

Tim Ingold

# Ambientes para la vida

Conversaciones sobre humanidad,  
conocimiento y antropología

TRILCE

Facultad  
de Humanidades  
y Ciencias de la Educación

 extensión  
Universidad de la República



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY





# **AMBIENTES PARA LA VIDA**

Conversaciones sobre humanidad,  
conocimiento y antropología



Tim Ingold

# AMBIENTES PARA LA VIDA

Conversaciones sobre humanidad,  
conocimiento y antropología

**TRILCE**



Las tareas de transcripción de las conferencias y una primera versión en castellano fueron realizadas por Soledad Contreras, Lucía Abbadie, Giancarlo Albano y Brian Fox. La versión final en castellano es de Javier Taks.

© 2012, Tim Ingold

Este libro se ha realizado en coedición por Ediciones Trilce, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Extensión universitaria-Universidad de la República

Ediciones Trilce  
Durazno 1888  
11200 Montevideo, Uruguay  
tel. y fax: (598) 2412 77 22 y 2412 76 62  
trilce@trilce.com.uy  
www.trilce.com.uy

Extensión universitaria, Universidad de la República  
Brandzen 1956, apto 201  
11200 Montevideo, Uruguay  
tel.: (598) 2409 0286 y 2402 5427  
comunicacion@extension.edu.uy  
www.extension.edu.uy

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar  
Magallanes 1577  
11200 Montevideo, Uruguay  
Tel: (598) 2409 1104/05/06  
mensajes@fhuce.edu.uy  
www.fhuce.edu.uy

ISBN 978-9974-32-599-9

Primera edición: setiembre de 2012

---

# CONTENIDO

Prólogo por <i>Javier Taks</i> .....	9
Introducción por <i>Javier Taks</i> .....	11
El diseño de ambientes para la vida .....	19
<b>Contra la cultura, abrazando la vida: antropología más allá de la humanidad</b> .....	35
Primera conversación: <b>Reconsiderando la teoría para la antropología en el siglo XXI</b> .....	53
Segunda conversación: <b>La percepción del ambiente: movimiento, conocimiento y habilidades</b> .....	69





---

## PRÓLOGO

El libro entre manos compila las conferencias y conversaciones del antropólogo británico Tim Ingold durante su visita académica a Uruguay en octubre de 2011, como parte de una gira por universidades de Brasil y Uruguay. El recorrido lo llevó por Brasilia, Belo Horizonte, Porto Alegre, Maldonado y Montevideo, así como por las tierras bajas de Rocha, compartiendo ideas y visiones sobre la cuestión ambiental, evolución, percepción y conocimiento y las prácticas de los humanos y no humanos en el mundo. Para esto hubo una coordinación regional y complementación de recursos entre la Universidad de Brasilia, la Universidad Federal de Minas Gerais, la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y la Universidad de la República de Uruguay.

En nuestro país, las actividades fueron organizadas por el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE); también cooperaron para lograr los encuentros: el Decanato, la Unidad de Extensión, el Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio y la Biblioteca de la FHCE; la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), el Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio (SCEAM), el Centro Universitario de la Región Este (CURE) y el Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República; el Instituto SARAS, el Centro Regional de Profesores del Este y la Asociación de Antropología Social del Uruguay (AUAS).

La publicación de esta obra recibió el auspicio del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República. Contó con el trabajo voluntario de la licenciada Soledad Contreras, la licenciada Lucía Abbadie, el bachiller Giancarlo Albano y el doctorando Brian Fox, quienes realizaron tareas de transcripción y una primera versión traducida al castellano de los textos que se presentan. La versión final la propone quien suscribe, a quien le caben todos los posibles equívocos de interpretación. Sin el apoyo y labor de Ediciones Trilce este libro se hubiera demorado inútilmente.

Este libro es un mojón significativo en una conversación personal con el profesor Ingold que ya lleva más de dos décadas, desde fines de los años ochenta del siglo pasado, cuando le enviamos un capítulo traducido de su libro *The Appropriation of Nature* (Manchester, University Press, 1986) pidiendo autorización para su publicación en el primer número de la revista *Trabajo y Capital* en 1989 y siguió luego durante mi doctorado en la Universidad de Manchester en la segunda mitad de los noventa; una conversación donde nuestras líneas de vida se han acercado y alejado pero cada año se refuerzan intercambiando

tarjetas navideñas y relatos anuales sobre la situación académica y familiar. Una compilación en castellano de textos de Tim Ingold no solo llena parcialmente un vacío en la literatura de habla hispana en las ciencias sociales y las humanidades, sino que permite extender esta conversación, y todas las implicadas en su obra, hacia un público mayor.

*Javier Taks*

Montevideo, setiembre de 2012

---

# INTRODUCCIÓN

*Javier Taks*

Tim Ingold es antropólogo universitario de profesión y violonchelista amateur. Nació en 1948 en Inglaterra, obtuvo sus títulos en la Universidad de Cambridge, siendo su tesis doctoral sobre los criadores de reno skolt sami en Lapland, en el norte de Finlandia. Finlandesa es su esposa, Anna, con quien tiene cuatro hijos. Ingold enseñó en las universidades de Helsinki, Cambridge y Manchester. Desde comienzos de este siglo se mudó a Escocia, donde fundó en 2002 el Departamento de Antropología de la Universidad de Aberdeen. Es miembro de la British Academy y de la Royal Society of Edinburgh.

Esta introducción, pretende dar pistas a aquel que recién descubre las ideas de Tim Ingold acerca de cuáles son sus campos de interés, algunos de sus aportes y los desafíos epistemológicos que plantea para la ciencia en general y la antropología, en particular.

Experto en el área cultural del círculo polar ártico, sus intereses teóricos, entre otros, giran en torno a la antropología y la psicología ecológica, el estudio comparado entre pueblos cazadores y pastores, las relaciones hombre-animales, teorías de la evolución, la percepción del ambiente, lenguaje, tecnología y habilidades prácticas y las convergencias entre antropología, arqueología, arte y arquitectura.<sup>1</sup>

Resumir los aportes de la obra de Tim Ingold significa seguir los pasos de su desarrollo académico. Pero uno corre el riesgo de repetir, y en forma empobrecida, lo que él mismo ha dicho en varios momentos de su obra, pues si hay algo que le caracteriza es una fuerte autorreflexión y explicitación de sus conclusiones y revisiones en cada etapa de su pensamiento. Una excelente síntesis aparece en el prólogo de *Being Alive* (2011), su última compilación de ensayos publicada, subtitulando cada etapa con el concepto-clave en torno al cual condensa las distintas fuentes de las que se nutre: «producción», «historia», «habitar» y «líneas». Brevemente, acompañaremos el recorrido.

Ingold inicia su análisis con una crítica a las formulaciones de Marx y Engels sobre la *producción* y el trabajo humano (ver antecedentes

1 <<http://www.abdn.ac.uk/~wap001/staff/details.php?id=tim.ingold>>. (Accesado: 2 de setiembre de 2012).

en Ingold, 1986, 1988). Rechaza la idea de que los seres humanos se distinguen de los demás animales por tener un plan mental previo a la acción, el cual se impone a la materialidad del mundo a través del trabajo, proponiendo que es la intencionalidad manifiesta en la atención continua en la acción lo que describe mejor lo que es y significa trabajar. La «orientación a un fin», que según Marx es parte integral del proceso de trabajo humano concreto, no sería una orientación que va del punto A —la «imagen»— al punto B —el «producto»— sino que sería una sintonización continua entre el cuerpo, las ideas y la materialidad de los objetos del trabajo, lo cual permite que emerja una cosa en un contexto de trabajo, en el marco de un devenir continuo de personas, cosas y fuerzas naturales, sin necesidad de una representación inicial para poner en marcha la producción. La cuestión es que concebido en este sentido el trabajo, como intencionalidad y no como plan, también está presente en las prácticas transformativas de los seres no humanos. Aquí entonces, Ingold propone una *perspectiva transhumana del trabajo*, origen de su crítica a la radical separación entre humanidad y animalidad en el pensamiento occidental. Lanza al mismo tiempo sus estudios de las relaciones entre humanos y no humanos entre grupos cazadores-recolectores y grupos pastoriles, proponiendo las homología entre los principios de confianza y dominación entre las personas humanas para comprender la historia de los vínculos de estas con los animales.

¿Qué sucede a partir de lo anterior con la diferencia entre evolución e *historia*? Según la tradición occidental esta diferencia expresa la bifurcación de las trayectorias en el tiempo de los seres no humanos y los humanos respectivamente, una especie de salto cualitativo que coloca a los humanos por encima del resto de los animales. Más aún, ¿qué sucede con los propios seres humanos vistos como seres duales, donde la evolución (biología) no ha terminado completamente pero de alguna manera se ha desacelerado, mientras la historia (cultura) adquiere mayor relevancia explicativa en nuestra forma de adaptarnos y transformar al mundo que nos rodea? En el pensamiento evolucionista clásico, esta concepción dual del hombre es la que permitió clasificar a los grupos humanos como más cerca (más primitivo) o más lejos (más civilizado) del punto 0 donde evolución e historia se cruzarían. La respuesta de Ingold ha sido la crítica a la dicotomía naturaleza-cultura, que es fuente de otros pares como cuerpo-mente, producción-apropiación, oralidad-escritura, etcétera, que han dominado la antropología y el pensamiento occidental en el último siglo. La llamada Historia con mayúscula, la que hacemos los seres humanos, y la historia con minúscula (historia natural o evolución), la que experimentaríamos junto con todos los seres vivos por estar simplemente vivos, deberían verse como un solo proceso de desenvolvimiento de *sistemas de desarrollo*, expresión tomada de Susana Oyama (1985), donde cada ser vivo, cada devenir, es una forma orgánica generada y mantenida por un campo

de relaciones. Un proceso en el cual cada generación de seres deja una herencia ecológica a quienes vienen después, un contexto de futuras prácticas y movimientos, y con la cual se encuentran los más jóvenes al inicio de su propia acción transformadora. La única historia entonces es la vida misma, que involucra el interjuego de diversidad de humanos y no humanos, en su mutua constitución, en un mundo de fuerzas abióticas vistas cada una también como una senda de devenir [*path of becoming*] para formar el telar de la vida en evolución. La respuesta del autor es, nuevamente, la primacía de los procesos en relación al producto «terminado». Podríamos decir que en esta etapa elabora una *perspectiva del crecimiento* de los seres vivos, donde no serán ni los genes ni la cultura lo que una generación lega a la otra como herencia (en lo que más adelante llamará el modelo genealógico de pensamiento), sino un campo de relaciones donde cada ser vivo va creciendo y hace crecer a otros. (Ingold 2000, por ejemplo capítulo XXI).

Resuelta parcialmente la dicotomía evolución-historia y retornados los humanos al flujo de la vida en general, Ingold recurre a la noción de *habitar* y percepción de las fenomenologías de Martin Heidegger y de Maurice Merleau-Ponty respectivamente, para comprender mejor qué significa percibir y conocer el mundo. Esta sería una de las preguntas fundamentales de la antropología preocupada por la gran diversidad de formas de relacionamiento de los grupos humanos con sus ambientes biofísicos. La cultura, entendida como el conjunto de símbolos y representaciones particulares del mundo, a la cual se le atribuye el don de permitir que las personas le encuentren sentido al mundo que enfrentan, sería claramente insuficiente para explicar los significados de la realidad para los humanos y no humanos; más bien sería como la bolsa donde meter todo aquello que la biología, las ciencias físicas o la psicología no logran explicar de la vida social. En lugar de esto, Ingold propone que es el desarrollo de las habilidades [*skills*] en la práctica humana con instrumentos, máquinas, con los con-géneres, con otros seres vivos y en la atmósfera [*weather-world*], lo que va sedimentando significados en la persona y en todos aquellos que comparten una comunidad de práctica. Es una apuesta por deconstruir la dicotomía entre percepción y cognición, entendidos en Occidente como dos momentos sucesivos, primero los sentidos luego las ideas, mediados por la mente alojada en el cerebro, la cual procesaría la información en bruto de los sentidos mediante un código (genético o cultural, según la corriente teórica) para dar un orden y significado a la realidad que por sí misma no tiene significados. Para Ingold, percibir, comprender y significar son facetas del mismo proceso. Sin embargo, hacer es previo a expresar representacionalmente lo que hacemos, y moverse en el mundo es anterior a extrañarse de él mediante la abstracción. Percibir el mundo es moverse entre su materialidad, como plantea J. J. Gibson, juntándose y separándose de otros seres que perciben de

acuerdo a sus prácticas, que en el caso de los seres humanos incluye creciente comunicación intersubjetiva para educar la atención de cada persona-organismo perceptor. Así es como avanza la vida y la conciencia, simplemente habitando el mundo con otros. Es la *perspectiva del habitar* [*dwelling perspective*] como línea de base sobre la cual se montan diversas construcciones ideológicas promovidas por corporaciones (económicas, políticas, académicas) en la lucha de ideas y de sentidos. En el pensamiento europeo-occidental, aunque no exclusivamente, estas ideologías muchas veces revestidas de afirmaciones científicas, son fuertemente opuestas y en constante conflicto con la experiencia del habitar la tierra.

La perspectiva del habitar le permitía a Ingold hablar de la continuidad de la realidad, sin embargo comienza a verla un tanto estática, un pensamiento que brinda demasiada importancia al estar en un lugar determinado, a las identidades esencialistas, los localismos, con lo cual la continuidad parece detenerse más que fluir. «Líneas» es la noción que en la etapa más reciente Ingold (2007) introducirá en la perspectiva del habitar para desarrollarla y al mismo tiempo criticarla en su búsqueda de la mejor forma de expresar su antropología de la vida. Prefiere traer al frente la idea de movimiento continuo, con la metáfora del río que fluye (tomada de George Deleuze y Félix Guattari). La idea de líneas y flujos venía creciendo en sus estudios del caminar, del escribir, de hacer música o del dibujar, en una reconsideración de la antropología de las técnicas del cuerpo de Marcel Mauss (1979). Señalará entonces, recurriendo a un lenguaje más poético que de revista arbitrada, que los seres vivos trazan líneas que se enmarañan unas con otras en haces, dando lugar a ciertos momentos de permanencia de vínculos que tienen que ver con los agrupamientos humanos, con la definición de ecosistemas y regiones ambientales, con la memoria, etcétera. A esta mirada podemos llamarle, la *perspectiva de la habitación* [*habitation*], entendiendo el proceso de habitar como nunca completo, nunca definitivo. Mejor aún para comprender estas ideas, Ingold prevé lo que podríamos llamar en español como la *perspectiva del vagabundeo* [*wayfaring*], donde los seres vivos andan continuamente, con rumbo pero sin destino prefabricado y donde las cosas no vivas tienen también su historia y se vuelven contexto y son contextualizados por la acción de los seres vivos. La perspectiva del *wayfaring* es la perspectiva de la vida en su continua reaparición y entretejido desde la trayectoria de los materiales particulares, orgánicos e inorgánicos, proyectados en el devenir. Una visión de la vida, humana y no humana, exenta de cualquier viso de teleonomía. La nueva síntesis presentada en la actual etapa del pensamiento de Ingold sería, a decir de Steil y Carvalho (2012: 46), «una perspectiva ecológica radical que piensa simétricamente el lugar y el estatus de los organismos y su actividad en el mundo».

Tim Ingold es hoy día uno de los principales antropólogos de la globalización contemporánea como práctica humana y acerca de la ontología que la provoca y que al mismo tiempo deriva de ella. Una globalización que construye certidumbres a pesar de las incertezas, que provoca desigualdad económica y social a pesar de los productos de la tecnología, que aliena del mundo a pesar del aumento del conocimiento científico. Ingold hace de la observación detallada de las prácticas de la vida cotidiana como leer, escribir, caminar, mirar, esculpir, pintar, producir, viajar, la base de su argumentación sobre los procesos de construcción de una visión del mundo donde las personas están descentradas en la periferia de ese mismo mundo pero, obviamente, no pueden salirse de él.

Busca las raíces históricas de las formas de hacer cosas e ideas en Occidente. También ha motivado nuevas formas de experimentar en antropología, observando el uso de materiales presentes y pasados, tejiendo, anudando, con estudiantes y colegas, para luego comparar con lo que hicieron y hacen otras personas en otros contextos, como lo demuestra su mención a las prácticas teatrales de Japón en este libro.

No obstante, el proyecto intelectual no se queda en el estudio de los «occidentales», léase las personas matrizadas por la modernidad tardía, sino que su crítica a la modernidad occidental extendida en buena parte del planeta es la excusa para hablar de la humanidad en su conjunto y, más allá de la humanidad, sobre los procesos de la vida en la tierra.

Aproximarse a su pensamiento es incursionar en el intento de trascender, en aproximaciones sucesivas, los muchos centrismos de la Academia y de la «gestión» ambiental y social: el eurocentrismo, el antropocentrismo y el ciencia-centrismo, pero sin caer en sus contrarios como logos alternativos: el regionalismo, el biocentrismo y el folclorismo.

El estudio del pensamiento de Tim Ingold lo hace a uno repensar sus prácticas cotidianas, especialmente como docente o investigador. Pero más allá de esto, leer algún texto de Ingold puede contribuir grandemente a quienes aún creen que la ciencia puede hacer aportes sustantivos para el bienestar de la gente común, porque sin dejar de ser crítico a los fundamentos y efectos de la ciencia corporativa de las empresas y el Estado, rescata la ciencia de aquellos que quieren saber del mundo no describiéndolo desde afuera sino realizando una inmersión en él, acompañando las líneas de vida de personas, animales, otros materiales y fuerzas en búsqueda de cómo se mueve el mundo y cómo deberíamos responsabilizarnos para que siga andando en el marco de la libertad de movimiento. También encontrarían inspiración quienes no se conforman con las categorías heredadas para comprender y representar la realidad y a su vez se sienten claustrofóbicos con su formación disciplinar. Ingold no promueve la interdisciplinariedad, como relación entre disciplinas, sino que impulsa la idea de compartir un mínimo de con-



ceptos y nociones comunes acerca de la vida y de la ciencia, entendida esta última como una línea más, imaginaria y práctica a la vez, que se suma a otras para darle forma al mundo que habitamos. Con sus particularidades, sus tradiciones, el pensamiento científico no tiene a priori más jerarquía que otras líneas de vida o líneas de conocimiento.

Nuestro autor propone teoría, no para explicar todo sino para educar nuestra atención. Teoría antropológica pero con proyección a las ciencias, naturales y humanas, con lo cual uno refresca las viejas preguntas de fondo sobre la vida y el lugar de lo humano en el mundo, evitando el arrogante antropocentrismo radical. Los humanos somos muy importantes en la transformación y devenir del mundo, pero no estamos solos en dicha empresa. Finalmente, con la lectura de sus textos se sentirán cuestionados aquellos estudiosos de antropología que optan por el culturalismo o el biologicismo para explicar lo humano. Ni cultura ni biología, dirá Ingold, sino ambos a la vez y ninguno de ellos, tal como los conocemos, en una antropología de la vida.

El orden de los textos que se presentan en este libro, sigue aproximadamente la cronología de las intervenciones de Tim Ingold durante su visita académica en Uruguay.

La primera de las conferencias «El diseño de ambientes para la vida» fue dictada en la ciudad de Maldonado, donde se vienen impulsando nuevas carreras universitarias sobre ecología y diseño de paisajes. Se le pidió al profesor invitado que intentara proponer algunas reflexiones para conectar las nociones de ambientes, paisajes y naturaleza, pero además se le explicó que una de las preocupaciones de los universitarios que lo recibirían es la comunicación del conocimiento académico hacia y con las comunidades locales. Se podrá encontrar aquí, entonces, la definición y desarrollo de un manifiesto para el diseño de ambientes, que permita un mejor diálogo entre diseñadores y usuarios-habitantes de los entornos transformados.

La segunda de las conferencias, a la cual se la ha re-titulado «Contra la cultura, abrazando la vida: antropología más allá de la humanidad», fue dictada en el salón de actos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Hoy día que los antropólogos están siendo llamados a integrarse a equipos interdisciplinarios de investigación, así como a participar de la elaboración y ejecución de políticas públicas sociales, culturales y de desarrollo, esta presentación fue solicitada por los organizadores para intentar responder a un público amplio, qué es y qué potencial tiene la antropología para contribuir al conocimiento de la realidad y la intervención en ella. En este texto se puede encontrar a partir de la pregunta inicial de qué es una nariz, la crítica más dura a la fragmentación de la antropología en sus campos culturales, estudios materiales y antropología biológica, así como a los supuestos de cómo evoluciona y se transforma la humanidad en relación con la naturaleza.

También expone su tesis de que la antropología no es etnografía, ni el estudio exclusivo de la otredad, para finalmente aplicar su noción de devenir y *wayfaring* a la práctica académica, con miras de volver a situarla en el mundo y no mirando el mundo desde fuera.

Las conversaciones fueron imaginadas originalmente como instancias para una reunión más íntima de Tim Ingold con estudiantes de posgrado. La demanda de participación superó la idea original, y las preguntas y respuestas que aquí se transcriben se dieron luego de una introducción general del tema central por parte de Ingold. La primera de las conversaciones «Reconsiderando la teoría para la antropología en el siglo XXI», buscó intercambiar sobre qué teorías se están elaborando en el campo de la antropología contemporánea, visto desde la experiencia del propulsor del más joven departamento de antropología en el Reino Unido. ¿Qué es la mirada antropológica? ¿Qué es teoría en antropología? Son las preguntas que nuestro expositor central va deshilando mientras repasa su propia trayectoria académica, para finalmente ahondar en el pensamiento relacional —centrado en procesos desplegándose más que en el análisis de entidades estructuradas— y el papel de la antropología para su extensión a la ciencia en su conjunto.

La segunda conversación lleva como título «La percepción del ambiente: movimiento, conocimiento y habilidades». Se le pidió al invitado que motivara la discusión sobre la relación de las personas y grupos humanos con el medio ambiente, en el marco de los dilemas de la sustentabilidad. Los antropólogos, en la división del trabajo intelectual, son llamados muchas veces a describir y explicar «qué pasa en la cabeza de los nativos o comunidades locales» *vis-à-vis* lo que saben los científicos y decidores de políticas, reproduciendo una forma de entender la cognición, el conocimiento y las prácticas de transformación del entorno que Ingold rechaza fervientemente en este texto, donde profundiza en su teoría de la percepción como habilidades, lo cual cambia radicalmente el aporte de las ciencias sociales al desarrollo sustentable.

## *Bibliografía*

- Ingold, T. 1986. *Evolution and Social Life*, Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción en español: *Evolución y vida social*, México: Grijalbo, 1991].
- (ed.) 1988. *What is an animal?*, Londres: Unwin Hyman.
- 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres: Routledge.
- 2007. *Lines: a brief history*, Londres: Routledge
- 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres: Routledge.
- Mauss, M. 1979. *Sociology and psychology: essays*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Oyama, S. 1985. *The ontogeny of information*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steil, C. A. y I. Carvalho 2012. «Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica. Diálogos com Tim Ingold». En: C. Steil e I. Carvalho (org.) *Cultura, percepção e ambiente*. San Pablo: Editora Terceiro Nome.

---

# EL DISEÑO DE AMBIENTES PARA LA VIDA

## I

Diseñar es darle forma al futuro del mundo en que vivimos. Sin embargo, por muchos motivos, esto parece una empresa desesperanzadora fundada en los fracasos de nuestros predecesores. Si ellos hubieran triunfado en darle forma a nuestro futuro, entonces no tendríamos más que seguir la línea de sus disposiciones. De la misma manera, si nosotros tuviéramos éxito en darle forma al futuro de nuestros sucesores, ellos se volverían meros usuarios, limitados a la implementación de diseños ya hechos para ellos. Los diseños, parece ser, *deben* fracasar, si cada generación habrá de contar con la oportunidad de mirar hacia el futuro y llamarlo como el suyo propio. De hecho, la historia del diseño puede ser entendida como el registro acumulativo de intentos humanos concertados para poner fin a esta oportunidad: una interminable serie de respuestas finales, que visto en retrospectiva, ninguna se convirtió en la última después de todo. O para adaptar una máxima del estudioso de la arquitectura Stewart Brand: todos los diseños son predicciones; todas las predicciones están equivocadas (Brand, 1994: 75).

Esto no suena como una buena fórmula para un vivir sustentable. La sustentabilidad no tiene que ver con proyecciones y objetivos, o alcanzar un estado estacionario. Se trata de mantener la vida andando. A pesar de esto, el diseño parece inclinarse a frenar la vida, a través de especificar momentos de consumación cuando las formas de las cosas se ajustan a lo que inicialmente se pretendía de ellas. «La forma es el final, la muerte» insistía el artista Paul Klee en sus cuadernos de notas, «dar-forma es movimiento, acción. Dar-forma es vida» (Klee, 1973: 269). Poniéndole límites a las cosas, como insinúa Klee, ¿no las estamos matando? Si el diseño brinda predictibilidad y clausura un proceso de vida que es de final abierto e improvisado, entonces, ¿no es el diseño la verdadera antítesis de la vida? ¿Cómo, siguiendo el ejemplo de Klee, podríamos cambiar el énfasis en el diseño, de la forma a dar-forma? En otras palabras, ¿cómo podemos pensar el diseño como parte de un proceso de vida, cuya característica principal no es que está orientado hacia un objetivo predeterminado, sino que *sigue su curso*?

En esta presentación convoco a ese repensar. Quiero plantear que el diseño, lejos de ser el exclusivo coto de una clase profesional de expertos encargados de producir los futuros a ser consumidos por el

resto de nosotros, es un aspecto de todo lo que hacemos en la medida que nuestras acciones son guiadas por esperanzas, sueños y promesas. Esto quiere decir que, más que poner los parámetros para nuestra habitación<sup>1</sup> [*habitation*] de la tierra, el diseño es parte integral del propio proceso de habitar [*dwelling*]. Por la misma razón, el diseño refiere a la continua creación de los tipos de ambientes en los cuales el habitar puede ocurrir. Esto es lo que entiendo por diseñar ambientes para la vida. Mi meta, entonces, es llegar a una especie de manifiesto para esta idea de diseño. Para empezar, sin embargo, es necesario aclarar una cierta confusión concerniente a lo que queremos significar con el término «ambiente», y es a esto a lo que me dedicaré primero.

## II

Vivimos en una era —o al menos es lo que científicos, tomadores de decisiones y hombres de Estado, gustan decirnos— en la cual el ambiente está amenazado en una forma como nunca antes lo ha estado. Los cambios climáticos, ampliamente inducidos por actividades humanas, pueden convertir vastas áreas de la tierra en inhabitables. No intento negar la amenaza o subestimar su escala. No obstante, quiero cuestionar si el llamado «ambiente» de los discursos científicos y las políticas públicas es uno que los seres humanos, o cualquier otra criatura, *alguna vez* hayan habitado. Porque lo que esos discursos nos presentan no es el mundo que conocemos a partir de nuestra experiencia cotidiana. En principio, un ambiente es *todo alrededor* de la persona u organismo de quien queremos definir dicho ambiente. Es el mundo de los fenómenos que percibimos con nuestros sentidos, incluyendo la tierra debajo de nuestros pies, el cielo arqueado por encima de nuestras cabezas, el aire que respiramos, por no mencionar la abundante vegetación energizada por la luz del sol, y todos los animales que dependen de ella, tan absortos en sus propias vidas, como nosotros en las nuestras.

Me gustaría llevarlos a todos ustedes afuera, al aire libre, para hacerles recordar esto, ya que aquí —adentro de esta sala de conferencias— parece algo que solo podemos imaginar. Más aún, es tan frágil lo imaginado, que prontamente es aplastado por los poderosos impactos de las tecnologías de proyección de información, diseñadas para vendernos cosas más que para mejorar nuestra atención o nuestros poderes de observación. Lo que estas tecnologías nos están diciendo, en salones de conferencia como este, ubicados alrededor del mundo

1 N. del T.: La palabra «*habitation*» ha sido traducida como habitación, como sustantivación del verbo habitar y no como sinónimo de pieza o dormitorio. Para Ingold la habitación de la tierra como un campo de relaciones donde el habitante se involucra y participa, se contrapone a la ocupación de una supuesta tierra vacía e inanimada, esperando ser llenada.

—amueblados exactamente con el mismo equipamiento, con persianas corridas para bloquear la luz, y llenas de expertos internacionales trotaglobos— es que el ambiente no es para nada como lo acabo de describir o como lo podríamos encontrar si diéramos una caminata al aire libre. Es un mundo cuya realidad es dada con bastante independencia de nuestra experiencia de él, y que solo podemos conocer a través de la compilación de los conjuntos de datos extraídos de una observación y medición desapegadas, y retransmitida en forma de mapas, gráficos e imágenes. Es un mundo aprehendido como un globo con su atmósfera, antes que como un agregado de tierra y cielo, como un catálogo de biodiversidad más que como el entramado de trayectorias vitales de animales y plantas, un mundo susceptible al cambio climático más que a las vicisitudes del tiempo.

Para la mayoría de las personas, el ambiente de la vida cotidiana es entendido en la primera acepción. Es lo que tendemos a llamar *el mundo que nos rodea*, que se extiende desde donde estamos hasta el horizonte, con la tierra abajo y el cielo arriba. A pesar de esto, es la segunda acepción la que predomina en los discursos de la tecno-ciencia y de los hacedores de política. Desde esta última perspectiva, la relación entre la gente y el mundo parece haberse vuelto de adentro hacia afuera. Cuando los científicos y los tomadores de decisiones hablan del *medio ambiente global* tienen en mente un mundo al que nosotros mismos hemos rodeado (Ingold, 2000: 209-18). Expulsados hacia su superficie externa, nos hemos vuelto habitantes externos [*exhabitants*] en vez de sus habitantes [*inhabitants*].<sup>2</sup> En un mundo concebido como un globo, como señaló el filósofo Martin Heidegger (en Wolin, 1993: 103), no hay lugar donde nosotros los humanos podamos *ser*. La tierra provee habitación, el globo no. Mientras que podemos aceptar cierta responsabilidad por el ambiente global, no es algo a lo cual sentimos que podemos pertenecer. ¿Cómo podemos entonces responder a los pronósticos de la ciencia? ¿Cómo podemos actuar para salvaguardar el futuro de un mundo globalizado que, en nuestra experiencia, ya nos ha sido quitado?

No quiero decir con esto que deberíamos ignorar los cambios, inducidos mayormente por la actividad humana, que amenazan la continuidad de la vida en muchas regiones del planeta. Pero creo que la forma acertada de confrontar esta amenaza, y de asegurar la continuidad de un mundo adecuado para que ambos, humanos y no humanos, vivamos en él, es cerrar la brecha que actualmente existe entre el ambiente *experimentado* a diario en nuestras vidas —es decir, el mundo a nuestro alrededor— y el «ambiente» *proyectado* del discurso científico y las

2 N. del T.: en inglés el autor juega con el prefijo «*exhabitants*» en contraste con «*inhabitants*», para remarcar el carácter de habitantes externos de la corteza terrestre del planeta entendido como globo. Usaremos en este capítulo los términos en español *exhabitantes* e *inhabitantes* para diferenciar esta relación espacial.

políticas públicas. Hoy día, me parece que la brecha se está haciendo aún más grande. Y para la disciplina de la antropología, atrapada en medio de estas concepciones opuestas y comprometida a mediar entre ellas, esto plantea un profundo desafío.

Para comenzar a cerrar la brecha, el primer paso es sacar a luz el problema y reconocer su existencia. Y el segundo es reconocer que el ambiente de la experiencia vivida es tan real, si no más, que aquel descrito por la ciencia, y que la sabiduría, la sensibilidad y el discernimiento de los in-habitantes ofrece una base tan válida para asegurar la continuidad de la vida como la que dan los modelos, predicciones y escenarios de los científicos. Lejos de abandonar la ciencia, sin embargo, u oponer el conocimiento de los in-habitantes al conocimiento científico, necesitamos encontrar caminos en los que puedan trabajar en conjunto. Esto llama tanto a una reevaluación de la experiencia ambiental y las intervenciones creativas de los practicantes legos, como a un reconocimiento de que también la ciencia y la tecnología están fundadas en prácticas de habitación.

### III

En el presente, con algunas pocas excepciones, esto no sucede. Las razones para el fracaso no son filosóficas; son políticas. Se encuentran en el abrumador y creciente poder de los Estados neoliberales y las corporaciones de la industria para alistar a la ciencia institucionalizada en la búsqueda de sus intereses globales —intereses que en el lenguaje de las grandes corporaciones, generalmente se cuelan bajo la consigna del «desarrollo sostenible»—. El cálculo de la sostenibilidad es uno que trata porciones enteras de la superficie de la tierra y los recursos que alberga como reservas permanentes para el beneficio continuo de una humanidad distribuida globalmente, tal como uno podría administrar un fideicomiso para futuras generaciones. Eso es proteger la tierra de la misma forma como una compañía protege sus ganancias: no es una cuestión de cuidado personal, basada en la familiaridad o la experiencia, sino de contabilidad y manejo racional, de un balanceado suministro y pérdida de renovables, así como uno podría hacer un balance de ingresos y gastos monetarios. En pocas palabras, la sostenibilidad se predica en una perspectiva de la ex-habitación.

A lo ancho y largo del planeta, la gestión de la sostenibilidad ha tornado más difícil, y no menos, la habitación en la tierra para la amplia mayoría de las personas, quienes no tienen acceso ni a los poderes corporativos ni a la riqueza que le acompañan. Sus tierras, o sus derechos a usarlas, han sido en muchos casos confiscadas o recortados; han sido despojados tanto de la responsabilidad por el cuidado de su ambiente como del poder para ejercerla; su conocimiento ha sido redu-

cido a evidencias, respondiendo a sistemas de gobernanza y regulación no elaborados por ellos, sino impuestos desde arriba por intereses más poderosos. Por tanto, el conocimiento científico y el conocimiento in-habitado ocupan dos polos en una jerarquía de poder, con la ciencia en la cima y los in-habitantes abajo. Son como las dos partes de un reloj de arena, donde el flujo es unilateral desde «arriba abajo» más que de «abajo arriba».

No estoy sugiriendo invertir el reloj. Hoy, más que nunca, nuestras acciones en el mundo necesitan estar informadas por una ciencia del ambiente. Pero debemos poner el reloj de costado, para darle el mismo peso a ambos, al conocimiento y sabiduría de los practicantes científicos ambientales y de los in-habitantes. Pues los científicos son también in-habitantes. Sus estudios no son solo *sobre* el ambiente sino que son realizados *en* un ambiente. Toda la ciencia depende de la observación, y la observación depende de la misma sensibilidad y juicio con relación al mundo que nos rodea, que son claves en las prácticas de los in-habitantes, sean científicos, granjeros, montaraces, pescadores, cazadores o cualquier otro cuyas vidas estén inextricablemente ligadas a los terruños y océanos de nuestra única tierra.

Este enraizamiento de la investigación científica en nuestro habitar de la tierra, su general desarreglo e incoherencia, es algo a celebrar no a suprimir. Necesitamos nuevamente dar vuelta la relación entre las personas y el ambiente, de adentro hacia afuera a afuera hacia adentro. Solo haciendo esto, fundando una ciencia del ambiente a partir de un fundamento ontológico que nos permita *estar* en el mundo que buscamos conocer y entender, más que expulsarnos de él, es que se pueden encontrar el conocimiento científico y la sabiduría de los in-habitantes en un proyecto común de diseño de ambientes para la vida.

## IV

Antes de sugerir cómo podríamos hacerlo, necesito expresar algunas palabras sobre el significado de la propia vida. Pues mi argumento es que la misma lógica que ha expelido a los humanos al *afuera* de un globo ha puesto la vida en el *adentro* de las criaturas que pueblan su superficie. Se la ha venido identificando con un principio interior instalado, desde el momento de la concepción, en el corazón de cada organismo, de donde orquesta su crecimiento y desarrollo en un determinado ambiente. En pocas palabras, la esencia de la vida se supone reside en los genes. Y de acuerdo a lo que se les enseña a los estudiantes como la «primera ley de la biología», cada entidad viviente es el producto de una interacción entre los genes y el ambiente, esto es, entre un conjunto recibido de especificaciones interiores y las condiciones exteriores de existencia.



En un celebrado pasaje de *El origen de las especies*, Charles Darwin (1950: 64) se imaginó a sí mismo observando «las plantas y arbustos que cubren una intrincada ladera».<sup>3</sup> Es una imagen irresistible. En la intrincada ladera, líneas de crecimiento brotando desde múltiples orígenes se vuelven comprensivamente ligadas entre sí, tal como las viñas y las enredaderas de un denso predio de bosque tropical, o los intrincados sistemas de raíces que uno corta con su pala cada vez que cava el jardín. No era en estas ligazones —en estos entretrejos de trayectorias de crecimiento— que Darwin vio la unidad de la vida. Fue más bien en el principio de la ascendencia común. Desde Darwin la principal concepción científica de la unidad de vida ha sido genealógica. Se dice que compartimos nuestro mundo con otras criaturas porque —o hasta el punto que— estamos relacionados con ellas a través de líneas de descendencia de ancestros comunes putativos.

Cuando la primatóloga Jane Goodall le dio la mano al chimpancé David Graybeard, en un famoso acto, la prensa lo proclamó como «el apretón de manos que atravesó cinco millones de años» (Goodall, 1990). ¡Me pregunto cuántos millones de años uno atraviesa, sin darse cuenta, cada vez que acaricia su gato! La respuesta, por supuesto, es irrelevante. El grado de relación, o de conexión genética, no tiene ninguna fuerza en nuestros enredos materiales con quienes nos acompañan como habitantes en el mundo de la vida [*lifeworld*], sean humanos o no humanos. A la inversa, estos enredos no tienen consecuencias en un cálculo de relacionamiento basado en conexiones genéticas. Por eso, una comprensión de la unidad de la vida en términos de vinculación genética se adquiere al costo de escindir cada uno de los organismos de la matriz relacional en la que vive y crece. En este punto de vista, la vida se presenta a nuestra conciencia no como el entrecruzamiento de la intrincada ladera, si no más bien como un inmenso esquema de clasificación —en estos días conocido con el nombre de «biodiversidad»— en el cual cada individuo es asignado a un taxón específico (especie, género) en base a atributos virtuales que se cree posee gracias a la transmisión genética, independiente y anteriormente a vivir en el mundo.

Si la unidad de la vida puede ser comprendida en términos genealógicos solamente tratando a cada entidad viva como un objeto virtual, abstraído del mundo en el que habita, entonces ¿cómo el pensamiento moderno entiende la unidad del mundo? Ya he sugerido la respuesta. Para la vida removida del mundo, este se presenta no como una base de habitación, sino como una superficie a ser ocupada. Debemos esta concepción a Immanuel Kant. «El mundo, escribió Kant, es el sustrato y el escenario en el que la obra de nuestras ha-

3 N. del T.: Extraído de C. Darwin. 1859. *El origen de las especies* (traducido por Antonio de Zulueta), p. 63. Fuente: < [www.rebellion.org/docs/81666.pdf](http://www.rebellion.org/docs/81666.pdf) >, tomado de < [www.feedbooks.com](http://www.feedbooks.com) >. (Accesado: 2 de setiembre de 2012).

bilidades procede» (Kant, 1970: 257). Mientras en un diagrama de descendencia filogenética las entidades vivas están dispuestas en el eje del tiempo, en la superficie del mundo ellas están dispuestas en las coordenadas del espacio; el primer caso nos da la oposición entre lo particular y lo general y el segundo nos brinda la oposición entre lo local y lo global.

Crucialmente, Kant supuso que mientras la mente identifica todos los objetos posibles colocándolos dentro de los compartimentos de una clasificación general, la mente identifica todos los lugares posibles colocándolos en lo que él llamaba «un concepto extendido de la superficie entera de la tierra» que asume dicha superficie como *esférica* en su forma (Kant, 1970: 262). Simultáneamente continua y de extensión finita, la topología esférica de la superficie de la tierra representa la idea fundamental de la unidad del mundo natural, que la mente se dice trae a la experiencia. Es por eso que, aún hoy, los diagramas de árboles filogenéticos de la taxonomía biológica fácilmente coexisten con imágenes del mundo como un globo sólido rodeado por el espacio. En resumen, el modo de aprehensión que presenta la totalidad de las entidades vivientes como un catálogo de biodiversidad es también uno que presenta el mundo como un globo en el ámbito de una humanidad universal. El árbol y el globo son imágenes complementarias: cada una, de hecho, presupone a la otra (Ingold, 2011: 164). Juntos, el globo y el árbol, forman los dos grandes dominios de la naturaleza —el inorgánico y el orgánico— sobre los cuales se dice, la humanidad ha adicionado la capa superorgánica de la *sociedad*.

## V

Escribiendo sobre el concepto de sociedad, el antropólogo Eric Wolf (1988) nos recuerda que está lejos de ser una mera etiqueta bajo la cual se podría subsumir ciertos agrupamientos objetivos, de seres humanos o criaturas de otras especies, cuyos miembros se considera comparten algunos lazos comunes. Las aseveraciones acerca de la existencia de la sociedad y el modo de constituirse, insiste Wolf, no son simples declaraciones de los hechos, sobre cómo son las cosas. Ellas son más bien *reclamos*, «propuestos y anunciados para poder construir un estado de cosas que previamente no existía» (Wolf, 1988: 757). A través de los últimos siglos de historia europea y norteamericana, numerosos reclamos, frecuentemente en conflicto entre sí, han sido propuestos en nombre de la sociedad, cada uno no obstante motivado por una visión de futuro equilibrio que finalmente balancearía las necesidades y deseos de los individuos humanos con sus condiciones para la mutua coexistencia.

El resultado siempre cambiante de la promulgación coercitiva de estos reclamos, alternativamente mortal y monumental, es el revuelto

mundo en el que vivimos hoy. Un mundo, en donde —como en una ciudad moderna— las estructuras que datan de diferentes períodos y motivadas por diversas finalidades luchan por espacio, mientras los habitantes encuentran su camino entre ellas como pueden, revirtiendo cada clausura en una apertura para la continuidad de sus propias historias de vida. Por supuesto que mientras las personas han seguido su curso en compañía de otros, la vida social ha estado avanzando. Pero no siempre ha avanzado bajo el rótulo de sociedad. Lo más distintivo, quizá, acerca de la vida llevada adelante bajo ese rótulo es la experiencia de tener que tejer un senda en medio de una miscelánea de estructuras construidas por otros para que tengas que vivir en ellas, de acuerdo a diseños que no responden a tu particular historial y circunstancias, sino a una concepción generalizada de necesidades pan-humanas. Como dice Wolf (1988: 759), el concepto de sociedad —no importa dónde y cuándo haya sido desatado en el mundo (y esto siempre ha sido en tiempos y lugares específicos)— ha sido agresivo en su demanda por universalidad, para todos los tiempos y lugares.

Mis razones para introducir estas reflexiones sobre la «sociedad» es que mucho de lo que se aplica a este concepto también se aplica al concepto de naturaleza. De hecho, los dos conceptos comparten una historia común en la cual han sido generalmente emparejados, ya sea como análogos u opuestos. No más que sociedad, el concepto de «naturaleza» significa la bruta facticidad del mundo, o lo que objetivamente está «allí afuera», más allá de los esfuerzos y las aspiraciones de aquellos que han apelado al término. Las afirmaciones acerca de la existencia y constitución de la naturaleza, como con la sociedad, son reclamos, y la búsqueda agresiva de estos reclamos por parte de agentes con suficiente poder coercitivo para imponer su visión puede afectar enormemente las circunstancias bajo las cuales las personas tienen que dirigir sus vidas. Estos reclamos han sido muchos y variados, desde la originaria invocación de los bienes comunes no cultivados como *terra nullius*, que abrió la puerta a la expropiación colonial de las tierras de pueblos indígenas, hasta la contemporánea apelación a la restauración ecológica que restituiría el paisaje a una imagen de lo que fue antes que los humanos llegaron a la escena.

Si hay una diferencia entre los reclamos hechos en nombre de la naturaleza y aquellos hechos en nombre de la sociedad, es que los primeros son más retrospectivos que prospectivos, más preocupados por establecer un punto universal de origen de la humanidad que un destino final. En realidad, por supuesto, de la misma manera que las personas siempre han conducido sus vidas en los campos de sus enredos con otros, también siempre han habitado un ambiente que incluye múltiples componentes tanto no humanos como humanos. La vida social siempre ha sido parte integral de la vida ecológica, si es que ambas pueden ser sensatamente distinguidas. Dicho esto, es una peculiaridad de la vida vivida bajo el rótulo de sociedad que las relaciones con no

humanos se construyen para dejarlas en el «*far side*»,<sup>4</sup> en un mundo de potencialidades primordiales más que de finalidades instituidas.

Entonces, los in-habitantes de la sociedad no solo tienen que encontrar su camino a través de laberintos de finales que varios períodos han ofrecido a la historia. También tienen que poner las piezas juntas de las muchas presentaciones alternativas del origen que pueden ser vistas del otro lado, cada una con el nombre de naturaleza y demandando una atemporalidad y universalidad particular para su época y lugar. Todo esto es para mostrar que tanto el concepto de naturaleza, como el de sociedad, es inherentemente e intensamente político. Está invariablemente ligado a una política de reclamos y contra-reclamos, cuyos resultados dependen del balance de poder que prevalezca. Incluso cuando está configurada por las instituciones de la sociedad, la vida de los seres humanos no es conducida en un mundo propio, más allá de la orilla de otro mundo de naturaleza (Ingold, 1997), donde está contenida la vida de todos los no humanos. Por el contrario, todas las criaturas, humanas y no humanas, son pasajeros que se acompañan en el único mundo donde todos viven, y a través de sus actividades continuamente crean las condiciones para la existencia de cada uno de ellos.

Puede ser verdad que a lo ancho y largo del mundo los humanos han influido decisivamente en las condiciones bajo las cuales las demás criaturas viven sus vidas. Pero un ambiente es siempre una obra en construcción, y entre sus productores se debe incluir cada agente que contribuye de una forma u otra a su formación: ciertamente los seres humanos, pero también los animales virtualmente de todo tipo, así como plantas y hongos, el viento y la lluvia, glaciares, ríos y océanos. Por supuesto, sus relativas contribuciones varían enormemente en la geografía y a través del tiempo. Mi propuesta, no obstante, es que el ambiente que ha sido prominentemente formado por la actividad humana—digamos un jardín, un predio de roza o una casa residencial— es desde este punto de vista no más «artificial» ni más «construido» que un ambiente que no muestra signos de presencia humana de ningún tipo. Es solo que los productores principales son diferentes en cada caso.

## VI

Dado que el proceso de producción no empezó con la llegada de los humanos y que de hecho no tiene un punto de origen discernible, entonces no se puede decir tampoco que un ambiente es menos «natural» que otro. La vida social humana no está por lo tanto aislada en un plano separado, sobre y arriba de aquel de la naturaleza, sino que

4 N. del T.: *The far side* es una colección de cómics realizado por Gary Larson donde animales y seres no humanos interactúan con humanos.

es parte integral de un proceso continuo a través del mundo orgánico, compuesto por la interacción de diversos seres humanos y no humanos y sus mutuos enmarañamientos (Ingold, 2011: 8). Pero si los seres vivos pueden promover el desarrollo mutuo, también pueden actuar para bloquearlo, removiendo o subvirtiendo las condiciones de crecimiento. La historia trae dolor y sufrimiento así como crecimiento y prosperidad. Ninguno es el monopolio de humanos o no humanos. Que los humanos infligen dolor y sufrimiento a otros humanos, por no mencionar a los no humanos, es demasiado obvio. Pero es bueno tener en cuenta que una buena parte del desasosiego de los no humanos es atribuible a otros no humanos, y que los humanos también pueden sufrir en manos (o dientes o garras) de no humanos. Quizás el golpe es menos deliberado, pero sus consecuencias no son menos reales.

¿Cómo, entonces, podemos repensar el ambiente de una manera que dé prioridad a la *in-habitación*, de forma que permita a los humanos y a otras criaturas *ser*? Podríamos comenzar repensando propiamente el organismo. Tomemos una pista del pueblo batek, cazadores y recolectores del bosque tropical malayo. Los batek, de acuerdo con su etnógrafo Tuck-Po Lye, dicen que las plantas caminan, igual que lo hacen las personas (Lye, 1997: 159). Esto nos suena raro, pero solo porque tenemos una comprensión distinta del movimiento. Aceptamos que los animales se mueven, pero las plantas ciertamente están firmes, enraizadas a la tierra. Para los batek, sin embargo, es precisamente en las raíces que se encuentra el movimiento de la planta. Este movimiento no es, como lo podríamos pensar, el desplazamiento de un objeto completo de un lugar a otro, como podría yo mover una pieza de ajedrez a través del tablero. Es más bien una cuestión de avanzar [*issuing forth*] a lo largo de una línea de crecimiento. Cuando las raíces crecen, sus puntas proceden, dejando un sendero detrás de ellas. Lo mismo sucede, según entienden los batek, cuando la gente camina. El viento también deja un sendero a medida que sopla, y el sol al tiempo que hace su camino a través del cielo. Cada cosa sigue su trayectoria particular.

Por lo tanto, quizá debamos describir el organismo no como un objeto autocontenido, con límites, sino como una línea —o aún mejor como un haz de líneas— que continuamente desborda cualquier contorno que podamos dibujar alrededor de él. Incluso Darwin, empapado como estaba en las tradiciones y los prejuicios del pensamiento occidental, no estaba tan alejado de la visión batek en su observación, a la que ya me he referido, de la intrincada ladera. Pero en una maraña de raíces, como la que se puede ver usualmente en un recodo de un río donde la corriente recorta la barranca boscosa, ¿cómo podríamos dibujar una línea alrededor de algún árbol como para separarlo de su ambiente? De hecho, el ambiente puede ser mejor conceptualizado como una zona de enmarañamiento. Dentro de la maraña de senderos o fibras entrelazadas, continuamente deshilachándose aquí e hilándose allá, los or-

ganismos crecen o «proceden» a lo largo de las líneas de sus relaciones (Ingold, 2011: 70-71).

En un artículo publicado en 1976, el gran geógrafo sueco Torsten Hägerstrand imaginó cada componente del ambiente —incluyendo «humanos, plantas, animales y cosas, todos al mismo tiempo»— como teniendo una trayectoria continua o línea de devenir. A medida que se mueven a través del tiempo y se encuentran uno con otro, las trayectorias de los diversos componentes se entretrejen.

Visto desde dentro, escribe Hägerstrand —o podríamos decir, desde la perspectiva del in-habitante— uno podría pensar en las puntas de las trayectorias como siendo a veces empujadas hacia adelante por fuerzas de atrás y de los lados y otras veces como teniendo ojos que miran alrededor y brazos que se extienden, mientras se preguntan a cada momento «¿qué debo hacer seguidamente?». Estas trayectorias, continúa, son las fibras del «gran tapiz de la Naturaleza que la historia está tejiendo» (Hägerstrand, 1976: 332).

En una veta similar, Theodosius Dobzhansky, uno de los artífices de la llamada nueva síntesis de la biología evolucionista del siglo XX, gustaba describir la vida como un proceso «de andar a tientas» (Dobzhansky, 1965: 214). Literalmente «llenando todo como para examinarlo todo y examinando todo como para hallar todas las cosas», la vida no va a estar contenida dentro de un límite, sino que más bien teje su camino a través del mundo a lo largo de la miríada de líneas de relaciones, probando cada fisura o grieta que pueda potencialmente proveer crecimiento y movimiento. Nada, así parece, escapa a sus tentáculos (Ingold, 2007: 103).

No obstante, la historia humana —y sobre todo la historia de Occidente— está tachonada con intentos coercitivos para suprimir los vagabundeos sin reglas de los in-habitantes, tanto humanos como no humanos, cubriendo el tapiz que tejen con una infraestructura de superficies duras e impenetrables. Rutas proyectadas cruzan ahora las tierras batek, aplastando sus senderos de vida en nombre de la forestación sostenible. Todo alrededor del mundo, los gobiernos y las corporaciones han logrado que laderas alguna vez intrincadas con vegetación sean topadas para abrir pasos a autopistas, pistas de aterrizaje, líneas de alta tensión y complejos industriales. De forma incremental, el mundo de superficies se ha vuelto —tal como Kant y subsecuentes teóricos de la modernidad imaginaron— un sustrato sólido para la actuación de un drama global. Es un mundo que puede ser ocupado, pero no inhabitado. El colonialismo encapsulado en vehículos móviles, así como los genes están en los cuerpos, rueda sobre este mundo más que tejer a través de él.

El efecto de construir superficies duras es reforzar una separación rígida entre la tierra abajo y el aire arriba, una separación construida hace tiempo en la ciencia con la separación disciplinar de la meteorología y la ecología terrestre, y en la distinción global de la biosfera y la at-

mósfera. Esta separación es, como he señalado, la que fuerza a los científicos a buscar el impulso de vida dentro del organismo, y para hallarlo en los genes, más que en la no tan excitante y ya conocida reacción de la fotosíntesis. Sin embargo, sin fotosíntesis no podría haber vida en la tierra. Tampoco podría haber vida sin los hongos y bacterias que descomponen los materiales orgánicos para reciclarlos como nutrientes para crecimientos futuros. Ambas reacciones ligan tierra, aire y agua a través de una zona permeable de interpenetración experimentada como suelo. Donde la interpenetración es bloqueada por una superficie dura, ni la fotosíntesis ni la descomposición ocurren. De hecho, en un mundo de completa superficialidad, nada podría crecer.

## VII

Pensar el ambiente desde una perspectiva de habitación, como una zona de enmarañamiento que rompe cualquier límite que podamos definir entre la interioridad de un organismo y la exterioridad del mundo, nos brinda un rumbo para ubicar la experiencia vivida de involucramiento [*engagement*] con nuestros entornos dentro de las dinámicas de sistemas abarcativos de los cuales estos involucramientos son una parte. Esto significa un comienzo, al menos, para cerrar la brecha entre el mundo tierra-cielo de nuestra experiencia y el ambiente global de la tecnociencia. Es tomar el primer paso en el diseño de ambientes para la vida. El segundo paso es reconsiderar el significado del diseño propiamente dicho. ¿Qué puede significar diseñar cosas en un mundo que está perpetuamente en obra a través de las actividades de sus in-habitantes, quienes tienen la tarea, sobre todo, de mantener la vida andando más que completar proyectos ya especificados desde el inicio?

La respuesta que sugiero es que diseñar no tiene que ver tanto con la *innovación* sino con la *improvisación*. Es reconocer que la creatividad del diseño se encontrará no en la novedad de soluciones prefiguradas para problemas ambientales identificados, sino en la capacidad de los in-habitantes de responder con precisión a las circunstancias siempre cambiantes de sus vidas. Equiparar creatividad con innovación es leerla hacia atrás, en términos de sus resultados, más que hacia adelante, en términos de los movimientos que les dieron impulso (Ingold y Hallam, 2007: 3). Empiezas por un resultado en forma de un objeto nuevo, y lo rastreas a través de una secuencia de condiciones previas hasta una idea sin precedente en la mente de un agente. La idea es luego tomada como el «diseño» para el objeto. Por el contrario, equiparar creatividad con improvisación es leerla hacia adelante, siguiendo los caminos del mundo a medida que se despliegan y no buscando recuperar una cadena de conexiones de un punto final hacia un punto de origen en una ruta ya transitada (Ingold, 2011: 216). En este sentido, la creatividad

implica crecimiento. Y crecimiento, a su vez, implica que los materiales con los que las cosas están hechas se están moviendo y están activos, más que implicar un sustrato pasivo *sobre el cual* las formas dadas son impuestas.

La improvisación creativa llama tanto a la flexibilidad como a la previsión. Es importante remarcar que la flexibilidad no implica reversibilidad. Uno no puede, en ningún sistema viviente, ir para atrás y deshacer lo que ya se había hecho. La esencia de la flexibilidad reside en la habilidad no solo de buscar la veta del devenir del mundo —de la forma que quiere ir— sino también orientarla hacia un propósito en evolución. No es, entonces, meramente una cuestión de ir con la corriente, pues uno puede darle también rumbo. Diseñar para la vida trata de dar rumbo, en vez de especificar puntos de destino. Es en este sentido que el diseño incluye previsión.

Hay una distinción importante que debe ser aclarada entre previsión y predicción. Ha sido durante mucho tiempo la presunción de planificadores y hacedores de política, o de aquellos encomendados con proyectos de «desarrollo», suponer que imaginar el futuro es predecir: es decir, conjeturar una situación nueva, aún no existente, y especificar de antemano los pasos que es necesario seguir para llegar allí. Los gobiernos y otras agencias demandan lo que llaman escenarios: imágenes de cómo el mundo se parecerá, digamos en veinte, cincuenta o cien años desde el presente. Prever, sin embargo, es correr delante de las cosas, y tirar de ellas detrás de ti, más que proyectarlas a través de una extrapolación del presente. Buscando no especular *sobre* el futuro sino ver *en* el futuro; prever es improvisar un pasaje, más que innovar con representaciones de lo que no tiene precedentes. Es el decir cómo las cosas irán en un mundo donde todo no está pre-ordenado pero es incipiente, por siempre en el margen de lo actual (Ingold, 2011: 69). Prever es abrir sendas más que fijar objetivos. Y críticamente, involucra el ejercicio de la imaginación.

El proceso de diseñar puede ser comparado con el acto de dibujar. De hecho en muchos lenguajes europeos, incluido el francés, italiano y español, las palabras para diseñar y dibujar pueden ser la misma (Maynard, 2005: 66-67). Paul Klee (1961: 105) describió notablemente el dibujar como sacar a caminar una línea. La línea que sale a caminar no representa o prefigura nada. Simplemente sigue su curso, trazando una senda a medida que va. El célebre arquitecto portugués Álvaro Siza (1997: 51) una vez comparó al diseñador con un novelista, quien lejos de determinar la trama, encuentra que sus personajes se alejan constantemente de él. Lo único que puede hacer es seguirles el rastro. Como diseñador Siza todavía dibuja; sin embargo, la línea dibujada no conecta puntos predeterminados sino que quiebra un sendero, continuamente lanzado al frente desde su punta —precisamente como el geógrafo Hägerstrand lo visualizó con su idea de las formas de vida andando a tientas, explorando, extendiéndose y preguntándose dónde ir luego.



Viajando liviana, desembarazada del peso muerto de materiales pesados, la línea del diseñador o arquitecto da caza a los fantasmas de una imaginación fugitiva y los gobierna antes de que puedan escaparse, fijándolos como señales en el campo de las prácticas de constructores u obreros que pueden rastrearlas a un ritmo propio, más elaborado y ponderado. El diseñador, digamos, es un atrapador de sueños. Si hay una distinción entre diseñar y hacer, no es entre proyectos y su implementación sino entre el tirón de esperanzas y sueños y la tranca de la restricción material. Es aquí donde el alcance de la imaginación se encuentra con la fricción de los materiales, o donde las fuerzas de la ambición se raspan con los bordes duros del mundo, en los que la vida humana es vivida.

## VIII

La diferencia entre planes y proyectos, por un lado y las esperanzas y sueños, por el otro, es que los primeros anticipan resultados finales mientras que los últimos no lo hacen. Los verbos «esperar» (de esperanza) y «soñar» no son transitivos —como «hacer» o «construir»— sino intransitivos —como «habitar» y «crecer». Ellos denotan procesos que no empiezan aquí y terminan allí, sino procesos que van *andando a través* [*carry on through*]. Sugiero que al diseñar ambientes para la vida nosotros debemos usar «diseñar», también como un verbo intransitivo. Es en este sentido que el diseño tiene un final abierto. Déjenme volver a la declaración de Klee, con la que empecé, de que la forma es la muerte pero dar-forma es vida. En su célebre *Creative Credo* de 1920, Klee declaró que el «arte no reproduce lo visible sino que hace visible» (Klee, 1961: 76). Con esto quiso decir que el arte no busca replicar formas que ya están establecidas, sea como imágenes en la mente o como objetos en el mundo. Más bien busca juntarse con esas reales fuerzas que traen la forma a su existencia.

Por tanto, la línea dibujada crece desde un punto que se ha puesto en marcha, como la planta crece de su semilla. Al igual que dibujar, diseñar es también un proceso de crecimiento. Y, como la planta creciendo, se desenvuelve en condiciones de vida en constante transformación. El diseño, en este sentido, no transforma el mundo. Es más bien parte de la transformación que el mundo hace de sí mismo. Este proceso de autotransformación, no obstante, se desenvuelve a través no de uno sino de muchos caminos. Es, en esencia, una conversación. Como la vida, las conversaciones avanzan; no tienen un punto de comienzo ni un punto de llegada, nadie sabe de antemano qué va a salir de ellas, ni su dirección puede ser dictada por ninguno de los interlocutores. Son realmente logros colectivos. Permitámonos, entonces, pensar los procesos de diseño de ambientes para la vida como

una conversación, involucrando no solo seres humanos, sino todos los demás componentes del mundo de la vida —desde todo tipo de animales no humanos hasta cosas como árboles, ríos, montañas y la tierra. Esta es una conversación que no es solo procesual y de final abierto, sino fundamentalmente democrática.

Comencé con la promesa de que iba a terminar, hacia el final de esta exposición, con un manifiesto del diseño. Aquí está, en tres cláusulas:

- Los ambientes son inherentemente variables. Por lo tanto, el diseño debe mejorar la flexibilidad de sus in-habitantes para responder a estas variaciones con previsión e imaginación.
- El impulso de la vida es seguir avanzando. El diseño se desenvuelve en condiciones de vida constantemente cambiantes, y debe abrir sendas para la improvisación creativa.
- Siempre hay tensión entre las esperanzas y los sueños para el futuro y las constricciones materiales del presente; por tanto, el diseño debería invitar a las personas de todos los ámbitos de actuación a participar en una conversación acerca de esta tensión.

Juntas, estas cláusulas conforman mi manifiesto para el diseño de ambientes para la vida. Se los dejo a su consideración.

## Bibliografía

- Brand, S. 1994. *How buildings learn: what happens to them after they're built*. Nueva York: Penguin.
- Darwin, C. 1950. *On the origin of species by means of natural selection, or, the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: Watts [reimpresión de primera edición de 1859].
- Dobzhansky, T. 1965. «Mendelism, Darwinism, and evolutionism». *Proceedings of the American Philosophical Society* 109(4), pp. 205-215.
- Goodall, J. 1990. *Through a window: my thirty years with the chimpanzees of Gombe*. Nueva York: Houghton Mifflin.
- Hägerstrand, T. 1976. «Geography and the study of the interaction between nature and society». *Geoforum* 7, pp. 329-334.
- Ingold, T. 1997. «Life beyond the edge of nature? or, the mirage of society». En *The mark of the social*, ed. J. D. Greenwood. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 231-252.
- 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- 2007. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge.
- 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.
- y E. Hallam 2007. «Creativity and cultural improvisation: an introduction». En *Creativity and cultural improvisation*, eds. E. Hallam and T. Ingold. Oxford: Berg, pp. 1-24.
- Kant, I. 1970. A translation of the Introduction to Kant's *Physische Geographie*. En *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*, ed. J. A. May. Toronto: University of Toronto Press, pp. 255-264.
- Klee, P. 1961. *Notebooks, volume 1: the thinking eye*, ed. J. Spiller. Londres: Lund Humphries.
- 1973. *Notebooks, volume 2: the nature of nature*, trans. H. Norden, ed. J. Spiller. Londres: Lund Humphries.
- Lye, T.-P. 1997. *Knowledge, forest and hunter-gatherer movement: the Batek of Pahang, Malaysia*. Unpublished doctoral dissertation, University of Hawai'i.
- Maynard, P. 2005. *Drawing distinctions: the varieties of graphic expression*. Ithaca: Cornell University Press.
- Siza, A. 1997. *Alvaro Siza: writings on architecture*. Milan: Skira Editore.
- Wolf, E. R. 1988. «Inventing society». *American Ethnologist* 15, pp. 752-761.
- Wolin, R. (ed.). 1993. *The Heidegger controversy*. Cambridge, MA: MIT Press.

---

## CONTRA LA CULTURA, ABRAZANDO LA VIDA: ANTROPOLOGÍA MÁS ALLÁ DE LA HUMANIDAD

Soy de profesión antropólogo, a secas, no un antropólogo social o cultural, ni un arqueólogo ni antropólogo biológico. La misión de la antropología, en mi visión, es llevar una investigación disciplinada y sostenida sobre las condiciones y potencialidades de la vida humana en el mundo que todos habitamos. Sin embargo, generaciones de teóricos, a lo largo de la historia de la disciplina, se han esforzado por borrar la vida de sus explicaciones, o tratarla como mera consecuencia, el resultado derivado y fragmentado de patrones, códigos, estructuras o diversos sistemas definidos como genéticos o culturales, naturales o sociales. Nacidos de la naturaleza, modelados por la sociedad, impulsados por los dictámenes de la predisposición genética y guiados por los preceptos de la cultura transmitida, los seres humanos son presentados como criaturas cuyas vidas se gastan en la realización de las capacidades que les fueron otorgadas desde el inicio. Comenzando, como dicen las famosas palabras de Clifford Geertz, «con un equipamiento natural para vivir mil clases de vidas», cada uno de nosotros se supone que «acabamos viviendo solo una» (Geertz, 1973: 45).

La vida, desde esta perspectiva, es un movimiento hacia un final cerrado: una gradual realización de capacidades y eliminación de posibilidades. Mi estudio, durante el último cuarto de siglo, ha sido impulsado por la ambición de revertir este énfasis: reemplazar esta concepción finalista o teleonómica del proceso de vida mediante el reconocimiento de la capacidad de la vida de superar continuamente los destinos que se le lanzan a su curso. Es en la esencia de la vida, el hecho de que no empiece aquí o termine allí, o conecte un punto de origen a un destino final, sino que se mantiene avanzando [*keeps on going*], encontrando un camino entre las múltiples cosas que forman, persisten y se rompen en sus trayectos. La vida, en resumen, es un movimiento de apertura, no de clausura. Como tal, debería encontrarse en el centro de las preocupaciones antropológicas.

Sin embargo, en mi esfuerzo por traer a la antropología de vuelta a la vida me he dado la cabeza contra la pared con demasiada frecuencia. Se siente muy sólida, y mis encuentros con ella me han magullado. Pero ¿qué es esta pared? ¿Podría ser lo que el arqueólogo Bjornar Olsen (2003: 88) ha llamado «la dura fisicalidad del mundo»? Si es así, entonces no solo me divide del mundo sino también de mí mismo. Porque el propio choque de la cabeza con el ladrillo indica que el cráneo humano

participa, con el muro, de la misma fisicalidad. ¿Es mi cráneo, entonces, junto con el resto de mi cuerpo, el que bloquea mi camino? Otra forma de plantear la misma pregunta es: ¿es el cuerpo un objeto? ¿Soy yo, a la inversa, un sujeto? «Un ‘objeto’, escribe el filósofo del diseño Vilem Flusser (1999: 58), es lo que se pone en el camino, un problema lanzado a tu paso como un proyectil» (del latín *objectum* y del griego *problema*). El mundo es objetivo entonces mientras resiste u obstruye; el proceder es lograr una ruptura. En la vida, no obstante, yo estoy *con* mi cuerpo, no *contra* él. El cuerpo no se pone en el camino —o al menos no a menudo— sino que *es* el camino, el mismo movimiento, ejecución, o pasaje de mi propia existencia en el mundo. En este sentido, el cuerpo no es un objeto ni yo soy un sujeto. El cuerpo es una cosa, como ciertamente yo también lo soy. Y la cosa acerca de las cosas, si se quiere, es que cada una es un «andando» [*going on*] —o mejor, un lugar en el que varios andandos se entrelazan. Allí donde el objeto, como Martin Heidegger propuso, está frente a nosotros, como *fait accompli*,<sup>5</sup> nos excluye, la cosa nos atrae hacia sí —aunque avance— a través de los senderos de su permanente formación. Se presenta a sí misma, como en la enigmática frase de Heidegger: «la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo» (Heidegger, 1971: 181).<sup>6</sup> Con este cambio de objeto a cosa, el muro de ladrillos empieza a caer, y el mundo en sí mismo vuelve a la vida. A continuación voy a explorar las consecuencias de tal cambio para nuestro entendimiento de nosotros mismos como cosas que se hacen cosas, o lo que llamaré devenires humanos, y el mundo que se hace mundo que habitamos. Empiezo, sin embargo, exponiendo la intrínseca duplicidad de la concepción de humano —como un sujeto-objeto híbrido dividido en sí mismo— que ha sido por mucho tiempo ascendente en la tradición intelectual occidental. Como mostraré, a la misma duplicidad también adhiere el proyecto de la ciencia moderna.

## I

¿Qué es un ser humano? ¿Qué significa ser un ser humano? A la primera pregunta podríamos responder que un ser humano es un individuo de una especie convencionalmente conocida como *Homo sapiens*. Podríamos agregar que en una escala de tiempo evolutiva, esta especie no ha estado aquí por mucho, y que en parte por este motivo, todos los seres humanos existentes son extraordinariamente similares genéticamente, a pesar de las evidentes diferencias en su apariencia exterior. Sin embargo, señalaríamos rápidamente que esta similitud no equivale a identidad, como muestra el siguiente ejemplo. Cada ser humano

5 N. del T.: hecho consumado.

6 N. del T.: traducción extraída de: <<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20COSA.pdf>>. (Accesado: 13 de agosto de 2012).

tiene una protuberancia en el centro de la cara con dos agujeros que permite la inhalación y exhalación de aire. Lo que llamamos nariz. Sin embargo, quien mire a su alrededor será difícil que encuentre dos narices de exactamente el mismo tamaño y forma. No solo porque la forma de la nariz difiere de un individuo a otro sino que además parece haber significativas diferencias entre poblaciones. ¿Deberíamos suponer, entonces, que la arquitectura básica de la nariz —como un plano genérico— está codificada idénticamente en todos los humanos, como parte de su constitución genética, en la que las diferencias inter-poblacionales, más allá de las idiosincrasias individuales, se agregan al plano en virtud de la experiencia con el ambiente? Cualquiera familiarizado con la biología moderna debería decir «no». ¿No refutó Charles Darwin en su influyente trabajo *El origen de las especies*, de una vez y para siempre, las doctrinas esencialistas de que por cada especie existe un modelo o diseño preestablecido? No son los atributos que dan identidad, insistía Darwin, sino la proximidad genealógica lo que une a los individuos de una especie. Todos nosotros tenemos narices, y cuanto más cerca nos encontramos genéticamente, más parecidas se verán. Pero no existe tal cosa como la nariz universal. Ciertamente, si no fuera por las diferencias intrínsecas entre individuos de común descendencia, la selección natural no podría ocurrir. Y si la selección natural no hubiera ocurrido ni el *Homo sapiens* ni ninguna otra especie podría haber evolucionado.

¿No es extraño, entonces, que tan pronto como pasamos desde la morfología al comportamiento —de cómo los seres humanos se ven a cómo actúan, piensan y sienten— encontramos que muchos biólogos y psicólogos contemporáneos han recurrido a una imagen que está completamente en desacuerdo con los principios de la tradición darwiniana en la que proclaman trabajar? Hay, según insisten, una arquitectura universal que da soporte al cuerpo y a la mente humana. En 1978, el fundador de la sociobiología, E. O. Wilson, publicó un influyente libro titulado *Human Nature*, en el que afirmaba que el curso entero de la historia podría ser entendido como la exteriorización pre-ordenada de predisposiciones comportamentales comunes a todos los humanos y codificadas en el «capital genético» de las especies (Wilson, 1978: 88-9). Los psicólogos rápidamente entonaron la misma melodía. En su manifiesto de la nueva ciencia del mundo feliz<sup>7</sup> llamada psicología evolutiva, John Tooby y Leda Cosmides afirman que hasta que son diferenciados por la experiencia y la crianza «los niños son iguales en todas partes» (Tooby y Cosmides, 1992: 33). Todos los humanos recién nacidos, insistían, vienen al mundo dotados de idénticas capacidades genéticamente prescritas, sin importar cómo se expresen —si lo hacen— en el desarrollo subsecuente. Aunque aún sin caminar, todos tienen la capacidad para la locomoción bípeda; aunque aún no hablen, tienen la capacidad

7 N. de T.: en el original «*brave new science*» que hace alusión al título en inglés de la novela *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (*Brave New World*).

del lenguaje. Es verdad, por supuesto, que la vasta mayoría de los humanos terminan caminando y hablando, sin embargo lo hacen en una asombrosa variedad de formas diferentes. Las técnicas corporales de la locomoción humana, como mostró el antropólogo Marcel Mauss, son una variedad de lenguajes y dialectos del mundo (Mauss, 1979). Sin embargo esta variedad, se nos dice, son particularidades culturales específicas, «agregadas» en el correr de la vida de un individuo por medio de los efectos del entrenamiento, y la experiencia, a una constitución básica que ya está en su lugar desde el principio.

Recuerden que para la biología moderna, reconstruida a partir de las líneas del darwinismo, el criterio para la membresía de una especie es genealógico. Básicamente, esto significa que tú eres un ser humano si tus padres lo son. Y aunque, como advertí recién, muchos individuos con linaje humano eventualmente caminan y hablan, algunos pocos no lo hacen. ¿Qué debemos hacer, entonces, con un individuo que es un lisiado congénito, o que ha nacido sordo o mudo? En el criterio de la descendencia tanto el lisiado como el sordomudo, aunque no tienen lo que se supone que son los atributos que definen a la naturaleza humana, están tan calificados para la inclusión en la categoría de seres humanos como cualquier otro. Ciertamente parece que cualquier intento de definir lo humano en términos de la posesión de uno u otro atributo esencial está destinado al fracaso, ya que cualquier atributo que elijas, existe la posibilidad de que haya una criatura nacida de un hombre y una mujer en el que no esté presente. Y contrariamente, probablemente habrá alguna criatura que no haya nacido de humanos en la que esté presente —si no es ahora en algún momento en el futuro. ¿Por qué entonces los biólogos y los psicólogos insisten en recurrir a tales supuestos universales como el bipedismo y el lenguaje mientras le atribuyen su evolución a una teoría —de variación por selección natural— que solo funciona porque los miembros de una especie, por sus dotes genéticas, son infinitamente variables? La respuesta es que para hacer nuestra primera pregunta, «¿qué es un *ser humano*?» ya se supone que hayamos preguntado y respondido la segunda: «¿Qué significa *ser un humano*?». Mientras que la primera pregunta es empírica, la segunda es ontológica. Es una pregunta sobre lo que existe. Y si vamos a intentar contestar la pregunta empírica, la ontológica tiene que haberse resuelto de una forma particular. En la resolución necesaria para biólogos y psicólogos lo «humano» no debe denotar una especie de la naturaleza sino una condición del ser que *trasciende* lo natural. Tenemos, por así decirlo, que atravesar los límites de la naturaleza que tienen al resto de la creación prisionera, para poder mirarlo en retrospectiva como un dominio de un fenómeno objetivamente dado que espera la comprensión por parte de nuestra subjetividad. Y es, a su vez, rompiendo la resistencia y obstáculos que estos fenómenos ponen en nuestro camino que podemos entenderlos por lo que son.

Aquí, entonces, es donde la nariz difiere del bipedismo y del lenguaje. Como el órgano que ha sido considerado por la tradición occidental como el del sentido inferior del olfato —un sentido presente en la mayoría de los mamíferos cuadrúpedos y en los cuales está, generalmente, más desarrollado— la nariz no está implicada en el establecimiento de la condición humana. Comparar las narices de las diferentes criaturas no significa cruzar un umbral ontológico. Con el bipedismo y el lenguaje, sin embargo, es algo diferente. Desde la antigüedad clásica pasando por los naturalistas de los siglos XVIII y XIX, y los evolucionistas del XX, los pensadores occidentales han insistido repetidamente que hay más en el bipedismo que cierta forma de moverse, y más en el lenguaje, que un compendio de signos comunicativos. Han especulado en cómo la habilidad de pararse y caminar en dos pies debe de haber liberado las manos de la función de apoyar el cuerpo, permitiendo su cooptación como instrumentos de un intelecto crecientemente liberado de su amarré en el mundo material. A diferencia de los cuadrúpedos, con cuatro patas firmemente plantadas en el suelo de la naturaleza, los bípedos se mantienen solo en dos, mientras que sus manos se han vuelto la respuesta al llamado de la razón: «El hombre no podría haber alcanzado su actual posición dominante en el mundo sin el uso de sus manos, escribió Darwin, que están tan admirablemente adaptadas a actuar en obediencia a su voluntad» (Darwin, 1874: 76-77).<sup>8</sup> Y si las manos eran vistas como el instrumento de la razón, el lenguaje era su armadura. Porque era justamente en su referencia a conceptos en vez de objetos, al dominio de las representaciones ideales más que a manifestaciones materiales o, en resumen, en referencia a la mente y no a la naturaleza, que se supone que las palabras superan los gestos no verbales de los animales no humanos. Con la cabeza en alto, cognitivamente equipado para el lenguaje y el uso de herramientas, y ejercitando su poder superior de la visión, el hombre universal (pues este era un discurso fuertemente de género) se lo pretendió jinete del mundo, el amo de todo lo que contemplaba.

Al postular la universalidad del bipedismo y del lenguaje, entonces, los biólogos y psicólogos no están, en realidad, anunciando un nuevo descubrimiento basado en evidencias sobre lo que poseen los humanos en común. Están más bien repitiendo una vieja historia para la que, ya que descansa en argumentos metafísicos, ninguna evidencia puede ser aducida. Esta historia sirve, en efecto, como una carta de privilegios casi-mítica para la práctica de su propia ciencia, estableciendo, como lo hace, una línea de base para lo que significa ser humano, para la cual la idea de naturaleza humana es por supuesto un corolario. Carolus Linnaeus debe de haber estado consciente de esto cuando, casi tres

8 N. de T.: La traducción en español viene de: C. Darwin. 2009. *El origen del hombre*. Crítica: Barcelona, p. 64. Traducción de Joandomenec Ros. 9788498920376. Fuente: <books.google.es>. (Accesado: 5 de setiembre de 2012).



siglos atrás, luchó por encontrar un conjunto de características anatómicas descriptivas que, confiable e inequívocamente, distinguiera a los individuos del género que bautizó como *Homo* de los simios. Eventualmente se conformó con una advertencia *Nosce te ipsum*, «conózcalo por usted mismo». ¿Quiere saber lo que realmente es un ser humano? La respuesta, para Linnaeus y para sus filósofos colegas del Iluminismo, yace en el mismo hecho de que se formule la pregunta. No es una pregunta que los no humanos se hagan a sí mismos. Ser verdaderamente humanos, entonces, es mirar el espejo de la naturaleza y conocernos por lo que realmente somos. No se rompió el espejo por las controversias que siguieron, un siglo y medio después, en el despertar de la teoría darwinista de la evolución por selección natural. En ese momento, y aún hoy, en el principio de selección natural, la ciencia vio el reflejo perfecto de su propia razón. El mismo Darwin nunca se alejó del punto de vista dominante de que era la facultad de la razón que poseía el hombre que le permitía elevarse y ejercer el dominio sobre el mundo de la naturaleza. Donde él difiere de la mayoría de sus predecesores, aunque no todos, fue en argumentar que la posesión de razón —o su ausencia— no era un problema de todo o nada. En términos evolutivos, pensó, la razón avanzaba de manera gradual ascendente, quizá aceleradamente, y no por un salto cuántico. Pero esto implicaba, también, que no en todas las poblaciones humanas estaba la razón igualmente desarrollada y ciertamente que en algunas, estaba escasamente avanzada más allá de los niveles manifiestos en los simios más inteligentes.

Luego de un comienzo agitado, el crédito de Darwin creció durante todo el siglo XX hasta el punto de convertirse casi en un santo entre los científicos. La celebración en 2009 del bicentenario de su nacimiento dio lugar a un exceso de hagiografía. Parecía siempre insuficiente. Sin embargo, la historia del flirteo de la antropología con el darwinismo no fue nada gloriosa. Hasta el estallido de la segunda guerra mundial, los prominentes antropólogos físicos, extrayendo capítulos y versículos de la teoría de Darwin sobre la evolución humana incluida en *El origen del hombre*, continuaban sosteniendo que lo que se conocía como raza civilizada y raza salvaje del hombre, diferían en su hereditaria capacidad de razonar en la misma forma que la última raza difería de los simios, y que el conflicto interracial iba a aumentar inevitablemente la inteligencia por medio de la eliminación de los grupos menos dotados. En 1931, Sir Arthur Keith, distinguido antropólogo físico, antiguo presidente del Royal Anthropological Institute, dio un discurso rectoral en mi propia institución, la Universidad de Aberdeen, en el que sostenía que la xenofobia entre razas tenía que ser estimulada de manera de seleccionar fuera las variedades más débiles. La guerra de razas, declaró Keith, es la podadera de la Naturaleza (Keith, 1931: 49; véase Ingold, 2004). Pero la segunda guerra que estalló en un mismo siglo, entre las supuestamente civilizadas razas de Europa, en sí misma llena de odio xenófobo, le puso una pausa a estas ideas. A la luz del Holocausto, lo que era evi-

dente para Darwin y para la mayoría de sus contemporáneos —a saber, que la población humana difiere en sus capacidades intelectuales en una escala de lo primitivo a lo civilizado— no era más aceptable. La opinión de Darwin de que la diferencia entre el hombre salvaje y el civilizado era de capacidad cerebral dio paso en el *mainstream* científico a un compromiso ético y moral con la idea de que *todos* los humanos —en el pasado, presente, o futuro— están igualmente dotados, al menos en lo que refiere a sus capacidades morales e intelectuales. «Todos los seres humanos —como establece el artículo 1º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos— dotados como están de razón y conciencia».

Al enfatizar esta unidad, los científicos han reclasificado a los seres humanos existentes no solo como miembros de la misma especie sino también de la misma subespecie, designada *Homo sapiens sapiens*. Somos todos de una raza, ellos dicen, y de paso, no solo dan legitimidad al concepto de raza, sino que también implican que en el pasado distante —cuando los *Homo sapiens sapiens* vivían junto a otras subespecies, ahora extinguidas, como el desafortunado Neanderthal— hubiera sido totalmente apropiado hablar de las diferentes razas humanas. Se hace de inmediato evidente, que lo que está en cuestión no son subespecies ordinarias. Doblemente sapiente, la sabiduría como primer atributo, resultado del proceso de encefalización, lo diferencia dentro del mundo de los organismos vivos. Pero el segundo, lejos de marcar otra subdivisión, registra un decisivo quiebre con aquel mundo. En lo que muchos analistas contemporáneos han dado en llamar la «revolución humana» (Mellars y Stringer, 1989), a los más tempranos representantes de la nueva subespecie se les atribuye haber logrado un quiebre sin paralelo en la historia de la vida, poniéndolos en el camino del descubrimiento continuo y el autoconocimiento, también conocido como cultura o civilización. Los seres humanos por naturaleza, a través de su histórico esfuerzo de superar esa misma naturaleza, progresivamente se dan cuenta de la esencia de su humanidad. Mitad dentro de la naturaleza, mitad afuera, tironeados muchas veces en direcciones contrarias por los imperativos de la herencia genética y por la razón cultural, su doble apellido compuesto subespecífico resume perfectamente la constitución híbrida de estas criaturas.

Es con este elenco de personajes inverosímiles, conocidos por la ciencia como «humanos modernos» (oponiéndose a la variedad «arcaica», los Neanderthales, que no lograron pasar al segundo grado de sapiencización) que la antropología evolucionista de tiempos recientes ha poblado el planeta. Tales primeros humanos son generalmente retratados como cazadores recolectores arquetípicos, personas a las cuales la historia ha dejado atrás. *Biológicamente* modernos, se supone que quedaron *culturalmente* en el módulo inicial, predestinados a actuar un guión perfeccionado a través de milenios de adaptación en el marco de la selección natural. Es un guión, sin embargo, que solo la ciencia puede leer. Entre el cazador-recolector y el científico, respectivamente

pre y poshistórico, se supone que yacen todas las diferencias entre ser y conocer, entre la rendición adaptativa a la naturaleza y la subordinación de esta última a la luz de la razón. En este escenario, es el logro de la modernidad *cultural* que ha otorgado a la ciencia la plataforma de la supremacía desde la que, no sin arrogancia y una profunda contradicción, afirma que los humanos son parte integral del mundo natural. Quiero sostener que esto no es simplemente una cuestión de que el término «humano» estaría significando diferentes cosas en contextos diferentes —a veces una especie de la naturaleza; otras veces una condición ontológica. Es, más bien, que en esa contradicción radica el mismo significado de lo humano. No se refiere ni a una especie de la naturaleza ni a una condición del ser que trasciende la naturaleza, pero es ambos simultáneamente, es una palabra que nos lleva al dilema existencial de una criatura que se puede conocer a sí misma y al mundo de la que es una parte solo mediante la renuncia de su existencia en ese mundo.

## II

El reconocimiento de lo humano, escribe el filósofo Giorgio Agamben, es el producto de una «máquina antropológica» que sin descanso nos separa, en nuestra capacidad de autoconocimiento, del continuo de la vida orgánica en la que nuestra existencia está comprendida (Agamben, 2004: 27). La división ha sido la fuente de la separación entre las dimensiones cultural y biológica de la existencia humana, así como el obstáculo que ha descarrilado hasta el momento todos los intentos antropológicos para lograr un entendimiento más holístico y participativo de la vida humana en el mundo. Para romper este punto muerto se necesita nada menos que un desmantelamiento de la máquina. Es en este sentido que la verdadera tarea de la antropología es *ir más allá* de la humanidad o, si elegimos retener el término, al menos enmarcarlo de una forma diferente. El primer paso para hacerlo, como sugiero, es no pensar en los humanos en términos de lo que *son*, sino en términos de lo que *hacen*. En palabras del filósofo José Ortega y Gasset (1941: 213), deberíamos decir «no [...] que el hombre es, sino que *vive*».<sup>9</sup> Los escritos de Ortega, pocos conocidos hoy en día, eran mucho más citados por los antropólogos de mitad de siglo XX a partir de la creencia de que le daban apoyo a la idea de que es la cultura y no la naturaleza, la que determina la experiencia humana. «El hombre, según la célebre frase de Ortega, no tiene naturaleza, sino que tiene...

9 N. del T.: José Ortega y Gasset. 1941. «Historia como sistema y del Imperio Romano». En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI pp. 39-41. Fuente: <<http://www.hispanoteca.eu/Filosof%C3%ADa%20espa%C3%B1ola/Ortega%20y%20Gasset%20-%20Textos.htm>>. También en *Historia como sistema*. En: <<http://librodot.com>>. (Accesado: 5 de setiembre de 2012).

historia» (*ibid.*: 217). En un trabajo influyente del mismo período titulado *Antropología teórica*, David Bidney, objetó que esto nos pone ante una falsa elección. La naturaleza humana y la historia cultural, argumentó Bidney, no son mutuamente excluyentes sino complementarias. Cada una depende de la otra, y el adecuado autoconocimiento requiere la comprensión de ambas (Bidney, 1953: 154-155). En realidad, sin embargo, la declaración de Ortega no era sobre la primacía de la cultura; era sobre la primacía de la *vida*. La humanidad, nos está diciendo, no viene con el territorio, por el mero hecho de pertenecer a una especie o por haber nacido en una cultura o sociedad particular. Es más bien algo en lo que tenemos que trabajar continuamente. «Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, continúa Ortega, sino que necesitamos hacérsola nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer» (Ortega y Gasset 1941: 200).<sup>10</sup>

Lo que somos, entonces, o lo que podemos ser, no viene ya hecho. Tenemos que, perpetuamente e interminablemente, estar haciéndonos. O en una palabra, los humanos no son *seres* sino *devenires*, cada uno instanciado como una cierta forma de vida en el mundo —o más bien, como una forma de estar vivo *hacia* el mundo— entendido no como un corpus de tradición recibida sino como una senda que recorrer, junto a la cual uno puede continuar andando, y que otros seguirán a su turno. En consecuencia, los devenires humanos continuamente forjan sus caminos, y guían los caminos de sus compañeros, en el crisol de su vida en común. ¿Qué sucede entonces con el lenguaje y el bipedismo, si reemplazamos el par seres humanos-ser un humano —resumido en la denominación *Homo sapiens sapiens*— por devenires humanos? En pocas palabras, tenemos que transformar el lenguaje y el bipedismo de sustantivos a verbos. El devenir humano es una cosa que lenguajea mientras habla y bipedeaa al caminar. Salvo en las mentes de los lingüistas, el lenguaje no preexiste como un sistema de codificación semántica y reglas sintácticas, sino más bien, que se crea a sí mismo infinitamente en el decir inventivo de los hablantes. El lenguaje es el curso actual de sus conversaciones. Lo mismo sucede con el bipedismo: no existe en ninguna parte salvo en las actividades en tiempo real de los devenires humanos a medida que caminan dejando sus senderos mientras avanzan. Caminar, como hablar, es una improvisación, que vas desarrollando a medida que vas andando. Como tanto hablas como caminas, las formas en que lo haces crecen en ti, como también tu creces en ellos. No son aspectos de tu ser sino de tu devenir. Más aún, lo que vale para caminar y hablar también vale para la actividad más fundamental que sostiene la vida, a saber, el respirar. Como habitante

10 N. del T.: véase Humberto Piñera Llera. 1956. «Ortega y Gasset y la idea de la vida», *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. IV, número 13, pp. 15-25. Fuente: <<http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n13p015.htm>>. También confirmado en *Historia como sistema*. En: <<http://librodot.com>>. (Accesado: 5 de setiembre de 2012).

tanto de la tierra como del aire, el devenir humano simultáneamente camina y respira. La exhalación sigue a la inhalación como un escalón a otro, en una estrecha y acoplada alternancia rítmica. Y esto nos lleva de nuevo, por fin, a la tan difamada nariz. Para el devenir humano, la nariz existe no como una estructura anatómica —un bulto en la cara— sino en su *naricear*: esto es, en el respirar, oler y sentir a través del cual continuamente exploramos el camino por delante.

Este movimiento de ser a devenir —o en otras palabras, desde el híbrido objeto-sujeto hasta la cosa— tiene ciertas implicancias para nuestra comprensión de las superficies, dos de las cuales particularmente, han jugado un importante rol en nuestro pensamiento aunque pocas veces se lo ha reconocido. Por un lado, tenemos las superficies del mundo material —fundamentalmente, el suelo— y por el otro lado, las superficies de la mente. Frecuentemente decimos que los objetos materiales reposan en el suelo, y que los conceptos reposan en la mente. ¿Pero qué tipo de superficies son estas, si es que existen? Consideren, por ejemplo, lo que Immanuel Kant dijo sobre la superficie de la tierra: «[es] el escenario en el que el juego de nuestras destrezas procede [y] el suelo en el cual nuestro conocimiento es adquirido y aplicado» (Kant, 1970: 257). Todo lo que existe y que puede conformar el objeto de nuestra percepción está situado sobre esa superficie, como las propiedades y el decorado pueden estar colocados en el escenario de un teatro. Debajo de la superficie yace el dominio de la materia sin forma, el relleno material del mundo. Y arriba de ella yace el dominio de las formas inmateriales, de puras ideas y conceptos, que la mente, se dice, hace evidente a los sentidos para organizar los datos fragmentados de la experiencia en un conocimiento sistemático del mundo como un todo —conocimiento que Kant imaginó dispuesto sobre la superficie de una esfera, al mismo tiempo continuo y de extensión finita. Con sus pies firmemente plantados en la superficie terrestre, y su mente planeando en la esfera de la razón, el ser humano kantiano era ante todo un buscador de conocimiento. Seguidamente, Karl Marx, puso al humano a trabajar, por medio del proceso de trabajo que vio a la tierra convertirse en un instrumento para sus propósitos. La tierra, declaró Marx, es «el medio de trabajo general... pues brinda al trabajador el *locus standi* [lugar donde estar] y a su proceso *el campo de acción (field of employment)*» (Marx, 1930: 173).<sup>11</sup> Lo que para Kant era un escenario se volvió para Marx en una plataforma de producción, no solo decorada sino transformada materialmente a través de la actividad humana. Sin embargo, el suelo aun aparece como un *sustrato* para tal actividad, una interface entre la mente y la materia donde la pura fisicalidad del mundo se da duro contra la creatividad de los esfuerzos humanos.

11 N. del T.: la cita en español viene de K. Marx. 1987. *El Capital*. Tomo I. Vol. I, México: Siglo XXI (ed. 16ª), p. 219.

Ahora comparen lo que Kant y Marx dicen con la visión de Tadashi Suzuki, una de las principales figuras del teatro japonés contemporáneo. Notando la diferencia entre los bailarines europeos de la tradición clásica, quienes aspiran a la verticalidad, sea cuando se sostienen en puntas de pie o saltando en el aire, y los bailarines japoneses quienes arrastran sus pies restregando el suelo, sin nunca levantar sus talones, escribe Suzuki «con la percepción de que nuestras manos son también nuestros pies», que viene, por ejemplo de limpiar el piso con una franela para pulir. Un niño que experimenta este tipo de movimiento de «limpieza de piso», observa, «entenderá, aun cuando haya crecido, que otras partes del cuerpo además de los pies pueden estar en contacto con el suelo» (Suzuki, 1986: 21). Sin embargo, como las tradicionales casas de piso de madera están dando paso en las ciudades japonesas a los edificios de apartamentos con alfombrados en su interior al estilo occidental, en el que el piso de un residente puede ser el cielorraso de otro, y en el que los pisos no son más pulidos con pies y manos sino que se les pasa la aspiradora de pie, la una vez fuerte y positiva orientación hacia el suelo está siendo erosionada. Para Suzuki «debido a que los pasillos y corredores de madera han desaparecido, se lamenta, los pies y las manos del hombre moderno han sido separadas entre sí, hemos olvidado que la humanidad hace parte de los animales» (Suzuki, 1986: 21). En la tradición occidental, por supuesto, la separación entre manos y pies ha sido aducida por más de dos milenios precisamente para establecer el dominio de la humanidad sobre el reino animal. Pero no es solo respecto a esto que las tradiciones japonesa y occidental se oponen. También se separan según nociones bien diferentes de suelo. En la noción japonesa, ese piso no es ni una plataforma de soporte ni una resistencia que superar sino una fuente de crecimiento y alimento. Las tablas del piso de las casas tradicionales japonesas, dice Suzuki, prácticamente crecen en los habitantes que caminan por ellas, justo como hicieron los árboles de cuya madera las tablas fueron hechas, una vez crecido de la tierra. Pero nada puede crecer del piso de concreto de un edificio de apartamentos.

Esta es la diferencia, si se quiere, entre el suelo de ser y el suelo de devenires. El suelo de ser, como dijimos, es *duro*, proveyendo de un sólido pero inerte basamento para los objetos que reposan en él, y las actividades que son conducidas en su superficie. Exactamente la misma metáfora, además, es importada hacia nuestro entendimiento de la mente humana, cuando los neuropsicólogos, por ejemplo, hablan del *hardware* de la mente ofreciendo un *sustrato* neural capaz de soportar actividades como hablar y el uso manual de instrumentos. En la misma división entre ese *hardware* y el *software* que el primero sostiene, se replica y refuerza la separación entre ser y saber —esto es, la separación del componente específico de la naturaleza humana del componente subespecífico de la dotación cultural, en la denominación *Homo sapiens sapiens* y, por extensión, la separación de las ciencias «duras» de

la naturaleza con respecto a las «blandas» humanidades. ¿Pero qué tal si pensáramos en los suelos del conocimiento humano como algo más parecido a los pisos de tablas de las casas tradicionales japonesas, o como la tierra misma? Al pisar la tierra, escribe el filósofo Alphonso Lingis «no nos sentimos en una plataforma... pero sentimos una reserva de apoyo que se extiende infinitamente en la profundidad» (Lingis, 1998: 14). Es esta profundidad de apoyo ofreciendo arraigo y crecimiento que cuentan en esta instancia y no la dureza y rigidez de una superficie que no ofrece ninguno. Por analogía a la tierra, podemos comparar el cerebro —como lo hacen Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004: 17)— con un campo de césped. Por sus propias razones, a Deleuze y Guattari no les gustan los árboles. De mi parte, creo que una mejor analogía podría ser con un denso parche de bosque, donde la tierra misma está enhebrada con una maraña de raíces, desde las que los troncos que emergen dan lugar a marañas equivalentes de ramas y ramitas en la copa. La mente, entonces, no está confinada en el cráneo, cuya concavidad bulbosa es tan fácilmente comparada con la convexidad global de la superficie del planeta, sino que se extiende sobre los senderos o líneas de crecimiento del devenir humano, tal como las raíces de los árboles en el suelo (Ingold, 2010: 129).

Como las raíces que crecen, los devenires humanos no se mueven *por* una dura y prefabricada superficie, como lo hacen los actores en un escenario o las piezas de un juego en el tablero. Ellas más bien encuentran o empujan su paso *a través* del suelo y, al hacerlo, contribuyen a su siempre emergente textura. Este es el tipo de movimiento que he llamado en otro lugar (Ingold, 2007: 81) «vagabundeo» [*wayfaring*], un movimiento que busca no conectar puntos o territorios predeterminados, sino más bien, en cada momento, *seguir andando* [*keep on going*]. Es decir, es un movimiento —o lo que es lo mismo, una relación— que no va *entre*, sino *a lo largo de*. Mientras que el movimiento del ser pre-hecho es cruzado y entre dos puntos [*across and between*], el movimiento del devenir es a través y a lo largo de [*through and along*]. Encuentro un precedente para esta visión en los escritos del gran geógrafo sueco Torsten Hägerstrand. En un artículo profético hace más de tres décadas, en 1976, Hägerstrand ya previó el colapso de la gran división entre la historia natural y la historia social. Podemos eliminar la división, sostuvo, tomando cada componente del ambiente como una senda de devenir. Hay devenires humanos, devenires animales, devenires plantas y otros. Mientras se mueven en el tiempo y se encuentran uno al otro, sus sendas se entrelazan para formar un inmenso tapiz que está continuamente en evolución: «el gran tapiz de la naturaleza», Hägerstrand así lo llamó, «que la historia está tejiendo» (Hägerstrand, 1976: 332). Crucial para esta idea es el reconocimiento de que las líneas que componen el tapiz se despliegan en la misma línea de tiempo. Tiempo atrás, Alfred Schutz —fenomenólogo del mundo social— dio con la misma idea en su caracterización de la vida social como un proceso de «envejecer juntos»

(Schutz, 1962: 16-17). Compartiendo la misma comunidad de tiempo, declaró Schutz, cada asociado participa en la vida rodante de cada uno de los otros. En un celebrado artículo comparó esta participación con hacer música. Los músicos en un cuarteto de cuerda, por ejemplo, no están intercambiando ideas musicales —no están *interactuando*, en ese sentido— pero están más bien moviéndose a lo largo juntos, escuchando mientras tocan, y tocando mientras escuchan, en cada momento compartiendo en el «presente vivo» [*vividpresent*] de cada uno (Schultz, 1951). Con mi colega Jo Vergunst llegamos a una conclusión similar en nuestros estudios del caminar cotidiano (Lee e Ingold, 2006). Encontramos que caminar lado a lado era generalmente experimentado como una actividad particularmente de compañía. Incluso mientras se conversa, como a menudo lo hacían, los compañeros rara vez hacen contacto visual, a lo sumo inclinan sus cabezas suavemente hacia el otro. La *interacción* directa cara a cara, por lo contrario, era considerada mucho menos sociable. Una diferencia clave es que al caminar juntos a lo largo, los caminantes comparten casi el mismo campo visual, mientras que en la interacción cara a cara, cada uno puede ver lo que está a las espaldas del otro, abriendo la posibilidad de engaño y subterfugio. Al enfrentarse, frenados en su andar, quienes conversan parecen estar involucrados en una contienda en la que las vistas ya no se comparten sino que van y vienen.

Caminar juntos, hacer música juntos, envejecer juntos, descansar y moverse juntos: todo esto atestigua lo que Hägerstrand (1976: 332) llama el *principio de juntariedad* [*principle of togetherness*].<sup>12</sup> Gracias a este principio las líneas de devenir se tejen en el mismo tapiz. La juntariedad entrelaza los devenires, mientras se mueven a través o a lo largo, en un tipo de respuesta mutua que podría llamarse *correspondencia*. En general, sin embargo, la antropología ha estado interesada en el principio opuesto, la otredad —un principio que pone a los seres *vis-à-vis* o en «contraste» entre sí, como socios en interacción, cruzando y entre puntos. En su libro *The Method of Hope*, el antropólogo Hirosaka Miyazaki (2004) argumenta que ese compromiso con la otredad puede ser atribuido al hecho de que la etnografía descriptiva que ha sido por mucho tiempo el pilar de la antropología es inherentemente retrospectiva. Implícito en la mirada retrospectiva de la etnografía está la noción de un mundo completo, un mundo del ser. Lo que para la gente son momentos de esperanza, de abrirse a un futuro que «aún no es», de devenir a lo largo de una senda, son convertidos en el proceso de la escritura etnográfica en momentos de clausura y finalidad, envolviendo lo que ya ha sucedido y traduciéndolo para una audiencia o a los lectores. ¿Cómo, pregunta Miyazaki (2004: 10), podemos superar la incongruencia entre la orientación retrospectiva de la descripción y análisis etnográficos y la orientación prospectiva de la esperanza? Mientras to-

12 N. del T.: en oposición a «otredad».



memos la antropología y la etnografía como lo mismo, no creo que esta pregunta pueda ser respondida. Pienso que no lo son. Mientras que la etnografía está encargada de la descripción de los diferentes mundos vividos, la antropología —como dije al principio— es una investigación en las posibilidades y potencialidades de la vida en el único mundo que habitamos. Es, en ese sentido, una disciplina *esperanzada*. Y puede ser llevada a cabo por otros medios que la etnografía: por ejemplo a través del arte, el teatro y la música. Con esto en mente, paso a la etapa final de mi argumento, que es aplicar el mismo enfoque del devenir humano que aquí he esbozado, a nuestra propia práctica académica. Sea que nuestro interés es habitar el mundo o estudiarlo —y en la raíz esto es la misma cosa, ya que todos los habitantes son estudiosos y todos los estudiosos son habitantes— nuestra tarea, sostengo, no es hacer un inventario de los contenidos sino seguir *lo que está sucediendo*, rastreando los múltiples senderos de las cosas en su hacer cosas, donde sea que nos guíen.

### III

Consideren lo que se entiende por una disciplina académica. Muy frecuentemente, se entiende como un territorio particular, demarcado sobre la superficie de la mente al igual que los fenómenos con los que trata son demarcados en la superficie del globo. ¿Pero qué pasaría si repensáramos el concepto de la disciplina de la misma manera en que hemos repensado el terreno del conocimiento? ¿Y si imagináramos al académico no como alguien que lucha *contra* los obstáculos y resistencias que los objetos del conocimiento ponen en sus caminos, deseando un gran descubrimiento, sino como alguien que trabaja *con* cosas, encontrando la veta del devenir del mundo —en su hacer mundo— y curvándolo hacia su propósito en evolución? Todo el terreno del conocimiento aparecería no como una superficie segmentada en dominios o *campos de estudios* sino como una enmarañada malla [*mesh*] de sendas en curso o *líneas de interés*. Cada investigador, al seguir su línea, improvisa su propio sendero mientras anda a lo largo —como un cazador persigue a su presa— siguiendo cualquier pista, fragmentos de evidencia, corazonadas o conjeturas que se pongan en su camino. Algunas veces, numerosas sendas convergen, y el académico puede encontrarse a sí mismo siguiendo senderos que muchos han pisado antes, en la compañía de esos que aún los pisan. Pero su camino puede también divergir, saliéndose hacia malezas previamente inexploradas o uniéndose con otras convergencias. La senda del investigador, sin embargo, es continua. Sean cuales sean las vueltas que dé, o sus convergencias y divergencias con otras sendas, no cruza fronteras territoriales. En la práctica, cada disciplina es en mayor o menor medida una convergen-

cia temporal: no un campo con fronteras sino una ligadura de líneas de interés hiladas por sus varios practicantes. Y como el hilado continúa mientras los practicantes proceden en su camino, la disciplina es tanto procesual como con final abierto. Cuando las disciplinas ya no ofrecen un camino por delante no se fragmentan sino que se desenredan, mientras sus líneas constitutivas derivan en otras direcciones para ligarse a otras líneas en otras convergencias. Toda la maraña de líneas, enredándose aquí y desenredándose allá comprende, parafraseando a Hägerstrand, el gran tapiz del conocimiento que teje la academia.

No obstante, se habla mucho hoy en día de la interdisciplinariedad. Hasta ahora, se dice que los académicos han estado dentro de los muros de silos disciplinarios. Necesitan salir más. No hay duda de que esto es para bien. Me preocupa, sin embargo, por la connotación del prefijo *inter*, en «interdisciplinario». Porque su efecto es enfatizar la «entre-dad» [*between-ness*] de la empresa, como si las disciplinas fueran dominios cerrados que podrían conectarse solo por algún tipo de puenteo. Tal operación es inherentemente destemporalizadora, cortando los caminos del conocimiento que comprende la disciplina en vez de moverse con ellos. De la misma forma, el concepto de *interacción* corta las sendas del movimiento y devenir humanos, como el concepto de *internacional* corta la historia de las naciones. En cada caso, el *inter-*, es decir el foco en la entre-dad, es cómplice de crear las mismas fronteras que dice cruzar. Las naciones se convierten en Estados territoriales, los actores se emplazan entre sí en su *vis-à-vis*, y los académicos se encuentran a sí mismos en lados opuestos del alambrado que no había estado ahí antes. Siguiendo mi argumento anterior, sugiero que re-concibamos el trabajo académico, así como a la historia de las naciones y los procesos de la vida social en sí misma, según el principio del juntar-ismo [*togethering*] en vez del otro-ismo [*othering*]. Esto es sustituir la interacción por la noción de co-responsabilidad —o lo que he llamado *correspondencia*— de los actores disciplinarios moviéndose juntos a través del tiempo. En la práctica, por supuesto, siempre sucedió así. El conocimiento no viene con un territorio, como no lo hace nuestra propia humanidad; al igual que esta última, el conocimiento es algo en lo que tenemos que trabajar continuamente. Conocer es devenir, cada académico es un vagabundo, y cada forma de conocimiento es una línea que corre —como ya mostré acerca de las líneas de devenir— no cruzando y entre dos puntos sino a través y a lo largo. El invocado «problema» de la interdisciplinariedad no surge entonces en el curso ordinario del trabajo académico. Surge, más bien, en la territorialización del conocimiento: en el intento de acomodar lo que es visto como el «resultado» de la investigación, sus finalidades, dentro de los compartimentos de un sistema totalizador.

Siguiendo una visión originalmente articulada por Kant, la tarea de la investigación interdisciplinaria sería levantar un edificio monumental sobre la rígida curvatura de la mente. Es un edificio que subdivide en muchos compartimentos, y al atribuir cada dato de la experiencia a su

apropiado compartimento, puede ser así entendido con relación a cualquier otra cosa dentro del abarcador edificio. El valor de la interdisciplinariedad, de acuerdo a sus defensores, descansa en las oportunidades que ofrece para pensar de manera holística —esto es, en términos de la totalidad del conocimiento. Esta ambición, sin embargo, puede obstruir la investigación de tres maneras. Primero, cuando la interdisciplinariedad se vuelve consciente de sí misma, la búsqueda de final abierto de las líneas de investigación toma un segundo lugar subordinada a la formación y comunicación de identidades disciplinarias cerradas. Segundo, en una arquitectura del conocimiento concebida como una estructura segmentaria, el pasaje de una disciplina a otra solo puede ser negociada a través de los bloques más grandes en los que están anidadas. En vez de seguir una multitud de caminos entrelazados, la comunicación esta constreñida a recorrer a lo largo de rutas principales entre esos bloques (como «ciencias naturales», «ciencias sociales», «las artes» y «las humanidades»). Y tercero, pensar una disciplina como un compartimento dentro de una estructura arquitectónica es reducirla de lo que realmente es, o debería ser —a saber, una conversación entre compañeros de viaje siguiendo líneas de interés convergentes— a un particular y regimentado cuerpo de datos, métodos y teoría. En breve, el proyecto de la interdisciplinariedad, en la medida que corre cruzando más que a lo largo de, y entre dos puntos más que a través, crea más barreras de las que elimina.

Déjenme concluir con una vívida analogía que he sacado de Deleuze y Guattari (2004: 28). Imaginen un río, fluyendo a lo largo entre sus orillas a cada lado. Supongan que las orillas del río están conectadas por medio de un puente carretero. Podríamos entonces cruzar por la carretera desde una locación en un lado a una locación en el otro. Así el puente establece una conexión *entre* las dos locaciones. Pero el río, corriendo debajo del puente en dirección ortogonal a la carretera, no conecta nada con nada. En vez de eso, solo fluye, sin principio ni final, limpiando las orillas de cada lado y tomando velocidad en el medio. El flujo del río describe lo que Deleuze y Guattari llaman, intercambiablemente, una «línea de fuga» o una «línea de devenir». Mi afirmación es que no solo en la antropología, sino en todos los caminos de la vida académica, hemos estado demasiado preocupados con las líneas de conexión, por la interacción entre esto y lo otro, ya sean las entidades en cuestión humanas o no humanas, especies o culturas, naciones o disciplinas. En efecto, nos hemos estado concentrando en las orillas, y en los cruces entre una y otra, mientras perdíamos de vista al río. Sin embargo, si no fuera por el flujo del río —o, más precisamente, por la correspondencia entre las líneas de los devenires en la constante generación de cosas— no habrían orillas, y no habría posibilidad de conexión entre ellas. No puede haber ser sin devenir, no hay otro-ismo sin juntar-ismo, no hay interacción sin correspondencia, no hay sujetos ni objetos sin la colección de vida en cosas, no hay descubrimientos

sensacionales sin seguir lo que está simplemente sucediendo, no hay etnografía, incluso, sin antropología. Por lo tanto, deberíamos decir una vez más, con Ortega y Gasset (1941: 213), «no (...) que el hombre es, sino que *vive*». Decir esto es, en efecto, recuperar el río, y restituir la antropología a la vida.

## Bibliografía

- Agamben, G. 2004. *The open: man and animal*, trans. K. Attell. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bidney, D. 1953. *Theoretical anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Darwin, C. 1874. *The descent of man and selection in relation to sex*, segunda edición. Londres: John Murray.
- Deleuze, G. y F. Guattari. 2004. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*, trans. B. Massumi. Londres: Continuum [original publicado como *Mille Plateaux*, vol. 2, *Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Minuit, 1980].
- Flusser, V. 1999. *The shape of things: a philosophy of design*. Londres: Reaktion.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Hägerstrand, T. 1976. «Geography and the study of the interaction between nature and society». *Geoforum* 7, pp. 329-334.
- Heidegger, M. 1971. *Poetry, language, thought*, trans A. Hofstadter. Nueva York: Harper and Row.
- Ingold, T. 2004. «Anthropology at Aberdeen». *Aberdeen University Review* 60(3), pp. 181-197.
- . 2007. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge.
- . 2010. «Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing». En *Making knowledge: explorations of the indissoluble relation between mind, body and environment*, ed. T.H.J. Marchand. Oxford: Blackwell; Londres: Royal Anthropological Institute, pp. 115-132.
- Kant, I. 1970. «A translation of the Introduction to Kant's *Physische Geographie*». En *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*, ed. J. A. May. Toronto: University of Toronto Press, pp. 255-264.
- Keith, A. 1931. *The place of prejudice in modern civilization*. Londres: Williams and Norgate.
- Lee, J. y T. Ingold 2006. «Fieldwork on foot: perceiving, routing, socialising». En *Locating the field: space, place and context in anthropology*, eds. S. Coleman and P. Collins. Oxford: Berg, pp. 67-85.
- Lingis, A. 1998. *The imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Marx, K. 1930. *Capital*, vol. 1, trans. E. and C. Paul. Londres: Dent.
- Mauss, M. 1979. «Body techniques». En *Sociology and psychology: essays*. Londres: Routledge and Kegan Paul, pp. 97-123.
- Mellars, P. y C. Stringer (eds.). 1989. *The human revolution: behavioural and biological perspectives on the origins of modern humans*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Miyazaki, H. 2004. *The method of hope: anthropology, philosophy and Fijian knowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Olsen, B. 2003. «Material culture after text: re-remembering things». *Norwegian Archaeological Review* 36(2), pp. 87-104.
- Ortega y Gasset, J. 1941. *History as a system and other essays towards a philosophy of history*. Nueva York: Norton.
- Schutz, A. 1951. «Making music together: a study in social relationship». *Social Research* 18, pp. 76-97.
- . 1962. *The problem of social reality*, collected papers I, ed. M. Nathanson. The Hague: Nijhoff.
- Suzuki, T. 1986. *The way of acting: the theatre writings of Tadashi Suzuki*, trans. J. T. Rimer. Nueva York: Theatre Communications Group.
- Tooby, J y L. Cosmides 1992. «The psychological foundations of culture». En *The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture*, eds J. H. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby. Nueva York: Oxford University Press, pp. 19-136.
- Wilson, E. O. 1978. *On human nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

---

## PRIMERA CONVERSACIÓN:

### Reconsiderando la teoría para la antropología en el siglo XXI

¿Qué es la antropología? Quiero comenzar intentando responder esta pregunta, la cual tenemos que abordar cada vez que nos paramos frente a una clase de estudiantes de introducción a la antropología, queriendo saber de qué trata exactamente. Es muy difícil decir de qué trata realmente la antropología. El primer paso, o la primera aproximación, podría ser decir que la antropología es el estudio de las personas. Esta no es una mala definición. Pero alguien dirá, «bueno, un montón de otras disciplinas estudian personas, y otras cuantas estudian seres humanos». Por ejemplo, la historia estudia personas, la arqueología estudia personas. Están todas las ramas de la ciencia biomédica que estudian personas. ¿Qué hay de particular en el estudio antropológico de las personas que lo hace diferente de estas otras disciplinas?

Entonces ustedes dirán, somos antropólogos sociales o culturales, y por lo tanto no estudiamos realmente personas, estudiamos sociedades o estudiamos culturas. Pero, ¿qué es la sociedad? ¿Qué es una cultura? ¿Se puede responder esta pregunta? No podemos realmente responder esta pregunta porque no estamos seguros de si realmente existen tales cosas llamadas sociedades o culturas. Si eres un biólogo y dices: «Como biólogo estudio organismos vivos», eso es muy fácil. Tú podrás, por ejemplo, tomar un conejo o una vaca. Ahí está, parada frente a ti; puedes tocarla y sentirla. Pero no puedes hacer eso con una sociedad o una cultura. Entonces, tal vez las sociedades y las culturas sean cosas que hemos inventado; no estamos seguros de qué son. Así que esa explicación parece que tampoco funciona tan fácilmente. Pienso que la palabra cultura no es el nombre de ningún tipo de cosa, sino el nombre que le damos a una pregunta, y esto es muy importante. Cuando decimos que los antropólogos estudian la cultura, decimos que están preguntando: ¿cómo y por qué los seres humanos difieren unos de otros? La cultura no es la respuesta a esa pregunta. Si dijésemos que los seres humanos difieren debido a la cultura, terminaríamos en un círculo. En discusiones y propuestas acerca de la cultura, no solo en antropología, sino particularmente en disciplinas como sociología y psicología, se ha tratado la cultura como la respuesta a la pregunta más que la pregunta

en sí misma. Esto es igual a imaginar que hay algo ahí afuera llamado «cultura» que explica cómo y por qué los humanos se comportan de la manera en que lo hacen. Pero la cultura no explica nada; la cultura es la pregunta antropológica. Por eso la antropología no puede ser el estudio de la cultura, como si la cultura fuera el *objeto* de investigación.

Pues, todavía estamos con el problema, ¿qué es el estudio antropológico? Pienso que tenemos que dar un paso más allá y decir que la antropología no es para nada el estudio *de*, sino el estudio *con*. Lo que caracteriza a la actitud antropológica es que estudiamos *con* otros. Por ejemplo, debido a que en otra faceta de mi vida soy un violonchelista —solo *amateur*, pero igual, toco el chelo— a veces sueño que hubiese sido maravilloso estudiar con un gran maestro del chelo como Mstislav Rostropovich. Hubiera ido a estudiar con Rostropovich, y sentado a sus pies, oírlo tocar y escuchar su sabiduría. Así hubiera aprendido y vuelto a casa habiendo hallado cosas que se pueden hacer con el instrumento que antes no conocía. Hubiese sido un mejor violonchelista. Mi entendimiento de la música se hubiera profundizado a través del estudio con Rostropovich.

Cuando hacemos antropología, estudiamos con otra gente y con el mundo, de la misma manera. Por lo tanto, no vamos por ahí, como iría un sociólogo por ejemplo, diciendo: «Estoy haciendo un estudio comparativo de las circunstancias sociales y culturales de los violonchelistas, por lo que he de entrevistar a Rostropovich, así como a Tortelier y Casals; he de coleccionar datos acerca de qué dicen y traerlos y analizarlos para así terminar con un estudio de los violonchelistas». Ese sería el estudio *de*, pero en el estudio *de*, el entendimiento de uno acerca de la música no se ve incrementado. Nosotros, los antropólogos, estamos aprendiendo *desde* y *con* el mundo en el que vamos mezclados. Así que la clave de la antropología es que tratamos el mundo no como un depósito de datos, del cual extraemos información a analizar para poner en nuestros libros, sino que ciertamente tratamos el mundo como el lugar donde se ha de encontrar la sabiduría, si solo supiéramos cómo buscarla.

Ahora bien, si uno pasa de la pregunta sobre qué es la antropología a qué es la teoría surgen algunas implicaciones. Los científicos naturales se imaginan que la teoría consiste en un cuerpo de postulados acerca del mundo, del cual se pueden derivar hipótesis que pueden ser testeadas en situaciones experimentales o de observación del mundo. ¿Soportan los datos la hipótesis? Si lo hacen, entonces la teoría es fundamentada. Las teorías antropológicas no funcionan así. No son así en parte porque la antropología es reticente a hacer proposiciones acerca de lo que es realmente el mundo, porque esas proposiciones son continuamente puestas en tela de juicio por nuestra propia experiencia en el campo y por las observaciones que hacemos. Así que, en cierto sentido, la antropología es fundamentalmente una disciplina académica anti-académica. La antropología es una disciplina académica porque solo

puede sobrevivir y funcionar dentro de la universidad. No puede sobrevivir en ningún otro sitio; sin embargo todo el tiempo la antropología está cuestionando los cimientos de la academia, porque sostiene que no podemos conocer el mundo si producimos afirmaciones terminantes acerca de él. Conocemos el mundo entrando a él y encontrando qué tiene para enseñarnos. De alguna manera entonces, lo excitante acerca de la antropología es que, aunque se trata de un asunto académico, lo hace cuestionando continuamente las premisas en las que descansa la idea de la academia como sitio privilegiado del conocimiento. Esto significa que no podemos adoptar el tipo de relación entre teoría y práctica de observación que es común en la ciencia. En la ciencia está la idea de que los grandes hombres (generalmente varones) surgirán con grandes teorías. Tendrás tu Einstein, tendrás tu Newton, y saldrás con grandes teorías. Estas serán traducidas a hipótesis, y luego seres menores como los técnicos de laboratorio y los investigadores asistentes de posdoctorado harán los experimentos en el laboratorio del gran hombre para corroborar que la teoría sea correcta. Así que la teoría es una forma mayor de conocimiento de las cuales las formas menores tienden a depender.

Eso no funciona en antropología. En su lugar tenemos que imaginar la teoría como lo que *hacemos*. Teoría es teorizar. No en el sentido de ir a la biblioteca y decir: «Me gusta la teoría de Ingold, creo que voy a elegir una de ellas para usarla en mi trabajo». O «No, no pienso mucho en esa, prefiero esta teoría de fulano». «Creo que voy a elegir una de ellas para usarla en mi trabajo.» Y así vas y eliges entre esa teoría o aquella, a ver si en todo caso puede ayudar. En antropología la teoría es un estilo particular de argumentación. Es un proceso en el cual estamos continuamente interrogándonos los conceptos que utilizamos o aparecen en nuestros debates; no damos ningún concepto por sentado, sino que siempre debemos pensar qué supuestos vienen incluidos con dicho concepto, sea sociedad, naturaleza, cultura, transmisión, genes o cualquier otro. Continuamente tenemos que desenvolver los conceptos que usamos. Cuando hablamos acerca de hacer teoría, es realmente un proceso de desempacar los conceptos que usamos y exponer los supuestos acerca de la vida, acerca de lo que significa ser humano, etcétera, supuestos que apuntalan esos conceptos. Eso es teorizar.

Si así es como pensamos la teoría, entonces surgen implicaciones en la forma en que entendemos la relación entre antropología y etnografía. Esta es una cuestión particularmente difícil, pero en la antropología contemporánea —diría que especialmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos en las últimas décadas— ha habido una tendencia a colapsar la antropología en la etnografía. La mayoría de los antropólogos utilizan los términos antropología y etnografía de forma más o menos intercambiable. Por lo tanto significan lo mismo. El antropólogo es un etnógrafo y el etnógrafo es un antropólogo. No hay diferencias entre ellos. Ahora, esto es en algún punto una reacción contra la tendencia temprana dentro de la antropología clásica entre los años 1930 y 1950



de tratar la etnografía como pura descripción, como una fuente de información que era luego alimento de una antropología entendida como esencialmente comparativa. Así que lo común era enseñarte que ibas al campo, coleccionabas datos de esta o aquella otra sociedad, y los traías de vuelta al gabinete. Luego podías comenzar a comparar una sociedad con otra. De acuerdo a este enfoque, es al pasar de la colecta de datos acerca de una sociedad particular a compararla con otra cuando te mueves de la etnografía a la antropología.

Este modelo comparativo ha sido criticado por muy buenas razones, y aunque la antropología es todavía fundamentalmente comparativa, no se sigue practicando exactamente de la misma forma. Pero por el colapso de esta noción de comparación, la antropología no supo qué hacer excepto seguir produciendo investigación etnográfica. Como resultado hubo un período, particularmente durante fines de los años ochenta y comienzos de los noventa, en los cuales la teoría antropológica se convirtió, más o menos, en teorías de cómo escribir etnografía. Se volvió, básicamente, un ejercicio literario. El antropólogo era alguien que iba al terreno, hacía un estudio, salía con algún material, lo escribía en algún libro o en artículos académicos, adoptando un estilo particular. Habían problematizaciones acerca de las convenciones adoptadas en la escritura, la forma en que la gente común en el campo se debería involucrar en el proceso de escritura, la medida en la cual uno debe reflejar su propia subjetividad, la posición de uno en el proceso de escritura, etcétera. Adoptando debates similares de la teoría literaria, hubo entonces un período en el cual la teoría antropológica se volvió muy autocontemplativa. Fue realmente una teoría acerca de cómo escribir etnografía. No era una teoría acerca de las sociedades humanas, o acerca de las personas, o acerca de lo que pasaba en el mundo. Era una teoría acerca de cómo la antropología debía funcionar como empresa etnográfica.

A partir de lo anterior, debemos una vez más distinguir entre antropología y etnografía, porque involucran diferentes tareas. No quiero decir que una esté subordinada a la otra, o que una es un medio para la otra, solo que son diferentes. Son diferentes en este sentido: la etnografía es una tarea de descripción. La tarea del etnógrafo es describir tan veraz y acertadamente como sea posible la vida, o vidas, de ciertas personas en algún lado, en algún momento —qué están haciendo, cuáles son sus preocupaciones y demás. Es una empresa descriptiva. Definiría a la antropología, en contraste, como una indagación abierta, generosa y comparativa sobre las condiciones y potenciales de la vida humana en el único mundo en que todos habitamos. La antropología es una investigación dentro de las posibilidades del ser humano, mientras que la etnografía es la tarea de describir la vida humana. Por supuesto están relacionadas, y es claro que cada una se puede beneficiar de la otra. Pero son empresas separadas. Esto no significa, sin embargo, que la antropología sea teórica y que la etnografía *no sea* teórica. Es una oposición diferente. La antropología es algo que hacemos en el campo.

Es teórica en el sentido de que, en nuestras discusiones con la gente en el campo, nos preguntamos, razonamos, pensamos junto con la gente con la que estamos trabajando, acerca de interrogantes fundamentales de la vida y la muerte o sobre qué significa ser humano. Nuevamente, puedo volver a mi ejemplo sobre el estudio con Rostropovich. No voy simplemente a hacer música, a describir cómo lo hace Rostropovich, a describir su vida ni nada de eso. Voy allí porque de hecho aprenderé más acerca de la música estudiando con él. A través de él es que aprendo la música. Entonces, pienso que la antropología es algo que hacemos tanto en el campo como fuera de él. Y la etnografía es algo que hacemos luego del trabajo de campo, en la tarea descriptiva de la escritura.

Entonces, hablando del siglo XXI, una de las primeras cosas que tenemos que hacer es entender bien la relación entre etnografía y antropología, para redefinir ese vínculo y dejar de embarullarnos con la relación entre material empírico y teoría. Estas son oposiciones separadas, y realmente quiero alejarme de la idea de que la etnografía es un medio cuyo fin es la antropología, o que la etnografía es un método o una herramienta para producir otra cosa. La etnografía es una tarea, y esa tarea es una descripción acertada y veraz. Y esta es una tarea de suma importancia.

Pero es interesante que, en la historia de la antropología, ha habido períodos en los cuales los antropólogos estaban preocupados por ciertas cuestiones teóricas, y estas preocupaciones estaban asociadas a regiones etnográficas particulares. Es así que cuando era un estudiante de grado en la Universidad de Cambridge, a fines de los años sesenta, tuvimos que aprender muchísimo sobre teoría del parentesco. Tuvimos que estudiar acerca de linajes y grupos corporativos y filiación y muchas cosas de las que ya nadie habla, como la distinción entre relaciones consanguíneas y relaciones de afinidad. Nos enseñaron, por ejemplo, que no se permite decir que las personas están «relacionadas por la sangre», porque eso es solo conocimiento *folk*. Nos decían que tienes que entender el parentesco científicamente, es decir, como relaciones de *consanguineidad*.

Recuerdo señalarles a mis profesores que, hasta donde yo sabía, «consanguineidad» quería decir «relacionados por la sangre» en las lenguas latinas, y también en las germánicas. Claramente, la visión de mis profesores era que me había perdido de algo muy importante. Los bárbaros germanoparlantes, aparentemente, eran solo «folk», ¡mientras que los civilizados romanos estaban estableciendo los fundamentos jurídicos de la moderna antropología! De todos modos, tuvimos que aprender mucho del parentesco que estaba basado en la etnografía que vino del África subsahariana, donde muchos de los antropólogos británicos trabajaban o estuvieron trabajando. Eso fue a fines de los años sesenta. Luego, hacia 1980, todos nos habíamos olvidado del parentesco. Estábamos todos interesados en la idea de persona [*personhood*] e intercambio. ¿Qué se quiere decir cuando hablamos de persona? ¿Qué

significa ser intercambiado? Esto fue porque muchos resultados venían del trabajo de campo en Melanesia. Así que los africanistas sintieron que habían sido marginados, se sentían molestos e ignorados, todos estaban hablando de Melanesia y acerca de la persona y el intercambio. Entrados luego en los años noventa, el foco cambió a Europa. Esto se debió, parcialmente, a los eventos que tuvieron lugar en Europa en aquel momento, como la desintegración de Yugoslavia y los hechos que siguieron a la caída del muro de Berlín. Todos estaban interesados en etnicidad y nacionalismo. Así que fue eso lo que se impuso, con etnografías viniendo de varias partes del sur y la antigua Europa del Este. Cuando me mudé a Aberdeen en 1999 y comencé a armar un plan de estudios para un nuevo departamento enfocado en la antropología del norte, es decir, las sociedades y culturas del círculo circumpolar norte, decidimos que íbamos a impulsar un próximo movimiento teórico en antropología que tuviera que ver con el animismo, las relaciones entre hombres y animales y los derechos indígenas sobre las tierras. Establecimos esto como centro de nuestro pedestal teórico, solo para descubrir, para nuestra desazón, que un tal Eduardo Viveiros do Castro,<sup>13</sup> de Río de Janeiro, estaba promoviendo su teoría del perspectivismo basado en investigación en la Amazonia. Encontramos que nuestros anuncios en el norte eran eclipsados por la Amazonia. Ahora todos estaban en el perspectivismo. Así que estamos esperando que pase el perspectivismo y luego podremos reclamar el norte como nuestro foco de inspiración teórica. Lo interesante es cómo regiones particulares del mundo vienen a ocupar el centro de la atención antropológica y tienden a ser asociados con preocupaciones teóricas. Esto parece sugerir que hay algún tipo de nexo entre nuestras propias preocupaciones y las preocupaciones de la gente con la que trabajamos. Claramente, si estás en Melanesia, la cuestión de la persona y el intercambio es una preocupación de la gente de allí. Y si viviste en el África subsahariana, entre los ashanti por ejemplo, todo será acerca del parentesco. Así que todavía podemos encontrar una conexión entre etnografía y teoría de esta manera tan particular.

Por mucho tiempo, y quizá aún en el presente, pareció que la antropología estaba paralizada u oscilando, hacia un lado u otro, en una bisagra entre el relativismo y el universalismo. Estábamos todos colgados de la pregunta de si la cuestión central de la antropología era mostrar que *solo* podías entender lo que las personas están haciendo en un lugar, en el contexto de sus propias preocupaciones culturales, su propia historia, etcétera, o que detrás de todas estas variaciones están los universales de la naturaleza humana. Estos debates aún persisten y pienso que cada posición, en cierto sentido, implica la otra. Los

13 N. del T.: véase, por ejemplo, E. Viveiros de Castro. 1998. «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n.º 3, pp. 469-488.

antropólogos han sido acusados, en particular por los psicólogos, de sostener una teoría de página en blanco o de tabula rasa de la mente humana. Hace mucho tiempo, en 1917, el antropólogo Alfred Kroeber<sup>14</sup> argumentó que la mente es como una hoja de papel sobre la que se puede escribir. Puedes escribir cualquier cosa en un pedazo de papel. La mente humana podrá ser universal, pero puedes escribir lo que quieras en ella. Y lo que escribes es cultura; por tanto, no hay relación alguna entre la estructura de la mente humana y los mensajes culturales particulares que esa mente humana absorbe.

Más adelante, esa visión particular fue fuertemente criticada por varios especialistas de la antropología cognitiva, quienes argumentaban que la mente está preestructurada de manera que solo puede aprender cierta clase de cosas. Por tanto, tendríamos que interesarnos en la relación entre propiedades universales de la mente humana, las cuales se supone que están cableadas [*hard-wired*] en el cerebro, y los contenidos variables de la cultura que las diferentes mentes adquieren de sus variadas tradiciones. Pero toda esa argumentación estaba formulada en términos de una dicotomía entre lo particular o lo relativo de un lado, y lo universal de otro, entre cultura y biología. Esto está aún profundamente enraizado en buena parte del pensamiento antropológico. Por ejemplo, generalmente se supone que la habilidad de caminar en dos pies es un universal biológico. Es una de las cosas que distingue a los seres humanos: la gran mayoría andan en dos pies; son animales bípedos. Se dice que esto es un rasgo de la biología humana: se construye en nosotros de alguna manera, está cableado. Por el otro lado, toco el violonchelo. No todo el mundo lo hace, requiere un instrumento particular, está circunscrito a una particular tradición cultural y musical; por tanto, es una habilidad culturalmente adquirida. Caminar, en contraste, sería biológicamente innato.

Cuanto más lo piensas, sin embargo, se hace más difícil mantener esta distinción entre lo biológico y lo cultural, entre lo que es genéticamente transmitido y lo que es culturalmente transmitido. Los bebés no nacen caminando en dos pies. Todo ser humano tiene que descubrir cómo hacerlo. Varias investigaciones han mostrado que diferentes bebés lo elaboran de diferentes formas. Básicamente, el problema para los bebés es que quieren moverse. Se frustran estando en un lugar y quieren ir de un lugar a otro, así que se ingenian una manera de hacerlo. Al final, la mayoría de ellos encuentra que una vez que sus piernas han crecido lo suficiente y su centro de gravedad está en el lugar correcto, andar en dos piernas es la mejor manera de moverse. Así que, ciertamente, es una habilidad que se desarrolla, y se desarrolla en un contexto porque otra gente ayuda al pequeño, le prestan soporte

14 N. del T.: véase, por ejemplo, A. Kroeber. 1975 [1917]. «Lo superorgánico». En: *El concepto de cultura: textos fundamentales* (J.S. Kahn, comp.). Barcelona: Anagrama, pp. 47-83.

y demás. Si piensas cómo aprendí a tocar el chelo, es exactamente lo mismo. Se me dio soporte y ayuda, y un instrumento para tocar, y luego de un tiempo se convirtió tanto en mi forma corporal de ser que no se diferencia de caminar por los alrededores. Entonces, es muy difícil sostener la dicotomía entre lo biológico y lo cultural o entre lo universal y lo relativo.

Una consecuencia, en las teorías antropológicas recientes, ha sido un traslado del relativismo al llamado «pensamiento relacional». Muchos antropólogos dirán que el viejo debate entre el universalismo y el relativismo está terminado. Los antropólogos no son relativistas ni universalistas, sino pensadores relacionales. El pensamiento relacional ha tenido un gran impacto no solo en antropología sino en otras disciplinas, como geografía cultural y los estudios de la ciencia, los estudios culturales e incluso sociología. Y el fundamento del pensamiento relacional consiste en sostener que el mundo no está hecho de entidades estructuradas. Está hecho de procesos que se están desplegando.

Podríamos pensar en un vaso con agua como una entidad, como un objeto. Pero si uno fuera un verdadero pensador relacional, diría: «Espera un momento, este vaso con agua es solo la consolidación momentánea de un número de procesos, incluyendo los procesos que derivaron en la formación y modelación del vidrio, los procesos que llevaron a verter el agua en el vaso, el proceso que pasará ahora al beber mientras el agua ingresa en mi cuerpo, que está respirando... todo eso entonces pone este vaso y esta agua con relación con las fuentes de los materiales, el origen del agua, mi cuerpo... y entonces todo lo que hay se convierte no en un objeto, sino en un lugar, un locus en un campo de relaciones desplegándose [*unfolding field of relationships*]».

La antropología en el siglo XXI tiene el potencial de establecer las bases de una forma de pensamiento relacional que se podrá extender más allá de la disciplina, tal vez a toda la ciencia, o al menos a otras ramas. Por lo tanto, a lo que la antropología puede y debiera apostar es a una ontología alternativa, un entendimiento alternativo de la constitución del mundo que estamos tratando de comprender, un mundo constituido no por entidades cuantificables, fragmentos y piezas, sino por relaciones y procesos en los cuales cada cosa que pueda llamar nuestra atención, es un momento en el despliegue de esas relaciones y de esos procesos. Esto puede ser un gran cambio paradigmático, en el cual la antropología pudiera tomar la delantera. Digo «pudiera» porque la inercia de las tradiciones intelectuales existentes es enorme. Poniendo la antropología lado a lado con los grandes bastiones de la psicología cognitiva, la biología darwiniana y demás, es claro que tenemos un gran margen de maniobra si esta forma de pensamiento se estableciera como tendencia dominante más que como una corriente marginal como es hoy. Y esto será un arduo trabajo. Fundamentalmente, es dejar de pensar en términos de estructura y pasar a pensar en términos de proce-

sos. Es considerar el movimiento como primario más que como un efecto secundario de alguna causa anterior. Con este viraje, hemos podido comenzar a acabar con la vieja dicotomía entre naturaleza y sociedad. A principios de la década de los noventa hubiera sido atroz insistir en la inexistencia de una distinción real entre naturaleza y sociedad. Pero en el espacio de veinte años hemos pasado de una situación en la cual la dicotomía sociedad-naturaleza era absoluta e incuestionable, a una en la cual la crítica a la distinción no es ya una novedad. Tan es así que hace poco asistí a una conferencia en Copenhagen de antropólogos que estaban revisando la dicotomía sociedad-naturaleza y se preguntaban, «Bueno, ¿será que debemos rescatarla? Quizás haya algo en la dicotomía después de todo». Y quienes parecían estar diciendo algo nuevo eran los que decían: «Tú sabes, creo que *de veras* necesitamos una dicotomía entre naturaleza y sociedad». Esta es la novedad ahora. No creo que la necesitemos realmente, pero la cuestión clave es que precisamente cuando empiezas a pensar en el mundo que habitamos como un mundo que se está continuamente desplegando, cuando pensamos en términos de movimiento y proceso y relaciones... es aquí cuando la dicotomía entre naturaleza y sociedad se desarma, y con ello, la dicotomía entre biología y cultura, que es, en cierto sentido, otra versión de lo mismo.

Una de las consecuencias realmente sorprendentes de esto es que, luego de décadas de disputas, ahora es posible afirmar que los tipos de diferencias que siempre hemos llamado culturales entre los seres humanos, pueden ser y de hecho *son*, también biológicas. Hubo momentos en los cuales no podías decir esto, porque se asumía que la biología significaba genética —en el sentido de rasgos heredados. Y decir que las diferencias culturales tenían una base biológica era casi ser racista, casi como decir que las culturas difieren debido a su herencia genética. Esto sucedía porque la gente estaba asumiendo que biología significa genes. Pero si reconocemos que la biología *no son* genes, que se trata del estudio de las propiedades de los organismos vivos —y si reconocemos que los tipos de habilidades que llamamos culturales se desarrollan en organismos vivos a través de un proceso de crecimiento y se vuelven parte del cuerpo y de la forma en que funciona el cuerpo— entonces podemos admitir que las diferencias que llamamos culturales están constituidas en la forma en que nuestros cuerpos funcionan y también en la forma que nuestros cerebros funcionan. Es por esto que podemos hablar, por ejemplo, de una neuro-antropología, una antropología que hubiera de buscar las formas en las cuales las diferencias culturales están reflejadas en el desarrollo de diferentes áreas del cerebro. Lo que es realmente un cambio revolucionario en el pensamiento antropológico y en la forma en que la antropología se está relacionando con la biología. Promete un nuevo tipo de integración de la antropología cultural y biológica, lo cual pienso que es estimulante. Sin embargo, lo único que está dificultando esta integración es, en su

mayor parte, que los antropólogos biológicos se mantienen mal plantados en una forma tradicional, muy neodarwinista, que los previene de entender o siquiera mirar dentro de los procesos de desarrollo,<sup>15</sup> pero esa es otra historia.

Para terminar, hay dos ideas más: la primera tiene que ver con las implicancias de todo esto para nuestro entendimiento de lo humano. Hasta ahora, lo humano está dado en la palabra «antropología». *Anthropos* significa humano, pero ya no sabemos si el tipo de pensamiento que estamos tratando de desarrollar está limitado a los seres humanos o si existe alguna razón en particular para ser tan limitado. Buena parte de la antropología contemporánea, junto con otras disciplinas como los estudios de la ciencia, han estado demoliendo las divisiones no solo entre la naturaleza y la sociedad, y entre la biología y la cultura, sino entre lo humano y lo no humano. Reconocemos que el mundo con el que estamos lidiando es de hecho un mundo con muchos tipos de cosas, en el cual el tipo que llamamos humano es solo una. Si antropología significa estudiar *con*, entonces tenemos que aceptar que la antropología puede que no tenga alguna conexión particular o privilegiada con lo humano, más allá del hecho coincidente de que nosotros mismos somos humanos. Con esto se relacionan las preguntas acerca de la agencia. Han habido grandes discusiones sobre si la agencia —la capacidad de hacer que las cosas pasen— está limitada a los humanos o puede ser extendida a los no humanos. Personalmente creo que es un debate mal ubicado, porque si partimos de la idea de que las cosas están inherentemente activas, entonces no necesitamos invocar una propiedad llamada «agencia» de la cual esa actividad es una consecuencia.

Lo segundo que quiero mencionar es la pregunta de cómo se debiera relacionar la antropología con otras disciplinas. La antropología siempre ha sido interdisciplinaria en la forma en que funciona. Los antropólogos tuvieron que relacionarse con otros campos así como los filósofos tuvieron que hacerlo. De hecho, pienso que la antropología es una forma de filosofía, pero una filosofía con la gente adentro. Se puede distinguir la antropología de la filosofía sin gente dentro, porque la mayoría de las veces no puedes entender una palabra de lo que hablan los practicantes de estos últimos tipos de filosofía. He hecho una lista de todas las disciplinas que me encuentro leyendo y relacionándome en mi vida ordinaria de trabajo: arqueología, biología, psicología, sociología, lingüística, geografía, estudios de la cultura material, arte, arquitectura, diseño, estudios visuales, filosofía, política y relaciones internacionales, leyes, educación, ecología, etcétera. Incluso economía, aunque es difícil relacionarse con la economía porque los economistas parece que

15 N. del T.: se refiere al llamado *developmental process* como objeto de atención de una biología procesual y relacional que siga las propuestas de Susana Oyama. Véase por ejemplo, S. Oyama. 1985. *The ontogeny of information*, Cambridge: Cambridge University Press.

viven en otro planeta. Hay un mundo en que los modelos de los economistas funcionan. No es el planeta que habitamos. Pero realmente creo que la antropología tiene el potencial de estar en el centro de todo esto. Nuestro desafío para el siglo XXI es asegurarnos de que la antropología esté justo en el centro y no en el margen de la gran tarea académica. Basta de cháchara, es tiempo de conversación.

— ¿Cuál es el significado de «relación» en su pensamiento? ¿No es un nexo entre una cosa y otra?

—Me alegra que me hayas preguntado esto porque me permite responder en referencia a un debate particular con el cual me siento bastante apasionado. El problema con el pensamiento relacional es que esta palabra «relación» puede significar casi cualquier cosa. ¡Y la gente quiere decir tantas cosas diferentes con eso! A menudo solo dicen que están pensando relacionalmente porque está de moda hacerlo, cuando de hecho no tienen idea de lo que quieren decir. Pero la mayoría de los comentaristas, cuando hablan acerca de relaciones, quieren decir exactamente como tú lo dijiste: la relación es *entre* esta cosa y aquella cosa. Pero es una relación abstracta; no es algo que esté en el mundo. Están diciendo: «tenemos un objeto aquí y otro objeto allí, y ahora habré de colocar una relación entre ellos». Quiero argumentar, bien al contrario, que las relaciones son los senderos a lo largo de los cuales las cosas se mueven. Cuando relatas una historia, por ejemplo, no es entre una cosa y otra; es un pasaje, porque sigue su curso. Quiero pensar en el mundo en sí mismo, este mundo relacional, como montones de líneas, historias, procesos, que se mueven a contrapunto entre ellos. Así que quiero reemplazar la imagen de la «red» [*network*] —con puntos conectados por líneas interactivas— con lo que he llamado la «malla» [*meshwork*], consistente en montones de líneas entretreídas. Tengo un debate en curso con Bruno Latour<sup>16</sup> acerca de esto. El problema es que en un momento él dice que está muy contento con la idea de *meshwork* y al siguiente momento vuelve a lo de *network*. Entonces siempre se está moviendo hacia atrás y hacia adelante. Tal vez no haya mucha diferencia entre los dos, pero insisto en que hay una gran diferencia. Espero que el *meshwork* triunfe, pues me gusta la idea de relación como un movimiento que está efectivamente en el mundo. Así que cuando ves una planta crecer, con un tallo apareciendo o una raíz empujando a través del suelo, eso en sí mismo es una relación. No está conectando una cosa con otra. Tomé esa idea de Henry Bergson, al cual estuve leyendo a comienzo de los años ochenta cuando nadie más leía Bergson,<sup>17</sup> aunque luego sus ideas fueron revividas por Gilles Deleuze.

16 N. del T.: véase, por ejemplo, B. Latour. 2005. *Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

17 N. del T.: véase, por ejemplo, H. Bergson. 1991. *Creative Evolution*. Londres: Macmillan.



—¿Tenemos una limitación lingüística para explicar esta visión del mundo?

—Dependemos del lenguaje y la semántica, y gran parte del problema en teoría se da porque los principales lenguajes indoeuropeos tienen una estructura de sujeto-verbo-objeto, diferente de los lenguajes ergativos de muchos pueblos originarios en el norte, y creo que también de Sudamérica. En lenguajes de la primera forma es difícil expresar la idea de que *eres* lo que estás haciendo en cualquier momento. En inglés puedes decir, «Yo aplaudo», como si estuviera yo por un lado y la acción de aplaudir por el otro. La última sigue al primero. Pero en un lenguaje ergativo dirías «Yo aplaudiendo». Yo *soy* yo aplaudiendo. Todo el debate sobre la agencia, por ejemplo, es una consecuencia de tener que expresar ideas acerca de la primacía del movimiento dentro de la estructura sujeto-verbo-objeto de los lenguajes indoeuropeos. No podemos concebir el movimiento, algo sucediendo, sin suponer que hay una cosa u otra, la llamada agencia, de la cual el movimiento es un efecto. Entonces sí, nos tropezamos con nuestras categorías gramaticales, y pienso que esto presenta un problema para nosotros. Una de las razones para hacer antropología lingüística es que al trabajar con las estructuras de otros lenguajes tal vez podamos obtener algunas ideas de otras formas de expresar las cosas. Y agregaría que hay otras formas de expresar además de la escritura. Por supuesto, gran parte del trabajo en antropología visual ha explorado otras formas, pero creo que la adopción en la antropología de sistemas alternativos de notación provenientes de la danza, la arquitectura y la música abre grandes posibilidades. En mi propio Departamento de Antropología en Aberdeen hemos venido explorando el potencial del dibujo como un método de investigación antropológico, que también tiene sus propiedades particulares.

—¿Es la noción de mercancía de Marx un ejemplo de un «locus en un campo de relaciones que se despliegan»?

—En cuanto al concepto de mercancía, me gustan mucho los primeros escritos de Marx, los cuales han influenciado considerablemente mi pensamiento. En sus escritos posteriores, como en *El Capital*, la mercancía se convirtió en algo más objetivado. En un comienzo hablé de la congelación o cristalización del trabajo humano, significando que los materiales del trabajo se agrupan momentáneamente y luego continúan teniendo otra vida. Esto en su pensamiento temprano. Pero luego dijo que el trabajo se vuelve objetivado en la mercancía, lo cual derivó en una marcada influencia en los estudios antropológicos de la cultura material que, en mi óptica, han quedado más ligados a teorías de consumo que de producción. Si se piensa la mercancía como una cosa objetivada, entonces tiendes a verla como algo a ser consumido, más que a pensar en la cosa como un resultado momentáneo del proceso productivo.

—¿Qué hay acerca de la definición de antropología como el estudio de la otredad? ¿Está excluido de las tareas de la antropología para el siglo XXI?

—Los antropólogos están obsesionados con el Otro y lo han convertido en un verbo: «hacer al otro» [*to other*]. De lo cual se deriva «otro-ismo» [*othering*], algo que los antropólogos supuestamente hacen. Prefiero el verbo «juntar» [*together*] y «juntar-ismo» [*togethering*]. Puede que estas no sean alternativas excluyentes, que no tengamos que elegir entre el otro y el juntos, o entre otro-ismo y juntar-ismo, pero hay una cuestión de prioridad, de qué viene primero. Solo podemos hacer antropología porque inicialmente, estamos *juntos* con quienes estamos trabajando. Entonces, me siento a los pies de Rostropovich, y Rostropovich no es un Otro, estoy *junto a él*. Puede ser que subsecuentemente, en el curso de mi absorción de lo que he aprendido de él, o escribiéndolo o tocando, ahí se convierte en otro. Pero así como construir viene después del habitar, pienso que el otro-ismo viene luego del juntar-ismo, y que la condición ontológica o existencial fundamental de estar en el mundo es que somos lanzados a él junto con otras cosas que tienen sus propias trayectorias. Quiero pensar la vida en términos de estas muchas líneas yendo en conjunto, más que yo aquí y otro ahí y luego tratando de producir una relación entre nosotros. Así que la respuesta es de hecho la misma que la respuesta a la pregunta acerca del significado de la relación. Es la misma cuestión, realmente. Si habláramos acerca de relación como interacción entonces es yo y el otro; pero si hablamos acerca de la relación como un andar compartido, entonces es juntos más que el otro.

—¿Cuáles son las implicancias de la disolución de la dicotomía naturaleza-cultura para el manejo de los recursos naturales?

—Hay muchas respuestas diferentes a esa pregunta. Pienso en tres. Una es que en muchas áreas donde los antropólogos han estado participando en cuestiones de gestión de recursos, prácticamente su trabajo ha sido el estar involucrados en esquemas de co-manejo, en los cuales los indígenas han estado involucrados a la par de biólogos, gestores de vida salvaje y otros, en el tratamiento de los recursos de una región particular. Esto suele crear dificultades porque los antropólogos han mostrado muy claramente cómo el hecho de documentar el conocimiento tradicional de los indígenas se ha convertido en parte del proceso de remover dicho conocimiento de estos pueblos, y pasárselo a los gestores, quienes luego tratan el conocimiento como evidencia que puede ser usada en planes de manejo que más tarde son re-impuestos a las personas. Muchos de estos acuerdos de co-manejo en los cuales los antropólogos han trabajado, han sido dificultosos o no han funcionado muy bien porque los gestores suponen que las personas tienen el conocimiento pero no saben cómo usarlo apropiadamente. Así que ne-

cesitan a los burócratas, los científicos, para decirles cómo usarlo con propiedad para manejar mejor sus recursos. Hay todo tipo de relaciones de poder involucradas en esto y en muchos casos los antropólogos han estado en el medio, tratando de lidiar con este tipo particular de problemas. Así que esa es un área aplicada en la cual la antropología se ha visto atrapada en cuestiones de manejo de recursos.

Las otras dos respuestas que iba a mencionar son un poco diferentes porque dentro de la antropología ecológica hay estilos diferentes de hacer las cosas. En algunos departamentos de Estados Unidos, hay antropólogos ecológicos que todavía están envueltos en un tipo de sistema de pensamiento que es muy similar a lo que los ecólogos siempre han hecho: salen y miden cosas, introducen los datos en modelos y se aparecen con escenarios. Así que tienes a los antropólogos involucrados en un tipo de manejo de recursos que construye un modelo de la ciencia natural. Por otro lado, hay gente en la antropología ecológica que quiere criticar los supuestos por los cuales se construye esa forma de pensamiento, y establecer una forma bien diferente de hablar acerca del manejo de ambientes y la sustentabilidad. Es ahí donde me paro, y como antropólogo se me hace muy difícil participar en procesos de gestión ambiental que parecen no entender cómo los ambientes son percibidos por quienes viven en ellos. Los científicos hacen encuestas de actitudes. Quieren saber cómo la gente percibe su ambiente, así que entregan un cuestionario pidiéndole a la gente que comente si percibe esto, aquello u otra cosa. Como antropólogo quieres salir y decir que no es esa la manera como debe hacerse.

—¿Puede usted por favor desarrollar la idea de que la antropología solo puede sobrevivir en el mundo académico?

—La antropología solo puede sobrevivir en el mundo académico por la misma razón que la filosofía únicamente puede sobrevivir en el mundo académico. E incluso es difícil la supervivencia dentro del mundo académico, porque la naturaleza misma de la academia está cambiando, al tiempo que nuestras universidades se van moviendo más y más hacia un modelo empresarial de educación superior. Quizás esté siendo nostálgico e idealista, pero hubo un tiempo en que se suponía que la universidad era una institución dedicada a ampliar el entendimiento humano y que aseguraba que tuviéramos el tipo de ciudadanía educada de la cual depende el funcionamiento de una democracia.

Nos movemos hacia un tiempo en el cual cada universidad es un cuerpo corporativo cuya función es proveer investigación para el gobierno e intereses comerciales, y de entrenar la gente que necesitan los gobiernos y los negocios. He pensado con frecuencia que podrá llegar el momento en el cual tengamos que inventar un nuevo tipo de institución, no importa cómo le llamemos, cuya misión sea la realización del objetivo original de la universidad, en estos tiempos en que las univer-

sidades han dejado de cumplirlo. Entonces la antropología estará allí. Pienso que como disciplina, la antropología está dedicada a señalar cuestiones muy fundamentales acerca de la condición humana, y desconozco dónde más pueden hacerse estas preguntas si no es dentro de la academia. Son tan fundamentales estas preguntas como las cuestiones que los físicos tratan de abordar cuando están entendiendo la naturaleza fundamental de la materia; pero los físicos pueden atraer grandes cantidades de recursos para construir una máquina bajo los Alpes en la cual las partículas viajan más rápido que la luz, mientras nosotros tenemos que pelear por unas pocas monedas.



---

## SEGUNDA CONVERSACIÓN:

### La percepción del ambiente: movimiento, conocimiento y habilidades

El título de la conversación es enorme y he estado trabajando en esto durante décadas. Comenzaré por aquello que considero la pregunta fundamental en antropología: ¿por qué las personas perciben el mundo a su alrededor y actúan en él de diferentes maneras? Sabemos que las personas perciben el mundo de variadas formas; actúan de distintos modos. ¿Por qué estas diferencias? ¿Cómo las explicamos? Esta es la pregunta de la cultura, no su respuesta. Puedes decir: «las personas perciben y actúan diferencialmente en el mundo por su cultura». Esto no explica absolutamente nada. Habiendo decidido que la cultura no es la respuesta, el problema es cómo comenzar el abordaje de este problema de por qué las personas difieren en sus formas de percibir y actuar. Mi problema adicional ha sido darme cuenta de qué significa hablar del ambiente de un ser, sea humano o no humano. ¿Qué quiere decir realmente la palabra «ambiente»? Es una tarea ardua descubrir lo que es el ambiente.

En muchas de las discusiones que rodearon el desarrollo de la antropología ecológica en los años cincuenta, sesenta y setenta, hubo una gran contradicción en la forma en que los antropólogos iban conceptualizando el ambiente y las relaciones humanas con relación a él. Tenemos diferentes ambientes y los humanos se adaptan a variados entornos en formas también variadas y la cultura es el medio por el cual se adaptan. Instrumentos, técnicas, formas organizacionales, ideologías y cosmologías son todos parte de los medios con los cuales los seres humanos se adaptan a los ambientes en donde se encuentran. Pero al mismo tiempo, los antropólogos dijeron que, en realidad, es la cultura y no el ambiente la que le dice a las personas lo que se supone deberían estar haciendo y, por lo tanto, cuáles son los problemas particulares de la adaptación. Estaban defendiendo que la fuente de significado descansa no en el ambiente sino en la propia cultura. Parecía que los antropólogos querían estar en la misa y en la procesión. En un momento estaban diciendo que la cultura es el medio por el cual los seres humanos se adaptan al ambiente y enseguida estaban diciendo que en realidad es la cultura la que indica a las personas qué hacer.

He intentado encontrar una vía de escape en torno a este problema particular. Especialmente, quiero entender el significado del significado en un ambiente. ¿Qué significa decir que un ser, humano o no humano, habita un ambiente con sentido? Nuevamente, la respuesta antropológica estándar es decir que los seres humanos construyen sus ambientes simbólicamente, por lo que arriban con un montón de significados de tipo simbólico que luego imponen sobre el ambiente en el cual se encuentran. Es así que hallamos que las plantas y los animales son clasificados y se les da significados por parte de los humanos. El problema con esta aproximación, me parece, es que si los humanos adscriben significado al ambiente mediante su clasificación, mediante la sumatoria de términos simbólicos, el corolario ciertamente es que los animales no humanos, que se supone no tienen cultura, deben habitar mundos sin sentido. Y esto no tiene sentido para mí. No veo cómo podríamos tener una teoría del significado que nos lleva a la absurda conclusión que mientras los humanos habitan mundos con sentidos, los animales no lo hacen. Así que pensé que quizá lo que había que hacer era invertir el problema y ver cuánto significado en un ambiente uno puede aprehender sin tener que recurrir a nociones de construcción simbólica.

¿Existe alguna forma con la cual uno podría pensar sobre el significado sin necesidad de suponer que el ambiente es construido culturalmente? A lo mejor hay alguna cosa que podemos comprender sobre los seres humanos sin que tengamos que invocar la idea del simbolismo. De mi parte, encontré inspiración en varias fuentes. Comencé estudiando el trabajo de Jacob von Uexküll.<sup>18</sup> Von Uexküll fue un aristócrata de origen estonio de mediados de los años treinta. Sostenía la idea de que el ambiente es un *Umwelt*. Un *Umwelt* es un ambiente al cual se le brinda significado en términos del proyecto particular de un animal. Por ejemplo, a una piedra reposando en el suelo un animal le dará un valor particular de acuerdo a lo que pueda hacer con ella. Para un pájaro, que puede romper conchas en esa piedra, es un yunque. Para un pequeño insecto, que puede esconderse bajo la piedra, es un escondrijo. Para un ser humano, que puede arrojar la piedra contra un enemigo, es un misil. Por lo tanto, las cosas en un ambiente adquieren significado dentro del *Umwelt* de aquel animal específico de acuerdo a cuál será su particular proyecto. Von Uexküll fue el fundador de lo que se convirtió en la biosemiótica. Es muy referenciado por pensadores de la semiótica en antropología y otras disciplinas. Pero en su pensamiento, es el animal el que trae consigo significados al ambiente. Si se quita el animal ya no hay significado allí. Esto es una cara de la moneda. Todo significado nace del organismo; es el organismo que le da sentido al ambiente.

18 N. de T.: véase, por ejemplo, Von J. Uexküll. 1957. «A stroll through the worlds of animals and men: a picture book of invisible worlds». En: *Instinctive behavior: the development of a modern concept*, ed. C.H.Schiller. Nueva York: International Universities Press.

Luego descubrí al fundador de la psicología ecológica, James Gibson,<sup>19</sup> quien parece argumentar justo lo contrario, que los significados están ya presentes en el ambiente para cualquier criatura que es capaz de descubrirlos. Tomemos nuevamente el ejemplo de una piedra en el suelo. Podría ser un misil, podría ser un refugio, podría ser un yunque. Pero esos significados ya están ahí; pertenecen a la piedra como piedra, y para el insecto es tan solo allegarse y descubrir el sentido de la piedra como un escondrijo, o al pájaro descubrir el significado de la piedra como yunque, o al ser humano descubrir el significado de la piedra como misil. Tenemos entonces dos aproximaciones, las de von Uexküll y de Gibson, que sugieren que los animales por fuera de los humanos, habitan mundos con sentido, pero mientras que von Uexküll decía que la fuente del significado descansa en el organismo y es proyectado dentro del ambiente, Gibson decía que los significados reposan en el ambiente y son descubiertos por el organismo. El último le llamó a estos significados «provisiones» [*affordances*].

A partir de esto, estuve tratando de pensar: «¿Existe un camino para dejar atrás este ir y venir entre ubicar la fuente de significados del lado del organismo o del lado del ambiente?». Para resolver este problema me di cuenta de que deberíamos introducir el factor del movimiento. Con frecuencia, cuando hablan del organismo en su ambiente, las personas dicen: «Aquí hay un organismo o una persona (P) y aquí está el ambiente (E)», como se indica en la figura 1.

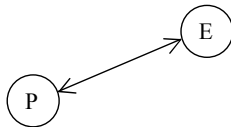


Figura 1. La interrelación entre persona (P) y ambiente (E)

Estamos observando una relación entre la persona y el ambiente. Según sea von Uexküll o Gibson quien observe diferirá en dónde se encuentra el significado. Pero desde el mismo momento en que describimos una persona o un organismo como se muestra en la figura 2, estamos marcando un límite entre un adentro y un afuera, y estamos generalmente diciendo que el ambiente es lo que está alrededor de esta entidad cerrada (figura 3).



Figura 2. Persona u organismo (P) como entidad cerrada

19 N. de T.: véase, por ejemplo, J. J. Gibson. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.



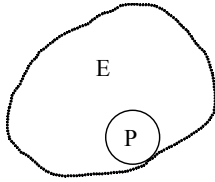


Figura 3. El ambiente (E) de una persona u organismo como entidad cerrada (P).

Esto es asumir, desde el arranque, ciertos supuestos sobre cómo es una persona o un organismo. Está envuelta en sí misma, y la cuestión para entender la relación entre persona-organismo y ambiente es la misma que entender la relación entre lo que está dentro de mi piel y lo que está afuera. ¿Qué sucedería si abrimos la entidad y dibujamos una persona o un organismo como un simple movimiento hacia delante como una senda de crecimiento (figura 4)?



Figura 4. La persona-organismo como movimiento.

Imaginen una babosa, avanzando y dejando un rastro detrás; se vería algo parecido. Si dibujamos el organismo como un sendero, tal cual en la figura 4, entonces no hay adentro ni afuera. Tan solo una senda y ya no podríamos hablar más de la relación entre esa senda y qué sucede a su alrededor en los términos de la figura anterior. Entonces pensé: «Esto es demasiado simple. No hay chance de poder describir la vida de ningún organismo, o de ningún ser humano, o ninguna persona, como un simple sendero. Tengo que tener más y más senderos». Me llevó entonces a dibujar algo como en la figura 5:



Figura 5. La persona-organismo como malla [meshwork].

Mi padre fue micólogo, un estudioso de los hongos, conocía todo sobre el hongo micelión. Sabemos que el hongo que uno ve brotando sobre el suelo es apenas el cuerpo que fruta, el hongo real está bajo tierra y es una vasta red de fibras que se pueden extender por grandes áreas. Y se ramifica montones, como se representa en la figura 5. Un amigo

micólogo me dijo una vez que si la biología hubiera tomado este hongo miceliógeno como su noción prototípica de cómo es un organismo, toda la biología sería diferente. Porque ya no pensaríamos al organismo como un círculo, sino como la malla. Algo verdaderamente diferente.

Si vamos a pensar una persona o un organismo como algo parecido a un hongo miceliógeno, con muchas sendas y senderos yendo por un lado y otro, surge la pregunta de cómo sería el ambiente. Porque tendrías una persona u organismo al lado del otro, y otro y otro, hasta terminar en un gran enredo, muchas sendas, enmarañadas en senderos tejedores, donde uno no puede decir dónde un organismo o persona termina y comienza su ambiente. He comenzado a pensar el ambiente como una zona de interpenetración, más que pensarlo como todo aquello que existe fuera del organismo. Debo confesar que la palabra en inglés para «ambiente», *environment*, no es buena para expresar esta idea, porque literalmente *environment* significa «aquello que rodea» y por lo tanto implica alguna cosa para ser rodeada. ¿Si el organismo no es un cuerpo autocontenido, cómo puede entonces ser rodeado? En este momento, a pesar de que he estado pensando por mucho tiempo sobre el ambiente y el significado del ambiente, he llegado al punto de tener que admitir que quizá «el ambiente» no sea finalmente un buen término. Pero no sé qué usar en su lugar. Lo importante acerca de pensar el ambiente como una zona de interpenetración es que está continuamente en obra, continuamente creciendo al tiempo que los habitantes del ambiente hacen sus caminos a su través, siguiendo diferentes sendas.

Pensar la vida como siguiendo su curso a través de senderos me llevó a la noción de habilidad [*skill*]. Focalizar en la percepción del ambiente me lleva a pensar tanto sobre la habilidad como sobre el movimiento. Las teorías convencionales del conocimiento tratan las habilidades como la aplicación de conocimiento ya adquirido. Me gustaría ponerlo de patas para arriba y decir que el conocimiento depende de la habilidad precedente. En mi definición, la habilidad radica en la coordinación de percepción y acción. Todo ser que cuenta con un sistema perceptual, que se encuentra continuamente monitoreando su acción con relación a tal percepción, es necesariamente un ser que aporta una trayectoria habilidosa. Como corolario de esta definición tenemos que las habilidades de ninguna manera son exclusivas de los humanos. Por lo contrario, son comunes a los animales de cualquier clase.

Recientemente estuve discutiendo estos temas con personas involucradas en la danza contemporánea. Señalaron una distinción que es muy importante para ellos, entre exactitud [*accuracy*] y precisión [*precision*]. Argumentan que en danza, lo importante de alcanzar en el movimiento es precisión. La exactitud es una función de lo que se podría medir. Supongamos que le dices a un bailarín, «tienes que ser exacto y poner tu pie justo en aquella marca. Lo hemos medido y pusimos una marca en el escenario y tú deberías lograr poner tu pie allí». Todo está medido y predeterminado, y los movimientos tienen que seguir

un patrón exacto. En danza esto no pasa. Lo que pasa es que el movimiento de cada bailarín está precisamente bien sintonizado con todos los demás bailarines. Esto es la diferencia entre un movimiento exacto —uno que sigue sin desviarse la medida de una tarea— y un movimiento preciso, el cual está continuamente corrigiéndose con relación a un monitoreo perceptual de la tarea mientras esta sigue.

Imagina, por ejemplo, que eres un malabarista. El truco cuando haces malabares es que las pelotas, cuando van alto y pasando, deben siempre alcanzar la misma altura. El malabarista está continuamente moviendo las manos para mantener la coordinación de las pelotas con precisión. Las manos están todo el tiempo moviéndose. La observación de este punto tiene su origen en experimentos que se llevaron a cabo en los años treinta por el neuropsicólogo ruso Nikolai Bernstein. Él fue un pionero de la ciencia del movimiento, en la Rusia de los tiempos de Stalin, por lo que su trabajo solo se publicó décadas más tarde. Bernstein llamó a un diestro herrero y le colocó lámparas en su mano, codo, brazo y hombro, y le pidió que golpeará su martillo en el yunque de tal manera que el martillo pegara exactamente en la misma marca. Bernstein filmó los movimientos de la mano, codo y brazo, siguiendo la trayectoria de las lámparas que había fijado. Descubrió que si bien el martillo golpeó exactamente la misma marca en el yunque, los movimientos del brazo fueron diferentes con cada martillazo. A esto se le conoció como el problema de Bernstein. ¿Cómo es que el martillo pega siempre en la marca cuando los movimientos del brazo son diferentes en cada oportunidad, dado que es solo a través de los movimientos del brazo que el martillo está previsto que se mueva? La conclusión de Bernstein fue que la esencia de la habilidad radica no en la destreza para replicar exactamente movimientos predeterminados una y otra vez, sino en la corrección continua del movimiento de la persona con relación a la cambiante percepción de la tarea mientras esta se despliega. Una persona no hábil que se salga apenas de la línea no sabe cómo corregirlo. Después de un rato, el resultado puede ser catastrófico. Una persona habilidosa está continuamente corrigiendo, volviendo atrás si fue demasiado hacia un lado u otro, pudiendo lograr por tanto el objetivo propuesto a cada momento.

Así es como llegué a mi imprescindible noción de habilidad: no es la réplica exacta de movimiento corporal sino la coordinación de percepción y acción, que involucra precisión más que exactitud. En su clásico libro *Plans and Situated Actions* de 1987, Lucy Suchman<sup>20</sup> sostiene que lo que necesita un practicante hábil en términos de normas son las llamadas «reglas empíricas» [*rules of thumb*]. Lo lindo de las reglas empíricas es que no te dicen exactamente qué hacer. Tan solo te brindan consejos rudimentarios sobre el qué hacer. La vaguedad e imprecisión

20 N. de T.: véase L. Suchman. 1987. *Plans and situated actions: the problem of human-machine communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

de las reglas empíricas son necesarias para permitir que los practicantes sintonicen sus movimientos precisamente a la tarea entre manos. Si las reglas fueran demasiado estrictas, entonces el practicante estaría demasiado circunscrito y sin posibilidad de ajustarse continuamente a esa tarea en particular.

Por lo tanto, comencé a pensar en la habilidad como fundada en la conciencia del cuerpo de su propio movimiento: esto es *cinestesia*. Es la cinestesia que permite la ocurrencia de la práctica hábil. Toda práctica hábil es, en este sentido, cinestésica. La cinestesia corporal debe ser, entonces, el cimiento para el conocimiento humano. Esto quiere decir que el conocimiento no es algo que construyamos de a bloques, de fragmentos y pedazos; es algo que crece y en lo que crecemos mientras nos movemos. Esto lleva a algunas ideas que desarrollé en mi libro *Lines*,<sup>21</sup> en el cual traté de argumentar que el conocimiento humano está en la práctica integrado junto a sendas de movimiento, es decir «conjuntamente» [*alongly*] integrado más que construido de datos que son colectados de diferentes puntos a lo largo del camino. Por tanto, la esencia del conocimiento habilidoso es que se trata de un conocimiento en el cual crecemos y que crece en nosotros a medida que nos movemos con destreza a través de un ambiente que se ve como la *meshwork*.

—¿Cómo relaciona sus ideas, que creo focalizadas en los individuos, con la idea de comunidades o redes? Además, ¿podría explicar las diferencias entre red (network), malla (meshwork) y patchwork?

—Primero que nada, quiero hacer una distinción entre ligazones y límites. Por ejemplo, cuando ato mis cordones tengo un par de líneas y las anudo juntas. Estoy creando un nudo, pero los extremos de los cordones están aún colgando. Pueden convertirse en algo distinto. Puedo, entonces, ligar líneas en un nudo, como en la figura 6 sin tener que suponer que existe un límite a su alrededor.



Figura 6. Nudo sin contorno

21 N. de T.: véase T. Ingold. 2007. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge.

Me gusta esta imagen del nudo porque sugiere una forma con la cual podemos pensar en cosas, personas, vidas, convergiendo y siendo ligadas unas con otras, sin necesidad de suponer que están encerradas dentro de un límite. Cuando por ejemplo consideramos la noción de lugar, podemos pensarlo como un nudo donde las personas se juntan, se mueven, se encuentran con otros, parten, arriban, dejan el lugar; pero no tenemos que pensar el lugar como *conteniendo* las personas. Es lo mismo con la comunidad. Muchas de las dificultades en las discusiones de las ciencias sociales sobre comunidad parten del hábito de los analistas en pensar la comunidad como algo que contiene a sus miembros, como un círculo lleno de puntos. Pensamos la comunidad como un contenedor. Pero podemos pensar una comunidad de la misma forma que pensamos un lugar. Lugar y comunidad son casi indistinguibles. Ambos son ligazones de vidas.

Si fueras a tomar una cosa tan simple como un hogar, cuyos miembros van por sus propios caminos —los niños van a la escuela, los padres a trabajar, etcétera— ellos salen, regresan, salen, regresan. El hogar se parece un poco a un nudo en el cual las actividades están fuertemente ligadas entre sí. Podrías decir entonces, este nudo es una comunidad y aquel es otra. Cada uno sería parte de lo que llamaría la malla [*meshwork*].

Podrías no estar de acuerdo y señalando la figura 7 (abajo) dirías: «No, la comunidad refiere a la identidad de sus miembros. Aquí, en este círculo hay una comunidad y sus miembros, allí hay otra, y esto aquí, la línea que las une, es la relación entre ellas». Esto sería describirlas en términos de red [*network*]. Tan pronto tú pasas de la malla a la red, es como si tomaras el nudo, lo envolvieras para formar una entidad, y luego construyes una relación entre una entidad y otra.



Figura 7. Unidad elemental de la red

El *patchwork* (retazo) es más que interesante. Hay un fascinante pasaje en *Mille Plateaux* de Deleuze y Guattari, donde señalan la diferencia de lo que llaman «espacio liso» y «espacio estriado». <sup>22</sup> El espacio liso, dicen, es el espacio del movimiento nómada y el espacio estriado es el de la actividad agrícola y sedentaria, regulada y en barbecho. Proponen un paralelismo entre esta distinción y, en lo textil, aquella entre fieltro y tejido. Cuando produces fieltro de la lana, hay una gran masa

22 N. de T.: véase G. Deleuze y F. Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, pp. 483 y ss.

de fibras que, en el proceso, se entretujan juntas (figura 8). Mientras que cuando haces un tejido, tienes una urdimbre regular y una trama entrando y saliendo entre las líneas de la urdimbre (figura 9).

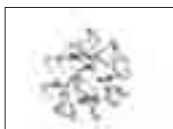


Figura 8. Representación del fieltro



Figura 9. Representación del tejido

Deleuze y Guattari usan esto como una metáfora para distinguir entre estas dos concepciones del espacio. Uno es estriado, agrícola-sedentario, codificado y direccional; el otro es liso, nómada, sin códigos y sin direcciones. Es una imagen adorable. Sin embargo, no funciona tan bien, porque hay numerosos pueblos nómadas, como los beduinos y varios pastoriles de África del Norte, que hacen sus carpas con materiales tejidos. Entonces, Deleuze y Guattari introducen el *patchwork*.<sup>23</sup> El *patchwork*, dicen, es como el fieltro. Es como remendar con pedazos y piezas de aquí, allá, y de todos lados. Me he interesado espacialmente por el *patchwork* porque he observado la arquitectura de los pueblos pastoriles nómadas del Ártico donde hacen tiendas con la piel de alces y caribú. Pedazos de piel son cosidos juntos para formar un *patchwork*. Hay algo importante en esto. No se cómo relacionar el *patchwork* con la malla y la red pero parece buena idea intentarlo.

—¿Podría desarrollar la idea de agencia?

—Podría comenzar diciendo que me desagrada el concepto de agencia. Ha habido una enorme discusión sobre la agencia en la teoría social reciente, con implicaciones que cruzan a varias disciplinas: antropología, arqueología, estudios de cultura material, historia del arte, etcétera. Existen muchas y diferentes miradas. En su famoso libro *Art and Agency* (1998)<sup>24</sup> el antropólogo Alfred Gell argumentó que una obra de arte —por ejemplo una pintura colgada en una galería— puede tener un tipo de agencia desde que afecta a la persona que la está mirando, pero esa es una agencia secundaria derivada de la agencia primaria del artista. La agencia primaria del artista puede ser refractada a través de la agencia secundaria de las pinturas, y entonces tener un efecto en el

23 N. de T.: Podría traducirse como retazo, pero en la traducción al español de *Mil mesetas* se deja la palabra en inglés *patchwork*.

24 N. de T.: véase A. Gell. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

observador. Esta es una de las teorías de la agencia que, en realidad, equipara agencia con intencionalidad: tienes una primera intención, llevas adelante esa intención, y por sus efectos, afectas a otras personas. Sería lo mismo si fuera a escribir un libro. El libro es publicado y termina en las manos de muchas personas que lo leen. No me conocen, pero el libro está imbuido con algo de mi agencia, y a través de él, esa agencia afecta a los lectores de mi libro.

Otros teóricos sostendrán que la agencia no tiene nada que ver con la intencionalidad. El clásico ejemplo es el del lomo de burro en la calle. Vas manejando por la calle cuando un lomo de burro te obliga a amornar la marcha y también te despierta. La idea del lomo de burro es que sustituya al policía de tránsito. De lo contrario, habría un policía de tránsito diciéndote que reduzcas la velocidad y prestes atención. Pero no hay policía y en su lugar solo un lomo de burro en la calle,<sup>25</sup> y el conductor reduce la velocidad pues sabe que si no lo hace la suspensión de su auto se dañará. El siguiente paso es argumentar que el lomo de burro, en realidad, tiene su propia agencia al provocar que el conductor reduzca la velocidad; sustituye la agencia del policía de tránsito. Más aún, hay incluso una proposición, que encontré en un libro, acerca de que las puertas de batientes para gatos tienen agencia. Generalmente se insertan en las puertas de las casas que tienen gatos como mascotas, entonces con sus patas pueden empujar la batiente, permitiéndole entrar y salir. El dueño de la casa no tiene que levantarse para abrir la puerta al gato a cada momento. El tema es, entonces, si las puertas de batientes tienen o no agencia. Y teóricos serios están dispuestos a argumentar que sí; las puertas de batientes tienen agencia. No quiere decir que la batiente tiene sus propias intenciones pero tiene una agencia porque deja al gato salir o entrar siempre que él quiera. Este argumento es realmente bizarro. El problema surge de la estructura sujeto-verbo-objeto del lenguaje y de una particular noción de causalidad, por la cual cualquier cosa que suceda en el mundo debe ser un efecto de alguna otra cosa. Entonces, si el conductor reduce la velocidad o si el gato entra a través de la puerta, esto debe ser el efecto de algo. Por lo tanto, tenemos que imaginar que existió una agencia en el lomo de burro o la batiente, que fue la causa del efecto.

No veo el porqué tenemos que hablar sobre la agencia en estos términos. Otro ejemplo que he utilizado con mis estudiantes para demostrar el punto es el siguiente. Los puse a todos a hacer cometas en un salón. Las armamos con piezas y accesorios incluyendo papel, pegamento, hilo de cometa y varillas de bambú. Luego las llevamos afuera y las remontamos. Todas comenzaron a subir y tirar en el viento. La pregunta era: ¿Qué les había pasado a las cometas que armamos bajo techo cuando las sacamos afuera? Un teórico de la agencia habría dicho sin dudar: «Las cometas han adquirido agencia, y esto hizo que pudieran

25 N. del T.: En Venezuela el lomo de burro se denomina policía acostado.

volar, y su vuelo fue un resultado de la agencia». Por tanto, de alguna manera, parte de esa agencia ha mágicamente saltado en las cometas para que volaran. Pero, por supuesto, la verdadera razón de por qué volaron es debido a que era un día ventoso. El viento soplabla y las cometas fueron cogidas en el viento y soplaron en los alrededores. Nosotros también fuimos cogidos en el viento; estuvimos corriendo y respirando agitados. Muy divertido. En el caso del viento, cuando decimos que el viento sopla, no queríamos decir que el viento es un agente que sopla. Tan solo queremos decir que el viento es, en verdad, nuestra palabra para las corrientes de aire. O cuando hay una tormenta eléctrica y el trueno truena, no diríamos que existe un agente por ahí, llamado «trueno». Diríamos que el trueno es en verdad nuestra palabra para el fenómeno sonoro. El problema con la noción de agencia, en mi opinión, es que está tratando todo el tiempo de tomar esos movimientos, corrientes y flujos que tienen lugar en el mundo y tratarlos como efectos de otra cosa, de una causa, por lo que tenemos que decir que el viento sopla debido a la agencia del viento, o el trueno truena debido a la agencia del trueno. Es como tomar una acción y tratar esa acción como el efecto de una causa previa. Esto está marcado a fuego en nuestra particular forma de pensar. Siempre que vemos algo pasando, queremos pensarlo como un efecto, y queremos construir una relación causa-efecto, y esto significa tener que identificar una causa. Por tanto, cuando vemos a alguien haciendo algo pensamos que la causa de tal acción debe situarse dentro de la persona.

Decir que cuando actúo es un efecto de mi agencia, es invocar un modelo muy Occidental de persona. En realidad, yo *soy* lo que estoy haciendo, eso soy yo. No es que lo que estoy haciendo es la expresión de alguna cosa que está dentro de mí, de la cual mi acción es la consecuencia. Por eso es que pienso que todo el problema de la agencia tiene algo de distracción. Me sorprende que cuanto más tienen para decir los teóricos sobre la agencia, menos tienen para decir sobre la vida. Creo que deberíamos estar hablando sobre la vida.

—¿Qué sucede cuando planificamos y luego actuamos?

—Está claro que nosotros planificamos, nos imaginamos cosas. Esta es una pregunta difícil y no estoy seguro de la respuesta, pero pienso que cuando hablamos de planificar, es en el sentido de un ensayo. Repasamos en nuestras mentes. Mencioné antes el libro de Lucy Suchman, donde usa un muy buen ejemplo. Imagínate que eres un canoísta de *rafting*, personas deportivas que descienden en canoa por los rápidos. Es un poco como hacer *slalom* en esquí. Tienes que llevar la canoa entre rocas, te mueves muy rápido. Ahora imagina que estás por entrar al río, en la cima y estás planificando, lo estás pensando, pasas por el río en tu mente: «Haré un rápido giro aquí, una curva allá». Te estás imaginando a ti mismo descendiendo los rápidos, pensando en las cosas clave para recordar, los aspectos principales, quizá pensando en las



maniobras peligrosas a realizar. Estás pasando por todo el descenso, realmente concentrado. Entonces, al momento que entras a las aguas, tus habilidades corporales toman el mando. No hay tiempo para deliberar, de pensar antes de actuar. Estás todo el tiempo apenas respondiendo inmediatamente con tus músculos a la situación a medida que surge. El argumento de Suchman, a partir de este ejemplo, es que tu movimiento en el agua no está dictado o determinado de ninguna forma por el plan. En su lugar, lo que llamamos planificación es un tipo de ensayo. Parece un recurso para la acción, más que determinar la propia acción. Es generalmente cierto para lo que llamamos planes. Para hacer un plan tienes que pasar a través de lo que estás intentando realizar; tienes que ensayarlo. En el curso de la acción podrías recurrir al plan, para asegurarte que estás en el curso. El plan no te dice qué hacer, sino que te provee un tipo de chequeo. Cuando en Aberdeen construimos un anexo atrás de nuestra casa, por ley nos pidieron un plano arquitectónico. Pero cuando el trabajo se realizó, los constructores simplemente procedieron con la construcción. Cada tanto buscaban el plano, en papel, que estaba apretado debajo de una pila de ladrillos. Le echaban una mirada y lo volvían a dejar en ese lugar para continuar con la obra. Usaban el plano simplemente como chequeo: «¿Estamos rumbo a los lados? Sí», y volvían a la actividad. Por tanto, el plan es como una serie de carteles puestos en un paisaje, que dicen: «cuando llegues a este punto, sigue este camino o aquel». Pero entre los diferentes carteles, la acción depende de tus propias habilidades; la acción no está determinada por el plan.

—¿Podría explicar la conexión entre el pensamiento relacional y el concepto de conocimiento que usted nos mostró?

—Cuando hablé sobre pensamiento relacional, quise enfatizar que la relación no es entre una cosa y otra, sino que es una senda a lo largo que uno mueve. Pensar relacionalmente es, entonces, pensar sobre organismos, sobre seres humanos, sobre lugares, sobre comunidades, en términos de estos tipos de líneas, o senderos y sobre cómo estas líneas y senderos quedan ligados entre sí. Hay mucha confusión en torno a la noción de pensamiento relacional porque varios autores parecen mezclar dos conceptos de espacio: espacio red y espacio fluido. El espacio red podría ser un número de puntos y las líneas que los conectan como en la figura 10.



Figura 10. Espacio red

Espacio fluido sería algo más parecido al delta de un río o, por ejemplo, el cuerpo, si prestamos atención al sistema circulatorio, con todas las arterias y capilares. Estas arterias, venas y capilares no conectan puntos, conducen flujos. La dificultad con mucho de lo que se dice sobre el pensamiento relacional es que las personas a veces ven un espacio que está conectado, una serie de conexiones entre puntos, una red, y otras veces ven un espacio fluido de flujos que convergen o se dividen, como en un delta. Entiendo el pensamiento relacional en términos de espacio fluido y esto se vincula con lo que argumenté sobre cómo el conocimiento y la habilidad crecen a lo largo de los senderos que las personas impulsan a través de la *meshwork*, más que estar siendo ensamblados de fragmentos particulares de información adquiridos de un punto u otro. A un ecólogo lo instruyen para recoger datos, por ejemplo, muestras de suelos, de un número seleccionado de puntos a lo largo de una línea transecta. Traza una transecta, una línea de cien kilómetros, y la divide en segmentos de diez kilómetros. Cada punto a lo largo de la transecta determina una locación y se recoge una muestra de suelo de cada locación. Las muestras se llevan al laboratorio para subsecuentes análisis, para ver si hay alguna variación en la calidad del suelo a lo largo de la transecta. Esto es lo que haría un ecólogo. En este modelo de investigación, tienes que sacar datos de distintos puntos y luego integrarlos. Mi argumento es que no es así como el conocimiento crece en la práctica. Crece a lo largo de una senda de movimiento. Incluso para los científicos, esta es la forma en que el conocimiento crece, porque ellos en realidad están desarrollando su conocimiento a través de sus prácticas habilidosas de moverse en el terreno, haciendo lo que hacen.

—¿Diría entonces que restringir el movimiento es la base de la dominación?

—Un cuerpo que no puede moverse, que está confinado en un sitio, no puede realmente conocer. Esto es lo equivocado de muchas teorías de la percepción visual, que están basadas en la idea de la imagen retiniana. En casi toda la psicología de la visión, el psicólogo imagina una cabeza, sujeta en un lugar, con un ojo que solo puede mirar directamente al frente. Luego supone que un objeto exterior es moldeado como una imagen en el fondo de nuestra retina y entonces señales descendien del nervio óptico al cerebro, que re-construye la imagen retiniana en una imagen mental del objeto visto.

La «óptica de imagen retiniana» está basada en la idea de que la cabeza y los ojos en la cabeza están absolutamente fijos en el lugar. Lo que hacen en los experimentos de la psicología que investiga la visión, es tomar un sujeto en un experimento y sujetan su cabeza y le dicen que mire solo para el frente, como si así fuera como realmente vemos. Pero en realidad, uno puede ver algo si se mueve alrededor. No solo los ojos bailotean en la cabeza, sino que se están moviendo en una cabeza que puede girar, en un cuerpo que se mueve de lugar en lugar. Entonces,

diría que si tú quieres prevenir que alguien conozca alguna cosa, enciérralo y no permitas movimiento. Conocer y moverse son inseparables. Moverse es la forma en que el cuerpo conoce, aunque esto va en contra de la veta de mucho del pensamiento en psicología cognitiva, que hace una clara distinción entre *cognición*, como operaciones que tienen lugar en la mente, y *locomoción*, que es el movimiento físico de un cuerpo, en el suelo. No creo que podamos hacer esta separación.

Leer también involucra movimiento. No serías capaz de leer un libro a menos que puedas mover tus ojos a través de la página. Parece un tipo de movimiento muy limitado, pero es aún necesario para poder leer. En este sentido, cuando lees un libro, no es que el conocimiento en las páginas del libro vuelva directo de la página a tu cabeza. Ciertamente involucra alguna actividad de tu parte, lo que significa seguir esas líneas y letras en la página. Pienso que es equivocado describir la forma en que el conocimiento pasa de una generación a la otra en términos de la metáfora de la transmisión de representaciones. Es una visión bien establecida, particularmente en psicología, que el conocimiento consiste en representaciones en la mente. Supón que soy un maestro y tú eres un alumno, entonces mi trabajo es copiar esas representaciones que están en mi cabeza exactamente y con devoción, por medios que podrían incluir un enunciación o hacerte leer las páginas de un libro.

Un ejemplo de esta visión en antropología puede encontrarse en el trabajo del franco-canadiense Dan Sperber.<sup>26</sup> Siendo francés, su ejemplo favorito viene de la cocina, especialmente de la preparación de la salsa Mornay. ¿Qué sucede cuando el conocimiento de cómo preparar la salsa se trasmite de generación en generación? En los viejos tiempos, la receta para la salsa Mornay se habría pasado como una tradición. Hoy día, es una receta en un libro, por lo tanto cada generación puede leer la receta que te dice cómo preparar la salsa. Para Sperber sucede como indica la figura 11.



Figura 11. La transmisión del conocimiento como representación

A través de la lectura del libro, suponemos que el novicio adquiere las representaciones que fueron inicialmente copiadas en él. Lees el libro y las representaciones son copiadas en tu cabeza, y así para cada sucesiva generación. Al cocinar, dice Sperber, esas representaciones

26 N. de T.: véase, por ejemplo, D. Sperber. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

son «convertidas en conducta corporal». Por tanto, primero que nada, adquiero por medio del libro las representaciones, las instrucciones de cómo preparar la salsa. Después, convierto esas instrucciones en conducta corporal y cocino la salsa.

Otro ejemplo de Sperber es el cuento de Caperucita Roja. Nuevamente, el cuento pasa de generación en generación. Tengo el cuento en mi cabeza, lo cuento, la siguiente generación lo escucha, y las representaciones se copian en sus cabezas. Pero entonces nos preguntamos, ¿cómo hicieron para convertirse esas representaciones para el cuento en conducta corporal, si no es a través de contar el cuento? Si fueras a transferir literalmente la analogía de cocinar al cuento de Caperucita Roja, tendrías que arribar a la conclusión de que convierto el cuento en conducta corporal saliendo hacia lo de mi abuela con un bollón de manteca y una torta. Pero no es lo que sucede. Lo que sucede es que el cuento es contado. Usando el mismo mecanismo, uno convertiría las representaciones del libro de recetas en conducta corporal recitándolas en voz alta. Ninguna comida podría nunca hacerse de esa manera. Algo falla con el argumento. La alternativa, pienso, es proponer que lo que se trasmite de generación en generación no son representaciones sino habilidades. Lo que sucede es que cada generación instaaura las condiciones y los contextos en los cuales la siguiente generación puede descubrir por sí misma cómo son realizadas ciertas actividades.

He aquí un ejemplo. Cuando nuestra hija Susie era pequeña, le enseñé cómo romper huevos en un bol, como preparación para hacer un omelet. Es una operación bastante difícil. Ningún libro de recetas te dirá cómo hacerlo. Lo que haces es mantener quieto el bol con una mano y sostener el huevo con la otra. Golpeas el huevo contra el bol, lo suficientemente fuerte para quebrarlo, y luego lo viertes abierto. Si lo golpeas demasiado suave, no lo podrás quebrar, y tendrás que forzar su apertura y el huevo irá para todos lados. Si lo golpeas demasiado fuerte, entonces el huevo se rompe y el huevo nuevamente se va para todos lados. Lo tienes que golpear con la fuerza justa. El problema es que el grosor de la cáscara es distinto en cada huevo. Y no puedes ver cuán gruesa es hasta que el huevo ya está roto. ¿Qué hacer? Hay algo que todo el mundo hace sin siquiera pensarlo. Tomas el huevo y lo golpeas una vez y por el sonido del primer golpe sabes cuán gruesa es la cáscara y cuán fuerte tiene que ser el segundo golpe. Solo lo sabes. Lo oyes y no lo piensas. Esa es la forma como lo haces. Entonces, tomo la mano de mi hija, mientras ella toma el huevo. Guío su mano, que está guiando el huevo, y así ella siente el tacto y el sonido del huevo. Luego de algunos intentos, ella recoge el quid de cómo hacerlo.

Esta es una muy concreta instancia donde no hay transmisión de representaciones, no hay instrucciones de cómo hacer las cosas. En esta instancia yo, como un maestro, establecí las condiciones en las cuales mi hija puede descubrir por sí misma qué se siente cuando golpeas el huevo contra el bol. Fue exactamente igual cuando aprendí a

tocar el chelo. Estoy aprendiendo a tomar el arco, mi maestro sostiene mi mano que está sosteniendo el arco. O estoy aprendiendo a tocar afinado: estiro mi mano y así puedo sentir la tensión muscular en los dedos. Mi propuesta es que las habilidades no son estrictamente transmitidas como representaciones de generación en generación, sino que son pasadas a través de un proceso de redescubrimiento guiado en el cual cada generación descubre las habilidades por ellos mismos bajo la guía de practicantes más experimentados, quienes pueden establecer las condiciones en las cuales es posible para el novicio crecer en ellas. Nuevamente, el conocimiento crece en ti a través del movimiento. Lo que es crucial es la conciencia del cuerpo de su propio movimiento. Cinestesia es el fundamento para el conocimiento y la habilidad.

—¿Cuáles serían las implicaciones de las dos concepciones de ambiente para la gestión ambiental y el manejo de recursos naturales?

—Una de las premisas de la gestión ambiental, tal como se practica usualmente en el presente, es que el ambiente es una cosa que puede ser gerenciada. Es una cosa que podemos objetivar y preocuparnos de ella. Existen varias formas de pensar sobre lo que realmente significa gestión. Cuando hice mi trabajo de campo con personas que trabajaban con renos, ellos se autodenominaban, generalmente, como «gestores de renos» [*reindeer managers*]. Pero estrictamente hablando, ellos no gestionaban sus renos, ellos estaban siguiendo los renos y se ocupaban de ellos día a día, como lo hace cualquiera. Esto no era gestión en el sentido en que los gestores usan el término. Por tanto, esta palabra «gestionar», o a veces también «manejo», puede tener un sentido burocrático y un sentido cotidiano. Cuando tú les dices a alguien: «¿Te estás manejando bien? ¿La vas llevando?» esto es un sentido. «Sí, sí. Estoy bien» responde el otro. Pero cuando decimos que una universidad o colegio tiene una «Escuela de Gestión Ambiental», inmediatamente se piensa en el ambiente como su *objeto*, esa cosa «allí afuera» que necesita ser gestionada. La implicancia de la segunda visión del ambiente que propuse aquí es que el ambiente no puede ser en realidad objetivado en este sentido. Es el campo de actividad en el cual todas estas operaciones de manejo suceden. No puedes entonces hablar del ambiente como *objeto* de gestión, es algo más parecido a un *campo* de gestión. Lo cual significa, también, que tenemos que pensar la gestión y el manejo como un proceso de ir andando a través del ambiente más que un proceso de ir realizando objetivos que han sido fijados con anticipación. Esto es cercano a lo que generalmente significamos cuando hablamos de la administración cotidiana del hogar. Imagina que en tu hogar tienes que pensar: «Tengo que hacer las compras; necesito pensar qué tendremos de cena mañana». Hay un cierto número de decisiones que tienes que tomar: recordar de sacar la basura, lavar ropa, cómo compatibilizar levantar a los niños de la escuela con otras tareas. Para las personas del hogar es como un espectáculo que hay que continuar, tienen que lograr

mantener las operaciones andando, de una forma u otra, y la gestión es cuestión de improvisación, encontrando el camino para hacer esto o aquello. No tiene un claro ribete, no decimos: «Estoy administrando mi hogar para alcanzar objetivos de sostenibilidad». Estás manejando tu hogar para que pueda continuar, que los niños crezcan y la vida generalmente siga andando.

Esto tiene una real y concreta implicación. En las regiones circumpolares del norte, por ejemplo, hay conflictos casi permanentes entre pueblos cazadores y pescadores residentes (por mencionar algunos, los inuit de Groenlandia y el norte de Canadá) y los gestores de vida salvaje, porque los gestores quieren imponer cuotas sobre cuántos animales puedes cazar, cuántas ballenas puedes matar, etcétera. Porque ellos tienen una teoría de rendimientos sostenibles. Dicen que puedes matar solo tantas ballenas por año de esta o aquella especie en base a que si mantienes aquel límite, entonces las especies continuarán y sus cantidades se mantendrán en equilibrio. Quieren establecer un estado estacionario y piensan el mar como un tipo de acuario. Pero para las propias personas, la gran cosa que llaman el ambiente siempre ha cambiado, siempre ha variado. Las ballenas siempre vinieron y se fueron: a veces son muchas, otras veces son pocas, y lo que haces, generalmente, es ocuparte de las cosas como vienen. Así es como lo manejan. Pero esta filosofía de la gestión o manejo, de simplemente mantenerse andando e improvisar tu camino a través de, es anatema en la gestión ambiental, para las personas que están controlando las cuotas, porque están pensando en términos del número de poblaciones en áreas delimitadas y rendimientos sostenibles. Por lo cual con frecuencia hay grandes conflictos sobre las cuotas a lo largo del norte circumpolar. Un tema clave.

—¿Cuál será su próximo trabajo publicado?

—Será acerca de *Las cuatro A*. Ellas son: Antropología, Arqueología, Arte y Arquitectura. He estado dictando un curso sobre las cuatro A para estudiantes avanzados en antropología. La idea es establecer una disciplina que no tiene un nombre aún, donde las cuatro A converjan. Los estudiantes están leyendo materiales de las cuatro disciplinas, escritos por antropólogos o arqueólogos o artistas o arquitectos. Una serie de preocupaciones clave son comunes para las cuatro disciplinas, por lo cual cuando los estudiantes leen la bibliografía apenas son conscientes de que están mapeando un terreno interdisciplinario. Estos temas convergentes son los que aparecerán como capítulos, ordenados a su vez en tres partes. En la primera parte, el primer tópico es diseñar y hacer, qué significa cada actividad, cuáles sus relaciones y la relación entre diseño y construcción. El segundo tópico es materiales: qué son los materiales, cómo difiere el pensar sobre materiales de pensar sobre objetos, cómo son usados los materiales. El tercer tópico —que acabamos de discutir—: objetos y agencia. La segunda parte incluye

el cuarto tópico sobre movimiento y gesto, particularmente focalizado en la mano, qué es la mano humana y qué hace, pero también acerca de los movimientos del caminar. Luego viene el tópico de artesanía y habilidad, que también hemos discutido un poco aquí. Los sentidos en la percepción: visión, audición, tacto, sabor, olfato y todos los temas alrededor de nuestra percepción sensorial del mundo. La tercera parte es sobre líneas, dibujos y notación. Es decir, sobre cómo describimos lo que hemos observado. Estas son las cosas que incumben a las cuatro A. En todos estos campos hay personas que están hablando las mismas cuestiones en formas similares.

No creo que el paisaje sea central en el libro, aunque será mencionado. Pero sí será central en otro libro que tengo que escribir seguidamente que lleva el nombre de *Lines Two* (para continuar con *Lines One*). *Lines Two* se enfocará en la relación entre las líneas y el tiempo [meteorológico]. Es curioso que ha habido poca discusión antropológica sobre el tiempo y creo que hay razones teóricas para ello. Pero el tiempo es tremendamente importante. Me generó curiosidad y confusión el hecho de que mientras estaba escribiendo mi libro sobre líneas, estaba siempre pensando sobre el tiempo. Sentí, intuitivamente, que debe de haber una conexión entre ambos; por un lado, pensar en las vidas como vividas a lo largo de líneas, y por otro lado, pensar el mundo que habitamos no como un paisaje sino como lo que llamo un «mundo tiempo» [*weather world*], un mundo de tierra y cielo. Por tanto, *Lines Two* tomará este tema en particular y explorará la relación entre la vida vivida a lo largo de líneas y la percepción del *weather world*. Solo para darles una pista de dónde radica la conexión, piensen en el viento. No se cómo funciona en español, pero en inglés el viento *ventea* [*wind winds*]. Hay una identidad etimológica, casi, entre la noción de viento y el verbo «ventear», ventear a lo largo de: ventear el camino de uno es seguir una senda. Pueden ver entonces que incluso al pensar sobre el viento, existe una relación entre el tiempo, los movimientos y las corrientes de aire, y la vida vivida a lo largo de sendas.









# Ambientes para la vida

¿Qué es un ser humano? ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué puede significar diseñar y planificar ambientes en un mundo que está perpetuamente en obra? ¿Puede y debe la antropología hacerse estas preguntas? ¿Puede responderlas? Estas son algunas de las interrogantes que planteó el antropólogo británico Tim Ingold —uno de los principales referentes de la antropología a nivel mundial—, en su intercambio con investigadores, docentes y estudiantes durante su visita académica a Uruguay en octubre de 2011.

Esta publicación recoge las conferencias y conversaciones donde Tim Ingold intenta dar respuestas a estas y otras preguntas, ofreciendo una aproximación original y crítica de la ontología que está por detrás de los conceptos de cultura, evolución y sustentabilidad, al tiempo que abre caminos para repensar a los humanos en su devenir en el mundo desde una antropología de y para la vida.

En sus páginas se podrá encontrar un manifiesto para diseñar ambientes para la vida, así como la revisión de las tareas de la antropología como promotora del pensamiento relacional en el campo académico y más allá. Su lectura lleva a entender la percepción ambiental como movimiento y a cuestionar los conceptos de interrelación, agencia y red como formas de representar los vínculos de los humanos entre sí y con los animales, las plantas y la tierra.



TIM INGOLD es profesor en antropología social de la Universidad de Aberdeen, Escocia. Es miembro de la British Academy y de la Royal Society of Edinburgh. Sus estudios acerca de los pueblos cazadores y pastoriles, de las relaciones hombre-animales, de las teorías de la evolución, de la percepción del ambiente, y la relación entre lenguaje, tecnología y habilidades, trascienden las fronteras disciplinarias de la antropología en diálogo y debate profundo con la biología, la psicología, la filosofía, el arte, la arqueología y la arquitectura.

TRILCE



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

