

¿NOMADAS Y SEDENTARIOS?¹

Isabelle Stenger*

Traducción Ernesto Hernández**

Para Marty (el traductor)

¿El científico, la ciencia, podrían soportar el violento dualismo impuesto por la división entre ciencias sociales y naturales, o “duras” y “blandas”? Lo que cada dominio “científico” experimenta es, paradójicamente, que, como bloques desigualmente formados y de densidad variable según cada caso, sobrenadan en una sopa noológica. Estos bloques cubren completamente la sopa, pero la llenan de manera heterogénea y variable, por acoplamientos desiguales y chirriantes, con superposiciones y contagios que hacen que las zonas de vecindad permanezcan en un estado de indeterminación real... tal vez esta zona de vecindad es la que habita el concepto nómada, la que mide sin agotar –se diría que número de modo continuo– la función nómada. Isabelle Stenger descubre esta zona como una zona de agitación, de relación irreductible con el afuera, y la retoma en su giro ético como “ecología de las prácticas”... quisiéramos decirle al lector y en primer lugar a nosotros mismos: ¡Leedla!

* Doctora en filosofía. Actualmente enseña en la Universidad Libre de Bruselas. Es autora de numerosos libros sobre historia de la filosofía y de la ciencia. Coautora con Ilia Prigogine del texto *La Nueva Alianza*. En 1993 obtuvo el Gran Premio en filosofía de la Academia Francesa.

** Analista programador de computadores. Forma parte del grupo de editores de la revista de filosofía, ciencia y arte *El vampiro pasivo* de Santiago de Cali.

Con el fin de construir las palabras que hagan existir los compromisos de lo que llamo “cosmopolítica”, he elegido recurrir a una distinción peligrosa, porque está cargada de significaciones pre-existentes y que, además, se presta a todo tipo de malentendidos: la distinción entre nómadas y sedentarios. El punto interesante de esos malentendidos es que van en todos los sentidos. Sabemos el rechazo del que son objeto los nómadas en nuestros países sedentarios. Pero inversamente, cuando la distinción se convierte en oposición metafórica, los sedentarios se vuelven objeto de desprecio, son los que se aferran a los territorios existenciales, profesionales o culturales, y rehusan las experiencias de la modernidad. Lo sedentario pertenece, entonces, a la opinión mientras el nómada acepta, en términos popperianos, desprenderse de lo que cree a fin de ponerlo a prueba e ir hasta donde lo lleve el problema.

He hecho esta peligrosa elección porque la problemática ecológica en la que me sitúo ofrece el ejemplo de una utilización muy interesante de este tipo de distinción-oposición. Los modelos de crecimiento de las poblaciones en un medio en el que los recursos limitados ponen en escena dos parámetros, de los que depende el “éxito” de una población: El parámetro “r” traduce la tasa de reproducción, mientras el parámetro “K” traduce la capacidad del medio de satisfacer las necesidades de

la población, es decir, de hecho, la capacidad de la población de explotar los recursos de su medio. Se habla de estrategia “r” cuando una población se reproduce a toda velocidad, y de estrategia “K” cuando está constituida por individuos capaces de inventar-aprovechar las oportunidades ofrecidas por el medio. Dos puntos interesantes caracterizan este modo de descripción ecológica. Primero, el hecho de que las estrategias están en tensión. Por



Ferrocarril de Antioquia, 1918. Fotos: Melitón Rodríguez. Cortesía de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

ejemplo, no se puede a la vez aumentar la velocidad de reproducción y la intensidad de los cuidados parentales de los que tienen necesidad los jóvenes para ser capaces de aprender, es decir de conferir un sentido a la noción de oportunidad². De donde se sigue el hecho de que la diferencia entre estrategias solo tendrá sentido comparativamente, cuando dos especies están en interacción. Así, parece que, de manera general, la interacción entre predadores y presas, cuando tiene cierta estabilidad, implica predadores “más K” y presas “más r”.

Dejarse guiar por la ecología para construir la distinción entre nómadas y sedentarios implica dos limitaciones: primero, no definir negativamente una categoría con relación a la otra, como se define la opinión negativamente con relación a la razón, sino hacer dos categorías positivas en tensión; luego, definir las a los dos de manera relativa con una interacción definida. En otras palabras, no se trata de identificar a “los nómadas” y a “los sedentarios”, sino, *con relación a cada interacción dada*, de identificar un contraste en el que la inclinación no excede esta interacción. Quien aparece como “sedentario” a partir de una interacción dada, puede nomadizar en otros espacios, que igualmente no concibe el “nómada” que le juzga, y con relación a los cuales ese juicio podría ser calificado de desesperadamente sedentario, desesperadamente aferrado a un territorio que da sus límites y sus condiciones a los riesgos que toma.

Seguramente, el experimentador se juzgará nómada: ¿qué riesgos no toma, él que osa “apoderar³” a los electrones invisibles, “hacer actuar” campos impalpables, él que ha retomado, para hacerlos mutar, los términos más antiguos de nuestra tradición, partícula, elemento o átomo? Y el teórico, que ha osado negar la evidencia de la simultaneidad a distancia, que especula hoy sobre los universos múltiples conectados por los “agujeros de gusano⁴”, ¿no experimenta que ningún riesgo, ningún



Cercanías de Medellín, 1925. M.R.

tros sólo aceptamos como terrenos de encuentro aquellos que, por principio, eliminan cualquier referencia a una intencionalidad invisible, ese principio asegura el único juicio unánime del que son susceptibles los practicantes modernos, el de que ellos le salen al encuentro a los no-modernos “territorializados por lo invisible”.

Correlativamente, el contraste que construyó permite no oponer a modernos y no-modernos. La cuestión cosmopolítica no comienza en las fronteras de la modernidad, sino al interior mismo de la definición que hemos inventado de lo político, es decir con la descalificación del “sedentario” que tal definición se arriesga a implicar. Pues esta descalificación podría entrañar la “obligación” al nomadismo, la obligación de tener que aceptar como norma la experiencia de un encuentro que pondrá en cuestión las categorías territoriales de cada uno. Según la definición política del Parlamento de las cosas, el valor de una práctica se sostiene en la manera en que sus representantes aceptan exponerse, poner en juego eso que, sin embargo, ellos sostienen. Pero esta definición es dudosa, desde el punto de vista cosmopolítico, pues no toma en cuenta una dimensión indudable del nomadismo. Quien se jacta de ser nómada se gloriará de estar perfectamente en su lugar en el Parlamento de las cosas: el nómada está en casa en cualquier parte donde puedan ser satisfechas las exigencias de su práctica. Nada, en el Parlamento de las cosas, lo obliga a dirigir su atención a los efectos de su paso; solamente los conflictos, rivalidades y negociaciones por las que otros impugnan

obstáculo asociado al buen sentido, lo hará retroceder? Pero sugieranle tomar en serio la cuestión de la irreversibilidad, y lo verán escandalizado y lastimero, como si ustedes hubiesen metido la pata. Y sometan a la investigación de los sociólogos relativistas los riesgos que se toman en los laboratorios y cubículos de los teóricos, y verán dibujarse la imagen de una población sedentaria, aparentemente definida por las creencias y las confianzas que hay que, tal vez, respetar, pero ciertamente, no tomar en serio. En cuanto a los sociólogos relativistas, que se definen nómadas con relación a los científicos sedentarios que ellos estudian sin compartir sus “creencias”, podrán ser, sin ningún problema, identificados por su confianza en el carácter determinante de las causalidades sociales, por las categorías del territorio “sociológico” a partir del cual juzgan el carácter territorial y condicional de los riesgos científicos. La serie de las descalificaciones podría continuar. El científico popperiano se ríe del psi-

coanalista, incapaz del riesgo de la refutación, y el psicoanalista se ríe burlonamente del carácter limitado de los riesgos tomados por el físico, que pone entre paréntesis su subjetividad presto para, llegado sobre el diván del analista, reconocerse sometido como los otros a los fantasmas más arcaicos.

La ventaja del contraste entre nómada y sedentario es, entonces, la de recordar que la oposición prácticas modernas-prácticas no modernas se dobla en una relación de conflicto generalizado entre las prácticas llamadas modernas. Y que la única comunidad de las prácticas modernas frente a las prácticas no modernas, no es el riesgo de la nomadización que tendrían en común, sino el juicio que todas aceptan, según el cual en el momento de un encuentro, se identifica como más moderno y más racional a aquel que puede designar al otro como más sedentario que él. En la medida en que noso-

la legitimidad de sus exigencias, crean para él riesgos nuevos, lo obligan a nuevas formulaciones. Lo que significa que, aún lúcido, en el sentido al que obliga la política o el laboratorio técnico moderno, aún capaz de reinventar la significación del territorio de su práctica, el investigador que vive su práctica según los valores del nomadismo no está del todo preparado para encontrarse con quien se rehusa a cooperar, a jugar el juego, a interesarse por las experiencias que corresponden a esos valores. Salvo “tolerando” el envasamiento que impone, muchas veces, tal rechazo. ¡Maldición!

“Vuestras experiencias no me conciernen ni me interesan”: por un enunciado de este género, por su risa, su indiferencia o su silencio, el sedentario no se presenta por carencia en el sentido en que no sería, no todavía, representante activo, político, de su práctica. Se presenta bajo el modo de la afirmación, y pone al nómada frente al dilema: ya sea proseguir su camino, aprovechando la relación de fuerza y la ausencia de resistencia articulada, argumentada; ya sea deteniéndose y preguntándose cuál es el asunto. Esta alternativa dibuja la bifurcación entre política y cosmopolítica, entre la afirmación de un principio universal de captura política y la cuestión, también universal, de los valores de una ecología de las prácticas como tal.

Cuando, en *La guerra de las ciencias*⁵, he presentado el desafío al cual responde lo que llamo una ecología especulativa de las prácticas, he excluido la posibilidad de que se convierta en fuente de valores a los cuales todos deberían someter-

se, a nombre de los cuales el lugar y las relaciones de cada uno puedan ser determinados. Aquí no enfrento esta limitación, pues la cuestión que se plantea ahora no es la de un sometimiento sino la de una detención, la de una pregunta, de un retroceder frente a la tentación de pasar de “el rechazo a cooperar” a la conclusión “no hay nada que oponer, nada que decir, ninguna obligación por proponer, ninguna exigencia por hacer valer”.

Tomemos un ejemplo, por lo demás muy conocido, el de la empresa de desciframiento del genoma humano. Este ejemplo ya lo he tomado para señalar la dimensión evidentemente política. El escándalo más patente es, entonces, el vacío que reina ahí donde debería estrecharse una muchedumbre de protagonistas que representen el conjunto de los intereses puestos en juego por la innovación técnica que se proyecta. Los test genéticos en preparación, ¿qué efectos tendrán en

materia de contratación laboral, de seguridad? ¿Cómo vivirán quienes saben que pertenecen a un “grupo de riesgo”? ¿Cómo vivirán los padres que creen saber que su hijo, llegado a adulto, tendrá tal enfermedad, con tal probabilidad? ¿Cómo se negociarán, sobre el fondo de qué pasión, de qué reivindicaciones angustiosas, de cuáles presiones económicas o políticas, la definición de las enfermedades para las cuales el test esté disponible, mientras se acumula tranquilamente el número de test posibles, y el número de estudios estadísticos que actualicen las correlaciones que van a permitir conferir una significación a los nuevos test? Hoy en día prevalece el silencio o la propaganda arrogante, acompañadas de una referencia a la “política que decidirá”, mientras que esta “instancia política” solo tendría sentido si en la propaganda se sustituyera la algarabía del “Parlamento de las cosas” por el sentido político. Lo que implicaría que el “vacío” sea designado como la cuestión primor-



A lomo de mula, 1895. M.R.

dial y que se ponga en su lugar el conjunto de dispositivos susceptibles de complicar el problema, de suscitar la presencia de todos aquellos que podrían llegar a ser capaces de participar en los riesgos, las elecciones y las decisiones.

Sin embargo, si la cuestión política estuviera, utópicamente, resuelta; si el Parlamento de las cosas, deslocalizado a través de la ciudad, transformara en aventura colectiva lo que, hoy en día, es materia de estrategias profesionales e industriales, se llegaría a escuchar el silencio, otro tipo de silencio. ¿Quiénes somos para medir el alcance de lo que estamos decidiendo entre nosotros? ¿Sabemos que vamos a conectar -y entonces a transformar por intercapturas múltiples y parcialmente imprevisibles- historias que, sobre la tierra y hasta ahora, eran distintas? Un silencio que acoge y responde a lo que Whitehead ha llamado el “grito” de Oliver Cromwell, tal como el “repercute a través de las edades:

‘Mis hermanos, por las entrañas de Cristo, os conjuro, sueño que ustedes quizá están en el error’⁶.

Este silencio no significa una prohibición, un mojón frente al cual cada uno debería inclinarse. No traduce, como tal, ningún poder, ni da ninguna respuesta. Sólo tiene sentido confiréndole a la cuestión su dimensión cosmopolítica, creando el espacio donde pueda hacerse presente la voz de quienes se callan. Y este silencio permitiría, quizá, escuchar otras voces, por ejemplo la de una madre africana golpeada por el sida, que rehusa el aborto terapéutico propuesto: “Tengo sida y no estoy muerta. Estoy protegida, y mi niño lo estará”⁷. Lo que nosotros llamamos “probabilidad”, o “grupo de riesgo”, no tiene ninguna significación para ella, y no por ignorancia. Los riesgos que toma esta madre no están definidos por las probabilidades, sino por el modo del nomadismo propio a su cultura, que implica otros espacios donde nuestra definición “científica” de

la enfermedad no tiene significación, o más precisamente, no tiene una significación interesante.

La consecuencia inmediata de la definición política, y no cosmopolítica, de un asunto como el de la historización técnica, política, industrial y jurídica del genoma humano, es que cada uno se ve obligado a argumentar en un terreno pretendidamente común, lo que significa que el conjunto de los argumentos movilizados deberán darse el modo de existencia de limitaciones negociables, respetando las reglas del juego político. Y quienes quieran hacer pasar su convicción de que el asunto no es “simplemente político” serán llevados, entonces, a utilizar consignas generales (para un terreno común), recurrir a prohibiciones que se pretenderán universales, como el carácter sacro de la vida, o el carácter intangible de las separaciones instituidas por la naturaleza. Entonces surgirá la oposición que deseo evitar, la que permite evitar la diferencia relativa entre nómada y sedentario, la oposición global y estática entre los valores nómadas de la modernidad y los valores sedentarios de la tradición. Pues la tradición, presentada como puramente sedentaria, asociada a prohibiciones no negociables, entonces, ya no puede ser fuente de problema, de distinción, de inteligencia. En el lugar en el que se articulan las medidas que somos capaces de construir y donde se negocian los híbridos con relación a los cuales nosotros tomamos el riesgo de transformarnos, se volverá un obstáculo que sólo vale si una relación de fuerzas lo impone: serán esos de los que hablan los investigadores “modernos” entre sí: los “inoportunos” que hay que *tolerar*, que hay que escuchar con cortesía⁸.



El tranvía, Chapinero, Bogotá, 1885. Foto: Julio Racines

La piedra de toque de la cosmopolítica es, entonces, la “desterritorialización” que impone la pregunta abierta por aquel que se presenta, a propósito de un problema dado, como sedentario, al conjunto de las prácticas nómadas modernas, rehusando jugar su juego. La obligación que deriva de esto, desde el punto de vista de la política, es el respeto, en el sentido de William Blake, por la pregunta abierta. Maldito sea el político que conmina al otro a “expresarse como los otros”, a hacer valer las coacciones que quiere ver reconocidas, y que, enseguida, escucha los argumentos arrancados con tolerancia, para complacer a quien no se da cuenta de que a él le es imposible tomarlos en cuenta como tales. E igualmente si, por la relación de fuerzas, necesitará, llegado el caso, reinventar algunas consecuencias según la medida común que trata de construir.

Lo he subrayado, la cuestión cosmopolítica no comienza en las fronteras de la modernidad. Está en todas partes, aunque todo no sea cosmopolítica⁹. Y está presente, particularmente, en el corazón mismo de las prácticas nómadas modernas. Si ese no fuese el caso, la distinción entre nómadas y sedentarios no pertenecería a una ecología de las prácticas. Sólo podría ser un pretil que los modernos se impondrían a sí mismos, una forma de tacto que debería prevalecer en su relación con los no-modernos. La cuestión cosmopolítica y la distinción entre las dimensiones nómadas y sedentarias de una práctica, que me permitan trabajarla, están presentes, pero se presentan muy frecuentemente bajo la forma de un malestar y de una hostilidad.

Cuando los sociólogos de las ciencias exponen las “creencias”



Ferrocarril de Amagá, 1914. M.R.

presupuestas y prolongadas por las prácticas científicas, ¿por qué, los científicos, deberían sentirse atacados, o más precisamente, por qué se sienten menos atacados que incomprendidos? Es que ellos saben que ese término “creencia”, en la boca de quienes los describen suena irónicamente, mientras que, para ellos, lo designado como creencia es lo posible actualizado, o en proceso de actualización, que celebra la existencia de su laboratorio. La práctica de laboratorio solo puede decirse plenamente en la dualidad de una exigencia nómada y de una afirmación sedentaria. Y esta afirmación, al no tener las palabras para nombrarse porque las palabras de las que tendría necesidad no pertenecen al registro político, se esconde y pavonea bajo las apariencias de pretensiones a la verdad o a la objetividad, y se reduce desde entonces a la vocación arrogante de descubrir, más allá de la ilusión, una verdad no susceptible de intercambio, que todos deberían celebrar en los mismos términos¹⁰. Porque el “hecho experimental” solo tiene palabras para celebrarse en los intercambios en-

tre colegas, solo tiene pobres palabras vulnerables a todas las desviaciones. El paradigma de Kuhn traduce también los límites del modo de existencia territorial cuando se lo vive aisladamente, sin lo que Tobie Nathan llamaría una coacción al intercambio, una obligación de acoger lo que viene de otras partes, de aprender a encontrarlo.

Para permitir un encuentro más “civilizado”, Bruno Latour ha introducido el término “faitiche”¹¹, que debe impedir, al visitante crítico, el caracterizar en términos de “creencia” lo que le da existencia a los laboratorios. La referencia al faitiche debería contrarrestar la intención polémica, que ninguna cortesía académica del mundo podrá disimular, que lleva a los sociólogos irónicos a visitar los laboratorios. Van allí, ciertamente, como nómadas: forzados por otros riesgos, animados por otras exigencias, simplemente pasan. Pero ¿por qué no se detienen, visitantes civilizados o buenos antropólogos (simétricos), alrededor del fuego, o más bien, de la cafetera, de quienes los acogen? ¿Por

qué no escuchan las esperanzas y las dudas, los sueños y los terrores¹² que se expresan en extraños idiomas, pues implican a la vez la fabricación y la autonomía vocacional de los faitiches? ¿Por qué no cuentan, también ellos, en el extraño idioma que hablan para sus propias celebraciones, las dudas y las esperanzas, los sueños y terrores que experimentan aquí o en cualquier lugar, en el curso de sus peregrinaciones? Pues esas cosas deben decirse en el lenguaje del practicante que las experimenta, que sus obligaciones lo exponen a experimentarlas. El idioma y el faitiche afirman el territorio. Nunca se comprende el sueño del otro, sus esperanzas, sus terrores, en el sentido en que podría proponerse una traducción exacta, pero no por eso se está menos transformado: experiencia de desterritorialización que no pasa por las vías de la crítica, experiencia “transductiva”¹³. Remito, igualmente al lector al libro de Gilbert Simondon (“creador” de este concepto), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Presses

Universitaires de France, París, 1964, en la página 19 dice: “Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga cada vez más al interior de un dominio, cimentando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada de sitio en sitio: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución para la región siguiente, de manera que una modificación se extiende progresivamente al mismo tiempo que esta operación estructurante”, sin la cual toda crítica es un juicio y una descalificación.

Al término “cosmopolítica” corresponde lo que no es ni una actividad, ni una negociación, ni una práctica, sino el modo por el cual se actualiza la co-presencia problemática de las prácticas: la experiencia, siempre en el presente, de aquel por el que pasa el sueño de otro. Interceptura no simétrica que no garantiza nada, no autoriza nada y no puede ser estabilizada por ninguna

coacción, pero por donde pasador y pasante sufren, el uno por el otro, la experiencia que constituye la fractura de este tercer término “horroroso”, no apropiable por una medida (sea la que sea): “No somos los únicos en el mundo”.

Exigencias y obligaciones pertenecen, lo he dicho en *Cosmopolitiques I*, al régimen de la justificación. Es en sus términos que una práctica puede decir su propia singularidad, o, llegado el caso, que una aproximación constructivista puede interrogar la singularidad de cada uno, la manera en que se justifica, los valores que hace existir, sin tomar prestadas palabras usuales que afirman derechos, pretensiones, montajes jerárquicos y descalificaciones. En ese sentido, exigencias y obligaciones han sido para mí las señales en una exploración donde se jugaba la posibilidad de una ecología de las prácticas que no se reduce a un conflicto generalizado, en el orden piramidal reduccionista o en la parcelación instrumental. Sin embargo, con la introducción del tema cosmopolítico, que nos expulsa del campo, hasta ahora determinado como aislable en sí de las prácticas científicas modernas, y nos expulsa también del campo, hasta ahora definido como legítimo en sí, de las prácticas políticas, la “justificación” de las prácticas también debe transformarse. La cuestión del contraste relativo y local -es decir declarado a partir de un encuentro efectivo en el que se distribuyen los dos términos¹⁴- entre componentes nómadas y sedentarios confiere a los contrarios que me guían, exigencia y obligación, una salida nueva, afirmativa. *El nómada, moderno o no*, no tiene que excusarse de que sus propias exigencias lo sitúen, lo aten al territorio que



Medellín, 1920. M.R.

es la condición de sus riesgos, pues el hecho de que su práctica haga existir ese territorio, que su práctica haga existir una no-equivalencia que actualiza permanentemente, constituye en sí un acontecimiento, materia y celebración. No tiene, entonces, de qué excusarse, pero tiene como primera obligación, que reconocerlo.

El terror de que su práctica analítica pueda conducirlo a traducir en términos de angustia lo que otros viven como horror, es sin duda lo que le ha faltado a Georges Devereux, lo que habría podido obligarlo a “plegar” conjuntamente la angustia y el horror, más bien que definirse él mismo como esencialmente nómada y a los otros como esencialmente sedentarios. En los términos ecológicos que estoy proponiendo sólo es peligroso, irremediamente destructor y/o tolerante, aquello que se cree “puramente nómada”, pues sólo puede definir su práctica contra las otras, y únicamente puede, cualquiera que sea su buena voluntad, definir a los otros sobre el modo de la tolerancia. Desde el punto de vista de lo que se juzga puramente nómada, sólo la tolerancia puede, en efecto, proteger a los sedentarios de la conquista, de la destrucción y de la servidumbre a los cuales los aboca la confrontación con él. Pero el reconocimiento, por parte del nómada, de que también él tiene un territorio, no tiene nada de confesión, es más bien una experiencia de desterritorialización relativa. Las obligaciones a las cuales el nómada se suscribe, ya no son solamente relativas a los juegos explícitos de su práctica sino que comunican esperanzas y dudas, sueño y terror, con el acontecimiento que efectúa la llegada a la existencia del



Ferrocarril de Amagá, 1911. M.R.

territorio en cuestión, con una creación que afirma, para las obligaciones que suscita, su autonomía con relación a sus creadores. A través de este acontecimiento resuena lo desconocido en el que cada práctica hace existir una dimensión nueva.

Citas

- 1 Tomado del libro *Cosmopolitiques* (Tomo 7: Pour en finir avec la tolérance), Capítulo 6: “Nomades et sédentaires?”, La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond, París, 1997.
- 2 Si nos sintiéramos tentados a transferir este tipo de análisis a las poblaciones humanas, sería necesario experimentar la vía marxista, y aceptar, por ejemplo, la definición del salario como relación social, pues es la única en la que el término “estrategia” puede ser transferido de manera interesante, sin producir una naturalización estúpida de las relaciones conflictuales. La producción y la reproducción de la fuerza de trabajo del médico son, de un modo neto, más costosas que las de una enfermera, que se forma más rápido, está peor pagada, y su tiempo de vida (carrera) es más breve. Correlativamente, el médico está habilitado para tomar deci-

siones, explotar plenamente los recursos de su entorno médico mientras que a la enfermera se la considera limitada a saber como utilizar los recursos que se le asignan.

- 3 En un sentido jurídico. (N. de T.)
- 4 Uno de los tipos, especulativos, de comunicación entre agujeros negros y agujeros blancos. (N. de T.)
- 5 *La Guerre des sciences*, Tomo 1 de *Cosmopolitiques*, La Découverte, 1995.
- 6 A. N. Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, Éditions du Rocher, París, 1994, p. 34. Esta traducción francesa de *La ciencia y el mundo moderno*, desafortunadamente, es poco fiable.
- 7 Debo este ejemplo a Tobie Nathan, a quien se lo agradezco.
- 8 La situación es un poco similar a aquella a partir de la cual he identificado al “charlatán moderno” en “La medicina y el charlatán” (en *Medicins et sorciers*, Ob. cit.): ese curandero pretende probar lo bien fundado de su técnica a partir de argumentos que se parecen a los que designan el arte de la experimentación en el sentido científico moderno. Se convierte, entonces, en la caricatura que permite descalificar el conjunto de los saberes terapéuticos “no modernos”.
- 9 Esta distinción leibniziana es preciosa, pues, como todo lo que nos viene de Leibniz, recuerda el arte del problema y hace retroceder las soluciones precipita-

das. Recordemos que los no-modernos practican este tipo de distinción. Todo no se puede tratar bajo el modo del mensaje por descifrar, traduciendo una intencionalidad invisible. Solo como último recurso, una familia lleva a uno de sus miembros a donde un maestro de lo invisible. Pero la posibilidad de una intencionalidad invisible no está menos presente en la gestión “laica” de los problemas.

- 10 Ver, en estos últimos tiempos, las peripecias del asunto “Sokal” y el resentimiento de los físicos que se ha manifestado en este caso. Este resentimiento, que se traduce por las prohibiciones tan entristecedoras que se le oponen a todos los que intentan hablar de física sin inclinarse frente a su objetividad, muestra muy bien los efectos desastrosos de una ecología de las prácticas dominada por los valores nómadas.
- 11 N de T.: Palabra compuesta de fait (hacer, conjugado en la tercera persona del singular, del presente indicativo) y fe(tiche), y cuya pronunciación en francés es, relativamente, homofónica. Preferimos dejarla en francés, pues no se nos ocurre una palabra en español que pueda alcanzar su sentido y veloci-

dad. Nos remitimos igualmente al texto de la página 11 de *Cosmopolitiques* Tomo 7 (“Pour en finir avec la tolérance”) donde se explica que: “el ‘faitiche experimental’: ... el hecho es “fabricado”, puede movilizar una multitud impresionante de dispositivos técnicos, más sofisticados los unos que los otros, pero su fabricación apunta a la ‘invención-descubrimiento’ de un ser que puede pretender existir de manera autónoma, independientemente de las prácticas que nos permiten ‘probar’ esta existencia. Desde que pasó a la existencia científica, el micro-organismo de Pasteur ha, igualmente, llegado a ser capaz de pretender que había existido antes de los humanos, y haber sido vector de epidemia en el momento en que los humanos leían las intenciones sobrenaturales en la peste que los afectaba”. Igualmente la nota 4, en la misma página: “Ver B. Latour, *Petiter réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Col. “Les empêcheurs de penser en rond”, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996.

- 12 Terror y horror podrían funcionar como sinónimos, pero he elegido, en la

cadencia del texto, conservar en “horror” su relación privilegiada con las prácticas terapéuticas, mientras terror toma un sentido técnico diferente, neutro con relación a cualquier dimensión psico-patológica. Se trata, principalmente, de romper el círculo «transferencia-contra-transferencia», que en Devereux, pero también en Freud, permitía pasar demasiado rápido de la cuestión del “método” a la de la “terapia”. Me parece que las palabras utilizadas para caracterizar las controversias suscitadas en los campos del saber, no deben comunicar con las que permitieron a algunos designar los síntomas que re-vestirían esas controversias.

- 13 El concepto de “transducción” se ha introducido en *Cosmopolíticas VI*. Está asociado a la cuestión de la creación (de un ser o de un saber) a la comunicación problemática entre dos “realidades” heterogéneas.
- 14 Para el Yoruba de Nathan, el “médico moderno”, que vive en un solo mundo, que se aferra a la certidumbre de ese único mundo que detenta todas las respuestas, es evidentemente un sedentario.