



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Castañeda, Carolina

Tim Ingold. Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología

Tabula Rasa, núm. 18, enero-junio, 2013, pp. 325-329

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39629177015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**TIM INGOLD, AMBIENTES PARA LA VIDA.
CONVERSACIONES SOBRE HUMANIDAD,
CONOCIMIENTO Y ANTROPOLOGÍA.
MONTEVIDEO: EDICIONES TRILCE, 2012, 88 PP.**

CAROLINA CASTAÑEDA¹
Universidad Nacional de San Martín, Argentina
acarolc@gmail.com

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. Ingold

Érase un hombre a una nariz pegado, // érase una nariz superlativa, //...//Érase un naricísimo infinito, //muchísimo nariz, nariz tan fieral//que en la cara de Anás fuera delito.

F. De Quevedo

La vida como movimiento: una antropología para ser y estar dentro del mundo de la vida

Ambientes para la vida: Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología compila algunas de las conferencias que Tim Ingold realizó en su visita a Uruguay y Brasil en 2012. En ellas expone varios de los puntos que ha venido desarrollando desde su libro *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*, publicado originalmente en 2000, hasta el presente.

Ofreceré una lectura alternativa del trabajo de Ingold, intentando no centrarme exclusivamente en su preocupación por la relaciones entre humanos y no humanos y, al contrario, ver los alcances epistémicos y las limitaciones políticas de esta forma de antropología. Ingold propone redireccionar el sentido y el quehacer de la antropología redefiniendo los conceptos con los que se ha abordado su «objeto de estudio». De manera tradicional y esquemática, existen al menos dos frases que mal definen la antropología, una, el estudio de la cultura y dos, el estudio del hombre. Si bien la cultura ha sido centro de debate debe entenderse que eso no la constituye en el «objeto de estudio» de la antropología, sino antes bien, en la pregunta misma de la antropología. De igual forma al hablar de estudiar al hombre, debemos cuidarnos

¹ Antropóloga Universidad Nacional de Colombia.

de suponer que estudiamos al otro, y avanzar en la posibilidad de estudiar con los otros. Sin embargo, es inexacto afirmar que Ingold está interesado en refundar la antropología; su planteamiento tiene que ver más bien con qué sentido cobra, en el presente, pensar al hombre desde las formas tradicionalmente establecidas.

El sentido de la antropología para Ingold (2012: 21) es la vida, o mejor el mantenimiento de la vida, en especial de la vida de los humanos, pero no la vida humana. ¿Cómo preservar la vida? El mantenimiento de la vida, para él, no consiste en el diseño de políticas públicas de preservación de la vida, o del ambiente o en campañas de sensibilización y menos aún de concientización. El mantenimiento de la vida de aquellos seres a quienes se les ha mal llamado humanos depende básicamente de redimensionar el sentido de la vida en el mundo de manera orgánica. Así, pues, su dificultad para abordar la antropología como una ciencia que estudia al hombre parte de cuestionar la idea de hombre y en concreto del hombre como ser humano. Una definición del hombre como humano atrapa el concepto en la cultura y la razón imposibilitando entender el sentido de la existencia de *seres en el mundo* —entiéndase por seres organismos humanos y no humanos—.

Ingold critica fuertemente las ideas racionalistas y humanistas que definen lo humano, y elige el camino de la fenomenología de Heidegger. El pensamiento kantiano supone el ejercicio de ver el mundo como una superficie sobre la que es posible ubicar todos los conceptos del mundo, entre ellos lo humano. Para Heidegger tal modelo supone «expulsar a la vida (y al hombre) fuera del globo», y en reacción a esto propone pensar el *mundo de la vida*, como un espacio del adentro, sin expulsados.

Partiendo de la idea de los seres expulsados, Ingold afirma que los humanos nos hemos convertido en *ex-habitantes* de la tierra, expulsados del mundo (globo) de la vida. La expulsión del globo supone, entre otras, la fragmentación del conocimiento sobre la vida en ciencias sociales y ciencias naturales o ciencias de la cultura y ciencias del ambiente. Esa fragmentación nos hace entender que el ambiente es uno y los humanos son otros, están separados. En el modelo fragmentado, el ambiente sería la superficie del globo y los humanos estarían eventualmente pasando sobre él, apenas usándolo de apoyo. Esta fractura impide dimensionar el sentido de la vida de los humanos en términos de habitar el mundo. Impide, además, la posibilidad de considerar que los humanos somos *in-habitantes del mundo de la vida* —que estamos dentro del globo—. Al contrario, ser in-habitante supondría una experiencia real de *estar y ser* en —dentro— del mundo. Un ser y estar en el mundo tendría que contemplar que se es y se está de forma orgánica o vivida dentro del mundo de la vida. Siempre y cuando esta vida no se reduzca a un componente de lo humano tratado mediante ejercicios de la biología y especificado mediante su lugar en los árboles genéticos de la biodiversidad del planeta, o donde la vida esté dentro de una cadena de ADN.

Lo orgánico no puede ser cerrado o limitado, pues se despliega contantemente en movimiento como una línea que crece y avanza hacia cualquier sendero posible enlazándose con otros organismos-línea. Así, vivir es una línea que avanza sin especificidad de forma siempre improvisando y permitiendo mezclarse. El mantenimiento de la vida tendría que pasar por diseñar y crear ambientes donde la existencia pueda ocurrir y habitar en ellos (Ingold, 2012: 28).

En el sentido de ser y estar vivos en el mundo de la vida como organismos con otros organismos se decanta la idea de cultura para Ingold, en tanto que se la ve como opuesta o disociada de la vida misma. Problematizar lo humano no es otra cosa que poner de plano la escisión que ha propuesto el pensamiento occidental entre cultura y naturaleza, o cuerpo y alma. Con una lectura biologizada, la vida del hombre se proyecta como un plan con destino fijo y único: la permanente decadencia de las cualidades intrínsecas que desde su fecundación lo proyectaban como específicamente humano. El final cerrado que se le impone a la vida humana encierra en su desarrollo únicamente las adaptaciones biológica y socio-cultural dentro de las cuales se adelantará la carrera de trágico final. De forma más vitalista, la antropología de Ingold consiste en «llevar una investigación disciplinada y sostenida sobre las condiciones y potencialidades de la vida humana en el mundo que todos habitamos» (Ingold, 2012: 35). Tarea imposible de realizar sin un serio cuestionamiento a la idea de lo humano. El eje central de lo orgánico que se confunde con lo biológico parece ser el cuerpo, a veces como lastre de la cultura, a veces como materialidad imposible de discernir, a veces como componente objetivado. Los contornos biológicos del cuerpo parecen obligar a la antropología a separar la existencia humana en un objeto biológico y un sujeto cultural.

El problema para Ingold (2012: 44) es que tal ruptura es imposible e innecesaria en el mundo de la vida. Así, la antropología ha partido de suponer que el hombre antes que integralidad es un asunto que puede resolver de manera holística mediante la confluencia de especialidades —antropología física, antropología biológica, antropología cultural, sociología (o con juegos interdisciplinarios)— quebrando la posibilidad de la vida.

Al contrario, propone que la antropología debe vérselas con un sujeto-objeto completo y no fracturado. Lo que no supone unir dos mitades, sino entender que nunca estuvieron separadas, ni que son dos, o mejor que son las aproximaciones filosóficas y científicas las que han fracturado al hombre, mientras que la vida ha continuado su camino. Así, pues, el problema no son las dimensiones de lo humano, sino nuestra aproximación a la vida de los in-habitantes humanos. En la vida debo vérmelas con mi cuerpo, afirma Ingold (2012: 44). La salida es, pues, no continuar preguntándonos si privilegiamos al sujeto hombre o al cuerpo *del* hombre. Somos *con* el cuerpo. No somos objeto a cambio somos cosa. La idea fenomenológica de cosa puede permitir una aproximación diferente en tanto que

descentra la división y permite una forma más creativa. Cosa, definida en términos más deleuzianos, es un andando o mejor el enlace de varios andandos. Aquí se retoma la idea de la vida como línea que avanza sin frenarse por obstáculos. La vida humana como cosa que es y que está.

Vistas de esta manera las preguntas por lo humano quedan en un segundo plano. Podemos ver que cuestionarse sobre qué es lo humano es una pregunta empírica que la biología y la cultura han restringido a «alguien nacido de padres humanos», biológicamente programado y socioculturalmente adaptado. Y la pregunta sobre qué significa ser un humano, que parece ser de carácter ontológico, se responde con la extraña liminalidad entre evolución e historia: un ser bípedo con lenguaje articulado que se trasciende a sí mismo. Ambas aproximaciones suponen la fractura de lo humano, pues dejan el plano natural (bípedo, nacido de otro humano, con capacidades naturales) a la biología y el sentido trascendente de su existencia a las ciencias humanas, sociales, religiosas. El continuo paralelismo de estas dos vertientes permite mantener latentes las cuestiones de raza y racismo que circulan en las discusiones entre antropología social y biología, pues dan juego al mantenimiento de la disparidad y, yo agregaría, contribuyen a perpetuar las ideas de otredad como alteridad radical, si tales fueran las preguntas fuentes de Ingold, pero son solo las mías o, mejor, si las preguntas de Ingold en cuanto fenomenológicas se dejan afectar más por los estratos políticos de la vida cotidiana de los in-habitantes de zonas no europeas del mundo.

Al contrario, tratar lo humano como cosa o mejor como cosa en constante devenir, como no acabada, como que no busca un final cerrado, es decir, como líneas que avanzan, como líneas de devenir permitiría replantear la antropología en varios sentidos. De una parte, nos permitiría abandonar las ideas de otredad, por la de *junteridad* (Ingold, 2012: 47), lo que constituye para mí el aporte más sustancial y la apuesta más novedosa de su pensamiento, pero lastimosamente la menos trabajada. De otro lado, podríamos abandonar la extraña tensión entre raza y cultura que se fortalece con la división cuerpo-cultura. Las lecturas *vis à vis* o por contraste entre nosotros, los otros; o entre disciplinas; o aun entre organismos; y a cambio nos ofrece el camino de la *correspondencia*. Si un organismo es un devenir nunca cerrado, entonces no hay adentro ni afuera, no hay organismos y ambiente. Vivir y habitar confluyen, el ser solo es en el haciéndose, nunca está terminado. Con organismos y vidas que solo avanzan no hay territorializaciones o, al menos, no debería haberlas para las ciencias.

Retomando estas ideas vale la pena volver sobre el asunto de cómo redefinir la antropología. Vista desde su constitución, la antropología también afronta una escisión que Ingold lejos de minimizar radicaliza: la diferencia entre antropología y etnografía, entre trabajo de campo y escritura. Solo que la radicaliza redefiniendo cada una, dándoles un nuevo lugar. Por una parte, la etnografía sería la tarea

de describir la vida humana no en el campo, sino en el escritorio, de manera retrospectiva, es decir, sin los otros. A cambio, la antropología tendría que ser un ejercicio con los humanos y con los no humanos que investigue las posibilidades del ser humano, o lo que él llamaría habilidades y conocimientos, acciones que siempre indefectiblemente se realizan en el campo, nunca en el escritorio. Es decir, la etnografía se hace en el escritorio y la antropología con los otros. Las habilidades de un organismo son constantes correcciones del movimiento que en cada moverse constituyen conocimiento igualmente en movimiento. De tal manera, no habría fracturas entre moverse y vivir o entre vivir y conocer. Más aún, sería imposible vivir sin conocer, sin desplegar habilidades junto con otros organismos. Lo que nos lleva a plantear, con Ingold, que no habría tal ruptura entre teoría y campo de observación, puesto que la teoría es un desplegar, como la vida, en la medida en que siempre es *relacional*.

Para terminar falta señalar que el trabajo de Ingold coincide y discute con el de Bruno Latour. Ambos están comprometidos con dimensionar a los humanos dentro de un mundo que va más allá de las relaciones sociales y que lo desmarca en su propia materialidad. A diferencia de Latour, Ingold no está interesado en los no humanos, no orgánicos. En especial, no está interesado en asignarle agencias a los no humanos no vivos. Tampoco está interesado en suponer caminos hechos de redes que conectan nodos; al partir de las líneas de devenir encuentra innecesario preocuparse por juntar orillas; prefiere, como él mismo señala, mirar los ríos o el flujo. Así, su metáfora no está tan ordenada como una red que tiene inicio y fin, aunque se bifurque en caminos incontables. Al contrario, aunque no nos dice cómo asumirlos, está interesado en los nudos y enredos que se forman en la junteridad de las líneas de devenir.

Para finalizar, habría que puntualizar que las propuestas de Ingold no han tenido ocasión de funcionar dentro del campo del quehacer académico. No conocemos un trabajo antropológico de este carácter, no sabemos en qué consistiría una antropología que diseñe ambientes para la vida. Las preocupaciones de Ingold por buscar nuevas formas de leer y tratar las materialidades y el ambiente son problemas necesarios de abordar; no obstante, queda un sinsabor de dónde están esos otros con quienes andaremos en junteridad. ¿Cómo ser esos seres? ¿Si nos adjudicamos el trabajo de suponerlos como ex-habitantes, a qué tipo de in-habitación los convocaremos? Si bien es necesario reordenar epistémicamente nuestras lecturas sobre el mundo y la vida, queda la pregunta de si, por ejemplo, la ausencia o la precariedad de las condiciones materiales de existencia se extinguirán, al borrarlas del pensamiento o del lenguaje. Y, por supuesto, nos faltará analizar más detenidamente porqué persiste el autor en el propósito del «conocer» moderno. ¿Será que todos los humanos podemos ser in-habitantes del mismo globo?