

Boumediene, S. (2024): *La colonización del saber. Una historia de las plantas medicinales del “Nuevo Mundo” (1492-1750)*, trad. Thara Corredor, Cristina Moreno, Ángela Urrea, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 455.

A través de varias historias, compuestas con los testimonios hallados en diversos archivos e investigaciones históricas, Boumediene presenta los encuentros, intercambios, comunicaciones, silencios y secretos alrededor de los usos de las plantas medicinales del “Nuevo Mundo”. En este libro que “trata de la historia de la Era Moderna” (33), las plantas son las protagonistas. El uso de sus poderes amplía la noción de lo medicinal a conceptos que podrían considerarse antónimos como “venenos, abortivos, pócimas de amor o psicotrópicos” (38). A través de estas propiedades, y los vínculos que propiciaron, las plantas son entidades clave en las relaciones asimétricas de poder que configuraron los procesos de colonización y de la Modernidad

Las preguntas que Boumediene va planteando impactan por su agudeza. Con ellas evidencia otra forma de ver las medicinas, esas sustancias que nos son tan familiares, cuya presentación poco recuerda a las plantas de las que provienen y en nada alude a las historias de colonización que han hecho posible su existencia bajo esa forma aséptica. Esos extractos botánicos que hoy tomamos con tranquilidad para tratar una enfermedad o un síntoma están cargados de una densa historia. Una que puso a prueba el saber médico europeo predominante en el siglo XV; que exigió la experimentación sobre los cuerpos de expedicionarios, indígenas y enfermos; que está vinculada al refinamiento de las estrategias de pacificación tras la conquista, como la implementación de la encuesta; que está atravesada por el silencio y el secreto que mantuvieron indígenas, esclavos, mulatas y mestizas sobre las plantas medicinales. Esta es una historia que se vuelve más rica en la medida en que fragmenta el relato llano y progresivo que suelen contar los vencedores.

En el transcurso de esta investigación el autor va presentando esas preguntas que le acompañaron. Al imaginar, por ejemplo, a Cristóbal Colón y sus acompañantes explorando la isla la Española,

indaga: “¿[c]ómo hablar de un mundo que nunca se ha recorrido?” (75). La respuesta la desentraña de los testimonios de los hombres que llegaron a un continente muy distinto de aquel que esperaban encontrar. Puesto que creen haber atracado en algún territorio asiático, su primera forma de leer ese mundo es a partir de lo que conocen y esperan hallar. Sin embargo, lo extraño se impone: pocas plantas se asemejan a aquellas que anhelaban llevarse de Asia y las prácticas rituales de los indígenas les son más ajenas aún. La desconfianza es una compañera permanente entre los colonizadores que requieren medicinas para tratar sus enfermedades y “mercancías” para comerciar. De este modo, la necesidad les obliga a enfrentarse con frecuencia a una cuestión: “¿[q]ué están dispuestos a tragar? No hay pregunta más política que ésta” (26).

La colonización del saber está compuesto por tres libros, cada uno de los cuales contiene tres capítulos. Al inicio de cada libro el autor introduce el tema y el recorrido que va a realizar en los capítulos que siguen mediante una nota. Propone, también, entre los libros pausas en las que invita a sus lectorxs a prestar atención a la composición de las imágenes que fueron diseñadas para los frontispicios de algunas publicaciones que estuvieron vinculadas con la colonización. El análisis simbólico de estas imágenes es uno que potencia la lectura de esas diversas formas de “colonización del saber” que tuvieron lugar desde la llegada de los españoles al “Nuevo Mundo”. A modo de cierre, ofrece un capítulo en el que presenta sus conclusiones y un posfacio, en el que establece una analogía entre la colonización del saber y aquel encuentro que tuvo Ulises con la diosa Circe, en el cual intervino el dios Hermes.

Libro I. Un nuevo mundo medicinal

Boumediene nos permite comprender que el “Nuevo Mundo”, en un inicio confundido con Asia, es abordado como un sucedáneo de este último. Las plantas medicinales y especias de Asia y África son las más apreciadas por los europeos. Sin embargo, su alto costo y los riesgos asociados a su comercio (como la adulteración), hacen de las plantas medicinales de América una segunda opción aceptable. Fuera por las necesidades de la conquista o por casualidad, los españoles hacen uso de las medicinas de los

“indios”. Como afirma el autor, a partir de esas necesidades que van surgiendo los europeos transforman y adaptan los métodos utilizados para darle continuidad a la conquista. Después del uso de las armas, la encuesta es uno de los principales instrumentos que implementan tanto para “la conquista de los conocimientos” (53) como para la “pacificación”: el establecimiento del gobierno a distancia.

El acceso a las plantas medicinales y sus usos es una necesidad militar de primer orden, y no sólo para España. De este modo, *la pregunta* se erige como una de las principales estrategias que españoles y otros europeos establecen para acceder al conocimiento de ellas. En la encuesta se reúnen la dimensión política y erudita de la colonización. La manera en que se realiza la pregunta establece un modo de pensar, una forma de evangelizar y censurar; qué y cómo se pregunta es un asunto clave para la *Inquisición* y para los botánicos. Sin embargo, quienes *inquieren* pronto se dan cuenta de que no se pueden fiar por completo de las respuestas de los indígenas. Así, ese conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas debe pasar por sus cuerpos y los de otros que puedan utilizar. De esta manera, hospitales y Colegios se convierten en centros para examinar las propiedades de las plantas. La información obtenida de los indígenas, a la fuerza o de manera voluntaria, y las pruebas realizadas en los “cuerpos viles” son las que posibilitan la escritura de los primeros documentos sobre las plantas medicinales del “Nuevo Mundo”. Publicaciones que presentan “la primera experiencia colonial de la época moderna” (151).

¿Cómo apropiarse de un mundo? Imponer el dominio sobre éste, expropiar su conocimiento y erradicar los modos de percibirlo y vivir en él. En la conquista de estos saberes, el conocimiento que tenían las comunidades indígenas sobre los usos de las plantas es cuestionado a la luz del saber médico europeo y el cristianismo. De esta manera, las plantas son transportadas de manera fragmentada. Separadas de sus ecosistemas y del saber indígena se convierten en mercancías: son medicinas o curiosidades. Aun así, el silencio es ejercido por los indígenas como una forma de resistencia a esa apropiación ejercida por los europeos.

Libro II. El oro amargo de las Indias.

La quina, junto con el guayacán, es una de las principales plantas medicinales de las Indias que es comercializada en Europa después de la conquista. No existe certeza sobre cómo y cuándo llegó a Europa y circulan dos versiones de la historia sobre cómo los europeos se enteraron de sus propiedades medicinales: en ambas son los indígenas los que sabían de su uso para tratar las fiebres. Aunque las historias sobre este hallazgo divergen, su ingreso al Viejo Mundo como febrífugo está vinculado a los proyectos de explotación del oro en Ecuador, a los jesuitas y a las necesidades militares de los imperios europeos. La economía alrededor de la quina se complejiza por una multiplicidad de factores que Boumediene va relatando a través de diversos testimonios.

Las fiebres intermitentes afectan desde los más pobres hasta las familias reales en Europa, pasando por los soldados, que son fundamentales en los proyectos de conquista y, con frecuencia, se ven diezmados por la “realidad omnipresente” (183) de la malaria – aún no identificada en esa época–. Una vez se ha probado la eficacia de la quina para tratar las fiebres en los “cuerpos viles”, la alta demanda de la corteza incrementa su valor y esto, a su vez, influye en la sobreexplotación del árbol y en su adulteración. A esto se suma que el desconocimiento del árbol dificulta la evaluación de la calidad de la mercancía del otro lado del océano.

En cuestión de unas décadas, desde que la quina empezó a ser comercializada, surgen disputas entre médicos y boticarios que defienden y rebaten su uso medicinal. En un momento en que la corteza del árbol se encuentra desacreditada, el inglés Richard Talbor ha desarrollado una fórmula para suministrarla como tratamiento de las fiebres intermitentes ocultando su característico sabor amargo. Un golpe de suerte le permite demostrar la eficacia de su brebaje al sanar a varios soldados ingleses. Esta noticia llega hasta Carlos II de España y así inicia su “gira por las cortes europeas” (214). Por unas décadas logra guardar en secreto su fórmula, hasta que se la vende a Luis XIV. Una vez revelado el secreto, el interés de Francia, Inglaterra, España, y otros reinos, está

puesto en acceder a un conocimiento más preciso de este árbol y a la planta misma.

Sobre la quina opera un ejercicio de pensamiento que la abstrae de los vínculos que se tejen en los bosques donde es recolectada: “el quino se arraiga en el pensamiento médico del siglo XVII como un árbol sin figura, una mercancía sin identidad botánica” (188). La historia de la quina como medicina y mercancía está llena de tropiezos. Se encuentra en medio de la transformación de la medicina, de la botánica, de las primeras formas de políticas de salud pública en Europa y de los proyectos imperialistas. Acceder al conocimiento y control de ella fue fundamental para la Modernidad y la colonización. Desde la mirada europea la quina no es un árbol, sino “su parte más útil: la corteza” (188). Para Boumediene es evidente el distanciamiento que tienen los europeos con esta planta, que también incluye a quienes ordenan su recolección en los reinos de Perú y la Nueva Granada. Sobre ella se extiende una mirada a partir de la cual “se empiezan a fijar las normas del viaje científico, [...] y se elabora una nueva manera de concebir a la naturaleza y la propiedad” (276). Adicionalmente, el estanco sobre la quina, impuesto por la Corona española, es “el punto de partida de una operación de prospección de la naturaleza americana que se prolongó hasta las guerras de independencia” (276).

Libro III. Rupturas de comunicación.

En este tercer libro, Boumediene presta atención a los silencios, prácticas secretas, censuras y prohibiciones que formaron parte de la apropiación de las plantas medicinales por parte de los europeos. A través de las historias que el autor presenta es posible imaginar el choque de mundos que produjo la conquista y la colonización. Si bien existen diferencias entre las cosmovisiones amerindias, ellas comparten ciertas concepciones, como es el vínculo entre las plantas y las entidades invisibles, que en ocasiones son deidades. Erradicar los rituales que los indígenas tienen con lo invisible, los espíritus y sus dioses, donde las plantas son mediadoras, hace parte de los procesos de evangelización y de gobierno.

En las prácticas del cuidado que son prohibidas por los españoles se evidencian maneras muy diferentes de entender la enfermedad, la medicina y el remedio. La investigación realizada por Boumediene va tras esas “rupturas de comunicación” (291) que se traducen en rupturas en los modos de vida y comprensión del mundo o constituyen estrategias –como el secreto –, “destinada[s] tanto a mantener las maneras de vivir condenadas como a oponerse a la transmisión de los conocimientos requeridos por los europeos” (291). En este sentido, la ruptura de comunicación es ejercida desde los dos bandos.

La prohibición de los rituales ligados a ciertas plantas responde a una concepción europea de lo medicinal que se define por unas propiedades del cuerpo de la planta, en lo cual no se involucra lo espiritual. Si bien muchas de esas prácticas rituales se ven fracturadas, los intereses económicos de los españoles no les permite prohibir el uso de todas las *plantas-deidades*. En una balanza sopesan aquello que responde a la moral cristiana y lo que responde a la rentabilidad. Sin la coca no es posible llenar las arcas de oro al otro lado del océano; prohibido o no, el pulque sigue siendo preparado y consumido por los indígenas en el reino de Nueva España. En el juicio que se establece sobre las relaciones que indígenas, mestizas, mulatas, esclavos, tienen con estas plantas participa una operación que busca el equilibrio entre la rentabilidad, la moral cristiana y la gobernabilidad.

Con frecuencia se nos recuerda que la historia ha sido contada por los vencedores. Acceder, pues, a las otras historias, las de quienes fueron “vencidos”, parece poco factible. Atender al archivo que da cuenta de los procesos de censura, prohibición y juicios es una forma de rastrear esas estrategias de resistencia a la colonización. Si bien la evangelización logró instalar la noción del dios cristiano y del demonio entre algunas comunidades indígenas, con ello no lograron erradicar ciertas prácticas de cuidado con las que sobrevivieron a las lógicas de la explotación y dominación europeas. Lo que bajo la cosmovisión cristiana era un veneno, para una mulata, una esclava, un indígena, era un remedio: no procrear era resistirse a los intereses de los amos que requerían mano de obra; asesinar un sirviente o un amo era una forma de vengarse; consumir

plantas-deidades para ver el futuro, como el ololiuqui, era un acto de desobediencia porque les permitía imaginar otros futuros, donde el apocalipsis se cernía primero sobre los españoles y no sobre los indígenas.

Un comentario personal.

Al leer este libro queda una constante sensación de intriga sobre qué otras perspectivas podríamos hallar si seguimos buscando esas historias de encuentros y tropiezos en los que las plantas transformaron la medicina, la botánica y las prácticas de cuidado, tanto en el “Viejo Mundo” como en América. También, como expresa el autor, podríamos seguir los relatos que quedaron sobre aquello que no circuló –como los desechos y la basura, que son intereses actuales de Boumediene–, pues también esos materiales han hecho parte de las historias de la “globalización”. De igual manera, queda abierta la invitación a conocer sobre los modos en que se transformaron, adaptaron y conservaron los rituales de las comunidades indígenas, que se vieron contaminados por los procesos de evangelización, la censura, la prohibición de las prácticas, el trabajo forzado y la devastación de los ecosistemas.

Para finalizar, este es un texto que nos remite de nuevo a esa cosmovisión Occidental que ha ejercido una división dicotómica jerárquica entre esos ámbitos que ha denominado Naturaleza y Cultura. En los testimonios que Boumediene presenta se evidencia esa valoración de la Naturaleza como recurso: los bosques son arrasados; las plantas son reducidas a mercancías y restringidas a la visión que la botánica europea ha establecido; los vínculos rituales con las plantas son prohibidos; los cuerpos de enfermos, indígenas y esclavos son puestos al servicio de la experimentación médica. En la lectura de este libro, que evita ser un recuento unidimensional de la colonización de los saberes, también vale tener presentes estas palabras del autor: “[l]as plantas medicinales no son conflictivas porque oponen rivales deseosos de apoderarse de un recurso, sino porque oponen distintas maneras de apegarse a las cosas” (397).

Aura María Rendón Lopera

Escobar, A. Osterweil, M. Y Sharma, K. (2024): *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*, trad. Alejandro Reyes, Buenos Aires, Tinta Limón, 301 pp.

Existen ciertos momentos históricos en que la significatividad de los libros o de las lecturas que realizamos adquieren una relevancia particular. En este sentido, atravesando un contexto como el que nos caracteriza, signado por un plano social atomizado, individual y ultraneoliberal, el trabajo interdisciplinario entre antropología, ecología y filosofía, planteado en *Relacionalidad, una política emergente de la vida más allá de lo humano* (2024) de Arturo Escobar, Michal Osterweil y Kriti Sharma, puede considerarse como un faro e inspiración para quienes buscamos insistentemente respuestas frente a este panorama.

Con respecto a este punto, cabe destacar también que el libro fue escrito en el contexto de la última pandemia que atravesamos de forma mundial. Tal como sostienen lxs autores, este habría sido uno de los momentos claves en los cuales la narrativa dominante sobre la vida se habría visto cuestionada, al punto de ponerse en duda su propio funcionamiento. Así, mientras que la misma sostendría la separación jerárquica del humano respecto a la naturaleza y el resto de los seres, la búsqueda del crecimiento económico sin límites y la ontología no relacional, la situación de crisis sanitaria y, en términos más generales, la crisis planetaria con la que convivimos día a día, la habrían develado como lo que es: una forma de concebir a la realidad que no se condice con los deseos de bienestar social, justicia ambiental y supervivencia.

De este modo, para lxs autores, ambos escenarios dejan en claro la realidad de la interdependencia. La categoría de relacionalidad, en efecto, como una narrativa que abarca a todas las formas de vida, funciona como el eje desde el cual comenzar a imaginar otros futuros posibles, más allá de la centralidad de lo humano, ubicándose con este gesto en otro plano desde el cual pensar sobre lo que es real y, por lo tanto, sobre lo que es posible.

Compuesto por una introducción, tres apartados titulados como “recordar”, “optar” y “rehacer”, una conclusión a modo de resumen y un apéndice, este libro nos propone, en consecuencia, un

desafío: ¿seremos meros espectadores de las narrativas que nos constituyen o adquiriremos, finalmente, un rol creativo sobre esas mismas tramas semiótico-materiales en las que estamos inmersxs?

Introducción: La narrativa dominante de la vida no funciona

El libro comienza con una certeza: nos encontramos frente a un escenario de desfuturización y pérdida del sentido. Las promesas respecto a futuros deseables son cada vez más escasas y, por el contrario, la búsqueda de un horizonte se vuelve cada vez más compleja. Como consecuencia de esta situación, lxs autores sostienen la urgencia de optar por una narrativa relacional antes que por aquella legada por la modernidad occidental y europea, bastión del sistema capitalista y neoliberal.

Según esta última, tal como anticipamos, el hombre se comprende, principalmente, como un ser individual y autónomo. Es decir, la misma habilita una forma de ser y de estar en el mundo que lo piensa como separado de la sociedad, de la naturaleza y de otras categorías de humanos. Que es capaz de prosperar por sus propios esfuerzos, asegurándose su propio bienestar individual. Esto provoca, en última instancia, la renuncia a la dimensión colectiva de la vida social.

Tal estado de cosas, por lo tanto, se encontraría legitimado por una justificación de índole ontológica. Por la confusión primaria de que los relatos son hechos. En este sentido, una de las características principales de estos últimos es que surgen por ciertas causas o condiciones históricas. Aquí, la narrativa dominante de la vida se devela en íntima relación con el capitalismo, colonialismo, los genocidios históricos que han acompañado a estos procesos y la lógica de los mercados y desarrollo capitalistas. En otras palabras, tales construcciones no son un producto aislado sino que son funcionales a un estado de cosas; generan los marcos que les dan forma y validez.

Con respecto a esta última idea, sin embargo, Escobar, Osterweil y Sharma afirman que en la actualidad nos encontraríamos en un estadio intermedio; en un punto entre narrativas y, por lo tanto, en una situación que nos invita a tomar

posición en el proceso de diseño hacia una nueva formación ontoepistémica en la cual la relacionalidad sea lo primero, condición fundamental de la existencia, sin por ello tratarse de retornos románticos hacia ciertas formas desplegadas en el pasado, por ejemplo, por las comunidades originarias, ni a esencialismos o a apropiaciones culturales sino a la idea de una recuperación activa de maneras relacionales de ser, conocer y actuar.

Primera parte: recordar

En tal proceso de transición de un estadio narrativo y, por lo tanto, material, hacia otro, lxs autores demuestran cómo es necesario visitar las historias fundacionales que nos han conducido hacia donde nos encontramos. Así, en este apartado, tanto los discursos biológicos como los provenientes de las ciencias sociales se convierten en los puntos clave de la deconstrucción.

En primer lugar, la biología se comprende como uno de los principales discursos modernos sobre la vida: un discurso que no experimentamos como narrativa sino como mundo real. Según las principales teorías al respecto, los humanos como especie nos caracterizaríamos entonces por gozar de una esencia universal, economicista y jerárquica con respecto al resto de los seres donde, además, el Dios de la historia sería la misma naturaleza.

Ahora bien, tal como sostienen lxs autores, existen otros enfoques, como el propuesto por la bióloga Sylvia Wynter, que permiten concebir al hombre de otra manera. Para ella, en ese sentido, el humano es visto como una praxis. Como un híbrido entre *bios* y *mitos* donde ambos aspectos funcionan de manera circular. Es decir, donde nuestras propias narrativas operan sobre nuestras biología y al revés, reconociendo, con ello, los efectos concretos que producen tanto las prácticas como las narraciones en nuestras existencias.

Por último, en el análisis respecto a los discursos de las ciencias sociales, lxs autores se ocupan de cuestionar las bases teóricas de la teoría social moderna en tanto episteme de la Ilustración, heredera del monohumanismo patriarcal, el racionalismo y dualismo ontológico. En ese sentido, concentrándose

en su abordaje de las categorías de lo humano, la vida, el pensamiento y el ámbito de lo sagrado, analizan sus efectos críticos, buscando, con ello, el paso hacia una episteme postilustrada y hacia otros modelos civilizatorios y de pensamiento que nos ubiquen más allá de los sueños y deseos de la episteme dominante.

Segunda parte: optar

Avanzando con la argumentación, el libro continúa postulando los cambios sociales como áreas específicas donde ver la necesidad y eficiencia de la relacionalidad, poniendo en primer plano ciertas experiencias en las cuales sus deseos colectivos se han visto materializados. En esa clave, el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y su lucha por acabar con la supremacía blanca se presenta como un ejemplo claro de activación política de la relacionalidad ya que, según lxs autores, este habría sido, además de la búsqueda de una ética alternativa, una lucha espiritual por nuestra comprensión de la realidad al enfrentarse a la colonización ontológica más amplia de la modernidad.

Ciertos activismos, por lo tanto, demuestran haber accionado políticas relacionales aunque, en ciertos casos, no de manera sostenida. Frente a esta situación lxs autores intentan realizar un nuevo abordaje de esos retrocesos y proponen ciertos “deslices” que llevarían tanto a los analistas como a los mismos grupos de activistas a no percibir su potencial transformador. Entre ellos, en primer lugar, malinterpretar el objetivo de los movimientos sociales recayendo en las nociones de fracaso o éxito, entender la diferencia en términos de una cosmovisión dualista, seguir recreando dualismos entre lo individual y lo colectivo y apegarse a la necesidad de distinguir entre lo bueno y lo malo. Para ellxs, en cambio, una relectura de su propio accionar fuera de la configuración modernista podría ser útil para reconsiderar esas experiencias como portales. Como estadíos seguidos de iluminación y reoscurcimiento que, sin embargo, conducen en la práctica y, a pesar de la complejidad de la tarea, hacia políticas de relacionalidad que poseen como supuesto la idea de que “la creación de la realidad es política y, por lo tanto, la política es siempre ontológica” (149).

Tercera parte: rehacer

Para finalizar, en este tercer apartado nos encontramos con una profundización de la noción de política relacional a partir de ciertos principios que la sustentarían —contingencia y localidad, imprevisibilidad, falta de clasificación, superación de la distinción moderna entre bueno o malo y la invención del corazón o el espíritu para alcanzar a conocer y ser de forma relacional— al mismo tiempo que con la mención de ciertas prácticas concretas que los llevarían adelante: en primer lugar, el movimiento zapatista en México, luego, el proyecto de abolición de las prisiones y, por último, el activismo espiritual o la justicia sanadora.

El movimiento zapatista dentro de este eje de lectura sería entonces destacable por ser una política que operó con una ontología y epistemología distintas. En tanto levantamiento de los campesinos indígenas que reivindicó su derecho a la propiedad colectiva de la tierra, las formas indígenas de autogobierno, los derechos de la mujer y el rechazo a las lógicas económicas y extractivistas neoliberales, los zapatistas fueron quienes propusieron una visión de autogobierno basada en una mezcla de visiones de la vida indígena y de izquierda sosteniendo una consigna propia relativa al deseo de un mundo donde quepan muchos mundos.

Por su parte, el proyecto de abolición de las prisiones iniciado por Resistencia Crítica a finales de la década de 1990, funciona como una invitación a explorar qué tipos de puentes necesitamos para construir estructuras al interior de nosotrxs y nuestras comunidades para lograr una verdadera liberación, encarnando, con ello, una política relacional. Del mismo modo, según esta lectura, un activismo de tipo espiritual es igualmente necesario en la tarea de repensar las formas de vincularnos con el mundo y lxs otrxs. En este sentido, para lxs autores se vuelve de suma importancia recuperar el ámbito de la espiritualidad el cual ha sido relegado por el campo de lo académico o mismo ubicado en el plano de lo *new age*.

Asimismo, lxs autores destacan una narrativa prometedora surgida en Latinoamérica, capaz de embanderar las ideas trabajadas hasta aquí. Producto de décadas, en el encuentro entre las luchas

territoriales y los debates activistas y académicos, la misma se expresa en una serie de conceptos en disputa tales como territorialidad, comunalidad, autonomía, pluriversalidad, política en lo femenino y reexistencia, demostrando, una vez más, cómo la apuesta por un mundo relacional se ubica en un horizonte cercano y es capaz de verse efectuada.

En síntesis, el texto reseñado resulta ser una lectura de suma importancia para los tiempos en los cuales vivimos. Una apuesta por el futuro donde, dirigiéndonos hacia ese lugar, necesitamos del ejercicio previo de desnaturalización de los mitos que nos conforman para poder elegir nuevas narrativas y formas de estar en el mundo de manera libre y creativa. Para volvernos diseñadores y no meros espectadores de las historias que nos contamos y nos constituyen y, en esa tarea, imaginar y llevar adelante un mundo relacional más allá de la centralidad de lo humano.

Dolores Almudena Defeo

HUSTAK, C. y MEYERS, N. (2023): *Ímpetu Involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos*, trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, pp. 77.

Una lee este libro con el mismo interés que suscita una historia de amor que nos atrapa, un chisme profundo, donde imágenes, preguntas y resonancias propias aparecen. Somos y hemos sido en paralelo un poco cada uno de los personajes de la tríada entre planta, insecto y científico. Seguramente ocupamos cada uno de esos roles: la/el obsesionado y metódico, la/el deseada, la/el que quiere ser deseada, la/el que acepta o rechaza, y la/el deseante, por inercia o por interés genuino. Siempre en el orden de lo erótico se es mucho más que dos y encarnamos papeles diversos e intercambiables.

Al leerlo, las orquídeas pasaron a ser por unos días también mi fuente de fascinación y cada vez que miro alguna de ellas por la

calle, la socióloga que soy cree conocer algunos de sus secretos mejor guardados para quien no es cercano a su mundo. Ya no me pasan desapercibidas. También al leer este libro entendí por qué en México, donde viví varios años, un regalo importante que se le hace a una persona que se estima mucho es una orquídea. Siempre pensé que era por ser una planta delicada y costosa, en un país donde las casas están llenas de plantas y flores, algo que forma parte de su cultura. Quizás sea así, pero ahora para mí ese obsequio tiene una profundidad mayor.

En otras palabras, saber qué le pasaba a Charles Darwin con las orquídeas, cuáles afectos y conversaciones aparecían, nos da ganas de conocer más y también nos refleja nuestro propio erotismo y amor.

Una de las primeras ideas que el libro se propone desmontar es aquella vinculada al hecho de que las orquídeas atraen a los machos de las abejas y no les reintegran nada a cambio. Problematizan las autoras respecto a la idea de que la abeja macho: "Intenta copular con ella [la planta] y, sin darse cuenta, se encuentra asumiendo la tarea del transporte del polen, sin contrapartida" (23). Una frase que podría ser interpretada desde una víctima masculina ante los encantos de una cruel fémina. Una abeja macho que simplemente provee y que, aunque pagó la cita, no recibió ni mínimamente nada "a cambio". "La abeja timada", podríamos denominar a este tango.

Para los neodarwinianos, según Hustak y Myers, esto es interpretado como una simple relación de poder y por qué no de manipulación. Una idea de erotismo clásico y un poco anticuada donde el varón propone y la mujer dispone. La bella (la flor) elige o no aceptar a ese varón (insecto) que corteja. Un "encuentro asimétrico" (25) sería para los neodarwinianos, según el análisis de las autoras. Pero frente a este escenario, Hustak y Myers argumentan algo distinto, se corren de lo obvio, de la forma de investigar que busca causas y efectos y miran otras temporalidades y sentidos. La película pasa de blanco y negro y se llena de color. Y en esas nuevas pinceladas aparece el orden de lo erótico, que de orden no tiene nada y nos habla más bien de un reino de lo

mundano, poco trascendental para los discursos científicos anclados solo en una supuesta racionalidad diáfana.

En esa vinculación entre el insecto y la planta se observa la noción de *coquetería* del sociólogo vitalista Georg Simmel (2003): “un *quizás* que se da en el juego de aceptar y rechazar”. En ese plano de las incertezas se configuran las ansiedades, dudas y las ataduras del erotismo, que en este caso dan lugar a la relación entre las plantas, el insecto y el científico. Lo que sobrevuela es un interés recíproco, “buscan activamente ser afectadxs”. Y aquí resulta rica la noción de *vinculaciones afectivas* de Norbert Elias (1999), la cual remite a que necesitamos de lxs otrxs para la satisfacción o insatisfacción propia. Es decir, el término vinculación afectiva habla de un nosotrxs frente al icónico mundo del yo, sobresaliente en la fase del capitalismo actual.

Las autoras se valen del feminismo materialista para examinar la afectación y la agencia. Las plantas se comunican a partir de la *volatilidad*, pensada como una forma de *vocalidad*. De aquí la importancia de los estudios del giro afectivo y el feminismo, como teorías generales y lentes para pensar distintos fenómenos y no solo aquellos concernientes al género. En este libro sobre plantas, insectos y humanos podemos reactualizar la importancia de estas teorías. No es solo un tema de las ciencias humanas y sociales; la ecología también es interpelada por estos discursos.

Dice David Lapoujade (2022, 21) que unx no existe por sí mismx: “toda existencia tiene necesidad de intensificadores para acrecentar su realidad. Un ser no puede conquistar el derecho de existir sin el auxilio de otro, al que hace existir”. Y en ese (co)existir sobresalen tensiones, engaños, incertezas y verdades. En cada una de estas figuras podemos pensar que se establecen lazos, se generan sentires, acciones y reacciones, y en el caso de los humanos neurosis variopintas.

Las autoras proponen como apuesta política y científica: lo *involutivo*. Tensionan absolutamente lo que piensa cualquier persona cuando se nombra a Darwin: “evolución”. Hacen una relectura total de este ser sagrado y lo vuelven profano, tanto como es el mundo de los amantes y de lo erótico. Lo colocan muy lejos de

las certezas, del método y de la sistematicidad. Hustak y Myers formulan una *ecología afectiva* moldeada por el placer, el juego y las proposiciones experimentales. Y esto me invita a la pregunta sobre lo erótico afectivo hoy, más allá del reino biológico: ¿qué nos resuena más al hablar del erotismo desde nuestro fuero interno: la lógica de "que sume", lo higiénico y súper conceptualizado respecto a lo que nos sucede, o el barro de lo incierto, lo fugaz y contingente de lo erótico? ¿En el erotismo prevalece el empoderamiento o lo difuso e incoherente del encuentro con otrxs? No quiero antropomorfizar de manera vaga, sino más bien apuntar, como hacen las autoras, hacia las *resonancias* del orden erótico en las *confederaciones humanas y no humanas*. Frente a una lectura del *andros*, racional e instrumental, ellas nos ofrecen ver otra cosa: una epistemología feminista e interdisciplinaria que abre más que cerrar, que no nos brinda soluciones, sino que nos invita a sumergirnos en el mundo total y por momentos incomprensible de lo erótico. Nos convocan a un ejercicio que ya parece casi imposible en el mundo de la Inteligencia Artificial: reflexionar desde lo pulsional. Algo que en sí mismo parecería antitético.

La página 28 del libro se vuelve teatral, nos sumerge en esta historia de amor entre humano, planta e insecto a partir de una escena que dispara la imaginación de quien lee y la llena de colores, muebles y hasta de temperaturas. La escena muestra a Darwin como el más humano de los científicos, sentándose en su casa en las afueras de Londres, quizás recién despierto, seguramente tomando un té, y yendo antes que nada a ver lo que lo fascina: las orquídeas. Imagino que hace frío y, como quien está enamoradox de su objeto/sujeto de estudio, como sabemos todxs quienes investigamos, se sienta y documenta los detalles sutiles de la anatomía de insectos y orquídeas. Sin embargo, en vez de solo mirar, él juega con ellxs, se mete e interactúa. Da cuenta de lo obvio, que la ciencia no es objetiva y la subjetividad tiene un papel preponderante en nuestras elecciones y formas investigativas.

Darwin intervenía y jugaba con las orquídeas e insectos para asumir roles de polinizador y polinizado. Materialmente sucede algo: hay polinización pero no de manera meramente mecánica. Esto también nos habla sobre algo que introduce antes, de que lo

erótico y el amor son, como dice Maximiliano Marentes (2020): “mucho más que dos”; hay condiciones externas, recuerdos, fantasías, traumas, así como otros actores y actantes, redes y terceros que participan para, en este caso, el encuentro de a dos. Pero Darwin no solo influye desde afuera, sino que son tres. En ese tres se abre el mundo a la confederación de humanos y no humanos. Hay comunicación entre lo que Darwin les genera y lo que la orquídea y el insecto le generan a él.

Si bien la relación entre Darwin y las orquídeas resulta más evidente en el texto, me interesa brevemente hacer énfasis qué sucedía entre Darwin y los insectos. Las autoras mencionan, al pasar: “Darwin quedó atrapado, junto con los insectos, en la órbita de plantas seductoras”. Más que ir a las plantas, me interesa reflexionar sobre estas “masculinidades humanas y no humanas” operando en un mismo sistema de rol: intervenir y buscar la aceptación. Seguramente debía haber risas y complicidades ante las coincidencias, pero también frustraciones y celos ante lo que no sucedía, entre la planta y él, entre los tres pero también entre ellos dos. ¿Cómo se identificaría y qué le disputaría Darwin a esa otra masculinidad no humana?

Otro punto en el que me quiero detener es en las discrepancias que tienen, a mi parecer, Hustak y Myers con el propio feminismo. El movimiento de las autoras es doble. El primero ya lo he ido desarrollando. A partir de su análisis, le disputan saber y, por ende, poder, a las miradas hegemónicas respecto a Darwin dentro de la biología y la ecología. Estas son más cercanas a una idea androcéntrica de la ciencia, a la que no le interesa pensar la clave afectiva y donde la agencia que los neodarwinistas le otorgan a las plantas, es meramente “tanguera”, es decir, en este caso quizás, un poco misógina.

Pero lo que llama más mi atención es su segundo movimiento teórico, a partir de la discusión que esgrimen, como comentaba párrafos atrás, con el propio feminismo. Contra aquellos enfoques feministas que podríamos llamar victimistas. La propuesta de Hustak y Myers frente a estos es, en cambio, sobre el deseo incómodo y la fluidez. La mirada victimista postula dentro del reino

biológico la actividad animal del insecto frente a la pasividad de la planta. Ellas se corren de estas lecturas direccionadas del placer y vuelven a mostrar la afectación recíproca aun en aquello que parece inerte.

Asimismo, para discutir con una mirada de un feminismo que podría ser más victimista, las autoras muestran la intervención de un varón que, más que solo imponerle una forma humana a la planta, embarca su cuerpo en las siluetas particulares de estas flores. Pero como en todo erotismo, si bien hay sinergia y ternura, también ellas nos hablan de tensiones, de prácticas violentas y que restablecen jerarquías, seguramente en este caso de la búsqueda de dominio humana sobre lo biológico, tanto hacia el insecto como hacia la flor. El orden de lo erótico se moldea difusamente, siempre de forma contradictoria, en una tensión entre amor y violencias, silencios y palabras, juegos, placeres y dolores que llevan a una afectación recíproca, con o sin intencionalidad claras. Esto no sería otra cosa que la noción de sociabilidad de Simmel (2003), en este caso entre mundos humanos y no humanos.

A partir del tratado de Darwin, "Sobre los diversos artilugios mediante los cuales las orquídeas son fecundadas por los insectos", las autoras proponen un hito fundacional de su ecología afectiva. En su texto dan lugar al cuerpo interviniente, al cuerpo sintiente, al *ímpetu del enredo*, a la *danza* de la (des)unión entre corporalidades, cosas, seres y entes. Hustak y Myers dan cuenta de que lo pasivo y lo activo no existen de manera fija, más bien se suceden de forma intercambiable y fluida, como dos cuerpos que bailan o marcan un compás, siempre con tropiezos. Este es un texto de lo *interespecífico* pero también de la *interdisciplinariedad* que invita, desde todas sus aristas, a profanar lo sagrado de una ciencia en mayúsculas y poner la lupa en los tirones que nos genera le otrx, cualquiera sea.

No obstante, si bien este libro nos habla de esa afectación recíproca, también retoma la agencia y la *singularidad* de las partes que intervienen, tal como lo hace el psicoanálisis en su terapéutica. Nos habla de comunicación y vinculación, pero también de diferenciaciones y elecciones. Pese a que no podemos evitar la

confederación entre humanos y no humanos, tampoco podemos escapar de lo singular.

Por último, no pretendo extrapolar la psique a la planta –eso sería llevar y traer conceptos sin recaudo de una disciplina a otra, una total antropomorfización sin mediaciones–; simplemente me valgo de esta idea del psicoanálisis para pensar en los distintos niveles de análisis del libro: lo relacional y lo singular de y entre humano, insecto y planta. Dicen las autoras en la página 75: "Las plantas son generadoras de *diferencia*, permanentemente llevan adelante experimentos para improvisar nuevas maneras de articularse, para registrar nuevos tipos de diferencia en el mundo, y para inventar nuevas maneras de *hacer diferencia* en el mundo". Se articula de manera transitoria, asimétrica y tensionada. Más que de determinismo, este escrito nos habla de práctica y existencia en ese hacer.

Ímpetu involutivo. Afectos y conversaciones entre plantas, insectos y científicos es un libro sobre la vitalidad, conectado con lo material, lo imposible de la perfección en términos apolíneos. Al contrario de la perfección, nos muestra la belleza del gris jaspeado, noción que retomo de la socióloga boliviana Rivera Cusicanqui (2018). Para la autora, ese gris, si se lo mira de cerca, es la combinación de negros y blancos. Por allí, en la contradicción, la unión y el conflicto, transcurre más bien la vida. El texto es un compendio de habilidades, afectos, enredos, rupturas y sinergias, lleno de creatividad y curiosidad.

Mariana Palumbo

PARENTE, D. (2024): *Como hacer cosas sin palabras. Una filosofía materialista de la técnica*, Adrogué, La Cebra, pp 242.

Cómo hacer cosas sin palabras se propone, desde su introducción, como una entrevista con los artefactos impulsada por un desencanto generalizado hacia los términos consagrados por la filosofía de la técnica. Prestando especial atención a las relaciones interobjetivas, Parente ensaya un desplazamiento respecto del eje

de una tradición filosófica que, a lo largo del siglo XX, relegó la materialidad al rol de soporte o instrumento. El libro no trata únicamente de interrogar a los objetos de museo ni a los artefactos privilegiados por la historia de la filosofía de la técnica. En su lugar, formula una pregunta contrahegemónica, casi bastarda, que extiende el campo hacia aquellos materiales minorizados, materiales que el pensamiento antropocéntrico suele dejar fuera de campo: cacharros, tecnologías rotas, usos no intencionales o desviados.

En sintonía con trabajos como *Atlas de la IA* (Crawford, 2022), *Cómo hacer cosas sin palabras* continúa una línea crítica que cuestiona las narrativas desmaterializadas de lo técnico, señalando el borramiento de las condiciones materiales que hacen posible el “milagro” de la inteligencia artificial. En este sentido, el libro arrastra al centro aquello que históricamente habitó la periferia y subvierte las jerarquías que oponen el sujeto al objeto, lo humano a lo no humano, lo funcional a lo desviado, lo útil a lo residual. Esta operación se sostiene en una filosofía de la cultura material entendida como red de hibridaciones entre humanos y ambientes, asumiendo la tesis posthumanista del *continuum* naturaleza-cultura-técnica. Así, Parente lleva a cabo un movimiento de desterritorialización que busca rematerializar los escenarios artificiales, reconfigurar las relaciones interobjetivas, ecologizar la pregunta por el mundo artificial y reconocer la dimensión extra-social e inmanente de los artefactos técnicos.

El libro comienza por remarcar que la unidad de análisis que se sostendrá a lo largo de la argumentación no es atomista sino relacional. En el primer capítulo, “La filosofía de la cultura material y la hibridación entre humanos y ambientes” se presenta la noción de hibridación entendida en términos de contaminación. Esta no remite a una fusión armoniosa ni a una mera superposición de elementos, sino a una interacción históricamente recurrente entre componentes heterogéneos que, al entrar en contacto, se afectan y transforman mutuamente. Así, la hibridación implica no solo que los objetos se contaminan de agencia al inscribirse en prácticas humanas, sino también que los humanos se contaminan de agencia al habitar una cultura material. Se trata, entonces, de una relación

de co-constitución, donde las formas agenciales más básicas se entrelazan con los entornos que construimos y que, al mismo tiempo, nos configuran. En este marco, la agencia ya no puede pensarse como una propiedad exclusiva de los sujetos, sino como el resultado de una red dinámica de acoplamientos entre cuerpos, materiales, infraestructuras y sistemas técnicos. Reflexionar desde la noción de hibridación implica también rechazar tanto el determinismo tecnológico como el instrumentalismo, dos perspectivas que presuponen relaciones unidireccionales entre lo técnico y lo social. Frente a esa oposición, el libro insiste en que los complejos entrelazamientos entre agentes humanos y no humanos imposibilitan trazar una frontera nítida entre lo puramente social y lo puramente técnico. Retomando la noción de intra-acción de Barad (Barad, 2003), el autor busca enfatizar que una filosofía materialista de la cultura material no puede limitarse a replicar las preguntas tradicionales del campo, sino que debe enmarcarse en una reflexión más abarcativa sobre la hibridación, entendida como una trama de acoplamientos particulares entre humanos y ambientes, donde convergen objetos materiales, prácticas y habilidades. En esta clave, y en sintonía con los desarrollos de los nuevos materialismos, se trata de repensar una serie de problemas clásicos y contemporáneos desde un nuevo repertorio conceptual, sostenido en la premisa básica de que no hay cultura inmaterial: toda práctica cultural se ancla, se media o se reproduce en y a través de formas concretas de materialidad.

Entre los principales adversarios teóricos señalados por el autor se encuentra el textualismo, un enfoque que sitúa el análisis de los artefactos en el plano puramente semiótico o discursivo y simultáneamente sostiene la primacía del sujeto cognoscente, relega lo material al rol de soporte funcional y consolida una distinción tajante entre lo mental y lo material. En contraposición, Parente reivindica una filosofía de la cultura material que busca restituir la agencia no discursiva de los objetos y rematerializar los procesos de interacción que constituyen nuestras prácticas cotidianas. Con el fin de subrayar la relevancia de este giro, el segundo capítulo se detiene en una serie de aporías del textualismo y, más ampliamente, de cierta tradición de la ciencia cognitiva que parte de una metafísica representacionista centrada en la mente humana y los estados

mentales intencionales como punto de partida explicativo. Contra este marco, Parente argumenta que los artefactos no pueden reducirse a productos de la intención humana ni a extensiones del pensamiento: su agencia es co-constitutiva y se manifiesta en prácticas donde los objetos no solo responden a un diseño previsto, sino que desbordan sus funciones asignadas, exceden el uso prescripto y participan activamente en las configuraciones materiales que los integran. El argumento central rechaza la idea de que exista una relación privilegiada, como la de uso o diseño, que defina lo artefactual de forma estable, ya que dicha presuposición arrastra sesgos antropocéntricos que desconocen la multiplicidad, heterogeneidad y ambigüedad de las relaciones entre humanos y objetos. En este sentido, una filosofía materialista de la cultura material no puede obviar que “efectivamente los artefactos y las habilidades necesarias para fabricarlos y ponerlos en uso en prácticas adecuadas se desarrollan al unísono” (75). La agencia, por lo tanto, no es exclusivamente humana: se distribuye en relaciones múltiples, afectivas y enmarañadas, donde todo objeto técnico deviene una superficie pasible de desobediencia, desvío o reappropriación. Este enfoque anticipa conceptos que el autor desarrollará en los capítulos siguientes, como la relación entre función y uso, entre uso y consumo, la dimensión afectiva y temporal de la materialidad, y una noción de *performance* centrada no en lo que los objetos significan, sino en lo que hacen dentro de redes materiales y situadas.

En el tercer capítulo se formula quizá la apuesta más fuerte del libro: la ecologización por la pregunta de la técnica. Sólo mediante este giro se vuelve posible una filosofía materialista de la cultura material; un enfoque no antropocentrado, capaz de pensar la agencia más allá del sujeto humano y de atender a la densidad de las relaciones interobjetivas que configuran nuestras prácticas. Esta propuesta se despliega en tres claves: el paisaje de tareas, la codependencia entre objetos y los ecosistemas artificiales. En primer lugar, el concepto de *taskscape* o paisaje de tareas, retomado de Ingold (Ingold, 1993), permite comprender la co-constitución entre agentes y artefactos en el marco de entramados dinámicos de actividad: cada tarea adquiere sentido en función de su posición dentro de un conjunto de acciones entrelazadas, marcado por la

interactividad y la resonancia mutua. En segundo lugar, la ecologización insiste en la codependencia entre objetos, desplazando la mirada desde funciones predefinidas por un agente humano hacia las marañas (*entanglements*) de relaciones interobjetivas que anteceden y condicionan la emergencia de propósitos técnicos. Esta perspectiva se apoya en la noción de *meshwork*, también propuesta por Ingold, que subraya la relacionalidad constitutiva de todas las entidades: “un objeto deviene tal o cual objeto cuando se pone en movimiento y cuando se relaciona con determinados flujos de actividad y con las otras cosas del ambiente, que incluye por supuesto a los humanos” (107). En tercer lugar, se plantea la necesidad de pensar los artefactos como parte de ecosistemas artificiales, donde su eficacia no se explica por una funcionalidad aislada sino por su inscripción en entornos materiales complejos. En este marco, la noción de *affordance* es central para comprender los modos en que los objetos, en tanto configuraciones situadas, sugieren o habilitan posibilidades de acción encarnadas, ajustadas a la escala corporal del agente y a su campo perceptivo.

Una segunda apuesta fuerte del capítulo 3 se vincula con el modo en que la ecologización permite repensar la función estabilizadora de ciertos artefactos en virtud de su relativa robustez material. Es decir, pensar los artefactos no como instrumentos sino como nudos de articulación que direccionan la acción y permiten percibir determinadas *affordances* en determinado entorno. En este sentido, la cultura material opera como soporte activo: sedimenta prácticas anteriores y al mismo tiempo estabiliza nuevas formas de ser y hacer. Esta perspectiva introduce una política de la técnica que reconoce la circularidad entre artefactos y prácticas, y desplaza el foco desde la intención de diseño hacia la dinámica misma de los entornos híbridos en los que operan. De allí la fuerza de la afirmación que da título al libro: “El diseño técnico es precisamente un modo concreto de hacer política *con y a través* de cosas materiales. Se puede hacer cosas sin palabras y la cultura material es el mejor ejemplo de esa performatividad silenciosa no lingüística” (136). Esta tesis implica una inversión radical del esquema textualista: la intención del diseño no es el punto de partida de lo técnico, sino un posible efecto de los modos concretos de operar en redes materiales.

Los objetos no solo portan funciones: hacen cosas sin necesidad de instrucciones explícitas o mediaciones discursivas.

La inversión del esquema textualista tiene fuertes implicancias políticas, ya no en virtud de los valores acarreados por el diseño, sino de su impacto efectivo en la cultura material. Desde esta perspectiva, el enfoque materialista del libro apuesta por visibilizar aquellas infraestructuras que, aunque no tienen la apariencia de objeto, configuran redes que sostienen silenciosamente nuestras prácticas. Aunque el debate contemporáneo sobre la inteligencia artificial se concentra en los sesgos algorítmicos, suele desestimarse el peso de los sesgos materiales, lo que vuelve urgente visibilizar las infraestructuras como operación de desminorización. Sólo así el debate político puede estar a la altura de las exigencias materiales que plantea el presente técnico. En una época marcada por la multiplicación y la hiperespecialización de los artefactos técnicos, el proceso de expansión del ambiente artificial intensifica la cajanegrización: cuanto más complejos y específicos se vuelven los dispositivos, más opacas resultan sus condiciones materiales de acceso, intervención y comprensión. Sin una filosofía materialista de la cultura material que acompañe críticamente esta proliferación, lo técnico corre el riesgo de volverse políticamente ilegible. Visibilizar estas infraestructuras equivale a des-cajanegrizar (*unblackboxing*) los sistemas materiales, desafiando el monopolio interpretativo de expertos, corporaciones o instituciones estatales. Esta operación adquiere una urgencia particular en el contexto del auge de la inteligencia artificial, donde la falta de transparencia y explicabilidad de muchos modelos, especialmente aquellos basados en *deep learning*, refuerza la opacidad técnica y el cierre político de las decisiones algorítmicas. Así, seguir los materiales en el cauce vivo de las prácticas, y desestabilizar la caja negra de los dispositivos, es también una forma de disputar las condiciones bajo las cuales ciertos actores pueden intervenir, decidir y reconfigurar los modos de hacer mundo.

Retomando la distinción de Simondon entre *tecnicidad genuina* y *sobrehistoricidad*, el capítulo 4 introduce una clave conceptual que permite repensar la performatividad técnica más

allá de la función asignada. Mientras la sobrehistoricidad remite a los significados sedimentados en los usos y valores sociales de un artefacto, la tecnicidad alude a su modo específico de operar dentro de una red material dada. Esta diferencia habilita una comprensión más fina de la acción técnica como aquello que excede lo semántico, y que se despliega en el plano del funcionamiento concreto. En continuidad con este planteo, el libro concluye con una reflexión sobre la agencia material, noción que actúa como hilo conductor de toda la propuesta teórica. A lo largo del último capítulo se trazan los aportes y limitaciones de diversos enfoques contemporáneos sobre la agencia de los objetos. Tras considerar las perspectivas de autores como Latour, Ingold y Malafouris, Parente subraya la necesidad de pensar una forma de agencia que no resida en propiedades intrínsecas sino que emerja del entrelazamiento material que configura las ecologías artificiales. En este marco, la agencia ya no es exclusivamente humana ni puramente técnica, sino co-constitutiva: se activa en redes complejas donde convergen estructuras materiales, prácticas estandarizadas, destrezas incorporadas y sistemas simbólicos. Tal como sostiene el autor, “no hay agencia que no se encuentre andamiada en algún aspecto de la cultura material, no hay agencia sin entrelazamiento material” (221). Esta perspectiva permite comprender el potencial de cada entidad artificial no como una propiedad autocontenida, sino como una potencia relacional que depende del funcionamiento de un ecosistema artificial previo. La agencia, entendida en este sentido, está siempre andamiada: se expresa en el interior de nichos complejos formados por artefactos, saberes operativos, instituciones y flujos afectivos que condicionan tanto las posibilidades de acción humana como el despliegue técnico. Se trata, en definitiva, de una agencia distribuida, situada y relacional, coherente con una filosofía materialista de la cultura material.

En definitiva, *Cómo hacer cosas sin palabras* no busca clausurar los debates que atraviesa, sino abrir nuevos caminos de indagación. El libro se presenta como una invitación a detenerse en los pliegues, a no conformarse con el escenario principal, sino a transitar los caminos polvorientos del backstage técnico. Una invitación a no clausurar el problema de la técnica, sino a espesarlo, abrirlo, ecologizarlo. Su gesto no es el de la conclusión, sino el del rodeo

crítico: insistir en las mediaciones materiales, reconocer el espesor técnico de nuestras prácticas, desarmar las dicotomías que durante siglos rigieron el pensamiento moderno. Con una curiosidad que se extiende a lo torpe, sucio y fallido, Parente ubica en el centro lo oculto tras la escena principal: andamios, cables y paredes de hormigón; materiales sin prestigio que constituyen el backstage material de los artefactos celebrados. Materiales enmarañados, infraestructuras que no exhiben la apariencia de objeto sino de red. El libro invita no solo a mirar más de cerca el ordenador de datos, sino a atender también al entramado de concreto, polvo y metal que hacen posible el cuarto que lo contiene. Al desplegar una filosofía materialista de la cultura material que combina precisión conceptual y sensibilidad política, Parente consigue reponer las condiciones invisibilizadas de lo técnico y renovar, desde un lugar menor, lo que los artefactos hacen y cómo configuran, junto a nosotros, modos de hacer sin mediación discursiva.

Mia Cohen