Revista Internacional de Sociología

Revista Internacional de Sociología RIS
vol. 82 (1), e243, enero-marzo, 2024, ISSN-L:0034-9712
https://doi.org/10.3989/ris.2024.82.1.1210

HILANDO A BRUNO LATOUR: INSCRIPCIONES, MONSTRUOS, HÍBRIDOS Y METAMORFOSIS

INTERWEAVING BRUNO LATOUR: INSCRIPTIONS, MONSTERS, HYBRIDS, AND METAMORPHOSIS

Francisco J. Salinas
Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Diego Portales, Santiago (Chile)
francisco.salinas@mail.udp.cl
ORCID iD: http://orcid.org/0000-0002-3916-4833

Cómo citar este artículo / Citation: Salinas, Francisco J. 2024. Hilando a Bruno Latour: inscripciones, monstruos, híbridos y metamorfosis, *Revista Internacional de Sociología* 82 (1): e243. https://doi.org/10.3989/ris.2024.82.1.1210

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Recibido: 19.05.2023. **Aceptado:** 28.09.2023.
Publicado: 27.03.2024

Resumen
Este artículo indaga en la trayectoria intelectual de Bruno Latour (1947-2022), enfatizando cuatro hilos que permiten desplazarnos por distintos momentos de su pensamiento: (1) el concepto de inscripción, (2) la metáfora de los monstruos, (3) la noción de lo híbrido y (4) la alusión a la metamorfosis. Comprendiendo estos hilos como conceptos laterales, a partir de ellos se abre un recorrido por la obra de Latour desde sus inicios en la filosofía teológica, pasando por los estudios de laboratorio, su asociología y su proyecto ecológico tardío. Una vez hecho este recorrido, se indaga en los rendimientos de las herramientas que ofrecen Latour y la teoría del actor-red (TAR) para hacer investigación científico-social en Latinoamérica.

Palabras clave
Latour, trayectoria intelectual, sociología, modernidad, Latinoamérica.

Abstract
This article delves into the intellectual trajectory of Bruno Latour (1947-2022), highlighting four threads that allow us to navigate through different moments of his thinking: (1) the concept of inscription, (2) the metaphor of monsters, (3) the notion of the hybrid, and (4) the reference to metamor-phosis. Understanding these threads as lateral concepts, they provide a journey through Latour's work, starting from his early engagement with philosophy and theology, pro-gressing through laboratory studies, his associology, and his later ecological project. Having traversed this path, the article examines the yield of tools offered by Latour and the Actor-Network Theory (ANT) for conducting scientific-social research in Latin America.

Keywords
Latour; Intellectual Trajectory; Sociology; Modernity; Latin America.

INTRODUCCIÓN. HILANDO UNA OBRA MEDIANTE CONCEPTOS LATERALES

En los trabajos de Bruno Latour, la producción y ordenación de lo puro y diferenciado constantemente parece mancharse por la coproducción de contaminaciones y reconfiguraciones entre componentes que la sociología tradicionalmente ha tendido a diferenciar entre "naturales" y "culturales". Polémicas, originalmente recibidas con resquemores y cada vez más utilizadas en la investigación empírica, las ideas y conceptos de Latour circulan por doquier y son usadas para una variedad de propósitos investigativos. Mi intención en este artículo es, en medio de esta proliferación, ofrecer un mapa sinóptico del surgimiento de algunas de las ideas, conceptos y metáforas trabajadas por Latour en distintos momentos de su obra. Esto no significa agotarlas, sino que, frente a un potencial olvido de sus condiciones de producción, volver a ellas supone rescatar parte del sentido de nociones que pueden resultar extrañas para el cientista social formado en otros cánones intelectuales.

La escritura de este texto en español no es casual y tiene varios acicates. En primer lugar, si bien en nuestro idioma se han publicado pocas —pero valiosas— evaluaciones críticas de los rendimientos de los trabajos de Latour, además de estudios sobre su epistemología y conceptos específicos (ver, por ejemplo, Larrión 2019; Pignuoli-Ocampo 2015; De Grande 2013; Correa 2012), lo cierto es que no existen publicaciones dirigidas a presentar un mapa general de los distintos momentos de su obra. En este sentido, y siguiendo el ejemplo de Schmidgen (2015), este artículo propone una cronología intelectual para hacer comprensibles las herramientas teóricas y algunos giros en la obra de este autor francés. Así, este texto ofrece, en español y en un formato breve, una propuesta de presentación de ideas repartidas en varios idiomas, sitios y momentos.

En segundo lugar, escribo en los marcos de la acelerada recepción hispanoamericana de un autor cuyas ideas han circulado en la academia por más de cincuenta años y que hoy, tras su muerte, corren el riesgo de petrificarse como nociones de autoridad. Esto significaría erigir el peso muerto de alguien que se cita sin entenderlo, sea por moda o por las seducciones de su retórica o ironías. Frente a esto, aquí pongo a disposición algunas claves heurísticas para atravesar la selva de formas, múltiples intereses, curiosidades e inflexiones que articulan la obra de Latour. Mi intención es identificar ciertos aspectos que puedan hacerla comprensible, especialmente para quien está poco familiarizado con ella o se perdió o aburrió camino a intentar comprenderla.

En tercer lugar, el presente texto se pregunta por la utilidad de las herramientas extraíbles de los trabajos de Latour para hacer investigación científico-social desde Latinoamérica. ¿En qué sentido incentivan la imaginación para estudiar aspectos desafiantes de nuestra realidad? ¿En qué medida no resuena también con debates locales, paralelos y sin aparente conexión con lo elaborado por Latour? Pienso, por ejemplo, en cómo las sociedades latinoamericanas han sido comprendidas como "híbridas" (García Canclini 1990), en tanto su mezcla entre tradición y modernidad generaría tensiones con las formulaciones sociológicas clásicas respecto a lo que sería propiamente moderno. Posiblemente, en este constante compartir inquietudes respecto a la modernidad y aventurarse en lo no claramente demarcado, la obra de Latour tenga algunos rendimientos para pensar la realidad latinoamericana que vale la pena explorar. Volveré a esto en la última sección de este escrito.

Por lo pronto, adelanto que el presente artículo examina cuatro momentos de la obra de Latour, hilados mediante lo que podríamos denominar 'conceptos laterales'. Esto es una adecuación del método que Gad y Casper Bruun (2016) proponen para abordar las prácticas mediante las cuales los informantes etnográficos generan sus propios conceptos y transformaciones en sus formas de conceptualizar. En este caso, entendiendo la obra de un autor como trazas de una práctica, se siguen movimientos y figuras de justificación, retórica y articulación que lateralmente colaboran en la conformación de sus conceptos más conocidos. En este sentido, si bien en obras clave como *Reensamblar lo social* (2008) Latour va a dar cuenta de la importancia de nociones como las de controversia, actor-red, traducción, asociación y simetría, aquí enfatizaré otras nociones —algunas aparentemente menos centrales— que anticipan ciertos movimientos en su obra. Metodológicamente, seguir el movimiento de conceptos laterales como el de inscripción, monstruos, híbridos y metamorfosis permite indagar en aspectos de continuidad y cambio en el pensamiento de Latour. Por supuesto, esto no implica ni tratar de dar una interpretación definitiva de la extensa obra del autor ni de abordar completamente la gran multiplicidad de temas en los que ahondó. Más bien, se ofrece una clave de lectura posible para comprender el recorrido de alguien que va pasando de la teología a la ciencia, la tecnología, la sociología y la ecología, articulando la trayectoria de lo que podemos identificar como un modo posible de hacer sociología con fuertes rasgos interdisciplinarios.

Latour parte de una *zona media* "poblada por innumerables híbridos" y donde "se combinan lo tecnocientífico, lo natural y lo subjetivo: embriones congelados, calentamiento global, drogas psicotrópicas, anticonceptivos, edición del genoma. En ellos se cruza biología, política, economía, técnica y subjetividad, en un plexo indisociable" (Ramos 2023: 144). Esta zona media comienza a esbozarse ya en el Latour temprano, sea en su tesis de maestría (Latour

1970), en que explora los posibles beneficios de conjugar filosofía y teología, o en sus observaciones de laboratorio (Latour y Woolgar [1979] 1995), cuando, al describir las prácticas de la ciencia, se termina por identificar una serie de "quimeras de laboratorio" mezclando materia, naturaleza, sociedad y cultura en el proceso de producción de los hechos científicos. Desde la década de 1980, esto va tomando la forma de una sociología con pretensiones de exploración de mezclas más allá del laboratorio bajo el rótulo teoría del actor-red (TAR). Durante esa década, Latour se convierte en uno de los intelectuales centrales de un colectivo que investiga empírica y teóricamente de la mano de conceptos como el enrolamiento, controversias, principio de simetría entre humanos y no humanos, etc. (ver, entre otros, Latour 2008; Callon 1995; Callon y Law 1982; Callon y Latour 1981). Este interés por la multiplicidad de entidades desbordando los estrictos límites del marxismo, funcionalismo y estructuralismo imperantes en la ciencia social de la época va dando forma a lo que John Law (1991) denominó una "sociología de los monstruos".

Jugando con el término 'asociología', Latour desarrolla un programa de investigación de las asociaciones que ensamblan lo social antes que utilizar lo social como explicación de lo social (Latour 2008). Amparado en este programa y polemizando con desarrollistas, modernistas y posmodernos, Latour escribe *Nunca fuimos modernos* (Latour [1991] 2007). Este título no trata de la negación de los procesos que dan su sabor característico a nuestros tiempos, sino que busca una alternativa a las simplificaciones, tipificaciones y efectos modernizantes respecto a estos procesos. Para Latour, el mundo no operaría —como postula la tradición sociológica— solo como un creciente proceso de diferenciación funcional (al cual luego se le pueden agregar disfunciones o anomias), sino que está mediado por hibridajes o mezclas de las cuales la modernidad no se responsabiliza y que axiomáticamente tiende a escindir como naturaleza/cultura. En esta lógica, incluso cuando más tarde Latour observa la diferencia entre dominios que denomina *modos de existencia* (Latour 2013a), como serían la organización, la ley, la religión o la política, no dejamos de encontrar que lo que opera en cada uno de ellos no son códigos diferenciados, sino una discontinuidad de conjuntos de prácticas híbridas que relacionan de maneras específicas a humanos y no humanos. Más aún, desde un poco antes del confinamiento pandémico y con el trasfondo de las discusiones sobre el Antropoceno, los trabajos de Latour terminan volcándose cada vez más decisivamente hacia la ecología como arena donde confluyen una variedad de prácticas humanas y no humanas articulando las (im)posibilidades de supervivencia conjunta de los terrestres (Latour 2017; 2021).

El panorama indicado en los dos párrafos anteriores muestra los hilos que van componiendo el nudo del mensaje que la obra de Latour va expresando. Sin pretensión de completitud, este texto indaga en Latour preguntándose por cómo: (1) sus trabajos tempranos, tanto en la exegesis bíblica como en la etnografía de laboratorio científico, establecieron una metodología para seguir el caos del mundo desde las pistas que nos ofrecen las *inscripciones*; (2) en su obra, se asienta una metáfora sobre los monstruos que apela tanto a la cuestión del cuidado de la realidad como, autorreflexivamente, al problema de cómo hacerse cargo de la TAR; (3) esto toma más fuerza al configurar polémicamente un motivo relacionando la modernidad y lo híbrido; (4) lo anterior va dando cabida a un programa cada vez más decisivamente normativo que toma la metamorfosis de la existencia humana y del mundo como un desafío irremediable. Una vez presentados estos elementos, en la última sección vuelvo a la pregunta respecto a los usos y potenciales rendimientos que la perspectiva que se desenvuelve tendría para hacer investigación científico-social en América Latina.

PRIMER HILO: LA INSCRIPCIÓN

En un texto autobiográfico, Latour (2013b) describe sus orígenes intelectuales como los de un "estudiante militante católico" en la universidad de Dijon, en Francia, hacia fines de la década de 1960. En su tesis de maestría, buscó introducir referencias teológicas y la cuestión del amor en los evangelios al problema filosófico de la "evasión de la realidad" (Lamy 2021; Latour 1970). Siguió el interés de profesores como Claude Bruaire, Jean Brun y André Malet por reforzar el diálogo entre teología y filosofía, pero, extremando esta búsqueda, el joven Latour buscó disolver por completo sus fronteras. Allí nace la primera zona media latouriana: una teología filosófica. Así equipado, su tesis doctoral se volcó hacia la exégesis bíblica del problema de la resurrección en los evangelios (Latour 1975), preguntándose por las condiciones para la verdad religiosa en términos en que el evangelio no habría de leerse en clave de "pura y perfecta información", sino como algo cuyo valor de verdad se alzaba en la sucesiva y "sistemática deconstrucción de todas las certidumbres dogmáticas por medio de la exégesis" (Latour 2013b: 3). Ayudado por sus lecturas tempranas de Derrida, Lévi-Strauss y Deleuze, Latour comienza a tener la siguiente convicción: "entre más una capa de texto sea interpretada, transformada, tomada de nuevo, suturada, repetida y retejida, cada vez, de una manera distinta, es más propensa a manifestar la verdad que contiene" (*ibid.*).

La verdad del texto religioso no sería la correspondencia entre las palabras y las cosas, como plantearían Aristóteles o la filosofía analítica.

Más bien, esta verdad parece estar relacionada con una práctica de repetición. En su primer artículo académico, Latour analiza el libro *Clio* ([1931] 2009), de Charles Péguy, preguntándose por su insistente estilo repetitivo. Concluye que dicho autor cristiano busca otorgar una mayor profundidad a la historia, a través de la combinación repetitiva de diversos géneros literarios, para así establecer un nuevo evangelio repitiéndose en la inscripción. En este sentido, Latour examina la manera en que Péguy busca darle mayor densidad a la historia:

> […] los géneros literarios, los temas, las palabras que hemos inscrito unos debajo de otros, definen por su repetición un ritmo que no contienen por sí mismos. Es que el cristianismo de Péguy no está contenido en un cierto tipo de género literario, en ciertos lenguajes, en un haz particular de creencias reconocidas como cristianas. Al contrario, está contenido en este ritmo esencial, que brota a través de todos los géneros literarios, cualquiera que sea, siempre y cuando sufran esta distorsión y esta inversión capital (Latour 1973: 11).

Como explica Schmigdgen (2015), para Péguy estas "inscripciones no son meramente un asunto de lápiz y papel", sino que se incorporan "en un espacio donde los encuentros entre la gente y las cosas toma lugar; no son un archivo silencioso sino un ritual físico y significativo donde el pan y el vino juegan roles decisivos" (p. 15). Para Latour, esto haría que la "exégesis paralela de *Clio* y los evangelios del Nuevo Testamento jugaran un rol decisivo en el hecho de que su atención en la ciencia se focalizara, desde el inicio, en el tema de la inscripción y la traducción" (Schmidgen 2012: 7). Esto pues, en su tesis doctoral los relatos bíblicos de la tumba vacía de Cristo dan cuenta de un tipo de verdad con sus propias condiciones de felicidad y articulado en un ámbito de prácticas y objetos que luego tomará nuevos matices al traducirse como metodología de seguimiento del trabajo científico. Al respecto, probablemente lo que mejor sintetiza los aprendizajes tempranos de Latour reside en las herramientas proporcionadas por el teólogo protestante Rudolf Bultmann:

> Lo que Bultmann hizo por mí […] fue que, cuando ingresé al laboratorio de biología en California, donde comencé mi primer estudio de campo etnográfico serio, estaba preparado para detectar su dimensión exegética en la inmensa complejidad de la práctica científica. Por lo tanto, mi fascinación por los aspectos literarios de la ciencia, por las herramientas de visualización, por el trabajo colectivo de interpretación en torno a trazos apenas distinguibles, por lo que llamé inscripciones. Aquí también, exactamente como en el trabajo de la exégesis bíblica, la verdad podría obtenerse no disminuyendo el número de pasos intermedios, sino aumentando el número de mediaciones (Latour 2010: 601).

En 1975, mismo año de la defensa de su tesis doctoral, Latour es invitado a postular al Salk Lake Institute en San Diego para observar esta densidad de inscripciones. El joven teólogo-filosófico acepta la propuesta en consideración de una naciente preocupación por la "flagrante asimetría" de los proyectos antropológicos neocoloniales franceses en África y por cómo "los Blancos han antropologizado a los Negros [...] pero han evadido antropologizarse a ellos mismos" (Latour 2013b: 4). En su aplicación Fullbright para hacer etnografía en el laboratorio de Salk Lake, Latour indica su ambición: "hacer que la antropología fuese al fin *simétrica*" en consideración de las "prácticas más modernas" de ese mundo que no se antropologiza a sí mismo (*ibid*.). Obtuvo financiamiento y un puesto de media jornada por dos años (entre octubre de 1975 y agosto de 1977) para realizar observación participante en el laboratorio. De aquí surge el libro *La vida del laboratorio: la construcción de los hechos científicos* en colaboración con Steve Woolgar, originalmente publicado en 1979, y cuya edición definitiva es de 1985[1]. Para agregar interés a este trabajo, los autores tuvieron la fortuna de que un científico del laboratorio —el Dr. Roger Guillemin— ganara el premio nobel de medicina y fisiología en 1977 por sus descubrimientos en la producción de la hormona péptida en el cerebro[2].

Observando *in situ*, Latour y Woolgar (1995) indagan qué es lo que genera orden en medio del aparente desorden de la experimentación y matanza de animales en el área de fisiología, la administración de sustancias en el ala de química y las prácticas de escritura y los llamados telefónicos en el área de oficina, junto a sus vinculaciones con un gasto promedio de US$1000 diarios en el laboratorio (equivalentes a aprox. US$5000 actuales). Cito a los autores al respecto:

> Por todas partes hay fotocopias de artículos, con palabras subrayadas y signos de exclamación en los márgenes. Los borradores de los artículos en preparación se entremezclan con diagramas garabateados en pedazos de papel, cartas de colegas y resmas de papel vomitadas por el ordenador que hay en la habitación de al lado. Páginas arrancadas de artículos están pegadas a otras páginas; extractos de párrafos de un borrador pasan de mano en mano, mientras borradores más adelantados pasan de despacho en despacho, alterándolos constantemente, volviéndo-

1 El subtítulo original daba cuenta de la "construcción social" de los hechos científicos. El apelativo 'social' fue eliminado a partir de la segunda edición, en sintonía con el alejamiento del autor de la explicación social de la ciencia en favor del programa de descripción de la realidad desarrollado por la TAR a partir de la década de 1980.

2 https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1977/guillemin/facts/.

> los a mecanografiar, vueltos a corregir y metidos por último en el formato de esta o aquella revista. [...] [A una mujer se le observa] inyectando un líquido con una jeringa y extrae otro líquido con otra jeringuilla que luego le pasa a la otra mujer; la segunda, entonces, vacía la jeringa en un tubo. Solo entonces se escribe: se registra cuidadosamente la hora y el número del tubo. Entretanto se han matado animales y se han utilizado diversos materiales, como éter, algodón, pipetas, jeringuillas y tubos (Latour y Woolgar 1995: 59-60).

¿Qué ocurre en el laboratorio? No parece ser un espacio particularmente "purificado" ni un ámbito donde los hechos científicos sobre la producción de la hormona péptida en el cerebro se expresen transparentemente[3]. ¿Cómo hacer sentido de las jeringas, escritos y animales muertos? Aquí, el concepto de 'inscripción' vuelve a tomar relevancia. Así como la inscripción antes era lo que daba densidad al vino, pan y rituales en la repetición del relato religioso, ahora Latour y Woolgar (1995) observan que "un instrumento de inscripción es un elemento del aparato o una configuración de esos elementos que puede transformar una sustancia material en una figura o diagrama directamente utilizable por uno de los miembros del área de despachos [del laboratorio]" (p. 62). Imaginemos que en el laboratorio tomamos una rata marcada con el rótulo #25055, a la cual se le toman muestras cerebrales y se sacrifica, el recipiente con la muestra se marca con el mismo código y se archiva junto con otros envases claramente numerados. El sensor de una costosa y aparatosa máquina determina valores para cada muestra y, como conjunto, permiten la creación de un gráfico con las mediciones; los datos e imágenes producidas terminan incrustados en un *paper* académico que circulará entre especialistas del área de la neuroendocrinología. Como sostienen los autores:

Parecía que hubiera una similitud esencial entre las capacidades de inscripción del aparato, la pasión maníaca por marcar, codificar y archivar y las habilidades gráficas de escritura, persuasión y discusión. Por tanto, el observador incluso pudo dar sentido a esas actividades oscuras, como la de un técnico que muele el cerebro de unas ratas, dándose cuenta de que el producto final de esa actividad podría ser un diagrama sumamente valioso (Latour y Woolgar 1995: 63).

Lo observable en el laboratorio son un conjunto de prácticas posibles de rastrear mediante inscripciones encadenadas en una serie que sostiene la evidencia científica. Indiferente a la crudeza de los actos con los que se ancla, la verdad de los enunciados científicos en el *paper* o presentación pública se establece por la articulación de gráficos, muestras y ratas muertas conectadas por rotulaciones interreferenciables. En trabajos futuros, Latour llamará 'referencia circulante' a este fenómeno, en tanto la verdad la comprenderá como una frágil cadena de conexión entre inscripciones con, al menos, un aspecto invariable que permite la conexión entre distintas materias: "El valor de verdad *circula* aquí como la electricidad por un cable mientras el circuito no se vea interrumpido" (Latour 2001: 87). El hecho científico se puntualiza en el enunciado observable en un *paper*, pero solo a condición de conectarse con los materiales que producen una evidencia transportada por una serie de mediadores con inscripciones numéricas comunes a toda la cadena.

Defensores de epistemologías realistas tradicionales como Bunge (1998) o Sokal y Brickmont (1999) se ofenderán por cómo esta manera de abordar la ciencia atenta contra la lógica de "descubrimiento" de la misma. El investigador no estaría simplemente aprendiendo más enunciados verdaderos sobre el mundo físico-natural sino que maniobra y responde a aspectos de dicho mundo para mantener la circulación de la verdad. Frente a la crítica de "constructivista" y "antirrealista" que se desprende de lo anterior, varios años más tarde Latour (2001) defenderá su programa de investigación científica como "realista", pero no fundamentalista. La realidad para Latour tiene que ver con los "anudamientos" que asientan los vínculos y circulaciones entre humanos y no humanos en el tiempo. En este sentido, al pensar la realidad de la ciencia como práctica opera un *trade off*: perdemos la certeza que genera una pre-concepción de cómo opera la estructura de la realidad y el conocimiento, pero ganamos un mejor sentido de las dinámicas en que operan las interrelaciones entre inscripciones que dan densidad a dicha realidad.

SEGUNDO HILO: LOS MONSTRUOS

Para Latour, los no humanos van a ser parte de la agencia distribuida articulando la vida del laboratorio; sin ellos, no hay forma de establecer prueba científica alguna. Cómo se establece la circulación de ratas muertas y sus secreciones cerebrales se vuelve un tema recurrente en *La vida del laboratorio*; este aspecto es crucial para generar palabras y artefactos con justificación empírica[4]. En consideración de lo anterior, no es insólito que Latour recurra, en textos posteriores, a la metáfora popular de la ciencia como algo vinculado al Dr. Frankenstein.

3 Aquí una diferencia clave con las observaciones de Knorr Cetina (1981), quien también estaba haciendo etnografía de laboratorio contemporánea a Latour y Woolgar. Ella resalta cómo las y los científicos orientan sus prácticas hacia el establecimiento de espacios, atmósferas y sustancias purificadas.

4 Para un ejemplo contemporáneo de procesos de "cultivo de neuronas", véase Raglianti (2023).

Los laboratorios también pueden comprenderse como ampliándose más allá de las interacciones en espacios clausurados. Por ejemplo, al considerar la planificación ingenieril del transporte de una ciudad, esta bien puede comprenderse como un laboratorio extendido. Esto, dado que para Latour un laboratorio es un espacio de socialización de no humanos "con quienes científicos e ingenieros comenzaron a intercambiar propiedades" (Latour 2001: 29). En la década de 1980, al estudiar ARAMIS, el fallido proyecto francés de una red híbrida de pequeños carros combinando la flexibilidad del auto y la eficiencia del metro, Latour observa que las búsquedas ingenieriles por establecerlo no fueron suficientes frente a la desmesura de su complejidad, costos y falta de voluntad política. De ser querido como el transporte que revolucionaría París, ARAMIS terminó considerándose una "bestia asquerosa" para quienes intentaron posicionarlo. En este sentido, los ingenieros y políticos cambian de ilusionados a frustrados, al igual que los materiales que configuran la base de prueba pasan de ser un adelanto del futuro a los restos monstruosos de un transporte alternativo que falló en París. Al respecto, la analogía con Frankenstein parece evidente: "¿La 'bestia asquerosa' que hay que extinguir? Es como la historia de Frankenstein. En el libro de Mary Shelley no sabes cuál es el monstruo que hay que aplastar: si es el maestro o la cosa espantosa que inventó y luego dejó atrás" (Latour 2002: 156-57).

La confusión que causa en el público el apellido Frankenstein deja el espacio justo para pensar que lo monstruoso, lo que mezcla y escapa de sí mismo, aterrorizando, no es algo meramente humano o no humano. Los monstruos son efectos y partícipes de la red que los produce; ahora bien, no puede negarse su existencia. El laboratorio es un colectivo monstruoso en tanto reúne quimeras, muestras, trabajo de personas con cascos y batas, enunciados científicos y tecnologías de todo tipo. Como en el caso de la creación de la criatura del libro de Shelley (2010), el monstruo es tanto el Dr. Victor Frankenstein como la criatura que abandonó a su suerte y volvió por él; es tanto la ciencia trabajando al límite de la vida y la muerte como las ratas con cortes en el cerebro que diariamente terminan en el incinerador.

Latour da un paso más al indicar que los monstruos tienen que ver con el ideario de la razón en un mundo ampliamente mediado por tecnologías. Esto, muy en línea con la idea de que "el encuentro con un monstruo puede permitirnos parar, preguntar y cambiar nuestras actitudes hacia la tecnología, nuestro cuerpo y el uno al otro" (Erle y Hendry 2020: 1). En efecto, en un breve artículo sobre Frankenstein, Latour liga a lo monstruoso con el problema de la responsabilidad que los humanos tienen con aquello que crean:

> Escrito al alba de las grandes revoluciones tecnológicas que definirán los siglos XIX y XX, *Frankenstein* prevé que los pecados gigantescos que fueron cometidos ocultaban un pecado mucho mayor. No sucede que hayamos fallado en cuidar a la Creación, pero que hemos fallado en cuidar a *nuestras propias creaciones*. Le echamos la culpa al monstruo, no al creador, y achacamos los pecados contra la Naturaleza a nuestras tecnologías. Pero nuestra iniquidad no está en que hemos creado nuestras tecnologías, sino en que hemos fallado en amar y cuidar de ellas (Latour 2011: 20).

¿Y cómo es posible "amar a un monstruo"? ¿No se trata de aquello que "corporaliza aquello que ha sido exiliado de uno mismo" (Star 1991: 54)? Para que haya alguna posibilidad de amor por el monstruo, sería necesario dejar de pensarlo como un otro que es remanente no deseado y comenzar a sentirlo como algo propio con lo que asociarse íntimamente. Sobre todo, habría que dotarlo de esperanza, al aceptar que la monstruosidad puede ser el sitio donde "las necesarias incompatibilidades, inconsistencias y superposiciones se unen de manera tierna y creativa" (Law 1990: 19). Compartiendo esta óptica con Law, Latour busca establecer cierto apego por aquello que ha sido creado, negado y corrompido en la práctica. En consideración de lo anterior, la metáfora de los monstruos introduce un criterio de realidad y responsabilidad práctica frente a idealizaciones que pretenden diferenciar todo lo existente.

Lo anterior aplica para el propio caso de la TAR, incluso antes que fuera conocida por ese nombre. En uno de los primeros textos de Callon y Latour, disputando las distinciones clásicas de la sociología de lo social, se vuelve a un monstruo en los orígenes de las discusiones sobre el orden social: el Leviatán. Observan la realidad como una multiplicidad de dispositivos en que los actores macroescalan al sumar aliados y volviéndose leviatanes, cada uno de los cuales es "al mismo tiempo máquina, mercado, código, cuerpo y guerra" (Callon y Latour 1981: 294). La teoría del actor-red misma, desde entonces, con académicos impulsándola, especialmente desde la École des Mines en Francia y la Universidad de Lancaster en Inglaterra, fue creciendo a través de estudios de caso en que se trabajaba abiertamente con un lenguaje conceptual con el que se aludía a nociones como la de traducción, enrolamiento, simetría humano-no humano, performatividad y, por supuesto, actor-red como el monstruo aguantando todas estas nociones.

Ahora bien, tras dos décadas de discusión con una literatura plagada de referencias a entidades tales como autos eléctricos, llaves de hotel, péptido TRF y naves portuguesas, comienzan las dudas dentro de la comunidad de practicantes respecto a la utilidad de la TAR como dispositivo creado en una heterogeneidad de prácticas, pero sin

sistematicidad, salvo por unos livianos principios y conceptos básicos. Esto se ve especialmente claro en el libro *Actor Network Theory and After*, en que John Law (1999: 1) indica que quiere escapar de la TAR en cuanto "monstruo multi-nacional" cuyo etiquetamiento no sirve, y Annemarie Mol (1999) explicita la necesidad de una política ontológica que dé cuenta de la multiplicidad de realidades. En su contribución al volumen, Latour va a reconocer todas las dificultades asociadas a la TAR, incluyendo las deficiencias de su denominación (que evoca la aún más confusa propuesta de "ontología del actante rizoma"). Ahora bien, pese a todo, Latour propone abrazar su existencia aparentemente aberrante. Lo hace aplicando el mismo criterio mostrado a lo largo de esta sección, pero ahora vuelto reflexivo: es necesario cuidar y asumir responsabilidad sobre las creaciones.

> El punto en el que quiero concluir es algo diferente al de John Law. En su capítulo, nos pide que limitemos la Teoría del Actor-Red y que abordemos la complejidad y la localidad con seriedad y modestia. Al igual que varios de nosotros, está algo aterrorizado por el monstruo que hemos creado. Pero no se puede hacer con las ideas lo que los fabricantes de automóviles hacen con los coches mal concebidos: no se pueden llamar a todos los propietarios enviando anuncios, reequipándolos con motores o piezas mejoradas y enviándolos de vuelta, todo gratis. Una vez lanzados en este experimento no planificado e inexplorado en la filosofía colectiva, no hay forma de retractarse y volver a ser modestos. La única solución es hacer lo que Victor Frankenstein *no hizo*, es decir, no abandonar a la criatura a su destino, sino seguir desarrollando todo su extraño potencial (Latour 1999: 24).

El rol que tienen la metáfora de los monstruos en Latour y la TAR ha pasado fuertemente desapercibido en la literatura académica. Con 'monstruos' se hace referencia tanto a dispositivos fallidos como ordenadores, pero también a las articulaciones insuficientes, pero pragmáticamente efectivas, que pueden ir surgiendo en los propios procesos de teorización[5]. Resalto el hecho de que se trata de una metáfora, en tanto su potencial alegórico adelanta atmósferas bien particulares en que la densidad de las inscripciones y sus consecuencias pueden tener lugar. También, se trata de una metáfora que revela algo del humano oculto en medio del aparente posthumanismo latouriano: anticipa un desafío de responsabilidad con el mundo de asociaciones entre humanos y no humanos que se describe. Específicamente, indica que —a la vez que se acepta que generan terrores— habría que cuidar y alimentar el potencial de nuestras creaciones. ¿Y a quiénes generan terrores? A los humanos, que son quienes viven con un sentido de responsabilidad respecto a la monstruosidad en la que deviene el mundo.

TERCER HILO: LA HIBRIDEZ DE LO MODERNO

La observación de que los humanos tiendan a no amar sus creaciones y tecnologías, y más en general la "naturaleza", está en el corazón de la tesis más controversial e incomprendida de Latour y que da nombre a su libro de 1991: *Nunca fuimos modernos*. Básicamente, el punto de partida de Latour es que la palabra 'moderno' designa la separación entre dos conjuntos de prácticas: por un lado, el trabajo de traducción o redes en que habría "mezclas de géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura"; por el otro, un proyecto crítico de *purificación* que "crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos por un lado, la de los no humanos por el otro" (Latour 2007: 28). La purificación se observa tanto en cómo los modernos defienden rigurosamente las fronteras de conocimiento e intervención práctica sobre lo "natural" y "cultural", incluyendo la trinchera entre disciplinas tratando con la "naturaleza" (biología, física, ingenierías, etc.) y la "cultura" (antropología, sociología, literatura, etc.).

Alguien es moderno cuando normaliza rigurosamente la doble distinción entre lo purificado y lo híbrido, y entre lo natural no humano y lo cultural humano. Ahora bien, los híbridos proliferan con mayor medida entre más se les niega. Por ejemplo, pensemos en la extensión de los criaderos y crematorios de ratas necesarios para la actividad del laboratorio de Salt Lake o la magnitud de los desechos, contaminación y daño atmosférico que va dejando a su paso el subir uno o dos puntos del PIB que marca el "desarrollo" de un país. En cualquiera de los dos casos, la operación moderna consiste en crear y negar los "monstruos híbridos" que produce:

> Los modernos, al tornar impensables los mixtos, al vaciar, barrer, limpiar, purificar la arena [...], permitieron que la práctica de mediación recombinara todos los monstruos posibles sin que tuvieran ningún efecto sobre la fábrica de la sociedad, ni siquiera un contacto con ella. Por extraños que sean, no planteaban ningún problema porque no existían en sociedad y porque sus consecuencias monstruosas permanecían inasignables (Latour 2007: 71).

Para Latour, somos modernos cuando consideramos normales estas distinciones. Lo anterior significa negar la existencia de los monstruos híbridos que no caben en los marcos desplazadores de la modernidad. En consideración de esta forma de ver el proyecto modernista, dejaríamos de ser modernos en el momento en que damos cuenta de la simultaneidad de dos conjuntos de prácticas —

5 Haraway (2004) seguramente ha sido la más entusiasta y explícita continuadora de Latour en este último sentido.

purificación e hibridación— que hacen moderna a la modernidad:

> En cuanto ponemos nuestra atención a la vez sobre el trabajo de purificación y el de hibridación, de inmediato dejamos de ser totalmente modernos, nuestro porvenir comienza a cambiar. En el mismo momento dejamos de haber sido modernos [...], dado que retrospectivamente tomamos conciencia de que los dos conjuntos de prácticas siempre estuvieron ya en obra en el periodo histórico que culmina (Latour 2007: 29).

En última instancia, esto nos lleva al ámbito de la reconsideración híbrida de la relación humano-no humano. En distintas modulaciones a lo largo de su carrera, Latour lo denomina de diferentes maneras: *políticas de la naturaleza, Constitución de los humanos y no humanos*, *parlamento de las cosas,* etc. Lo importante, como bien indica Rheinberger (2021), es que "aquí tendrían voz y voto los escandalosos híbridos de cultura/naturaleza, como el agujero de ozono, las selvas tropicales incineradas, las especies vegetales y los animales en extinción" (p. 39). El desafío, según Latour (2007), es que "habrá que aminorar, desviar y regular la proliferación de los monstruos representando oficialmente su existencia" (p. 30). En otras palabras, esto nuevamente lleva al desafío humano de lidiar de buena forma con los no humanos con quienes compartimos un mundo común. Para Latour (2008), la TAR es también una sociología simétrica: adapta la disposición de Bloor (1991) por abordar —sin juzgar— tanto lo verdadero como lo falso en sus construcciones humanas, pero traduciéndola en una forma de agnosticismo que "no sabe" *a priori* si las fuentes más relevantes de la acción son humanas o no humanas[6]. Para Latour y la TAR, la realidad se compone de elementos humanos y no humanos, que se articulan, mezclan o ensamblan de distintas maneras. Al investigar empíricamente podemos juzgar, en cada caso, qué tiene más injerencia práctica. Lo seguro es que, respecto al colectivo que articula actores en red, lo relevante serán sus efectos como conjunto. No ser modernos significa atender a la mediación de los no humanos en las prácticas que configuran sus relaciones con los humanos.

Ahora bien, de no ser modernos, ¿en qué consistiría hacer sociología? ¿La sociología no es justamente la ciencia de la modernidad, sus tipologías y distinciones? ¿Qué queda de la sociología cuando todo es mezcla, monstruos y traducción? Dado que las definiciones *a priori* —entendidas como purificaciones— serían desbordadas constantemente, entonces Latour responderá que la tarea de la sociología es seguir las controversias respecto a qué entidades componen el universo de lo social y rastrear relaciones entre las controversias mismas (Latour 2008: 40 y ss.). Quien otrora fuese ayudante de Latour en Science Po, describe el método latouriano como una "cartografía de controversias", entendida como un mapeo de las "situaciones donde los actores están en desacuerdo" y "descubren que no pueden ignorarse mutuamente" (Venturini 2009: 261). En concreto: la sociología por la que Latour aboga consiste en seguir a estos actores humanos y no humanos por los trayectos por lo que nos lleven. Lo que daría contenido a esta sociología sería la densidad de los actores, relaciones, conflictos y estabilizaciones frágiles posibles de decir en un dispositivo narrativo.

En su *Investigación sobre los modos de existencia* (Latour 2013a)[7], Latour reconoce que su tesis de que "nunca fuimos modernos" estaba planteada negativamente y requería de formulación positiva, pues es innegable que la modernidad es considerada un valor por los humanos (fundamentalmente blancos, occidentales) que la movilizan. Esta consideración no niega la tesis anterior, sino que la desplaza y lleva hacia una nueva dirección. Su pregunta ahora toma tintes más abiertamente normativos y orientados al desafío de reensamblar la modernidad para que sus valores se ajusten a los desafíos actuales. ¿Cómo es posible vivir juntos en un mutuo reconocimiento entre humanos y no humanos? Considerando que los modernos piensan que existen dominios diferenciados como la ciencia, el derecho, la ficción, la tecnología o la política, Latour reconocerá su existencia, pero agregará el *adendum* de que en ellos "vamos a encontrar una serie de *contaminaciones* provenientes de otros dominios" (Chernilo 2021: 244). En palabras de Latour, se trata de una "serie de discontinuidades" permitiendo la "continuidad de la acción" mediante la operación de "pasar por medio de otro" (Latour 2013a: 32-34).

Así, el modo de existencia de la ley no está hecho de leyes, sino que su "forma de ser" se da por ciertas prácticas humanas movilizando un hibridaje de elementos no humanos tales como documentos, sentencias, salones, martillos y palabras articulados de una manera que permite el flujo de lo legal; la ciencia no está hecha de hechos científicos, sino de una heterogeneidad de elementos rastreables por referencias circulantes conectadas por inscripciones; la política no se define por las decisiones de quienes están en el poder, sino que consiste en irse por la tangente en el movimiento de un círculo en torno a "objetos de preocupación", etc. Estas distintas

6 Latour también abandona el determinismo social durkheimiano en que cae el axioma "el conocimiento es cualquier cosa que la gente crea que es conocimiento" del Programa Fuerte para la sociología del conocimiento de Bloor (1991).

7 El concepto de "modos de existencia" está influenciado por la pretensión ontológica de caracterizar los aspectos existentes de la realidad en los trabajos de Souriau (2017).

modalidades de existencia despliegan la diversidad de articulaciones humano-no humano, sin una lógica purificada, pero estableciendo formas prácticas de circular y valorizar con sus propias condiciones de felicidad e infelicidad. La pregunta importante es por cómo el modo de existencia de la ficción o cualquier otro puede articularse con los demás de manera que pueda ser funcional al desafío de la co-existencia y la pluralidad de entidades. Desafiando la economización, la interrogante es por el tipo de ecología que habría que desarrollar para hacer más habitable la vida en nuestro planeta. El libro la trata como una cuestión de diseño: "¿cómo hacer la modernidad más habitable?" (Latour 2013a: 23).

En su pretensión de abordar las mezclas y circulaciones de elementos en constante traducción, Latour busca disolver distinciones tales como las de naturaleza/cultura, pero también otras como la de agencia/estructura, *explanans/explanandum* y sujeto/objeto con las que tradicionalmente ha trabajado la sociología. Evidentemente, esta displicencia hacia estas categorías clasificatorias modernas de análisis ha generado irritaciones en distintas veredas sociológicas, propiciando reacciones defensivas, por ejemplo, entre sociólogos críticos y teóricos sociales (Vandenberghe 2017; Turner 2015). Para quienes trabajamos en sociología, la "sociología de las asociaciones" posa la pregunta respecto a si es posible un diálogo con lo avanzado desde hace más de un siglo por las distintas versiones de lo que Latour denomina 'sociología de lo social' o si su propuesta es meramente devastadora y refundacional para la sociología. Esto no lo resolveré aquí, aunque me parece que hay intentos de diálogo en curso para afrontar distintos fenómenos, por ejemplo, al abordar sociológicamente el cuerpo (Sabido Ramos 2022). Sea renegando del proyecto de la modernidad o rearticulándolo para repensar sus axiomáticas parcelaciones desde lo impuro, la sociología latouriana de la hibridación se vuelve una heurística poderosa para re-pensar la vida común en un mundo donde humanos y no humanos establecen todo tipo de relaciones.

CUARTO HILO: NUESTRA METAMORFOSIS

En sus trabajos tardíos, Latour aborda cada vez con más énfasis los desafíos planetarios en los marcos del Antropoceno. Puede pensarse que ya *Nunca fuimos modernos* planteaba una crítica al pensamiento modernista desde la ecología. Pero es el descubrimiento de la imagen de Gaia o Gea la que encapsulará el núcleo del problema ecológico para Latour. Ella es comprendida como la no piadosa, pero conmovida Diosa griega quien, sobre todo, "es una figura de violencia, de génesis y de astucia, una figura siempre antecedente y contradictoria" (Latour 2017: 102). Gaia no es el planeta tierra, sino un monstruo dormido bajo sus placas geológicas. Estando sobre esta geología profundamente modificada por acciones humanas modernistas, el punto de Latour es que en el Antropoceno hemos despertado este monstruo. Localmente, lo enfrentamos por doquier en fenómenos cada vez más frecuentes: amenazas de crecidas de aguas costeras y cuencas, terremotos, erupciones volcánicas, aerosoles portando enfermedades, aluviones, etc. Gaia es, en el fondo, lo que nos recuerda que la tierra está animada y se conmueve (Latour 2017: 76 y ss.). Lo anterior también abre la puerta a la pregunta por cómo esto conmueve a los humanos completamente entretejidos en lo anterior.

Citando al Papa Francisco, Latour ve la importancia de conmoverse "por el llanto de la tierra y el llanto de los pobres" (Latour 2016). El autor llama la atención del sufrimiento conjunto que la situación planetaria está generando en no humanos y en los humanos menos favorecidos. Pero hay un fuerte impedimento para generalizar esta conmoción o "toma de conciencia": lo que Latour (2018: 34 y ss.) denomina un atractor hacia lo que está fuera de este mundo, y que es lo que movilizan el negacionismo climático de Donald Trump y sus seguidores o la promesa de la vida extraplanetaria en sitios como Marte que impulsan Elon Musk y otros[8]. Se trata de nuevas formas que no tienen nada de nuevo, pues restablecen la peor cara de una postura modernista: no querer hacer nada por los híbridos entretejidos en la composición del mundo colectivo. Pero esta agenda de billonarios sin amor por la tierra, justamente da el espacio para comprender cuál es el tipo de normatividad adecuada a la experiencia de la aplastante mayoría que no participa de dicha condición: sentirse terrícola y partícipe de la conmoción generada por la tierra en la que se vive. Nunca fuimos tan modernos como para querer abandonar aquello que tenemos, hemos dañado, pero dónde plantamos nuestras raíces.

Al respecto, quisiera enfocarme en un texto publicado por Latour en el fragor del confinamiento pandémico por el COVID-19, bajo el título de *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta* (2021). Muy influenciado por *La metamorfosis* de Kafka, la inquietud de Latour se vuelca hacia si nuestra nueva forma de vida en el encierro no terminó por convertirnos en alguna especie de bicho gigante, como ocurriese con Gregorio Samsa. La pregunta, en última instancia, es respecto a si los seres humanos no habremos mutado en un "insecto monstruoso" y, de ser así, qué tendríamos que hacer para querernos a nosotros mismos cuando nos volvemos algo que despreciamos. El problema no es solo el de la pandemia del COVID-19, sino de cargar con la culpa

8 Justamente, el tipo de subjetividad que es objeto de crítica y mofa en la película de 2021 *Don't look up.*

de nuestra huella ecológica sobre el planeta. El panorama de partida es el de una pesadilla:

> Es como si yo también hubiera sufrido una verdadera metamorfosis. Todavía recuerdo que antes podía desplazarme inocentemente con mi cuerpo a cuestas. Ahora siento que debo echarme penosamente a la espalda una larga ristra de CO_2 que me impide volar comprándome un billete de avión y estorba todos mis movimientos, y casi no me atrevo a teclear en mi ordenador por miedo a fundir algún glaciar lejano. Pero es peor desde enero [del 2021] porque, además, proyecto ante mí —me lo repiten continuamente— una nube de aerosoles cuyas finas gotitas difunden en los pulmones unos virus minúsculos capaces de matar a mis vecinos, que se ahogarán en la cama desbordando los servicios hospitalarios. Por detrás y por delante, lo que debo aprender a arrastrar conmigo es como un caparazón de consecuencias cada día más espantosas (Latour 2021: 14-15).

La situación es doble vinculante: por un lado, los humanos enfrentan la pesadilla de convertirse en criaturas enclaustradas, llevando un caparazón a cuestas; por el otro lado, esta situación nos hace más conscientes y preocupados por lo que sucede en nuestro planeta Tierra, que entendemos como el medio que nos une y que requiere de un cuidado especial. El COVID-19 es un llamado de atención; nos enrostra el hecho de que no podemos pretender vivir en la fantasía de la modernidad funcional mientras se siguen produciendo nuevos híbridos y monstruos de todo tipo. Hay una transformación infinita tanto de los humanos como del medio del cual no pueden abstraerse, pues devenimos conjuntamente en la transformación. Particularmente, Latour dirá que la metamorfosis específica de los seres humanos pandémicos fue un *devenir-termita*. Encerrados, no reconociéndose como los mismos de antes, pero aprendiendo que cualquier posibilidad de libertad depende de que haya una tierra por donde podamos circular:

> Por un lado nos sentimos prisioneros, por el otro liberados. Por un lado nos ahogamos, por el otro respiramos. Cabe preguntarse si la expresión «conciencia planetaria», hasta ahora bastante vacía, no habrá empezado a cambiar de sentido. Es como si se oyera a lo lejos esta consigna, inopinada pero cada día mejor articulada: «¡Confinados de todos los países, uníos! Tenéis los mismos enemigos, los que quieren escapar a otro planeta» (Latour 2021: 63).

Este reconocimiento de la metamorfosis como problema se desprende de una reflexión sobre los cambios aparejados a la grave situación ecológica presente. El proyecto de Latour, con todas sus asociaciones, vaivenes, especulaciones y traducciones termina así por mostrar su cara más normativa. En este sentido, no es casualidad que su último trabajo publicado sea un manifiesto para activistas ecológicos y vea en la formación de una nueva clase ecológica la lucha más importante de nuestros tiempos (Latour y Schultz 2022). En suma, la metamorfosis termina por establecer un último hilo en la obra de Latour; uno que revela nuestra condición terrestre no solo como una herencia, sino como un aspecto a defender que se hace presente con las transformaciones tanto de nuestro medio como de nosotros mismos. Lo central no es defender la tierra por principio, sino que, observando los mismos cambios que humanos y no humanos hemos vivido, se hace evidente la politización de la supervivencia planetaria.

Este énfasis en la cuestión ecológica, por supuesto, no deja de tener sus críticos. Por ejemplo, en una intervención reciente la socióloga mexicana Adriana Murguía (2023) nota que sería implausible que todos los movimientos sociales y otros actores con afectaciones dieran prioridad al tema ecológico cuando hay una multiplicidad de otras graves preocupaciones y desigualdades interseccionales que les afectan y que la sociedad no ha resuelto. Esto se vería especialmente ante escenarios como el del COVID-19 y sus consecuencias altamente diferenciadas (en el ámbito de la salud, de la política, de las relaciones domésticas, de la relación individual con la muerte, etc.). Me parece una interesante discusión, pues, ¿cómo sería posible priorizar entre luchas sociales clásicas, afectaciones individuales y grandes problemas planetarios? Por supuesto, la supervivencia planetaria es condición necesaria para todo lo demás, pero no sería del todo deseable que la sociología crítica y otras áreas dejaran de denunciar los demás problemas por esta priorización. Es clave aquí dar cuenta de que el problema que enuncia Latour es importante, y quizás el más relevante, pero no por ello la sociología en general tendría que desatender sus demás involucramientos normativos.

A MODO DE CIERRE: ANUNDANDO HILOS

A lo largo de este texto, he presentado una lectura de varios textos de Bruno Latour que dan cuenta de aspectos relevantes abordados por el autor. Propongo una trayectoria en un medio en que los, aparentemente, laterales conceptos de inscripción, monstruos, híbridos y metamorfosis se entrelazan para establecer formas de repensar la relación con el mundo y entre los humanos y no humanos que lo componen. Cada uno de estos aspectos ofrece un hilo que se enreda con estas y otras nociones, formando un nudo. Allí se articula lo ontológico, lo afectivo y lo existencial, en cuanto las prácticas de relación entre humanos y no humanos nos indican la densidad de un medio en que consideramos más actores que de costumbre, mezclas que la modernidad incita a descartar y desafíos normativos en relación con quiénes somos y qué hacemos en el medio denso en el que estamos insertos. Por supuesto, y

como solo he alcanzado a mostrar superficialmente en este recorrido, las pretensiones filosóficas y prácticas de tal programa de investigación no han estado exentas de críticas. Esto es inevitable cuando se trata de un abordaje con una apuesta fuerte respecto a la realidad, las categorías con las que tradicionalmente se ha estudiado, el método para indagarla y la jerarquización de los asuntos normativos que derivan de ella.

Ahora bien, más allá de las posibles reticencias, creo que vale la pena preguntar: ¿para qué nos sirven las herramientas teórico-prácticas que nos lega Latour? En principio, veo el potencial de explorar estos hilos creativamente para traducir y movilizarlos en nuevas direcciones. Por ejemplo, en Latinoamérica vivimos en territorios con élites locales tendientes a desatender a las necesidades de los pueblos, reconfigurando el hábitat de manera monstruosa mediante prácticas extractivistas insostenibles, formando zonas de sacrificio, con mundos populares resilientes buscando sobrevivir con ingenio y asociaciones. Piénsese en ámbitos observables, como el que describen Ariztía, Bravo y Núñez (2023), quienes recorrieron Chile catalogando y cartografiando tecnologías locales, un tanto barrocas, que plantean soluciones socioambientales de acción climática. Latour hace resonancia con todo esto: ofrece conceptos, metáforas y libertad metodológica para abrir los horizontes de la investigación científico-social. La verdad es que nunca fuimos modernos en Latinoamérica y, si lo fuimos, fue ya una modernidad híbrida. Incluso cuestiones sociológicas como la del sincretismo cultural originario (Morandé 2017), tienen el potencial de repensarse como ámbitos en que cierta sedimentación de inscripciones lleva a trayectorias con sus propios monstruos e hibridaciones que le hacen participar de los desafíos planetarios contemporáneos con especificidades que vale la pena estudiar empíricamente.

Tras la diáspora post Latour y asociados, ha habido una mayor reflexividad y proliferación de trabajos bajo el rótulo TAR (Callén *et al*. 2011). En Latinoamérica, los conceptos y el potencial empírico de esta perspectiva han empezado a mostrar más decisivamente sus rendimientos locales (Rodriguez-Medina, Pozas, y Girola 2022; Espinosa-Rada, Ortiz, y Sanhueza 2018). En mi propia experiencia (Crisosto y Salinas 2017), las herramientas latourianas y de la TAR han sido particularmente útiles para pensar dispositivos de políticas urbanas emplazados en lugares australes y altamente controversiales en el continente latinoamericano. Con lo anterior, por supuesto, no sostengo (ni pienso deseable) que la TAR vaya a reemplazar a las inquietudes e intervenciones de la sociología latinoamericana tradicional ni que sea una teoría que funcione específicamente mejor en Latinoamérica que en otros lados. Más bien, mi punto es que, más allá de reemplazar a la sociología, lo que la TAR ofrece es un ámbito de exploración práctica justo allí donde la sociología se impone límites a sí misma en su autoconciencia moderna. La TAR ofrece una zona media que es complementaria a la sociología tradicional y que se ha empezado a consolidar en Latinoamérica en los últimos años.

Existen diferencias entre una sociología de lo social y una de las asociaciones, pero ello no tendría por qué llevar a un mutuo aniquilamiento si es que es posible la convivencia. Latour y la TAR invitan a seguir actores en su complicación, sin atajos y confrontando los problemas que esta complicación genera en las vidas y modos de existir de entidades de todo tipo que configuran el medio en que estamos insertos. Así, incluso los conceptos que el propio Latour moviliza tienen un significado que "solo surge cuando se utilizan para ampliar las variaciones ontológicas de esos extraños monstruos que hemos descubierto" (Latour 1992). Para quienes investigamos en ciencias sociales, esto ha de tomarse como la posibilidad de apertura a los enmarañamientos prácticos del mundo de relaciones en el que estamos inmersos, y que no pueden reducirse a conceptualizaciones que pretenden dar un marco a la vida social sin incidir en ella. Latour, sus colegas y sus continuadores legan una ciencia social consciente de su performatividad, pues entre más se trabaja, más se multiplican los aspectos de la realidad y, con ello, más elementos impuros se vuelven evidentes; a su vez, esto significa que multiplicamos los desafíos de cuidado de la realidad de la que formamos parte y estudiamos. Quizás muchos practicantes de la sociología prefieran poner en *ceteris paribus* varios de estos aspectos para realizar tipologías y caracterizar la realidad social en los modos convencionales que ha transmitido la sabiduría de generaciones previas; ahora bien, para quienes prefieran seguir las ramificadas complicaciones que componen y configuran lo social, Latour y la TAR ofrecen una alternativa a tomar en consideración.

AGRADECIMIENTOS

El borrador de este documento surge de mi charla en el ciclo "Intérpretes de lo contemporáneo" del Centro para las Humanidades de la Universidad Diego Portales en junio de 2022, organizada por Manuel Vicuña y Luis Felipe Alarcón. Agradezco especialmente a Rodrigo Cordero, Olga Sabido-Ramos, Fernando Valenzuela y tres revisores anónimos por los comentarios que ayudaron a mejorar este texto.

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Fondecyt Postdoctoral n.° 3230083: “La ingeniería civil en Chile. Una investigación sociológica sobre la educación, profesión y performatividad de una experticia en tiempos de crisis climática”.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Francisco J. Salinas: Conceptualización, Análisis formal, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

Ariztía, Tomas, Aline Bravo e Ignacio Nuñez. 2023. «Baroque tools for climate action. What do we learn from a catalogue of local technologies?». *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 6(1). doi: https://doi.org/10.1080/25729861.2022.2141015.

Bloor, David. 1991. *Knowledge and Social Imaginary*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Bunge, Mario. 1998. *Sociología de la ciencia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Callén, Blanca, Miquel Domènech, Daniel López, Israel Rodríguez, Tomás Sánchez-Criado y Francisco Tirado. 2011. «Diásporas y transiciones en la Teoría del Actor-Red». *Athenea Digital* 11(1):3-13.

Callon, Michel. 1995. «Algunos elementos para una sociologia de la traducción: La domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc». Pp. 259-82 en *Sociología de la ciencia y la tecnología*, coordinado por Juan Iranzo et al. Madrid: C.S.I.C.

Callon, Michel y Bruno Latour. 1981. «Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?». Pp. 277-303 en *Advances in Social Theory and Methodology*, editado por K. Knorr-Cetina. London: Routledge and Kegan Paul.

Callon, Michel y John Law. 1982. «On the Interests and their Transformation: Enrolment and Counter-Enrolment». *Social Studies of Science* 12(4): 615-25.

Chernilo, Daniel. 2021. «Modernismo, redes y culto a la novedad. La ontología fallida de Bruno Latour». Pp. 239-48 en *Sociología filosófica. Ensayos sobre normatividad social*. Santiago: LOM Ediciones.

Correa, Gonzalo. 2012. «El concepto de mediación técnica en Bruno Latour. Una aproximación a la teoría del actor-red». *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 2(1): 56-81.

Crisosto, Rafael y Francisco J. Salinas. 2017. «Una red de incertidumbre en la planificación de megaproyectos urbanos: El caso de la ciudad satélite de Alerce, Chile». *Eure* 43(128): 229-49. doi: https://doi.org/10.4067/S0250-71612017000100010.

Erle, Sibylle y Helen Hendry. 2020. «Monsters: Interdisciplinary Explorations in Monstrosity». *Palgrave Communications* 6(53):1-7. doi: https://doi.org/10.1057/s41599-020-0428-1.

Espinosa-Rada, Alejandro, Francisca Ortiz y Nicolás Sanhueza (eds.). 2018. *Tecnopolíticas: aproximaciones a los estudios de ciencia, tecnología y sociedad en Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Gad, Christopher y Casper Bruun Jensen. 2016. «Lateral Concepts». *Engaging Science, Technology, and Society* (2): 3-12.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

De Grande, Pablo. 2013. «Constructivismo y sociología. Siete tesis de Bruno Latour». *Revista Mad* (29): 48-57.

Haraway, Donna. 2004. «The promises of monsters: A regenerative politics for inappropiate/d others». Pp. 63-124 en *The Haraway Reader*. Ney York and London: Routledge.

Knorr-Cetina, Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon Press.

Lamy, Jérôme. 2021. «Sociology of a disciplinary bifurcation: Bruno Latour and his move from philosophy/theology to sociology in the early 1970s». *Social Science Information* 60(1): 107-30. doi: https://doi.org/10.1177/0539018420984053.

Larrión, Jósean. 2019. «Teoría del actor-red. Síntesis y evaluación de la deriva postsocial de Bruno Latour». *Revista Espanola de Sociologia* 28(2): 323-41. doi: https://doi.org/10.22325/fes/res.2019.03.

Latour, Bruno. 1970. «La Fuite du réel». Université de Dijon.

Latour, Bruno. 1973. «Pourquoi péguy se répète-t-il ? Péguy est-il illisible?». Pp. 78-102 en *Péguy Ecrivain, Colloque du Centenaire de la Naissance de Péguy*. Paris.

Latour, Bruno. 1975. «Exégèse et ontologie à propos de la résurrection». Université de Tours.

Latour, Bruno. 1992. «One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World». Pp. 272-92 en *The Social Dimensions of Science*, editado por E. McMullin. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Latour, Bruno. 1999. «On Recalling Ant». *The Sociological Review* 47(1_suppl):15-25. doi: https://doi.org/10.1111/J.1467-954X.1999.TB03480.X.

Latour, Bruno. 2001. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.

Latour, Bruno. 2002. *Aramis or the love of technology*. Cambridge, MA y London: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Latour, Bruno. 2010. «Coming out as a philosopher». *Social Studies of Science* 40(4): 599-608. doi: https://doi.org/10.1177/0306312712470751.

Latour, Bruno. 2011. «Love your Monsters. Why we must care for our Technologies as we do for our Children». Pp. 19-26 en *Love your monsters. Postenvironmentalism and the Anthropocene*, editado por M. Shellenberger y T. Nordhaus. Oakland: Breakthrough Institute.

Latour, Bruno. 2013a. *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Massachussets y London: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 2013b. «Biography of an inquiry: On a book about modes of existence». *Social Studies of Science* 43(2): 287-301.

Latour, Bruno. 2016. «The Immense Cry Channeled by Pope Francis». *Environmental Humanities* 8(2): 251-55. doi: https://doi.org/10.1215/22011919-3664360.

Latour, Bruno. 2017. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Latour, Bruno. 2018. *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge and Medford: Polity.

Latour, Bruno. 2021. *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*. Barcelona: Taurus.

Latour, Bruno y Nikolaj Schultz. 2022. *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1995. *La vida del laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial.

Law, John. 1990. «Introduction: Monsters, Machines and Sociotechnical Relations». Pp. 1-23 en *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, editado por J. Law. London and New York: Routledge.

Law, John (ed.). 1991. *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London y New York: Routledge.

Law, John. 1999. «After Ant: Complexity, Naming and Topology». *The Sociological Review* 47(1_suppl): 1-14. doi: https://doi.org/10.1111/J.1467-954X.1999.TB03479.X.

Mol, Annemarie. 1999. «Ontological Politics. A Word and Some Questions». *The Sociological Review* 47(1_suppl): 74-89. doi: https://doi.org/10.1111/J.1467-954X.1999.TB03483.X.

Morandé, Pedro. 2017. *Textos sociológicos escogidos*. Santiago: Ediciones UC.

Murgía, Adriana. 2023. «La persistencia de lo social. Las consecuencias altamente diferenciadas de la pandemia como evidencia de la inade-cuación de la TAR». Texto presentado en el IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social, 7 de marzo, Santiago, Chile.

Péguy, Charles. 2009. *Clio. Diálogo entre la historia y el alma pagana*. Buenos Aires: Cactus.

Pignuoli-Ocampo, Sergio. 2015. «La posición epistemológica del constructivismo simétrico de Bruno Latour». *Cinta Moebio* (52): 91-103.

Raglianti, Felipe. 2023. «Laboratory Worlds: prehending with Whitehead a neuron culture». *Social Studies of Science* (Forthcoming).

Ramos, Claudio. 2023. «Bruno Latour como portavoz de la configuración ontológica del mundo». *Estudios Públicos* (170): 139-50. doi: 10.38178/07183089/2134210905.

Rheinberger, Hans-Jörg. 2021. *Iteraciones*. Santiago: Editorial Pólvora.

Rodriguez-Medina, Leandro, María de los Ángeles Pozas y Lidia Girola (eds.). 2022. *La teoría del actor-red desde América Latina*. México: Colegio de México.

Sabido Ramos, Olga. 2022. «Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la TAR al análisis relacional y material de la sensorialidad». Pp. 237-71 en *La teoría del actor-red desde América Latina*, editado por L. Rodríguez-Medina, M. de los Á. Pozas, y L. Girola. México: COLMEX.

Schmidgen, Henning. 2012. «The materiality of things? Bruno Latour, Charles Péguy and the history of science». *History of the Human Sciences* 26(1): 3-28. doi: https://doi.org/10.1177/0952695112461736.

Schmidgen, Henning. 2015. *Bruno Latour in Pieces. An Intellectual Biography*. New York: Fordham University Press.

Shelley, Mary. 2010. *Frankenstein or the Modern Prometheus*. Oxford: Oxford University Press.

Sokal, Alan y Jean Bricmont. 1999. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.

Souriau, Étienne. 2017. *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Cactus.

Star, Susan Leigh. 1991. «Power, Technologies and the Phenomenology of Conventions: On being Allergic to Onions». Pp. 26-56 en *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, editado por J. Law. London: Routledge.

Turner, Charles. 2015. «Travels without a donkey: The adventures of Bruno Latour». *History of the Human Sciences* 28(1): 118-38. doi: 10.1177/0952695114551654.

Vandenberghe, Frédéric. 2017. «Reconstructing Humants: A Humanist Critique of Actant-Network Theory». *Theory, Culture & Society* 19(5-6): 51-67. doi: 10.1177/026327602761899147.

Venturini, Tommaso. 2009. «Diving in magma: How to Explore Controversies with Actor-Network Theory». *Public Understanding of Science* 19(3): 258-73. doi: https://doi.org/10.1177/0963662509102694.