

Ontología política y horizontes de relevancia. Un diálogo con Mario Blaser

Mario Blaser

Universidad Memorial de Terranova y Labrador.

Axel Lazzari

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales.

Nicolás Viotti

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales.

Matías Paschkes Ronis

Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones “Gino Germani”.

RESUMEN: Mario Blaser es un antropólogo argentino/canadiense graduado en la Universidad de Buenos Aires, Magister en Antropología por Carleton University y Doctor en Antropología por McMaster University. Actualmente vive en Canadá donde se desempeña como profesor en la Universidad Memorial de Terranova y Labrador. Desde 1991 trabaja con la nación Yshir del Chaco paraguayo y, actualmente, con la nación Innu de la península de Labrador, en Canadá. A partir de sus investigaciones sobre las cosmologías y prácticas de estas naciones desarrolló una “ontología política” a partir de la cual debate con las formas clásicas de producción del conocimiento etnográfico a la vez que construye una imaginación política capaz de abordar los retos trascendentales que enfrenta el mundo hoy.

En octubre del 2023 Mario Blaser participó en la mesa de cierre de las Jornadas de Homenaje a Bruno Latour organizadas en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Allí presentó su propuesta basada en lo *Incomún*, la cual contrasta con la cosmopolítica latouriana y su tendencia hacia “lo grande” y la construcción de un mundo común. El objetivo del presente texto es darle continuidad a dicha presentación a partir de un diálogo extendido en el cual abordamos su trayectoria como investigador, sus lecturas de Latour y las diferencias con su propio planteo, las formas de la multiplicidad en el denominado giro ontológico y los desafíos en torno a una construcción política que tenga en cuenta a los “colectivos emplazados” y que permita escapar de la trampa tanto de las políticas de las identidades como del mundo único.

Palabras clave: Bruno Latour; ontología política; giro ontológico; cosmopolítica

ABSTRACT: Mario Blaser is an Argentine/Canadian anthropologist graduated from the University of Buenos Aires, with a Master's degree in Anthropology from Carleton University and a PhD in Anthropology from McMaster University. He currently lives in Canada where he works as a Professor at Memorial University of Newfoundland and Labrador. Since 1991 he has been working with the Yshir nation of the Paraguayan Chaco and, currently, with the Innu nation of the Labrador Peninsula, in Canada. From his research on the cosmologies and practices of these nations, he developed a "political ontology" from which he debates with the classical forms of ethnographic knowledge production while building a political imagination capable of addressing the transcendental challenges the world is facing today.

In October 2023, Mario Blaser participated at the “Tribute to Bruno Latour” organized by the Faculty of Social Sciences (UBA). He presented his proposal based on the *Uncommon*, which argues with Latour's idea of cosmopolitics and its bias towards "the great" and the construction of a common world. The current dialogue is to follow on his presentation. We address his career as a researcher, his readings of Latour and the differences with his own approach, the forms of multiplicity in the so-called ontological turn and the challenges of a political construction that takes into account the "placed collectives" and which would allow us to escape from the trap of both the politics of identities and of the single world.

Keywords: Bruno Latour; political ontology; ontological turn; cosmopolitics

DIÁLOGO

Matías Paschkes Ronis

Hola Mario; en primer lugar, queremos agradecerte por acceder a esta conversación que tiene como antecedente tu participación como expositor en la mesa de cierre de las jornadas internacionales “Pensar con Bruno Latour desde América Latina” que organizamos en octubre del año pasado desde la carrera de sociología, a raíz de la conmemoración del fallecimiento de Latour un año atrás.¹ Nos interesaba en aquellas jornadas pensar su obra junto a autores que hayan dialogado con su producción a partir de sus investigaciones empíricas. Y, en ese sentido, creemos que tus trabajos, desde tu primer libro *Un relato de la globalización desde el Chaco*, en el que trabajaste con el pueblo Yshir de Paraguay, pasando por tus etnografías con los Innu de Canadá, y tu último libro *Incomún. Un ensayo de ontología política para el fin del mundo (único)*, tienen un diálogo muy productivo y también crítico con la obra latouriana.² En tu primer libro ponés en diálogo la teoría de Latour con la perspectiva decolonial y con las teorías feministas, mientras que en tus últimos trabajos profundizás la discusión en torno a la orientación hacia el mundo común de la cosmopolítica latouriana. Si bien el diálogo que te proponemos hoy se vincula con este recorrido que hacés en tus trabajos, nos gustaría comenzar desde un poco más atrás, pensando en el lector formado –o en formación– en ciencias sociales, que quizás aún no leyó tus trabajos, en relación a cómo y cuándo llegaste a la lectura de Latour y qué aportó en una primera instancia a tu forma de pensar y hacer investigación etnográfica.

Mario Blaser

Llegué a Latour por medio de mi supervisor, Harvey Feit, cuando estaba en el doctorado. A Harvey se lo había pasado un colega francófono de él, Bernard Arcand, que le había dicho algo así como “leé a este intelectual, está haciendo olas en Francia, todos lo odian, pero es

¹ Jornadas Internacionales “Pensar con Bruno Latour desde América Latina”, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 10 de octubre de 2023.

² Blaser, M. (2013) *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Universidad Nacional del Cauca y Blaser, M. (2024) *Incomún. Un ensayo de ontología política para el fin del mundo (único)*. La Cebra.

muy interesante”. Y a mí me voló la cabeza. El libro que me pasó fue *We have never been modern*³ y en parte fue como encontrar un lenguaje, algo que ya me venía produciendo preguntas en la cabeza y no sabía cómo articularlo, sobre las limitaciones que encontraba en los marcos interpretativos que yo venía utilizando en mi trabajo con los Yshir. Y fue básicamente la propuesta de simetría que hace Latour; fue como “ok, acá está, por acá pasa la cosa” de lo que me incomodaba. Es un poco lo que cuento en la introducción de mi libro *Un relato de la Globalización desde el Chaco* publicado en 2013. Esta cuestión de que, por un lado, yo estaba explicándole a mis colegas y a mis lectores académicos qué era lo que pasaba ahí, con toda una serie de marcos teóricos –compartidos con mis lectores– que “los explicaba” a ellos [los Yshir] o “explicaba la situación”. Mientras que en el terreno la conversación que tenía con los Yshir iba por otro lado. Ellos tenían sus propias explicaciones de lo que pasaba, explicaciones que, en mis escritos académicos yo de alguna manera trataba como si tuvieran menor capacidad explicativa. Y el tema para mí era precisamente esa contradicción que se me iba haciendo evidente, entre estas explicaciones mías que yo presentaba como una crítica de las asimetrías y relaciones de poder en el terreno. La contradicción que se me hacía evidente era precisamente como esas explicaciones digamos académicas formaban parte de un entramado conceptual y de prácticas que generaban las asimetrías que afectaban a mis interlocutores Yshiro en primer lugar, incluyendo las asimetrías con sus explicaciones. Y bueno, básicamente fue eso.

Por supuesto, la cuestión de la asimetría en Latour es mucho más densa y se relaciona con la asimetría básica que establece la “Constitución Moderna” entre un orden natural trascendente y unas perspectivas culturales contingentes, pero en principio su planteo de simetría me hizo evidente la asimetría en mi forma de encarar la situación etnográfica. Y esto a su vez me permitió empezar a pensar y hablar de la simetría con un lenguaje entendible para mis audiencias académicas. Un lenguaje *entendible y capaz*, en el sentido de la capacidad que tendría para convencer a esa audiencia académica, en parte por la autoridad que tienen los estudios de la ciencia y tecnología, que era de donde provenía Latour, precisamente por tener a la ciencia como “objeto”. Mi impresión era que los enfoques material-semióticos de los Estudios de Ciencia y Tecnología (*Science and Technology Studies, STS*), con su foco en las prácticas científicas, arrastraban un grado de autoridad para ciertas audiencias que no tienen

³ Latour, B. (1993) *We have never been modern*. Harvard University Press.

los enfoques etnográficos basados en el trabajo con pueblos indígenas, que son fáciles de minorizar y situar en ese lugar de “mirar las culturas” de otros.

O sea, yo veía que estos estudios de STS entraban en un punto álgido de la cuestión de la simetría, se trataba de la posibilidad de simetrizar prácticas asumidas como completamente asimétricas (la ciencia versus las culturas, de otros) sin caer en las trampas a las que nos habían acostumbrado las críticas al relativismo. Claro, yo empecé con la cuestión de simetría desde esa problemática, pero dado su cuestionamiento de la asimetría fundamental de la Constitución Moderna, la cuestión de la simetría se ha ido expandiendo, y es muy loco ¿no? Porque desde mediados de los 90, que fue cuando Harvey me pasó el libro, a través de los años, he visto una expansión de como esta simetrización abría nuevos horizontes en varias direcciones.

Matías Paschkes Ronis

¿A qué audiencias te referís? ¿A académicos que estudian otros temas no ligados a la cuestión indígena?

Mario Blaser

Sí, pero a los que hacían antropología indígena también. Aunque muy rápidamente me encontré con un montón de resistencias. La parte más difícil para mí de tratar de simetrizar y al mismo tiempo hacer evidente las divergencias en esa simetría, era precisamente no quedar encasillado como alguien encantado con el “exotismo” o la “antropología vieja”. En 2003 todavía no había terminado el doctorado e hice una presentación en CAS-SCA, que es la Sociedad Canadiense de Antropología. El título era “No estamos hablando de esto” (*This is not what we are talking about*), porque era permanente el encasillamiento en cuanto hablabas de diferencia como algo más que juegos identitarios. La reacción automática era “estás haciendo exotismo, esencialismo”. Por lo menos desde el lado de la antropología este era uno de los primeros obstáculos antes de poder tener una conversación acerca de que se trataba la cosa, de hacia dónde me quería dirigir. Pero, en general, esta audiencia a la que me refiero con la que había una dificultad, era una audiencia acostumbrada a leer trabajos sobre pueblos indígenas en los cuales la diferencia había precisamente devenido en una especie de pátina identitaria, un elemento más en relaciones de poder cuyos contornos ya estaban explicados. En ese marco, acentuar que las diferencias eran más que una pátina o una ficha a

jugar en un juego ya conocido (por los analistas) rápidamente se leía como una cuestión de exotismo. Y mi apuesta era darle veracidad o presencia a esa diferencia, un grado de veracidad que, implícitamente, me parece que estaba negado en esas reacciones que básicamente, de alguna manera, decían: “ahí no hay nada de eso, no hay realmente una diferencia” solo juegos de identidad.

Matías Paschkes Ronis

En tu nuevo libro, *Incomún*, justamente lo que planteas es que puede ser un anzuelo o una trampa centrarse solamente en las políticas de identidad, lo que te puede llevar a lo que denominás “política de lo razonable”. Tu propuesta, por el contrario, es centrarse en los modos de afinamiento. Lo que te quería preguntar es qué implicancias políticas conlleva esta decisión.

Mario Blaser

Empecemos por señalar que las políticas de identidad son una de las expresiones de la política razonable, una política que básicamente se basa en la asimetría que instaura la constitución moderna entre una realidad transcendente y unas series de perspectivas humanas sobre esa realidad. Y es en la dinámica entre esas perspectivas que se enfoca la política razonable, para la cual el punto es: ¿Cuál perspectiva la tiene más clara con respecto a esa realidad transcendente? Implica una dinámica de ranqueo de perspectivas. En ese tren, la política de la identidad viene a decir: “esta persona, porque tiene esta identidad la tiene más clara que nadie sobre lo que hay que hacer” (especialmente cuando se refiere a cuestiones específicamente atribuidas a dicha identidad). De ahí que las disputas que involucran políticas de identidad muy rápido derivan en disputas sobre autenticidad, pues es ese el criterio que ayuda a ranquear dentro del sistema más grande de la política razonable, que busca definir cuál perspectiva es la más acertada, es decir, la que mejor se acerca a la realidad transcendente. La cosmopolítica, a la que llego por medio de Latour, se despega de la asimetría constitucional moderna y plantea que no hay un mundo transcendente sobre el que distintas perspectivas disputan su razonabilidad, sino que hay que constituirlo, o lo que diría Latour: el mundo común hay que componerlo, cosmopolíticamente.

Yo diría que la cuestión de los modos de afinamiento (es decir las formas en que los colectivos se dan lugar a sí mismos), que propongo como hilo conductor de mi libro, es al

mismo tiempo una vía por medio de la cual puedo articular un problema que veo con la cosmopolítica latouriana y una clave interpretativa de lo que llamo los retos transcendentales del presente (el tan mentado Antropoceno, la desglobalización, la remergencia de la derechas, etc.), que busca escaparse de como los define la política razonable. Ambos aspectos están estrechamente ligados, pero para conectarlos necesito recorrer un camino que de a poco va trazando un círculo. Primero, introduciendo una distinción entre la política razonable y la cosmopolítica. Así, basado en las premisas de la cosmopolítica, propongo que la política razonable es una infraestructura de desplazamiento, parte de la forma en que el colectivo moderno se da lugar –su forma de afincamiento– generando un efecto de universalidad, precisamente el mundo único (transcendente) de la modernidad. Las consecuencias de ese efecto son esos retos transcendentales que enfrentamos. Ahora bien, yo también planteo que si la vemos desde el punto de vista del problema del desplazamiento y su efecto (el mundo único), la cosmopolítica latouriana presenta un problema, y es que sigue orientada a producir un mundo común. Para ponerlo en términos sencillos, el problema que Latour (y en general aquellos que con varios matices adscriben a lo que llamo composiciónismo) ve con el mundo único moderno es que no se constituyó con el debido proceso, y por eso ha generado los problemas que pongo bajo la rúbrica de retos transcendentales del presente. La respuesta es constituir ese mundo común con el debido proceso. A partir de mi relacionamiento con prácticas que generan lo que llamo colectivos emplazados, aquello a mí me hace ruido. Esas prácticas señalan un elemento de cosmopolítica que no está en los planteos latourianos, que es precisamente esta cuestión de prestarle atención a lo que llamo *incomún*. Así, a la idea de cosmopolítica asociada con la noción de hacer mundo común le agregamos algo más que tiene que ver con esto que traen los colectivos emplazados o las prácticas que hacen colectivos emplazados, que es la cuestión del *incomún*. Desde ahí me posiciono en un lugar donde digo: “Quiero hacer cosmopolítica, pero quiero hacer una cosmopolítica que no sea solo acerca de hacer un mundo común, sino que también considere lo *incomún* en la forma en que lo hacen los colectivos emplazados.” Y una vez que puedo plantear esto (en los primeros capítulos más teóricos), me puedo enfocar en los capítulos más etnográficos en cómo esta relación entre el emplazamiento y el desplazamiento se da en situaciones concretas que generan mundo único, y a partir de ahí puedo identificar qué desafíos concretos aparecen para una imaginación política que quiere abrazar lo *incomún*. ¿Se entiende?

Matías Paschkes Ronis

No es sencillo, pero se entiende. Me gustaría si podés profundizar sobre lo incomún y, en especial, cómo lo relacionás con lo que denominás “política de lo cuidadoso” o “el pragmatismo cuidadoso”, conceptos que, entiendo, tomás de Puig de la Bellacasa.⁴

Mario Blaser

La única forma tal vez de explicar lo de lo incomún de forma sucinta es por medio del contraste con Latour y este ímpetu que él tiene hacia la cuestión de hacer común, del mundo común y del comunar. Latour piensa, creo que como la mayoría, que la política se centra en el desafío de hacer común, y se imagina esto como un movimiento circular, en donde lo que tenés en un borde del círculo es un pluriverso inmanente, un caosmos de indistinción lo llama, que está escupiendo permanentemente asuntos de interés, que son tomados por una asamblea de humanos y no humanos que se articulan hasta componer, en el borde opuesto del círculo, cosas distinguibles y definidas, más o menos estabilizadas como asuntos de hecho. Él ve en los sitios de la *práctica científica* (no en *las descripciones* que los epistemólogos hacen de la ciencia) ese proceso de articular asuntos de interés en asuntos de hecho; y ese proceso, expandido, es básicamente el mismo movimiento que él propone para hacer mundo común. En ese planteo hay un incomún (el caosmos), pero es un incomún inmanente, que está ahí siempre de alguna manera, es el exceso de aquello que queda fuera de ese círculo que delimita la cosa fáctica, o en mayor escala, el mundo común. Lo que yo aprendo con estas prácticas de los colectivos emplazados es que este incomún no es una cosa inmanente sino que es algo que hay que producir. Y aquí esas prácticas dan una lección de simetría a Latour, que es el rey de la simetría. Y hacen evidente que en Latour hay una asimetría muy profunda.

Matías Paschkes Ronis

El pluriverso hay que hacerlo también...

Mario Blaser

Tanto el universo como el pluriverso, son proyectos si se quiere. Nunca se consuman plenamente. En ambos casos siempre están excedidos por la corriente contraria, digamos.

⁴ Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press.

Me suena una cosa parecida al yin yang. Entonces, lo incomún es eso, lo que excede, sí, pero también algo que es producido. Yo pongo esto en dialogo con Rancière para señalar un poco en divergencia con el que lo político no debería pensarse en un solo plano de realidad. Sí leemos a Latour con una lente rancieriana y viceversa uno diría que el mundo común es el plano de la realidad producida y todo lo demás que no se ha realizado (que no ha entrado en el mundo común) es virtual. Pero tomando la idea de realidades múltiples de Annemarie Mol, también se nos facilita pensar esto como varios mundos comunes que nos son virtuales unos a otros.⁵ De esa mezcla entre giro ontológico y materialismo semiótico se da esta posibilidad de que lo que excede un mundo común dado no sea solamente una cuestión virtual, sino que son prácticas que generan otros reales que están en juego, y es eso lo que constituye el pluriverso más o menos efectivizado, realizado con mayor o menor intensidad.

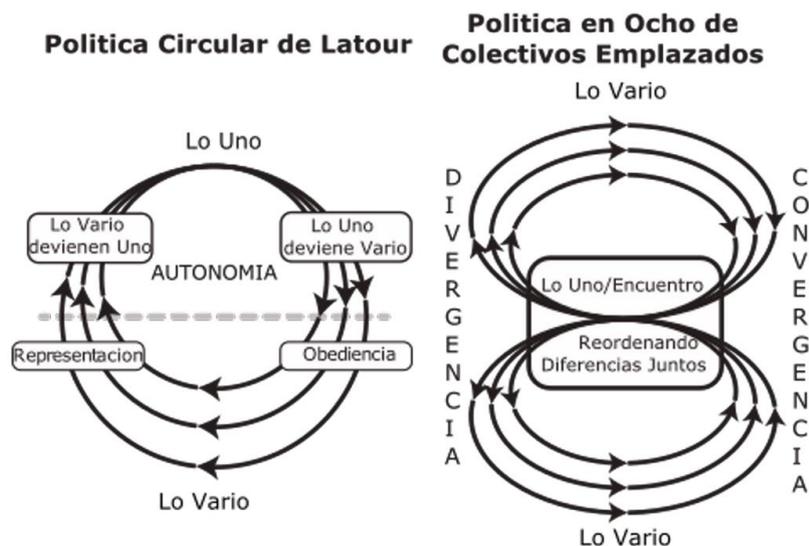
Matías Paschkes Ronis

¿Es lo que denominas las prácticas del incomunar?

Mario Blaser

Hay dos cuestiones en lo que respecta a las prácticas de incomunar. Por un lado, está la cuestión de una práctica analítica, que es al mismo tiempo una práctica de mundificación. Y, digamos, hay otra acepción, otra tonalidad del incomunar, que es precisamente esta cuestión de cultivar la divergencia en el encuentro. Que en el libro yo lo ilustro en el contraste entre la figura del ocho, que representa el movimiento de la (cosmo)política de los colectivos emplazados, y el círculo que traza la política según Latour. En vez de simplemente buscar constituir un común por medio de este movimiento circular de abrazo y cercamiento de un uno (un común) se piensa el movimiento como un ocho, una línea que se acerca, se junta y se vuelve a dispersar. En el ocho se acentúa la necesidad de ser cuidadoso en el encuentro, de que las cosas no se conviertan en lo mismo, sino que sigan sosteniendo su divergencia.

⁵ Mol, A. (2002). *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.



Y acá vale la pena una aclaración, la idea de pragmatismo cuidadoso no la saco de María Puig de la Bellacasa, sino que la “leo,” por decirlo así, en como intelectuales relacionados con colectivos emplazados expresan el fundamento que empuja a la política (o cosmopolítica) de esos colectivos a adoptar ese movimiento en ocho. Lo que digo con respecto a María Puig de la Bellacasa es que lo cuidadoso agrega más complejidad a la noción de cuidado que ella ya había complejizado. Lo que agrega es el potencial peligro que indica la palabra cuidado, como cuando uno tiene que ser cuidadoso al caminar un campo minado o tratar con una persona irascible.

Axel Lazzari

En tu argumento, ¿cuál es la oposición categorial principal, la que se da entre la política razonable y la cosmopolítica o sería entre las infraestructuras de desplazamiento y las infraestructuras de emplazamiento?

Mario Blaser

En realidad, es difícil responder porque esas oposiciones categoriales las voy desplegando en distintos momentos y tienen distinta función hasta que puedo hacer todo el recorrido circular del que hablaba antes. Empiezo haciendo la distinción entre política razonable y cosmopolítica para poder marcar primero desde donde me voy a posicionar yo, es decir que estaré mirando a la política razonable y haciendo un análisis de la política razonable desde presunciones cosmopolíticas. Luego, parte de ese análisis cosmopolítico es identificar a la política razonable como una infraestructura de desplazamiento que hace mundo único, y por

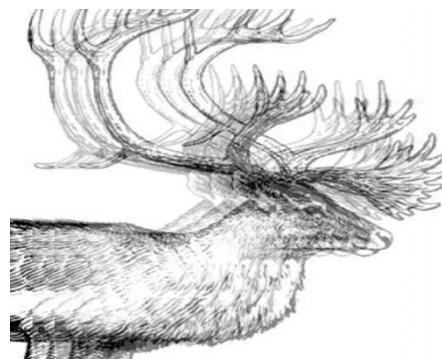
otro lado identificar a la política de los colectivos emplazados (lo que llamo proyectos de vida de los colectivos emplazados) como infraestructuras de emplazamiento conducentes a lo que llamo efecto pluriversal. Una vez que hago todo esto puedo plantear la dinámica entre desplazamiento y emplazamiento como un hilo posible a seguir para entender los retos transcendentales que de alguna medida quedan redefinidos como emergentes de la dominancia del desplazamiento (y la política razonable). Y ahí se cierra el círculo. En alguna medida, la relación entre las categorías queda representada en el diagrama final de una ontología política de lo grande y lo pequeño, donde el diagrama es una intervención cosmopolítica que se propone como parte de un pragmatismo cuidadoso que busca abrir posibilidades para lo incomún.

Nicolas Viotti

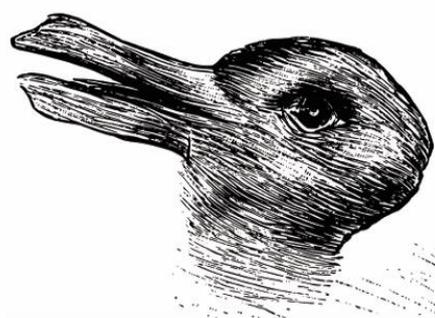
Yo quería hacer un comentario en relación a lo que planteó Mario antes y que me surgía también de la lectura del libro y de otras cosas que leí de él. Por lo que yo entiendo, en Latour aparecería como una especie de aplanamiento de una ontología que es múltiple. En todo caso, hay una politización de la ontología que es múltiple, es la política de la inmanencia, ¿no? En todo ámbito la producción de lo real es múltiple y, en el fondo, contingente. Siempre hay “desborde”, por decirlo de algún modo. Pero habría otra forma de pensar la política ontológica. Y esa otra cuestión sería la idea de múltiples ontologías, la idea de que hay una alteridad más radical en juego y habría una “política de lo Otro”. Un poco, entiendo que lo que Mario plantea como lo incomún tiene que ver con eso. ¿En esa diferencia entre una ontología múltiple y una multiplicidad de ontologías no estaría en juego la cuestión antropológica de la diferencia? Por decirlo de algún modo, ese enfoque podría ser una alternativa a una especie de sociología política de una ontología múltiple inmanente, uno que incluya un “encuentro con la diferencia” que es el problema antropológico clásico de la alteridad. Pero esa alteridad, y contra ese sentido común crítico antiesencialista, es un problema más de alteridades ontológicas en tensión que no se pueden pensar aisladamente como “bolas de billar”, como se dice en el libro en algún momento, sino pensarlas justamente en su constitución mutua, en sus relaciones, en su reversibilidad para usar un término de Roy Wagner. Lo incomún, ¿tendría que ver con eso, con una política de la diferencia radical?

Mario Blaser

Está definitivamente conectado ahí. Lo señalo muy brevemente en el libro, en uno de los capítulos. Lo trabajé más en un artículo donde hago la diferencia entre la multiplicidad difractiva y la multiplicidad divergente.⁶ La multiplicidad difractiva es, en última instancia, la que predomina en los análisis de la multiplicidad ontológica, especialmente los que vienen de los estudios de ciencia y tecnología. Yo soy muy visual, y la forma en que lo representé en ese artículo es con la figura de un caribú. Pero un caribú fantasmado,



con contornos corridos unos de otros. Así que tenés en cierta forma varias figuras pero en una especie de unidad que no es tal. No distintas perspectivas sobre el caribú, sino que son distintas versiones del caribú (la de la biología, la de la compañía forestal, la de la caza deportiva, la del chamanismo); más que uno y menos que muchos. Es muy similar a las distintas versiones de la aterosclerosis en el trabajo de Annemarie Mol, donde patólogos, radiólogos y médicos clínicos producen diferentes “ateroesclerosis” que no siempre coinciden, pero



en sus prácticas todos asumen que están trabajando con la misma cosa. Y yo lo que planteo es que bueno, si, está perfecto, es una forma de multiplicidad, pero esa multiplicidad que yo llamo difractiva no es la única multiplicidad, la multiplicidad divergente está mejor representada por el conejo-pájaro, que implica otra problemática. Yo uso esta imagen para pensar como el mundo único de la modernidad (el conejo) no es todo lo que hay, el pájaro en este sentido evocaría los otros mundos. La imagen es múltiple, pero en un sentido distinto a la multiplicidad difractiva.

Nicolás Viotti

En ese sentido, ese movimiento también se distancia en parte de la idea más clásica de cosmopolítica de Isabelle Stengers como una pluralidad de mundos, pero que están en cierto

⁶ Blaser, M. (2018) “Doing and undoing Caribou/Atiku: Diffractive and divergent multiplicities and their cosmopolitical orientations”. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 1, no. 1, pp. 47-64.

sentido cercanos a un mundo. No está tan elaborado allí el problema antropológico de la alteridad.

Mario Blaser

Con mi colega Marisol de la Cadena hemos tenido varias conversaciones con Isabelle Stengers desde el 2010. Fue difícil primero hacernos entender y explicar de dónde veníamos, o como leíamos su propuesta de cosmopolítica. Ella cuenta que, originalmente, cuando propuso la cuestión de la cosmopolítica lo que ella estaba mirando era una situación en la que todos los que participaban en una discusión estaban de acuerdo sobre que todos tenían una voz o algo para decir acerca de la cuestión, que era la de los GMOS (*Genetically Modified Organisms*) en Europa. Había *una cosa* que los convocaba a todos, aunque en la práctica no fuera la misma cosa. Y lo que nosotros le estábamos planteando era una situación en la cual había voces, por decirlo así, que no tenían derecho a participar en la discusión porque no estaban discutiendo el tema. Simplificando para ilustrar, digamos que cuando el gobierno y los medioambientalistas podían estar debatiendo si la “naturaleza” es recurso o medioambiente, salía alguien hablando de ancestros. Es como si el conejo estuviera discutiendo si las orejas son recursos para hacer “zapajaros” que ayudan a correr más rápido u órganos vitales, y en medio se escucha “pío pío” y se lo toma como ruido irrelevante. De a poco Isabelle fue entendiendo cual era el problema que queríamos plantear y terminó contribuyendo con un capítulo muy bueno a un libro que editamos con Marisol.⁷ Ahí, ella también empieza a darse cuenta y a plantear que cuando entramos en el terreno de la ontología política o de política ontológica de la multiplicidad divergente, según mis términos, la cuestión de los conflictos hay que darla por sentado. O sea, ya no hay libre deliberación, una situación en la que podemos decir “los que estamos reunidos y acordamos que tenemos algo para discutir somos todo lo que cuenta”, porque tenés que prestar atención a los que no están, a los que parece que no participan, porque vos no los podés registrar, punto. ¡O no los podés registrar como verdaderos agentes! Y bueno, claro, lógicamente todo eso es lo incomún, lo que no entra dentro del debate. Porque, hasta ese momento, en el planteo de la cosmopolítica, lo incomún eran las diferentes versiones de X cosa o, a lo sumo, lo virtual, las posibilidades de lo otro.

⁷ Stengers, I. (2018) “The challenge of ontological politics”, en De la Cadena, M. y Blaser M. (eds.) *A world of many worlds*. Duke University Press, pp. 83-111.

Axel Lazzari

Una preguntita como ingenua, porque claro, uno va refinando los conceptos y vos lo hacés bastante bien. Pero no me quedó clara una cuestión. Vos hablabas de multiplicidad divergente, diferente a la propuesta de Stengers de multiplicidad difractiva. Estaba pensando, volviendo un poco a lo que me preocupa, que es el tema de las instituciones. ¿Qué instituciones deberemos imaginar para que alberguen y al mismo tiempo enactúen esta multiplicidad divergente? ¿O el concepto de institución es completamente antagónico a la idea de multiplicidad divergente dado que implica algún elemento fundacional, algún elemento de control o de canalización, en la medida en que la institución de hoy tiene que ser parecida a la de ayer y a la de mañana?

Mario Blaser

¡Qué pregunta!

Axel Lazzari

Formulo esta pregunta precisamente porque me gusta como planteas la cuestión central del conflicto y no simplemente de la alteridad. O sea, en algún punto desde lo pragmático se tiene que empezar a plantear esto.

Mario Blaser

Absolutamente, y esto es lo que estoy tirando al ruedo para discutir con el libro. Porque tengo la intuición de que hay una cuestión de escala para pensar esto. Cuando hablamos de institución mi primera pregunta es de qué tipo de instituciones estamos hablando, tenemos que pensar en instituciones que sean de alguna manera instituciones diplomáticas. Es decir, instituciones capaces de operar en las interfaces entre prácticas de mundificación. Instituciones que operen como las líneas que trazan la figura del pájaro/conejo, es decir que articulen la multiplicidad divergente. Pero al mismo tiempo que cada una tenga sus propios modos de hacer diplomacia. O sea, esa es una cuestión que quiero abrir sin tener muchas respuestas de cómo. Lo único que sí tengo es la intuición de que la posibilidad de generar esas interfaces diplomáticas heterogéneas depende de las escalas a las que aspiramos que funcionen.

Axel Lazzari

Con las escalas, en el sentido de que vos crees que las instituciones son más factibles a un nivel escalar pequeño...

Mario Blaser

Me parece que sí, instituciones con aspiraciones de operar diplomáticamente dentro de una cosmopolítica que considere lo incomún me parece que son más factibles cuando se orientan a lo pequeño.

Matías Paschkes Ronis

Ahí hay una diferencia con Latour, en el sentido de que él, frente a la crisis ecológica, sólo piensa en escalas grandes.

Mario Blaser

Yo lo que noté en los últimos trabajos de Latour es que él empieza a hacer un giro cuando en *Down to Earth* se refiere a Europa como su referencia de donde aterrizar.⁸ Pero así no es como empieza, en este libro recién está llegando a vislumbrar el problema. A mí me parece que él empezó a sospechar que había algo –que se lo venía marcando Eduardo Viveiros de Castro– con la cuestión de las escalas de su proyecto compositivista que no era muy coherente con otros aspectos de sus planteos. Aunque, por otro lado, yo creo que a él le tiraba su ecumenismo católico.

Nicolás Viotti

Ahí Mario yo pensaba en la cuestión que vos acabas de mencionar, porque yo recuerdo a Eduardo Viveiros plantear la cuestión de la política en Latour que centraba la atención en la diplomacia ontológica y él, por el contrario, poner un énfasis en la guerra metafísica. El suyo era más un planteo centrado en una especie de guerra de guerrillas ontológica, y evidentemente en eso tenían una diferencia. Ahí se abren la puerta para dos políticas distintas, una más de conciliación y una más de conflicto abierto, ¿no?

Mario Blaser

⁸ Latour, B. (2018). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Polity Press.

Sí, bueno, yo creo que Eduardo Viveiros claramente está mucho más inclinado a un anarquismo, claro. Por eso para mí, por ejemplo, John Law tiene más resonancias con Eduardo que Latour con Eduardo. De hecho, les recomendaría un viejo artículo de Law donde él hace una pequeña crítica a esta idea de lo que él llama el constitucionalismo de Latour, marcando las diferentes tendencias dentro la *Actor-Network Theory* y explicitando que él estaba mucho más interesado en la cuestión de las interrupciones que en la cuestión de la gran articulación latouriana.⁹ En mi caso, yo también me inclino en esa dirección del anarquismo y las interrupciones, pero con el proviso de que esto no es un planteo normativo que postula este horizonte como “el bien”, sino que lo planteo como una posible respuesta pragmática a una encrucijada muy problemática que se define (según mi perspectiva) por la dominancia de lo grande, la gran articulación. Entonces el planteo no es normativo sino pragmático, esto podría servir hasta tanto la situación cambie y otra orientación emerja como más potable.

Matías Paschkes Ronis

Yo creo que, por un lado, tal como vos decís, está este ecumenismo católico de Latour, que se refleja también en sus últimos escritos donde cita al Papa Francisco, hay ahí una afinidad.¹⁰ Pero también está el peso de esta tradición universalista francesa, ambas cosas pesan. Por otro lado, está este temor que Latour tiene frente a la emergencia de los climatoescépticos y los nuevos nacionalismos, tanto en Europa como en EEUU, fundamentalmente se refiere a la figura de Trump. Y justamente, en referencia a la cuestión de las escalas, Latour tiene el temor de esta vuelta a lo pequeño porque está pensando en esos nacionalismos. Y acá la pregunta para vos Mario: Vos decís en tus textos que “hay que arriesgarse a la coexistencia”, pero ... ¿Cómo nos arriesgamos a la coexistencia con estos nuevos negacionismos, nacionalismos xenófobos, etcétera?

Mario Blaser

Bueno, para mí esto se está convirtiendo en el tema que más me pica en este momento.

⁹ Law, J. (2009) The Greer-Bush Test: on Politics in STS' (<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2009TheGreer-BushTest.pdf>)

¹⁰ Latour, B. (2021). “El pensamiento del papa Francisco y el discurso de la ciencia. Encuentros y desencuentros en la zona crítica. Conversación con Bruno Latour en la UNSAM”, *Papeles de trabajo. La revista electrónica del IDAES*, Vol. 15, Nº. 28. Ver también: Paschkes Ronis, M y Faifman, J. (2024). “Del fin del mundo al advenimiento de GAIA. ¿Nunca fuimos seculares?”, en Nardacchione, G. y Paschkes Ronis, M. (comps.) *El lado B de la sociología. Un Recorrido del pragmatismo en la teoría social*, Editorial Teseo.

Matías Paschkes Ronis

De hecho, al final de tu libro citas la emergencia de estas nuevas derechas con las figuras de Bolsonaro en Brasil y Milei en Argentina.

Mario Blaser

Hay muchas cosas que pasan que a mí me parecen súper interesantes. Con unos amigos decíamos: “Mirá, acá tenés con Milei un *paper* fantástico sobre multiespecismo y ontologías. El hombre recibe instrucciones de un perro muerto que está clonado, es un fascista, etcétera...”. ¡Qué combo! Es interesante verlo porque ya está por todos lados, no es un fenómeno de Argentina. Acá lo vemos en Canadá, por ahí no tan intenso como en Estados Unidos, no hay un Trump, pero tenemos personajes así en Canadá. Y a nivel provincial yo veo conversaciones que circulan en Twitter que, bueno, está ahí esa sensibilidad por llamarla de alguna manera. Pero no son tanto los personajes en sí, me parece a mí, sino ciertas figuras de lo pequeño que ellos proponen. En parte, mi propuesta con el libro era mirar este tipo de cosas o, mejor dicho, primero preguntarnos desde dónde podemos mirar estas emergencias ultraliberales, fascistas, derechas como quieras llamarles, desde un lugar un poco desplazado del que estamos acostumbrados. ¿Cómo generamos una lente que tal vez ilumine algo diferente, no? Y a mí me parece que ese algo tiene que ver con las escalas. En un contexto donde, para ponerlo muy simplificado, la escala “global” del “sistema” (o lo que llamo mundo único) se ha vuelto evidentemente insostenible, una llamada a des-escalar o devenir pequeño encontraría, en principio, un terreno fértil. Esto es especialmente el caso cuando dichas llamadas se articulan a través de figuras que son familiares para aquellos de nosotros que *somos con* el mundo único. Estas figuras de lo pequeño, no se reducen a nacionalismos xenófobos, es también el “volvamos a la familia”, o mi grupo étnico, o mi grupo religioso... Son todas figuras de lo pequeño que son familiares. Son las formas en que sabemos hacer pequeño; las versiones de lo pequeño contra las que Latour reacciona diciendo “le tengo miedo a lo pequeño”, pero yo agregaría un subtexto a eso: “le temo porque no veo otro pequeño”. No ve la posibilidad de otro pequeño. O sea, inmediatamente reduce lo pequeño a esos nacionalismos y no se pone a investigar demasiado qué otras posibilidades hay. Lo cual no quita, como señalaba antes, que no haya empezado, tal vez desde el mismo momento en que estaba hablando de un aterrizaje al territorio de Europa, a dirigir su atención hacia allí.

Axel Lazzari

Claro, esto que decís, hay otros “pequeños” que no son los que están ligados a una política de derecha. Pero también decís en la introducción, elaborando la idea de pluriverso, que no son dos bolas de billar, que uno de estos pluriversos, o cualquiera de ellos, está hecho con los mismos trazos que el otro y viceversa. Ahora también decís que hay como una especie de trama de tejidos que, de alguna forma, condiciona la emergencia como figura y no como fondo, de un pluriverso en relación a otro. Entonces, yo me pregunto ¿qué posibilidades hay de un pluriverso más de tinte local, anarquista o autonómico, cuando las cargas históricas, incluso de la modernidad, son justamente las de que lo pequeño está fuertemente ligado a algo reactivo a las políticas universalistas? Y, paradójicamente, yo no pude evitar leer en la introducción, cuando das algunas características de los pluriversos, ecos de Herder, lo cual tiene bastante sentido. Pero digo, hay un entramado que tiene que ver con tu propia concepción de los pluriversos, con que cada uno de ellos tiene cierta valencia, que no se pueden jerarquizar, que están autoconstituidos en algún sentido. A lo que voy es que tanto Herder, en una versión romántica, como en la versión anarquista, pueden contraponerse a las versiones de lo pequeño funcionales a una política justamente neoextractivista, porque ese es el punto, ¿no? Esto de que cada uno se mete en su casa con sus perros, con su gato, con su tribu, y demás. Y mientras tanto te piden de repente un consentimiento informado para reventar una mina a la vuelta de tu casa y vos estás conectado como un avatar en tu comunidad de internet. Digo, obviamente que todos vemos los peligros, pero ¿cómo encararlos desde la teoría y la política?

Mario Blaser

Ahí es donde entra esto que yo rescato, que me pareció interesante, del pensamiento social planetario que proponen Szerszynski y Clark.¹¹ Y es: “prestemos atención a las agencias no humanas, no nos olvidemos”. Porque, claro, si lo pensás desde las prácticas humanas solas, está duro. Porque ese entramado, llamémosle modernidad, o mundo único, no tiene un afuera. No podemos pensar como si el conejo estuviera aparte del pájaro. La cuestión es que los trazos del entramado, digamos las líneas del dibujo, se han movido de forma tal que ya es

¹¹ Clark, N. y Szerszynski, B. (2020). *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Polity Press.

casi imposible ver o sentir el pájaro ¿Y cómo activamos el pájaro, en esta encrucijada, sí mayormente solo sabemos ser conejo? Desde nuestro ser conejo se nos dificulta mucho pensar el cambio sino es a través de las agencias humanas; pero, es mi argumento, estas no son las únicas agencias que se orientan a lo pequeño (y no precisamente a lo pequeño familiar) y que están desdibujando al conejo. Y es por esa razón también que yo puse el epígrafe de Leonard Cohen en la conclusión del libro: "...estos son los días finales, en cierto sentido. Todas estas instituciones están siendo, han sido, arrasadas. Y la pregunta ética es cuál es la conducta apropiada en medio de la catástrofe".¹² Me gustó mucho ese pasaje porque transmite la idea de que la movida ya está jugada. O sea, hay cosas que me parece que nosotros las podemos pensar y darle vueltas como queramos desde nuestro ser del mundo único sin encontrarle la salida, pero que hay toda una serie de agencias mayormente inasibles para nosotros que también están en movimiento, las pensemos o no las pensemos. De alguna manera yo he tratado de ponerme en esa sensibilidad sin ser catastrofista, pero al mismo tiempo con una sensación de que las cosas están jugadas y la pregunta es como colocarnos en este terreno. A mí me parece que el extractivismo va a seguir y va a seguir produciéndose más intensamente. Mi esperanza es que de alguna manera cuando las fichas vayan cayendo –cuando el dibujo se vaya reconfigurando–, las ayudemos a caer más en dirección de esta propuesta de pluriverso, de pequeños mundos que sean vivibles para aquellos que los constituyen y que, al mismo tiempo, sean capaces de encontrar las formas de articularse unos con otros lo menos jerárquicamente posible. Y acá para mí es muy importante un planteo que hago sobre la necesidad de dejar espacio, no buscar ocupar toda la escena, para que entremedio de esos espacios crezcan o emerjan intermediaciones diplomáticas. Porque definitivamente no todos los mundos pueden estar directamente articulados con todos los mundos, hay mundos con los cuales no es posible una articulación a no ser que haya una mediación. En fin, pero ya me estoy yendo de tema. Digamos que, a la pregunta de cómo encarar los desafíos del presente, el libro propone que eso lo pensemos en línea con el desafío de alinearnos con estas otras agencias que también están jugando y que están marcando el terreno. Hasta ahí puedo llegar. Y aquí hay algo parecido a lo que dice Verónica Gago en uno de sus libros, que es esta cuestión de que no sabemos, o sea, no nos podemos imaginar ciertas cosas posibles a no ser que nos movamos un poco de donde

¹² Rasky, H. (2010) *The Songs of Leonard Cohen*. Mosaic Press.

estamos.¹³ Una vez que nos movamos un poco, tal vez se nos pueden ocurrir otras cosas que ahora están tan completamente fuera de nuestras capacidades creativas. Y una de esas cosas, me parece, es esto de cómo hacer un pequeño viable que no sean estos otros pequeños que agarra la derecha. De nuevo, de todos modos, parte de los desafíos, y que a mí me parecen muy centrales son, cómo hacemos nosotros “bienpensantes progres” para engancharnos y relacionarnos con, tal vez, prácticas que vayan en esa dirección de lo pequeño pero que nos resultan intragables, feas. No tengo respuestas firmes a esto más que tirar la problemática, ¿no? Y abrir la discusión.

Nicolas Viotti

Lo que yo siento es que la agenda de la multiplicidad ontológica o la ontología política todavía no llegó a pensar las derechas, los negacionismos. O sea, hay una agenda ahí abierta, digamos, porque, en general, la base de los trabajos sobre cosmopolítica u ontología política ya están viendo lo pequeño, el sentido de algún espacio de creatividad democrática, entre comillas. Todavía no hay una antropología de las nuevas derechas o, en un sentido algo más amplio y bastante más complejo, que las polarizaciones derecha/izquierda, de los negacionismos o de los movimientos de desconfianzas epistemológica (antivacunas, terraplanistas, etc) que realmente asuma que hay toda una agenda ahí y que para pensarla mejor desarrolle un análisis ontológico sobre estos mundos que no nos gustan. No sé qué pensás sobre eso, si te parece que sería interesante.

Mario Blaser

Eso me parece que es crítico. Es súper importante. Es una agenda que creo que es central para poder pensar un montón de estas cuestiones. De hecho, es una de las limitaciones que yo encuentro en la literatura hoy. Los ejemplos que tenemos de lo pequeño ontológicamente diferente son todos “re-lindos.” Estos tropos de la relacionalidad (especialmente asociada a lo indígena) como una cosa armónica, amorosa, de cuidado, etc. Pero no nos olvidemos que los aztecas sacrificaban gente, y eran “relacionales” también. O sea, hace falta una antropología de lo feo relacional, o de lo feo pequeño, me parece.

Nicolás Viotti

¹³ Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón.

Mario, aprovecho tu comentario para preguntarte para los que no sabemos casi nada de la antropología canadiense ¿Cómo es el campo académico canadiense? ¿Qué corrientes reconoces allí? ¿Y cómo se relacionan con estas discusiones?

Mario Blaser

Ha cambiado muchísimo desde que yo llegue, por ejemplo, prácticamente el tema indígena hoy está eliminado como tema de investigación de los antropólogos canadienses. Hay cada vez menos antropólogos que trabajan en cuestiones indígenas. Cuando yo llegue a estudiar a mediados de los 90s había una corriente dentro de la antropología canadiense que estaba trabajando muy cercana a los pueblos indígenas. Es el caso de mi supervisor, Harvey Feit, que era parte de un grupo de gente que había estado involucrada desde los años 70 con todas las luchas indígenas de reconocimiento. Harvey ya había adelantado en esos años una versión de lo que hoy se llama etnografías multiespecie. Sin ponerle un rótulo, ese tipo de análisis Harvey los desplegaba implícitamente en sus estudios que involucraban a pueblos indígenas. Hoy la antropología se ha ido alejando de esa temática. En parte porque han llegado muchos indígenas a la universidad. Y dentro del espacio académico, trabajar en esas temáticas sin el recurso de designarse como indígena se ha vuelto muy complicado. Así hay mucho trabajo antropológico que tiene que ver con la idea de ensamblajes multiespecies, pero siempre alejándose de las cuestiones indígenas o, mejor dicho, por llamarlo en términos simplistas, de la otredad humana, lo cual también genera un montón de limitaciones. Es una de las cuestiones que yo he planteado en el libro. En uno de los capítulos discuto con gente como Anna Tsing precisamente sobre esas visiones multiespecies que terminan abandonando, o por lo menos no tomando en cuenta, algunos de los *insights* que la antropología traía de su experiencia de trabajar con esa otredad que se conecta con la multiplicidad divergente que discutíamos antes.

Axel Lazzari

Es interesante esta mención que hacés a las modas, o lo que está pasando en el campo académico respecto de los estudios indígenas. O sea, el cómo se da esa dinámica a partir de un presupuesto de diferencia radical y de simetrización que empieza a decantar en los años 90. Hay un componente institucional en los estudios indígenas, que ya estaba mucho más fuerte en Estados Unidos, una monopolización, una política del quién, como vos decís:

“nosotros [los indígenas] hablamos sobre nosotros mismos”. Qué paradoja, ¿no? Porque uno, desde ese lugar no indígena, abre el juego y después se cierran sobre sí mismas estas identidades y se generan estas estructuras de emplazamiento, para utilizar tu lenguaje, cuando uno apuntaba a algo diferente. Con este subtexto y con esta amenaza, incluso a veces de tipo judicial, donde no podés hablar del otro, se entra en la lógica de lo políticamente correcto. Y es interesante plantear la charla desde esos lugares, desde las institucionalizaciones, de lo que aparece como excelentes ideas que vienen a romper el juego y, sin embargo, terminan siendo cristalizadas, en este caso por los sujetos (ex)oprimidos o los sujetos colonizados, etcétera. Toda una dinámica que sería bueno, eventualmente, darle una vuelta desde la lógica que vos proponés.

Mario Blaser

La cuestión esta súper caliente acá en Canadá, es un problema gigante. Constantemente hay gente que está siendo denunciada por *pretendian* y esos acusan a otros de lo mismo.¹⁴ Esa es la peor acusación que alguien que se identifica como indígena, y genera autoridad sobre esa base identitaria, puede recibir. Y se ha generado una cosa que es bastante tóxica alrededor de estas cuestiones y tiene conexión con la cuestión del desplazamiento y de las estructuras de desplazamiento de las que hablo en el libro, y con las escalas de las instituciones de las que también hablábamos antes. Porque parte del problema son las respuestas institucionales a las demandas de reconocimiento, que siempre son, por supuesto, brutas y cuadradas porque tienen que ser “escalables”, no pueden atender “el casito.” Entonces, ¿qué es lo que hay que hacer ante las exclusiones generadas por el colonialismo? “Tenemos que incluir indígenas, al menos un porcentaje representativo”. Bueno, entonces parece que simplemente hay cumplir con un porcentaje, que es como se articulan en la práctica estas políticas de reconocimiento y de acción afirmativa. Entonces cuando te presentas a un trabajo te piden que vos te identifiques, sí sos indígena, y sí te identificas así, tenés más posibilidades de conseguir el puesto hasta que en ese lugar llenen la cuota. No hay sutileza, y terminás con situaciones en las cuales tenés gente que viene de otra provincia y dicen tener una ancestralidad indígena

¹⁴ *Pretendian* (del inglés *to pretend* que significa simular o aparentar) es un término peyorativo para describir a una persona que ha reivindicado falsamente su identidad indígena afirmando pertenecer a o descender de una nación o colectivo indígena norteamericano (americano o canadiense). Los *pretendians* son considerados una forma extrema de apropiación cultural y una forma de “fraude étnico” basado en la búsqueda de un trato favorecido o el acceso a recursos materiales y simbólicos en el contexto de las políticas de reconocimiento indígena de finales del siglo XX.

métis (que es una identidad ya de por sí bastante complicada y discutida), y sobre esa base obtienen una posición, y se plantan en un lugar de decir: “yo sé de la temática indígena porque soy indígena, ustedes no, cállense la boca.” Pero resulta que esta persona tuvo un abuelo que se identificaba como indígena, pero ni sus padres ni ella vivieron en una comunidad, siempre han estado en un centro urbano, y solo recientemente comenzaron a reclamar sus “raíces indígenas.” Y, sin embargo, desde ahí, crean un cordón sanitario alrededor del tema que es de ellos. Y cualquier crítica que uno haga de esa práctica se responde con la acusación de que el crítico es racista o simplemente quiere conservar sus privilegios de autoridad blanca competente en el tema. Para muchos académicos inmigrantes latinoamericanos esto es un poco shockeante y con toda razón le pueden plantear: “¿Qué es lo que te hace a vos más indígena que yo? Tal vez yo tenga una ancestralidad tan indígena como la tuya”. Toda esa discusión me parece muy tóxica porque se pierden de vista cosas que me parecen más centrales, o al menos que a mí me interesan más.

Y acá podemos retomar la pregunta de Nicolás en relación a cómo han sido recibidas en Canadá algunas de las ideas con las que he trabajado. Por ejemplo, más allá de estos derroteros poco útiles atados a las políticas de identidad (lo que llamo “políticas del quién”), la cuestión de lo indígena como un sitio de divergencias ontológico en Canadá se ha vuelto, yo te diría, sentido común. Y en parte, precisamente, por la llegada de muchos intelectuales indígenas muy potentes a los espacios académicos donde se han articulado. Y yo en el libro cito varios de ellos que lo explican muy bien. Ellos dejan muy claro por qué no estamos hablando de “culturas”, de que no son “puntos de vista” o “perspectivas sobre el mundo”, etcétera, etcétera. Otra cosa pasa en las instituciones donde también se empieza a hablar de ontologías (especialmente cuando se habla de indígenas), pero en el fondo se está hablando de cultura, en la práctica se tratan las prácticas de “otros,” las formas de hacer, como “perspectivas culturales” es decir como cosas que eventualmente se pueden dejar de lado si no convienen para lo que hace falta hacer. Pero, digamos, dentro de los espacios de discusión académica que se relacionan con el tema indígena, esto de que lo que está en juego son diferencias ontológicas (o de formas de hacer mundo) se ha vuelto casi de sentido común. O sea, no hace falta discutirlo demasiado.

El otro espacio donde estas cuestiones de discusiones ontológicas aparecen también es, como mencionaba, en los estudios multiespecies, cómo se piensa todo eso con sus particularidades.

Y otro lugar donde ha tenido bastante recepción, que es bien interesante, es en los espacios de estudios legales, de pluralismo legal. A mí me han contactado gente de diferentes lugares acá, dentro de Canadá, que vienen desde esos estudios, donde les parece muy potente el planteo de cómo articular o cómo se articulan prácticas de mundos diferentes y, especialmente, qué rol puede jugar la ley dentro de eso. Es un desarrollo bien interesante, donde se visualizan importantes contradicciones. Hay desarrollos y discusiones sobre en qué medida los instrumentos jurídicos pueden generar situaciones o devenir aparatos que produzcan equivalencias entre formas de hacer mundo, pero al mismo tiempo dicha pretensión o expectativa implica que una forma de hacer mundo (la ley) puede colocarse en la posición de arbitro en relación a otras, lo cual no es exactamente lo mismo que pensar en diplomacia... volviendo un poco a la cuestión de las instituciones diplomáticas.

Matías Paschkes Ronis

Cuando te referís a la articulación de prácticas de mundos diferentes, o sea, no de “culturas”, sino de “mundos”, estás haciendo alusión a lo que actualmente se conoce como el giro ontológico. En tu caso te referís específicamente a la ontología política, en el sentido de una propuesta pragmática para interrogar conflictos. ¿Cómo surge esta perspectiva, en qué consiste y cómo se relaciona con el pensamiento de Latour?

Mario Blaser

Mira, a lo que se conoce como giro ontológico en antropología llegué después de leer a Latour. Entonces yo llegue al giro ontológico con otras preocupaciones que tenían más resonancia con las preocupaciones latourianas. Es decir, al leer a Latour me fui percatando de que él estaba proponiendo una ontología particular, una ontología otra, como base para el análisis. Un análisis que a su vez se concebía como un acto de composición de realidad. Entonces yo creo que el bagaje que yo traía desde el lado latouriano de mis lecturas, me hacía poner mucha atención a la función del análisis, es decir hacerse la pregunta: ¿Dónde se enmarca esta movida? ¿Cuál es la función de esto? A medida que Latour fue publicando a mí se me fue haciendo claro que su análisis está orientado a la cuestión de componer el mundo común. Ese es el horizonte en el que se enmarca su proyecto intelectual. Yo venía con estas intuiciones, pero también con muchas preguntas que me habían surgido de mis propias experiencias en el campo que me iban indicando divergencias con ese proyecto latouriano.

Aunque mis preocupaciones tenían mucho en común con ese proyecto, no íbamos para el mismo lado, pero aún no podía articular claramente donde estaba la divergencia. Y desde ahí es que me encuentro con el así llamado giro ontológico en antropología. A mí lo primero que me atrajo fueron las posibles consecuencias políticas del enmarque que hace Viveiros de Castro del giro, su interés por “la autodeterminación ontológica de los de los pueblos” y como la antropología se posiciona como un intento de controlar el equívoco y no tanto con esto de “tomar en serio a los otros y lo que dicen.” Esto último se ha transformado, me parece a mí, en un gesto repetido que consiste simplemente en hacer evidente el equívoco, en mostrar que esto no es aquello, nuestro aquello. Es decir que la cosa que llamamos territorio es otra cosa para el otro, aun cuando use la misma palabra. Es lo que uno ve repetidamente cuando se invoca el giro ontológico y a mí me parece que eso se queda corto. O sea, para mí siempre la pregunta es: “Ok, ¿Y después? ¿Por qué es importante hacer evidente esto? ¿Y cómo se justifica? ¿Por qué hacer esto visible? ¿Por qué es importante? ¿En qué contexto y por qué razón?”

Axel Lazzari

Escuchándolo a Mario, primero quiero dejar sentado que no estoy cómodo con la frase “tomar en serio a la gente”, me parece que tiene un efecto como de puritanismo. ¿Viste cuando se dice “hablar sinceramente”, “yo soy honesto” ?, es una cosa que me disgusta, que los etnógrafos entre sí se digan: “mirá, pero yo lo estoy tomando en serio y vos no”. No sé si se dan cuenta, pero encima cuando lo repiten como un latiguillo y que ahora las nuevas generaciones vayan al campo a “tomar en serio todo lo que dicen”, me parece, primero, una ingenuidad y después, trasunta una superioridad ética. Bueno, pero dicho esto, a mí me gusta tu propuesta Mario porque justamente le das una vuelta, te preguntás para qué vamos a estar visibilizando los “equívocos”. ¿Y en qué queda esto? En la medida que queda ahí, si la etnografía se limita a eso, hay un residuo exotista, porque lo que ves es una exhibición o una, digamos, espectacularización de la diferencia. Y como no todos le dan esa vuelta del para qué, digamos, se queda en eso. Y yo creo que ahí se ha encontrado un nicho, se han encontrado diversos espacios académicos, nichos que se autorreproducen con esos mismos latiguillos. Hablo siempre acá de este esquema aplicado a la etnografía indígena, que es otra cosa diferente a los estudios de la ciencia y demás... Pero vos esto lo elaboras y le das tu vuelta con

la ontología política. A mí me parece que tu propuesta es muy diferente a estas otras que circulan más del tipo de Descola, Viveiros de Castro y que eso mismo le da mucho más filo.

Matías Paschkes Ronis

Yo agrego algo a lo que está diciendo Axel, un poco en la misma línea, pero recordando cuando leí por primera vez tu libro sobre los Yshir, allá por el 2015. A mí lo que me interesó en ese momento y me llamó poderosamente la atención, fue tu planteo de una etnografía que no pretende “representar a los otros”. Porque esta cuestión de la representación se enmarca dentro de lo que vos denominás el “régimen de verdad moderno”. Decías en ese libro que más que representar el punto de vista de los otros, lo que intentas es “escenificar mundos”. Cuando leí eso dije: “esto es diferente” y cambió radicalmente mi forma de comprender el hacer investigación etnográfica. Porque me permitió ver otra forma de pensar la relación entre el quehacer etnográfico y la política en el marco de lo que denominás como disputas ontológicas. Una forma de hacer política, pero no en el sentido de la antropología aplicada clásica o la antropología marxista, si se quiere más intelectual o académica, sino comprometerse con estos procesos de escenificación de mundos y de relatos.

Mario Blaser

A mí me parece que, en buena medida, y por lo menos en mi caso, yo le tengo que dar crédito a la impronta latouriana con la que empecé y les comentaba antes. En Latour, sin considerarme un experto, creo que hay un recorrido que primero se esboza en su texto *Irreductions* y que después lo va desarrollando a través de los años. Y es esa cuestión de ver el propio análisis etnográfico o sociológico como un participante en el proceso de hacer mundos. Y es una cosa que yo agarré muy fuerte también de John Law, que en muchos sentidos me parece mucho más didáctico que Latour y mucho más cercano a mis propias preocupaciones acerca de lo que he terminado pensando en términos de escala en este libro. Law, como les decía, está más interesado en las interrupciones. En cómo romper los grandes bloques. Pero debo decir que todo esto que cuento es claro, visto hacia atrás. En el momento esto eran todas intuiciones desordenadas, de hecho en mi libro de alguna manera me he terminado de contar a mí mismo como esa intuición inicial sobre el rol del análisis en la constitución de mundos y de relaciones con las formas de hacer mundos de otros, fue dando lugar a este planteo de lo incomún como una propuesta pragmática.

Nicolas Viotti

Me parece que ahí es clave lo que están planteando, el tema de tomar en serio al otro. Hay una versión ingenua, más fenomenológica, que justamente todo el giro ontológico discute. O sea, nunca tomar en serio al otro es tomar en serio lo que el otro dice, sino, como dice Mario en algún momento, y plantea originalmente Eduardo Viveiros, tomar en serio al otro es asumir en toda su radicalidad posible las condiciones de posibilidad del punto de vista del otro. No se toma en serio el “punto de vista del otro”, sino las condiciones de posibilidad existenciales dentro de las cuales existen particulares entendimientos sobre lo que es un “punto de vista”. Esto es clave porque es la diferencia entre el recurso habitual al “punto de vista del nativo” y un planteo que pone el énfasis en un registro no tan transitado en las antropologías dominantes hasta hace poco. Y eso no es una simple traducción (incluso llena de equívocos) sino que es un efecto de contraste entre mundos que desvela el mundo único de lo universal. Eso yo creo que está en el aire en general en el giro ontológico y entonces los usos ingenuos de la frase “tomar en serio al otro” me parece que son las versiones mal popularizadas y no una buena lectura de lo que implicaría la obra de Viveiros de Castro, Roy Wagner, o incluso de las síntesis más recientes de esa propuesta. Por otro lado, creo que hay algo que tiene que ver con el trabajo de Mario, y por ahí también con el trabajo de Marisol de la Cadena, que es que hay un efecto mucho más fuerte de pensar la política en el giro ontológico que sí no está en los autores más clásicos del giro ontológico, o está por ahí de algún modo más latente, o tal vez está más recientemente. Pero yo siento que en la antropología hay un movimiento, sobre todo a partir del trabajo de Mario y de Marisol, de realmente hacer un planteo sobre cómo se puede pensar la política como ontología o pensar ese cruce. Y a mí una cosa que me llamó la atención de tu último libro, *Incomún*, es que dialogás con una serie de literaturas que corresponden a otra tradición intelectual en América Latina. En general toda la gente que viene trabajando en la cuestión ontológica es heredera de un linaje que viene trabajando en la antropología americanista en las tierras bajas desde finales de la década de 1970 desde una etnografía muy clásica, con trabajos muy centrados en una discusión académica. Me parece que ahí Mario produce un diálogo entre esa cuestión ontológica y toda la literatura sobre movimientos sociales que viene de la década del noventa, por ejemplo con los trabajos de Maristella Svampa, con sus últimos trabajos sobre extractivismos. Ese cruce me llamó la atención. O sea, me parece que hay algo interesante en

cómo se conectan literaturas sobre la cuestión de la política y la ontología. No sé si esto te resuena o podés decir algo sobre eso.

Mario Blaser

Dejame que siga conectando esto con el giro ontológico. En un ida y vuelta con Martín Holbraad en *Current Anthropology* se me hizo evidente que la versión de giro ontológico de Holbraad – que yo creo no es la misma que la de Eduardo Viveiros de Castro– se quedó en una cuestión casi metodológica, si se quiere, que la antropología ontológica era mejor como método para encarar la alteridad sin evacuarla en el proceso. Pero hay un planteo de “esto es mejor”, que creo que Axel estabas planteando como un posicionamiento ético: “nosotros lo tomamos en serio” y, por tanto, de alguna manera el subtexto es “y por tanto somos mejor que vos que no lo hacés”. Y para mí, la pregunta está en “¿mejor?”. Puede ser que sea mejor ¿Pero mejor por qué? ¿Cuál es el estándar para decir que una antropología es mejor que la otra? Éticamente, metodológicamente, como quieras plantearlo... Y ahí es donde se manca la cuestión para Holbraad. Porque parte del problema con el que uno se encuentra es que si decís “es mejor por tal cosa”, estás haciendo de alguna manera un planteo fundacional. Y es lo que esa versión del giro ontológico no quiere hacer. Hay un rechazo a eso. Hay toda una cuestión para discutir alrededor de por qué está esa preocupación. Por otro lado, una posible respuesta que veo repetir a esta pregunta es “hacemos esto para abrir, abrir ontológicamente, abrir el terreno”. Bueno, fantástico ¿Pero por qué es importante abrir, porque eso es bueno? Es algo que también yo señalo en el libro. Porque para mí hay que explicitar el horizonte de relevancia. ¿Por qué estamos abriendo? ¿O por qué es importante una analítica del estilo del giro ontológico en este caso? ¿Siempre hay que abrir? ¿Siempre hay que mostrar el equívoco en todas las situaciones y bajo cualquier condición? A mí me parece muy importante plantearse esta pregunta. Por eso explicitar el horizonte de relevancia, desde donde haces este tipo de análisis, desde qué problemática, es fundamental. Y me parece que, si tenés claro que el análisis forma parte de la política de la mundificación, esta explicitación es central. Si no es como andar haciendo ciertos mundos sin responsabilizarte por los resultados.

Axel Lazzari

Pero eso, Mario, obliga a plantear una cuestión obvia, pero que tampoco creo se pone realmente en el tapete, hablando siempre de movimientos indígenas. Es que tiene que haber alianzas entre analistas, antropólogos, abogados, etcétera y algunos indígenas. No todos los indígenas, porque no es una categoría vacía, la “víctima por excelencia”. Justamente porque uno, en los hechos de la política, va a tomar decisiones que van a favor, por ejemplo, de este horizonte de relevancia que vos proponés que es, *grosso modo*, vivir bien y evitar la extracción de recursos, etcétera. Y no, hay otros que son indígenas, y que tienen toda la ancestralidad atrás, y van a jugar otro juego. Entonces no se puede seguir con la mirada ingenua de decir “porque el pensamiento indígena, el movimiento indígena...” ¿Qué movimiento indígena? ¿Qué pensamiento indígena? ¿En qué tipo de articulación? Pero eso es otro tema que no se suele poner muy en el tapete por qué no es políticamente correcto. Y yo creo que toda esta evolución del planteo ontológico, del desafío que dirige la cosmopolítica a la política razonable, como vos comentabas, tiene que llegar a establecer un horizonte de relevancia. Y saber cuáles son los aliados que de hecho existen, pero hacer una elucidación teórica también ¿Por qué algunos indígenas sí y otros no? Y no en términos de ancestralidad o de identidad cultural. Tiene que ser otra la razón por la cual te alias a unos y no a otros.

Mario Blaser

Pero bueno, en parte precisamente por eso también es que a mí me parece muy importante, o lo veo cada vez más importante, y acá en Canadá especialmente, el despegarse de “la política del quién”. Lógicamente yo estoy inserto en un espacio donde es super evidente que esta cuestión de la identidad se ha vuelto mucho más una carga que dificulta llevar adelante ciertas articulaciones que algo que ayude, como por ejemplo por ahí puede ayudar en Argentina en ciertos momentos, en ciertos espacios, para ciertas agendas políticas o ciertas visiones de la vida. Y es por eso que yo voy tratando de fijarme más en términos de las prácticas, de cuáles son las prácticas que pueden ser más consonantes, desde mi lugar, con el tipo de mundo en el que yo quisiera vivir o el tipo de mundo chiquito, *el pequeño común*, en el cual sería para mí interesante vivir. Y conectando de nuevo con esto que vos planteabas Nicolás acerca de las literaturas, yo creo que este tipo de preguntas se le fuerzan a uno que viene de una lectura ontológica precisamente en el cruce, no solamente con las literaturas de movimientos sociales, sino con las problemáticas cuando trabajas en terreno donde están los movimientos: ¿Cómo hago acá? ¿Cómo opero acá? Y de alguna manera, para mí, parte del

desafío ha sido pensar y hacer con cierto grado de coherencia ¿Por qué estoy haciendo esto?
¿Desde dónde estoy haciendo un análisis, una crítica, una intervención, un comentario, como
forma de o como propuesta de mundificación? ¿Y con quiénes me puedo enganchar en esto?
¿Dónde funciona?

Axel Lazzari

Yo lo que veo es que si vos, pragmáticamente, te orientas hacia una infraestructura de
emplazamiento, que resuene con la cosmopolítica de lo pequeño, te vas a encontrar con
aliados que estén de acuerdo con vos. Pero para sostener esas estructuras de afincamiento
no solamente pensarán en el “Buen Vivir”, sino que también articularán discursos de
ancestralidad e identidad (“nosotros estábamos acá primero, nos vinieron a sacar la tierra
otros tipos que vinieron después, que son de otro color, que hablan otro idioma, etcétera,
etcétera”). Ahora, ¿Cómo lidias al interior (de esa alianza) con ese discurso?

Mario Blaser

Bueno, me parece que la pregunta tiene conexión con algo de lo que vos hablabas en tu
artículo de territoriar indígena, y es que este tipo de cuestiones son necesariamente
situadas.¹⁵ Volvemos un poco a lo pequeño feo y a las figuras de lo pequeño que hemos
heredado (con gusto o sin gusto) del mundo único. El cómo lidiar con eso feo es situado. Es
imposible dar una respuesta generalizada. Pues cada circunstancia abre y cierra
posibilidades. Por ejemplo, yo acá voy a cazar alces todos los años con otro amigo y colega
argentino y antropólogo, Damián Castro. Esto no es caza deportiva, acá en la isla de Terranova
es una práctica que hasta los 60s era muy extendida para tener carne fresca pero que ahora
se ha relegado a las zonas rurales y a la gente más adulta que creció en esa tradición. Vamos
a cazar cerca de un pueblo relativamente pequeño que queda como a 800 kilómetros de mi
ciudad y nos hicimos amigos de unos viejos que empezaron a enseñarnos. Un cana retirado,
otro empleado municipal, otro changarín, otro albañil. Una mezcla de gente de pueblo chico.
No son los más progres, de hecho, en algunos sentidos uno los colocaría más tirados a la
derecha, expresando por ahí cierta simpatía por lo que dice Trump. Y sin embargo gente
fantástica que nos han salvado las papas más de una vez a los dos argentinitos cazando alces

¹⁵ Lazzari, A. (2018). “Territoriar indígena. Conflictos onto-políticos en el proceso de reconocimiento territorial de una comunidad rankülche (La Pampa, Argentina)”, *Andes, Antropología e Historia*. Vol. 1, N°29, pp. 1-33.

en el subártico. Con ellos tenemos un montón de conversaciones y discusiones, pero hemos aprendido a poner en suspenso cuestiones que sabemos que diferimos fuertemente, por ejemplo no nos ponemos a discutir de diversidad sexual y homofobia, de sí aborto sí o no, sí control de armas o no, porque son asuntos que no necesariamente afectan (o al menos no se nos ha hecho evidente que lo hagan) nuestra colaboración para cazar y disfrutar todo lo que implica: la camaradería, el intercambio de anécdotas, el aprender, etc. Esa suspensión de la divergencia más urticante en el momento del encuentro permite que de a poco a dos inmigrantes a los que se podía prejuiciar como “trayendo cosas de afuera que no nos interesan” se los va aceptando en un espacio que al principio parecía super cerrado, y por nuestro lado que podamos apreciar la solidaridad y el cuidado que ofrecen a unos extraños un grupo de gente que, según nuestros prejuicios, tenderían a ser cerradamente xenófobos cuando no racistas. Y no es que no hubiera nada de esto en principio, pero en la práctica se hace evidente que eso no es todo lo que hay, que los dos grupos (por decirlo de alguna manera) no son dos totalidades homogéneas y coherentes sino que hay hilos o prácticas que nos constituyen a ambos que pueden ser compartidas, mientras otras no porque nos constituyen no solo en forma divergente sino que también conflictiva. Es decir, las articulaciones son parciales, el pájaro y el conejo se conectan sin problemas por la cabeza, pero los cuerpos no lo sabemos, posiblemente no. Pero esta suspensión de lo urticante que hacemos nosotros, el no tocarnos con los cuerpos –para seguir con la metáfora anterior– solo es posible porque, por ejemplo, no vivimos todos el tiempo en el mismo pueblo, yo no tengo que elegir un representante de ese municipio que tal vez no represente a mi amigo cazador y que pueda afectar su vida cotidiana. Pero en la medida que nuestras vidas cotidianas devienen más conectadas, por ejemplo a través del gobierno provincial bajando línea de cómo deben vivir en esa municipalidad, esos espacios de suspensión de lo urticante se van reduciendo. Esto es todo muy simplificado para transmitir mínimamente la idea, pero nos devuelve a la cuestión de la escala en términos muy prácticos. Sí no hay espacios para lo común concreto, para que los hilos o prácticas que pueden resultar urticantes en la relación entre formas de hacer mundo puedan tener su lugar de realización, es muy difícil articularse de esta forma parcial, porque el común que se impone a todos no deja espacio pero tampoco elimina lo común, más bien lo torna una fuerza contenida como en una olla a presión. Por eso de nuevo, mi planteo de la necesidad de incomunar, de hacer pequeño; y el desafío de preguntarnos como hacerlo cuando lo grande predomina. Lo pequeño que yo me estoy

tratando de imaginar, hay que constituirlo en buena medida a partir de eso que ya está ahí, esa olla a presión. Y claro desarmar una olla que ya ha acumulado presión da miedo, especialmente si no sabemos abrir válvulas sin que explote. Por eso yo veo en esto un desafío similar al de la conversión religiosa, requiere un salto existencial a algo que es profundamente incierto. Es muy difícil imaginar cómo podría ser, cómo va a ser, qué es a lo que estamos apuntando. Lo que estoy tratando de plantear entonces son más que nada intuiciones, generar este tipo de discusiones desde el lugar y que el lector diga “a ver, y esto sí lo pienso desde acá, desde mis circunstancias concretas ¿Qué me dice? ¿Me dice algo, me tira alguna punta de algo?”

Axel Lazzari

Creo que estamos buscando, todos estamos muy desorientados. No parece existir una opción política entre “un anarquismo de corte utópico” y “un populismo estatal,” no veo una zona intermedia. Volviendo a la discusión previa entre las ontologías políticas y las ontologías de la modernidad que atraviesan el modelo multicultural de la antropología o de las identidades, no se puede tirar todo por la borda, y eso es lo que me preocupa a veces. Creo que hay que jugar en los dos tableros, con el conejo y con el pájaro, y tener mucha conciencia de qué se puede hacer, con astucia, porque también está el elemento táctico, pero también con ese fundamento ontológico, o “no fundamento” -llamémosle pluriverso- y en algún momento, sí sacar la carta de las identidades, y en otro sacar la carta de las multiespecies o de lo que sea, pero no encasillarse. Y esto yo lo quería traer a la reflexión, porque como somos todos profesores y estamos socializando a las nuevas generaciones, me pregunto cómo pensar la transmisión de la antropología. Habría que pensarla mostrando las tensiones, y que de hecho no cierran ninguna de las opciones, por más que una sea moderna, la otra posmoderna, etc. Quería comentar esto porque para mí tu texto aporta eso. Por un lado, hay una militancia, tenés una militancia teórica, pero lo veo como muy abierto y en ese sentido me parece que ese es tu gran aporte a la discusión, el lugar desde el cual vos decidiste abrir el juego.

Mario Blaser

Me alegro que lo veas así porque ha sido una preocupación mía al escribir este libro de como plantear el argumento desde el llano, es decir sin generar un meta-posicionamiento de enunciación que implícitamente dice, “yo la tengo más clara que el resto.” Yo me fui

imaginando como si estuviera en una asamblea con mis pares y diciendo “compas, ¿qué les parece si pensamos esta encrucijada de la siguiente manera? En este libro les cuento porque me parece útil pensarla así, y hasta donde yo llegue pensándola así.” Mi aspiración no es convencer a nadie de una verdad, a lo sumo es entusiasmar a unos pocos para explorar si esta forma de pensar nuestras encrucijadas presentes nos sirven para iluminar caminos posibles, en las condiciones específicas de cada lugar. Si esto funciona, espero que algunxs compas en la asamblea reaccionen a la propuesta, hagan las suyas, hablemos, y generemos colectivamente prácticas de incomunar. ¡Una movida bien latouriana! Vamos a enrollar compas que ayuden con sus propios aportes a darle densidad a un pequeño mundo, o mejor, a una forma de mundificar orientada a lo incomún.