

Estimado lector/a:

Gracias por descargar este artículo. El texto que está a punto de consultar es de acceso libre y gratuito gracias al trabajo y la colaboración desinteresada de un amplio colectivo de profesionales de nuestra disciplina.

Usted puede ayudarnos a incrementar la calidad y a mantener la libre difusión de los contenidos de esta revista a través de su afiliación a la asociación AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

La asociación a AIBR le proporcionará una serie de ventajas y privilegios, entre otros:

- 1 *Recibir en su domicilio la revista en papel, en Europa y América (tres números anuales).*
- 2 *Acceso a consulta de los artículos en proceso de evaluación en la revista, así como a otros documentos de interés en la Intranet de socios.*
- 3 *Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.*
- 4 *Recibir el Boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.*
- 5 *Reducción de precios en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades (incluidos los congresos trianuales de la FAAEE).*
- 6 *Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 6.400 antropólogos suscritos a la revista.*
- 7 *Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.*
- 8 *Promoción de los eventos que organice usted o su institución.*
- 9 *Opción a formar parte como miembro evaluador del consejo de la revista.*

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Actualmente, la cuota anual es de 34 euros para miembros personales.

Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>



ONTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LA INTERANIMALIDAD. MERLEAU-PONTY DESDE LA PERSPECTIVA DE TIM INGOLD

Ana Cristina Ramírez Barreto

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

El ensayo explora la teoría antropológica de Tim Ingold rastreando sus referencias a la obra de Merleau-Ponty y el concepto de interanimalidad/interagentividad. Expone algunas ideas de la "poética del habitar" que Ingold destaca de etnografías de pueblos cazadores-recolectores y cómo estas ideas se engarzan a una consideración ontológica que no disocia organismo y persona, cuerpo y mente, naturaleza y cultura, animalidad y humanidad. Se revisa la literatura sobre animales en la filosofía de Merleau-Ponty, la crítica de Ingold a la "Antropología de los sentidos". Se dan indicios de las implicaciones éticas y políticas de esta ontología y antropología.

Palabras clave

Ingold, Merleau-Ponty, interanimalidad, interagentividad, percepción.

ONTOLOGY AND ANTHROPOLOGY OF INTERANIMALITY: MERLEAU-PONTY FROM TIM INGOLD'S PERSPECTIVE

Abstract

This essay explores Tim Ingold's anthropological theory following his references to Merleau-Ponty and the concept of interanimality/interagentivity. It poses some ideas of Ingold's "poetics of dwelling", which he highlights from ethnographies of hunter-gatherer peoples, and how these ideas are linked to an ontological consideration which does not dissociate body and person, body and mind, nature and culture, animality and humanity. The paper reviews literature on animals in Merleau-Ponty's philosophy, and Ingold's critique of "Anthropology of the senses". It also gives critical clues for the ethical and political implications of this ontology.

Keywords

Ingold, Merleau-Ponty, interanimality, interagentivity, perception.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias al apoyo de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo al proyecto 13.8 durante 2008. Una versión previa fue leída en el Coloquio Internacional "Merleau-Ponty Viviente" (Morelia, 2008). Agradezco los comentarios, críticas y sugerencias de Mauro Carbone, Jaime Vieyra y dos evaluadores de *AIBR*. La estancia sabática en la Universidad de California en Santa Cruz me facilitó hacer la revisión y corrección del manuscrito, por lo cual agradezco a Olga Nájera-Ramírez y Gabriela Arredondo, profesoras en Antropología y Chicano/Latino Research Center, y al CONACYT por el apoyo a mi proyecto de estancia sabática "Charrería, relaciones de poder y cultura popular. El contexto desde el otro lado".

Recibido: 11 de Abril de 2009
Aceptado: 25 de Noviembre de 2009

Introducción

Para mostrar que el Ser es constitutivamente fenoménico, de manera positiva y no como una adición humana al mundo, Maurice Merleau-Ponty¹ reflexionó en sus cursos de 1956 a 1960 (*La Nature*) sobre conceptos acuñados por zoólogos, como “entorno del viviente en tanto ser sensible y agente” [*Unwelt*] de Jakob von Uexküll, impronta y comunicación animal, de Lorenz y Tinbergen, y el valor existencial de manifestación animal, de Adolphe Portmann (Merleau-Ponty, 1995:244-247). Su ontología rechaza la idea de que los animales existen como entidades discretas, exteriores unos a otros y limitados a respuestas mecánicas. Emplea el término *interanimalidad* (1995:247) para destacar que los animales existen en un circuito de expresión y resonancia con otros animales y con el medio. Más todavía, Merleau-Ponty planteó la relación entre humanos y otros animales como una irreductible compenetración, entrelazamiento [*Ineinander*], un “extraño parentesco” del que da mejor cuenta el pensamiento mítico y su obra plástica, como las máscaras Inuit (Scarso, 2007; Toadvine, 2007:18). Si bien sostiene la validez de hablar de “cultura animal” (Merleau-Ponty, 1995:258), su atención se dirige a un planteamiento ontológico: lo viviente instaura en el Ser la unidad melódica “que se canta a sí misma”, una referencia constitutiva a la percepción y a la “expresión recíproca” de animales y entornos, al margen de la condición subjetiva, intelectual, discursiva, propiamente humana: “No hay ruptura entre el animal planeado, el animal que planifica, y el animal sin plan” (Merleau-Ponty, 1995: 231).

Este concepto resuena directamente en el de *interagentividad* [*interagentivity*], presentado por Tim Ingold, el cual se deriva de la revisión que este antropólogo británico hace de los modos de habitar que él llama no-Occidentales [*non-Western*

¹ Filósofo francés (1908-1961), se opuso a las teorías dualistas sobre la separación de la materia y el pensamiento, el mecanismo y la intencionalidad, la pasividad de la percepción y la actividad de la intelección pura. Subrayó la condición experiencial, vital del cuerpo, no sólo humano. Autor de *La structure du comportement* (1942), *La phénoménologie de la perception* (1945), *Les aventures de la dialectique* (1945), *Humanisme et terreur* (1947), *Sens et non-sens* (1948), *Eloge de la philosophie* (1952), *Les Philosophes célèbres* (1956), *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie* (1958), *L'oeil et l'esprit* (1960), *Signes* (1960), *Le visible et l'invisible* (1964, obra póstuma), *La prose du monde* [1959-1961] (1969) y *La Nature* [1956-1960] (1995). Sobre Merleau-Ponty y su obra ver la revista *Quiasmi International* <http://www.filosofia.unimi.it/~chiasmi> (acceso 01/11/2009), entre otras fuentes.

peoples] así como de filósofos Occidentales a los que considera críticos de la corriente dominante de pensamiento, entre ellos, Merleau-Ponty. Con más precisión debemos decir que el filósofo francés está viviente en la obra de Ingold pero su habitar ahí ha sido virtual, lateral a la re-vitalización que Ingold ha operado con Henri Bergson, con Jacob von Uexküll, con Alfred North Whitehead (influyentes en la obra de Merleau-Ponty), con James Gibson, y que despliega un contenido –todavía– limitado a unas cuantas obras de Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, *El ojo y el espíritu* y “Las relaciones del niño con los otros”. Merleau-Ponty pareciera estar directamente implicado en la propuesta de Ingold de no dissociar organismo y persona, evolución e historia. Sin embargo, *La Nature* no se halla entre las referencias de Ingold².

En este trabajo me limito a presentar someramente el tema de la interanimalidad/interagentividad en la antropología de Ingold y explorar la presencia del filósofo francés en ella, haciendo un pliegue en el sentido de “viviente”: ya no sólo referido al pensamiento de Merleau-Ponty sino a la existencia de quienes estamos viviendo: animales entre otros animales, siempre e indefectiblemente. Interanimalidad es un concepto que denuncia la ilusión de la superación humana de la condición animal, cuando por ella se entiende lo determinado, mecánico, instintivo y limitado a la mera corporalidad (constitución ontogenética), o un pasado evolutivo que ha quedado atrás con la adquisición de herramientas o del lenguaje articulado (constitución filogenética), o la depuración y distanciamiento de nuestros espacios vitales como espacios humanos, sin animales (constitución social, cultural e histórica).

La nuestra es una existencia en el *continuum* interanimal, del cual no sólo no disponemos, verticalmente, sino que nos atraviesa en varios sentidos, nos hace agentes entre otros agentes (de otras “especies”) y nos constituye hasta la médula, incluso en aquello que se dice exclusivamente humano. Lo “exclusivamente humano” pierde así su estatus de concepto claro y distinto, revelándose como una quimera con poco valor efectivo. La ilusión que separa a la especie humana y la pone como una clase natural ya-no-animal, es parte de una cosmovisión distorsionada, específica de la llamada “Cultura Occidental” en sus momentos más

² Revisé lo disponible hasta mediados de 2007; en este trabajo no alcancé a considerar dos libros recientes donde Ingold contribuye con un capítulo y como editor: *Lines: a Brief History* y *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*.

acríticos y dogmáticos –bastante duraderos, por cierto. Ingold sostiene esto con apoyo en trabajos etnográficos³ y sus lecturas de filósofos –Merleau-Ponty, para el caso que nos ocupa.

Inicio presentando algunas ideas centrales del trabajo de Ingold que, a mi parecer, muestran esta conexión con las ideas de Merleau-Ponty. En “Ontología del habitar”, el segundo apartado, presento una exposición del tema de la división naturaleza/cultura en antropología y las críticas que se han hecho a esta división. En esta discusión Ingold también ha sido un polémico protagonista al sostener que podíamos despedirnos de esa distinción. Luego, planteo una de las ideas centrales del texto: la equivalencia ontológica entre humanos y otros animales, el sustento que Ingold le da en las etnografías de pueblos cazadores, si bien éstas sólo alcanzan a ser mencionadas, y la proyección de esta idea como una inversión epistémica, pues la que queda calificada de comosmovisión o folclore (en el mal sentido del término) es la idea de separación y distinción espiritual, es decir, la que prevalece en nuestra civilización “Occidental”. En el tercer apartado comento someramente el modo efectivo en que Merleau-Ponty se encuentra referido en la obra de Ingold considerada (ver nota 2), a saber, en la noción práctica y mundana de percepción, la plasticidad del “hacer sentido en el mundo” y la crítica al esquematismo de la “antropología de los sentidos”, que opone la visión a la audición en tanto “canales” que resultan en otras tantas “culturas” distintas.

Esta línea de reflexiones me importa por cuanto desde hace algunos años me ocupo de las relaciones que entablamos los humanos y otros animales, especialmente aquellas donde se involucra la violencia y alguien (no necesariamente humano) es perseguido, acorralado y, eventualmente muerto. Son básicamente dos las formas en las que esta violencia se legitima y se naturaliza: una es vía la *deshumanización* y otra es la “escala de necesidades” o de “prioridad de intereses”. La primera vía, la deshumanización, bestialización o naturalización de ciertos grupos (indios, negros, judíos, mujeres y, más recientemente, “terroristas”), es bien reconocida como una herramienta política para ejercer un dominio sobre ellos/as que resultaría inaceptable sin este deslizamiento de figuras, toda vez que se acepte que, tratándose de bestias sí es legítimo ejercer dominio o tutelarlos. Pero tenemos

³ Destaco su recurrencia a las etnografías de cazadores-recolectores en Norteamérica (Cree estudiados por Feit, Scott y Tanner; Objiwa reportados por Hallowell, Callicot, Bird-David y Black), y amazonia (Descola, Viveiros de Castro), entre otros.

un problema efectivo en cuanto el movimiento inverso (a saber, la *antropomorfización* de los animales que no tienen la forma de antropos) se percibe igualmente como un error epistemológico y un peligro ético y político (Mitchell *et. al.*:1997). Sin embargo, ¿sabemos positivamente cuál es la forma antropos como para decidir en qué momento se extrapola indebidamente a otros animales? Este es un punto que abordaré más adelante, con un enfoque crítico a una limitación de la ontología de Ingold, pues restituye una visión de compartimentos, reservando el lenguaje, la creatividad/autoría y la proyección autoconsciente, como algo “exclusivamente humano” todavía.⁴ La otra herramienta reconocida es la “escala de necesidades” o de “prioridad de intereses”: es menos polémico violentar animales por “necesidad biológica” (evitar que nos coman o nos enfermen, alimentarnos de ellos) que por “necesidad cultural” (diversión, tradición), como saben los activistas a favor de los otros animales. Además, tratándose de intereses *humanos*, incluso los calificados de superfluos o triviales suelen tener prioridad por encima de los intereses de otros animales a continuar con su vida en su medio. Esto, desde luego, dependiendo de la clasificación legal, social y económica de los humanos que actúan con/contra otros animales (Kim, 2007; Ramírez, 2002). Se abre así una interesante perspectiva de “geografías animales” que atienden a la política y la historia de los diversos agentes involucrados (Wolch y Emel, 1998; Johnston, 2008). ¿Basta con declarar que, a diferencia de las otras diferencias con humanos, ésta sí es “realmente natural” y, por tanto, legitimadora de los tratos violentos y la explotación de otros animales? Aceptando, como me parece imperioso, que el estatus ontológico de los animales es el mismo (Ingold, 1988a:xxiv), sean humanos o no, se desprenden de aquí cuestiones éticas y políticas sobre las que habremos de discutir en las décadas por venir, apoyándonos en información etnográfica que dé cuenta de lo que ocurre, cómo y por qué, en las plazas públicas, las zonas de ocupación militar, los cotos de cacería y pesca de los pueblos nativos o las zonas

⁴ Cabe señalar que en mi opinión, Ingold 1) no asume esta “distintividad” desde la lógica del “perfeccionismo” (Cavaliere 2009), es decir, la creencia en que algunos seres tienen un estatus moral distinto en tanto cuentan con rasgos o características que a otros les faltan; y 2) no cancela teóricamente la posibilidad de que en algún tiempo futuro otros animales “desarrollen competencias simbólicas y lingüísticas propias, si es que no lo han hecho ya” (Ingold, 1988a:xix).

turísticas, las pequeñas rancherías y los grandes complejos industriales de crianza, engorda, matanza y comercio de productos animales.⁵

Pongo en contraste la imagen de Escher “Plane Filling II” (1957) que aparece en la portada del libro *What is an Animal?* editado por Ingold (1988a) con la portada del reciente libro de la filósofa española Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos* (2009). En la litografía de Escher el plano está saturado con figuras de animales diversos en cuyos contornos crecen otros; animales reconocibles, la mayoría de ellos, moluscos, aves, peces, humanos... una guitarra y algunos otros entre fantásticos, animales imposibles o monstruosos. El rompecabezas de figuras los involucra y pone en relación a todos. Sus movimientos, sus gestos, resuenan unos en otros con una policromía que desborda el blanco y negro usado por Escher. En el libro de Cortina, en cambio, encontramos dos columnas. Una de siluetas de vertebrados (vaca, caballo, elefante, cerdo, paloma, perro, gato y mandril), inmóviles, alineados, separados, orientados hacia la derecha. La otra tiene la silueta de un varón humano, adulto, de frente o de espaldas a nosotros, en posición de firmes. Entre ambas columnas corre una conspicua línea punteada con el icono de unas tijeras en el extremo inferior; “corte por aquí” –parece indicar. La figuración de Escher en el libro de Ingold nos habla de interanimalidad e interagentividad. El espacio no es recortable sin mutilaciones. El corte no es ni central ni indicado. La antropología es ya antrozoología y ecología. En cambio, en la cosmovisión de Cortina se pone la dignidad del lado de su humano estereotípico (el único que es persona) y el valor (precio, estimación, uso) para el resto de los animales. Entre dignidad y valor media la misma diferencia metafísica que entre el alma, inmortal, y el cuerpo, mortal. La primera imagen nos reta a dar un recuento preciso de cómo se van entrelazando las vidas, las muertes y los

⁵ Algunos activistas “por los derechos” de los otros animales no ven un avance a favor de su agenda cuando nuestros recuentos etnográficos aportan evidencia de que la interacción entre humanos y los otros animales en contextos de violencia convencionalmente aceptada (p.e., tauromaquias y juegos a caballo) no se da bajo el supuesto de que el otro animal es un autómatas despersonalizado, sino un agente, una persona que no tiene responsabilidad moral o legal de sus acciones pero que es buscado precisamente porque responde introduciendo imprevisibilidad y creatividad en el juego, desde su propia experiencia. Este re-enfoque ontológico desde la antropología resulta insuficiente para defender a los animales –nos dicen. La maquinaria de la crueldad y la falta de atención no se detiene porque te enteres de que quien está siendo violentado en la plaza de toros es una persona no humana, o que quien está en tu mesa, en tu plato, fue una persona. En el otro extremo del debate, algunos autores se declaran preocupados por la suerte que pueden correr los humanos y la defensa de sus derechos, si se cuestiona la jerarquía que los hace existencialmente superiores a cualquier otro animal (Ramírez, 2004 y 2008).

movimientos, sin soluciones fáciles ni cómodas, lo cual es tarea primordial de la investigación antropológica. La segunda ordena las cosas, las pone en su lugar, limpia lo emborronado, facilita las operaciones analíticas, la justificación de los intereses... y los dominios.

Al seguir el rastro de las intuiciones de un filósofo en la obra de un antropólogo –tarea que me propuse para un evento de homenaje al primero–, me encontré con que esta misma separación es bastante arbitraria y cómoda sólo para que cada quien se esté quieto en su lugar. Como filósofo, Merleau-Ponty es un caso difícil, pues su obra está habitada por biólogos, etólogos, antropólogos, filósofos “de la ciencia”, novelistas, pintores, músicos... y muy poco dispuesto a limitar sus incursiones al método fenomenológico husserliano o a terrenos exclusivos de la filosofía oficialmente reconocida como tal. Sin duda, como antropólogo, Ingold es otro caso polémico. Que se deje habitar por problemas filosóficos, estéticos, y lo reconozca, me ha parecido refrescante y alentador, aun cuando me parecen errados dos gestos frecuentes en él, vinculados a esta condición: criticar a Geertz⁶ y confiar en la transparencia del par conceptual “Occidental/no-Occidental”. En esto último, Ingold reproduce la misma imagen dual y con la misma vaga fundamentación metafísica que rechazo en el párrafo anterior. Una referencia aparentemente clara a algo distintivo se desliza hacia una valoración y ahí se mantiene en tanto las figuras estén alineadas y separadas por una clara línea punteada. Pero esta no es la imagen que encontramos generalmente. Según el trazo de Ingold, los cree, objiwa, los achuar... son no-Occidentales ¿Los charros mexicanos en Estados Unidos son Occidentales (Ramírez, 2002)? ¿Lo son los huicholes (*wixaritari*) en charreadas y jaripeos que organizan en Jalisco y Durango, México? En mi opinión, debemos abandonar las categorías Occidental y no-Occidental, en tanto no estén enclavadas en un tejido que ponga en claro a qué se están refiriendo. Ese tejido no lo encuentro en la obra de Ingold revisada.

⁶ Ingold reduce a Geertz a la versión más descarnada del giro hermenéutico en antropología, a lo cual no le veo sustento, si se lee a Geertz con ánimo de rastreo y no sólo de persecución (Ramírez, 2005). Cfr. Ingold, 2000a:374 con el texto referido ahí de Geertz “El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre”; en mi opinión, Ingold sostiene lo mismo que Geertz, a saber, que es equivocada la visión del humano en capas, con un núcleo duro e idéntico (su biología) y un exterior multicolor y superficial (las culturas). El matiz que Ingold subraya como gran diferencia me parece desproporcionado.

1. Tim Ingold. *Repensar cuerpo, mente, cultura*

Ingold se define a sí mismo como un “perpetuo estudiante de antropología”, apasionado de las ciencias naturales y del compromiso ético y político que tienen todas (2000a:x-xv). Eligió estudiar antropología (en Cambridge), una carrera con la potencialidad para cerrar la brecha entre las artes, humanidades y ciencias socioculturales, por un lado, y ciencias naturales, por el otro. A lo largo de cuatro décadas, Ingold se ha propuesto movilizar interdisciplinariamente el saber antropológico y por ello ha combatido varias tendencias prevalecientes.⁷

Una de ellas es la separación teórica entre la evolución (orgánica, vital) y la historia (técnica, cultural). La ontología que propone Ingold ofrece una alternativa a esta metafísica o cosmovisión “Occidental”. Ingold ha cuestionado las representaciones que disocian la condición orgánica del ser humano de su capacidad de agencia, imaginación e intencionalidad (Ingold, 1986, 1999, 2000a y 2000b). Se ha opuesto tanto a las visiones constructivistas que postulan la percepción del entorno y del propio cuerpo como una “representación dentro de la cabeza de cada quien” (Ingold, 2000a:2)⁸, como a los evolucionistas que, obviando décadas de literatura crítica, armados con un “concepto antediluviano de cultura”, representan a los seres humanos como máquinas replicantes de información vaciada de una generación a otra y que, tratándose de indígenas, informa sobre su “cosmovisión tradicional” (Ingold, 2000b). Rechaza el paradigma que nos pone a elegir entre humano o animal, entre un mundo cultural construido y un mundo natural dado (1990b:112 y ss). En “Un antropólogo mira a la biología” (1990a), Ingold expone cómo las personas llegan a existir como centros de intencionalidad y conciencia dentro de campos de relaciones sociales, los cuales a su vez son cultivados y transformados por sus propias acciones. Las habilidades [*skills*] crecen [*grown*] diferencialmente, se despliegan, son cultivadas, no están pre-determinadas por códigos (genético o memético) que los organismos o sujetos sigan automáticamente ni tampoco son una construcción *ex-nihilo*, fuera de o por encima

⁷ Lo cual le ha valido críticas que, a mi parecer, reflejan impaciencia y prejuicios disciplinarios. Ver por ejemplo Cartmill (1994).

⁸ Todas las traducciones del inglés son mías. El año indicado entre paréntesis corresponde a la primera edición del texto, y va entre corchetes en la bibliografía cuando se cita de la edición de que dispongo, que va entre paréntesis.

de los campos de fuerzas de diversa índole que contribuyen activamente, desde su diferencia, al dinamismo de dicho despliegue.

En abril de 1988 –cuenta Ingold– se percató de que el problema del dualismo cuerpo-mente, naturaleza-cultura, no debía plantearse en términos de complementariedad de sustancias (una biofísica y otra sociocultural), pegadas con cemento psicológico, sino que *la persona es el organismo*, y no un añadido sobrepuesto a éste; a lo largo del *continuum* de la vida orgánica (y no sólo en el ámbito humano), las personas/organismos existen y actúan como nodos en campos de relaciones y composiciones dinámicas “así pues, tenemos que pensar de una nueva manera no sólo sobre la interdependencia de los organismos y sus entornos sino también sobre su evolución” (Ingold, 2000a:4).

Desde entonces sus esfuerzos se enfilan en esta agenda que revoluciona los saberes y las prácticas, pues requiere combinar el pensamiento relacional en antropología con el pensamiento ecológico en psicología y el pensamiento de sistemas emergentes en biología. Esta síntesis resultaría más atinada que la alternativa “biosocial” o “biopsicocultural”, pues de manera crucial concibe al ser humano no como un *locus* singular de desarrollo creativo sino como el continuo despliegue de un campo de relaciones entre diversos agentes, no todos humanos. Por ello, encuentra más atinado hablar de *interagentividad* [*interagentivity*] que de intersubjetividad (Ingold, 1992:47), pues no podemos suponer en todos los que son agentes, con consciencia práctica, la condición subjetiva, pensante, intelectual, con consciencia discursiva, narrativa, que llegamos a suponer tratándose de humanos adultos.

Otra tendencia prevaleciente que Ingold combate es la doble reducción de ciertas entidades analíticamente identificadas. De un proceso en interacción se destaca un foco de atención, el cual se reduce, a su vez, a una función o característica determinante sesgadamente elegida. Así, se reduce doblemente lo orgánico al ADN y éste a “programa”; la condición humana a cognitivismo (intelectualismo) y esto a “instrucciones y programas de conocimiento que se transmiten de generación en generación”; el organismo a lo natural y lo natural a lo dado; la relación del animal no humano con su entorno a pasividad y ésta a instinto (respuesta mecánica, orgánica, automática, a determinados estímulos); la objetivación y puesta a distancia con la visión (en contraste con la audición) y ésta a

la percepción privilegiada por el cientificismo Occidental. Sobre este punto volveremos más adelante.

Finalmente, en relación con esta confrontación, Ingold se opone a una tendencia en antropología que reifica las diferencias culturales y las convierte en aparatos de “explicación” de las diferencias humanas (intrahumanas y extrahumanas). El único mundo común a humanos y no humanos se recorta así en tantos estancos como “culturas” (obviamente, sólo humanas) se detecten analíticamente mediante los marcadores etnográficos ya conocidos: idioma, religión, conocimientos, tecnologías... Contrariamente a esto, según Ingold,

el mundo no es un estado de cosas sino un devenir [*going on*], que constantemente está siendo dinamizado por diversos agentes. Y estos agentes no son sólo humanos, sino que incluyen otros organismos también. El mundo no está “allá afuera” para que nosotros o cualquiera se lo represente o fracase al hacerlo; el mundo deviene tal en nuestras actividades [...] no podemos exclusivamente privilegiar a los seres humanos en este esfuerzo productor de mundo –pues el mundo adviene a través de las acciones de *todos* los agentes vivientes. En la raíz del argumento, entonces, está la cuestión de nuestro entendimiento de la unicidad [*uniqueness*] de lo humano (Ingold, 1990a:141).

Así pues, desde esta perspectiva la antropología debe dar cuenta de una composición intercorporal heterogénea, múltiple y dinámica, que sólo de manera eventual y bastante limitada incluye la acción discursiva, proyectiva... es decir, la conversación que, según Ingold, es única y específica de humanos, entre humanos (Ingold, 1988:94-97).

2. *Ontología del habitar*

Como ha observado Esteban Krotz (1990:8), desde los inicios de la antropología como disciplina científica en el siglo XIX, la relación cultura-naturaleza ha constituido uno de sus tópicos de discusión y de investigación más recurrentes. Es notable que los polos de esta relación se hayan dinamizado enormemente, no sólo desde una perspectiva transdisciplinaria sino incluso desde la experiencia de un mismo autor y a la vuelta de unos pocos años. Por ejemplo, Claude Lévi-Strauss valientemente reconoció en el Prefacio a la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco*, diecisiete años después de la primera edición, que el criterio de demarcación que empleó para distinguir y oponer la naturaleza a la cultura no estaba ni bien documentado empíricamente ni bien problematizado filosóficamente:

En lo que respecta a la oposición entre naturaleza y cultura, el estado actual de los conocimientos y el de mi propia reflexión (por supuesto, uno acorde con el otro) ofrecen un aspecto paradójico en muchos sentidos. Proponía trazar la línea de demarcación entre los dos órdenes guiándose por la presencia o ausencia del lenguaje articulado [...] No obstante, por otra parte, surgieron diversos fenómenos que hacen la línea de demarcación, si no menos real, en todo caso más imprecisa y tortuosa de que se imaginaba hace veinte años. Se descubrieron en los insectos, los peces, los pájaros y los mamíferos procedimientos complejos de comunicación que ponen en funcionamiento verdaderos símbolos. Se sabe también que algunos pájaros y mamíferos, en particular los chimpancés en estado salvaje, saben confeccionar y utilizar las herramientas [...] Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza (Lévi-Strauss, 1966:18).⁹

A pesar de que Lévi-Strauss hiciera este reconocimiento hace ya casi medio siglo, la oposición se ha mantenido bastante incuestionada para el conjunto de las disciplinas sociales y humanísticas. No así para la antropología, que ha debatido a fondo y con frecuencia la textura, función e implicaciones de esta distinción y aún la pertinencia de continuar utilizando el término “cultura” en antropología (Ramírez, 2005). Entre los varios problemas adheridos a este término, se señala el neocolonialismo de Occidente: “las culturas” son siempre las de los Otros museísticos, exotizados, post/colonizados, folclorizados, indigenizados.

Varios profesionales de la antropología han escrito “contra la cultura”, por diversas razones. Lila Abu-Lughod lo ha hecho por manifestarse a favor del reconocimiento de la profunda diversidad humana (Abu-Lughod, 1991) frente a la exotización de las personas estudiadas por tener culturas, lenguajes y por tanto “mundos” supuestamente muy diferentes. Wikan, por su parte, rechaza el concepto de cultura en aras de practicar el “principio de caridad” de Davidson, según una “teoría naturalista amplia” y una teoría pragmática del lenguaje que atienda la comunicación tácita más allá de la interpretación de lo dicho en palabras, conceptos,

⁹ Aunque también tramposamente, pues luego de reconocer su error en tomar al “humano actual” (Cro-Magnon) como el único ser cultural, le echa la culpa a la especie: “Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza. Su simplicidad sería ilusoria si, en amplia medida, hubiera sido la obra de esta especie del género *Homo*, llamado por antífrasis *Sapiens*, dedicado ferozmente a eliminar todas aquellas formas ambiguas consideradas cercanas al mundo animal; inspirada ya hace miles de años o más por el mismo espíritu obtuso y destructor que la lleva hoy en día a aniquilar otras formas vivas, después de tantas sociedades humanas falsamente arrojadas del lado de la naturaleza porque ellas mismas no la repudiaban (*Naturvölkern*); como si en el comienzo ella sola hubiera pretendido personificar a la cultura frente a la naturaleza y permanecer ahora, salvo en los casos en que puede dominarla por completo, como la única encarnación de la vida frente a la materia inanimada. Según esta hipótesis, la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era cortando los puentes que podrían atestiguar su convivencia original con las demás manifestaciones de la vida” (Lévi-Strauss, 1966:18).

textos y discursos (Wikan, 1992:471 y 464-465). En el punto más radical de esta orientación, Tim Ingold no sólo escribe contra los conceptos de cultura de Tylor y Lowie (ya sea porque uno la idealiza como "el *curriculum* esencial de la humanidad" o porque el otro la identifica con tradiciones arbitrarias), sino a favor del alisamiento total del paisaje mundial; según él, hay que darle la despedida a ese término clave en aras de "imaginar el mundo en el cual la gente habita como en un paisaje continuo e ilimitado, interminablemente variado en sus rasgos y perfiles, y aún así sin costuras ni roturas" (Hannerz, 1993:98 y Brumann, 1999:13).

Es difícil que esta idea no nos remita a "Lo liso y lo estriado", el texto de Deleuze y Guattari. Las estriaciones que se imponen al espacio, recortando y elevando lo cultural por encima de lo natural, lo humano por encima de lo animal, la urbe por encima de la rusticidad pueden revelarse en su condición de acción abstracta y permitir pasos y re combinaciones, alisamiento del espacio y reconocimiento de la coexistencia de fuerzas diferenciadas. Así, la estría para demarcar lo cultural de lo natural que Lévi-Strauss había mantenido en el rasgo "lenguaje/instrumento", se estremece, cambia de velocidad, se borrona como una película fallando al ritmo de las visiones que los colegas antropólogos, etólogos y psicólogos acercan a su escritorio: chimpancés en Gombe, lobos, pájaros *scenopoietes*¹⁰ o tejedores de nidos que dedican tanto tiempo y esfuerzo corporal, sentido del ritmo, para ir mejorando gradualmente su habilidad, al punto que, según reportan los ornitólogos Collias y Collias, "nos parece que lo que cada joven pájaro tejedor tiene que aprender es, en terminología subjetiva, lo que llamaríamos 'juicio'" (Ingold 1998b:359-360). Luego del temblor esa estría puede volver a instalarse en el sentido común: "para que cuente como cultura debe ser algo hecho por gente como nosotros". Ingold contribuye a estremecer esta nueva instalación cuestionando la noción de "gente como nosotros" (Ingold 1997), humanos anatómicamente modernos, que deja fuera a una gran proporción de humanidades contemporáneas bastante diferentes a la nuestra y personas de otras especies que también actúan en el mundo. "En verdad, no existe una forma esencial de la humanidad, específica de la especie, no es posible decir que hay un 'humano anatómicamente moderno' aparte de las diversas maneras en que los humanos actualmente devienen" (Ingold, 2000:391).

¹⁰ Ave de la que hablan Deleuze y Guattari en "Del ritornelo", que utiliza hojas de árbol como medio expresivo (1980:323ss).

Ingold centra sus argumentos etnográficos en grupos de cazadores-recolectores y pastores de varias regiones del planeta, especialmente de la circumpolar ártica. Varios grupos Cree de Canadá, según los reportes que Ingold toma de Feit, Scott y Tanner, dicen cazar al animal que se les ofrece, generosamente, para su sustento. Ingold nos alienta a ver esto no con la condescendencia de quien tiene por cierto que el cazador se engaña (convenientemente para él) o miente; nos alienta a escuchar con atención el modo de ser que esta relación devela: el reconocimiento de la relación con el animal cazado, la atención a su comportamiento y el agradecimiento a él. Ingold considera que más que un saber en competencia con la ciencia biológica, cabe destacar este tipo de saber como una intuición, “ecología sintiente” (toma el término de David Anderson, quien hizo etnografía de los Taimyr del norte de Siberia), pre-objetiva y pre-ética. Una poética del habitar (Ingold, 1998a:24-27).

Con los Objywa reportados por Hallowell, Callicot, Bird-David y Black, Ingold reitera esta idea básica: hay un saber, una poética del habitar, que conduce a la ontología efectiva, misma que no es una alternativa al conocimiento científico sino una base que lo hace mejor (Ingold 2000a:110).

En general, Ingold argumenta que los cazadores-recolectores no se relacionan con su entorno como con un mundo exterior a ser sujetado conceptualmente y apropiado simbólicamente. No se ven como sujetos conscientes frente a un mundo hostil y mudo. Según, Ingold, la manera en como estos grupos existen no debe considerarse *su* cosmovisión, *su* tradición cultural, *su* folklore, sino que, sugiere

revertir este orden de primacía, y seguir el liderazgo de los cazadores-recolectores asumiendo que la condición humana es la de un ser inmerso desde el principio, como otras criaturas, en un involucramiento [*engagement*] activo, práctico y perceptual con los constituyentes del habitar-en-el-mundo. Sostengo que esta ontología del habitar nos provee de una mejor manera de comprender la naturaleza de la existencia humana que su alternativa, la ontología Occidental, cuyo punto de partida es el de una mente desligada del mundo y que tiene que enunciarlo literalmente –para construir un mundo intencional en la conciencia- antes de cualquier intento de involucramiento. El contraste, repito, no es entre cosmovisiones alternativas; es más bien entre dos maneras de aprehender el mundo, y sólo una de esas dos (la Occidental), puede ser considerada una cosmovisión construida, es decir, un proceso de representación mental. En lo que respecta a la otra, aprehender el mundo no es una manera de construirlo sino de involucrarse, no una construcción [*building*] sino un habitar [*dwelling*], no el hacer [*making*] una visión *del* mundo sino tomar [*taking up*] una visión en el mundo (Ingold, 1992:42).

Ingold no está empleando la etnografía (la descripción de otras formas de vida) para relativizar las representaciones culturalmente diferenciadas de la relación entre humanidad y animalidad o entre cultura y naturaleza.¹¹ La está empleando para proyectar la percepción que de su existencia tienen los cazadores-recolectores como la ontología neta, no la metafísica de sujetos e intersubjetividad, que prevalece en “Occidente”. Encuentro esta idea compatible con la posición de Merleau-Ponty expresada en *La Nature* (1956:277n.a), donde apela al pensamiento mítico, en este caso, expresado en las máscaras de antrozoomórficas de los Inuit, como la mejor forma que él ha visto de indicar la relación entre humanidad y animalidad.¹²

Todavía más, para los cazadores-recolectores la conciencia no es un suplemento en la cima de la vida orgánica ni un privilegio exclusivo de la “especie” humana,

la equivalencia ontológica de humanos y animales, como organismo-persona y como compañero participante en un proceso vital, conlleva un corolario de importancia capital. Ambos pueden tener puntos de vista, perspectivas. En otras palabras, para ambos el mundo existe como un lugar con sentido, constituido en relación a los propósitos y capacidades de acción de cada ser. La ontología Occidental, como hemos visto, niega esto aseverando que el sentido no reside en los contextos relacionales del involucramiento de quien percibe en el mundo, sino que reside en la mente (Ingold 1992:51).

Esta es una de las formulaciones ontológicas más radicales que encuentro, dentro y fuera de la filosofía. Afirma la equivalencia existencial y no introduce enseguida el “*pero...*”¹³ que vendría a calmar la ansiedad frente a la posible indistinción, la pérdida del punto en donde algo exclusivamente humano se eleva por

¹¹ Sería el siguiente paso una vez asumida la crítica al etnocentrismo que, por ejemplo, hace Geertz al decir: “Los antropólogos hemos sido los primeros en insistir en una serie de puntos: en que el mundo no se divide en personas religiosas y personas supersticiosas; en que puede haber orden y política sin poder centralizado, y justicia sin códigos; en que las leyes a que debe someterse la razón no fueron privativas de Grecia y en que no fue en Inglaterra donde la moral alcanzó el punto más alto de su evolución. Y lo que es más importante, fuimos los primeros en insistir en que unos y otros vemos las vidas de los demás a través de los cristales de nuestros propios lentes” (Geertz, 1986: 123-124). En el ánimo de la crítica de Ingold, continuaríamos esta idea diciendo que “los Occidentales” (su término) se tapan los ojos con lentes que les hacen ver *su* distancia donde no la hay (con y frente al objeto) y *su* dignidad. Es ésta la metafísica “Occidental” que declara que en el mundo hay tres sustancias: físico-químicas/lo inerte, vivas/animales, personas/espíritu; toda persona tiene una dignidad de la cual están privadas las no-personas, ningún no-humano cuenta como persona en ningún momento. Para colmo, “los Occidentales” confían en que gracias a *esta* mediación (lentes) ven algo. Los cazadores-recolectores se mueven con lentes menos aparatosos y ven lo que pueden con toda su corporalidad, sin la ilusión de “distancia” (Ingold, 1988 y 1994).

¹² Ver también Scarso (2007) para un interesante contraste entre los estilos de pensamiento de Merleau-Ponty y Lévi-Strauss en torno al tema del animal y, a la vez, el intento por mostrar aquí, en el pensamiento mítico, el punto de contacto entre ambos.

¹³ Como en la novela de Orwell, *Animal Farm*: “Todos los animales son iguales... Pero algunos son más iguales que otros”.

encima de la “mera” animalidad, incluso a costa de no estar presente en todo “humano anatómicamente moderno”, ni siempre en aquellos en que aparece (la razón... algo). En vez de apaciguar la inquietud por saber qué es lo que nos pone legítimamente en la situación de privilegio que creemos tener, Ingold cava más hondo en la terrenalidad y no nos reconoce el monopolio del sentido, que no queda ya reservado para quienes tienen los dones mentales, intelectuales, distintivos de los humanos. En ausencia de Dios, que da la garantía de salvación espiritual y distinción, y con un concepto de cultura que también ha perdido su funcionalidad salvífica, esta equivalencia ontológica puede resultar una idea insoportable, para algunos.

Ahora bien, Ingold sí deja un resquicio para algo que de alguna manera funciona como un “elemento distintivo”. La equivalencia ontológica se da en tanto organismos/personas/agentes sensibles, sufrientes, conscientes, pero sólo los animales humanos tendríamos una herramienta singular: el lenguaje, la *habilidad de habilidades* [*Skill of skills*] Ingold (1998b:361) que es excepcional en la constitución de nuestros pensamientos, nuestra *mente* [*mind*] y nuestra conversación con otros humanos. De aquí se deriva no poca cosa, la posibilidad de actuar innovando, atendiendo a un plan abstracto, imaginado, proyectado, con *autoría y narrativa* sobre lo ideado, y no sólo seguir una tradición ya incorporada, como usualmente hacemos incluso los llamados humanos (Ingold, 1988:94-97), ni mucho menos depositar este seguir la tradición en un acto intelectual de observación exterior e imitación.

En general comparto este matiz de distinción y me parece que es la línea a seguir, ubicando un importante arranque en el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772), donde Herder refuta la idea de que el lenguaje es un don divino para que los humanos demos voz a la razón con la que venimos al mundo, que existe ya completa y formada. Para Herder, la razón, sea lo que sea, no es pura, y nos ha crecido *en* el lenguaje, en la práctica de movernos viendo de frente y en derredor (significado de antropos, nos dice este filósofo en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*), y desde el animal que somos. Herder también enfatiza que los humanos existimos como criaturas habitando un mundo siempre poblado de fuerzas y de presencias animales, con las cuales entablamos relaciones mucho más complejas que las de presa y depredador; los humanos aprenden a andar por nuevos entornos conviviendo con los animales.

Es importante mantener esta relación práctica, carnal, del pensamiento y la expresión (“expresivismo”) de tal forma que no se disocie uno de la otra, a riesgo de, como hizo Morgan en su descripción de las construcciones de castores (Ingold 1988b:84-87), considerar que no son brutos (no les falta razón o mente) sino mudos (sólo les falta lenguaje). Pero también hay un riesgo colateral en mantener este “expresivismo” de manera radical: se puede confundir la falta de *una forma de lenguaje* con la falta de inteligencia o demencia –error en el que Herder incurrió con respecto a los sordomudos, quienes entonces no contaban con “un lenguaje” alternativo al oído/hablado.

Puedo coincidir con Ingold en que las abejas involucradas en la danza “dónde hay néctar” (1988b:92-93) no están dialogando entre ellas, en un juego intencional de representaciones mentales entre sujetos pensantes (Ramírez, 2003). Tiene razón al decir que se comunican sin palabras y sin las elaboraciones intelectuales que las acompañan. Sin embargo, me parece que en aquel entonces (1988) despachó muy aprisa el tema de los “lenguajes” enseñados a simios y otros animales en condiciones de laboratorio: “el animal solamente estaba emitiendo respuestas condicionadas a estímulos de los que el investigador no se había percatado” (Ingold, 1988b:91)¹⁴; despachó muy aprisa el tema de la sociabilidad animal intraespecie (“no tienen nada qué decirse entre ellos”) y las formas de decirse algo, aunque sea poco comparado con lo que conversan los humanos (1988b:91); despachó muy aprisa el tema de las relaciones de interacción de otras especies con humanos y, finalmente, despachó muy aprisa el tema de la observación antropológica como vía para comprender modos de comunicar algo entre especies distintas. Ingold estableció ahí lo que llamó una proposición fundamental: “*La conversación a través de las fronteras de las culturas es absolutamente diferente de la comunicación a través de las fronteras de las especies*” (Ingold, 1988b:94). Esta proposición se limita a hacer dos columnas y trazar una línea punteada entre ellas. Pero debemos aspirar a más. Debemos hacer preguntas antropológicas tomando en serio las diferencias, sin anularlas por la vía de la identidad o la absolutización de la diferencia.

A este respecto, me parecen relevantes los trabajos publicados en las revistas *Animals and Society*, *Anthrozoös*, y *Journal for Critical Animal Studies*, así como la obra de Barbara Noske (1989) y Donna Haraway (2008), o los trabajos en la frontera

¹⁴ Lo cual parece matizar para cuando escribe la Introducción al libro (1988a).

de las disciplinas antropológicas y primatológicas que con paciencia han observado algunos modos análogos de “conversar” e innovar de agentes animales en su medio, problemas tras la “traición a la confianza” o la frustración de expectativas de entendimiento, tan interesantes en las interacciones comunicativas entre especies distintas, como las que se dan en la pesca colaborativa con delfines libres en Brasil, el pastoreo con perros, el corte de ganado a caballo o el rejoneo. Me parece que Ingold se apresuró al descalificar en aquel entonces toda investigación sobre canales de comunicación entre animales diferentes, porque “...nada habrá de revelar pensamientos que no existen” (1988b:95). La cuestión no es que *piensen y hablen* “como nosotros”, sino cómo convenimos hacer algo, cómo llegamos a actuar en conjunto, confiando en que cada quien hace bien su parte, *también* a través de las fronteras de especies, y cómo interviene el juicio de diferentes especies en la mejora de la ejecución conjunta o en su fracaso. La salida rápida aduciendo las “respuestas condicionadas” de los otros animales no parece ahora tan clara y satisfactoria como hace veinte años.

3. Merleau-Ponty en Ingold. Crítica de la antropología de los sentidos

3.1. Viviente, sintiente

Los estudios sobre Merleau-Ponty coinciden en señalar el giro que imprimió a su trayectoria en la última etapa, interesándose por el tema de la Naturaleza, su historia como concepto y las investigaciones que en varias disciplinas científicas se habían llevado a cabo hacia la primera mitad del siglo XX, de las cuales hizo una recuperación crítica importante. Es ya extensa la literatura que aborda los temas de la naturaleza, la ecología, la corporalidad y la gestualidad en Merleau-Ponty.¹⁵ Más concretamente, sobre animales e interanimalidad en Merleau-Ponty hay ya una considerable literatura.

¹⁵ Limitándome sólo a lo disponible en inglés, italiano y castellano, cabe destacar los estudios sobre la relevancia de Merleau-Ponty para la ecología y la ontología, que arranca con números 2 y 8 de *Chiasmi Internacional*, la *Analecta Husserliana* del 2007, artículos en *Logos*, autoría de Alicia Pochelú (1992, 1993, 1998), otras contribuciones debidas a Mauro Carbone (2000), María del Carmen López (2006), Renault Barbaras (2001, 2004), Buchanan (2008), las contribuciones en Johnson y Smith (1990), Evans y Lawlor (2000), Cataldi y Hamrick (2007), entre otros.

Apoyándose en Portmann y Merleau-Ponty, Jacques Dewitte postula la necesidad de asumir un "antropomorfismo crítico", es decir, una posición reflexiva sobre la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo viviente, y de la vida animal en particular, que rehabilite una cierta forma de referencia a la experiencia humana para acceder a la otra vida, sin incurrir ni en el objetivismo insensible ni en el sentimentalismo, y que apele a la dimensión estética para fundar una nueva alianza entre el humano y el animal. Se trata de una actitud práctica en la que el reencuentro con el animal suscita un descentramiento en el humano que acepta, por medio de la imaginación, una transferencia en el otro centro de perspectiva (Dewitte 2002:256)

Glen Mazis (2000) considera la interanimalidad constitutiva del concepto de naturaleza en Merleau-Ponty, junto con el pasaje (transitar) y lo onírico. El valor que tiene la categoría de especie para avanzar hacia una nueva ontología estriba en que no se conciba como ontología del individuo aislado, sino en un tejido de interespecialidad, un circuito donde los humanos nos constituimos con otros cuerpos, sean animales o cosas (Mazis 2000:242).

Elizabeth Behnke (1999) describe su experiencia de la reversibilidad de la percepción y la intracorporalidad en una situación interespecífica: el amago de una pelea de gatos en su patio. Sobreponiéndose al miedo, en un cultivo de su habilidad para desplegar una práctica de paz, intracorporalmente "hace sentido" con los belicosos felinos y logra disuadirlos de pelear.¹⁶

Ted Toadvine (2007) explora en la obra de Merleau-Ponty la presencia o ausencia del tema animal, para mostrar que "el extraño parentesco" que nos vincula sin anular las diferencias, corresponde a la situación ambigua de la vida animal en la obra autor. Por una parte, su alusión a la vida animal como unidad melódica afirma la irreductibilidad y originalidad de la misma; pero por otra, mantiene una posición de inconmensurabilidad que lo acerca más a la propuesta espiritualista de Scheler que al vitalismo de Bergson (2007:17).

¹⁶ Su trabajo resulta útil tratándose de la antítesis de la inter-corporalidad e intra-especies en los juegos agonísticos con ganado mayor (jaripeos, charreadas, corridas de toros, etc.): "hacer sentido" no para pacificar sino para enfurecer a la bestia, pues el meollo de este tipo de espectáculos es la estética de esa violencia, su cultivo en líneas genealógicas de "casta" brava y con experiencias que alienten cierto tipo de comportamiento o *performance* animal (Ramírez 2002).

En general, los estudios sobre este tema en Merleau-Ponty coinciden en señalar que el pensador francés había encontrado en el ser viviente una referencia constitutiva, ontológicamente relevante, a la percepción y al sentido.

Por otra parte, los animales no humanos han tenido ya un extenso tratamiento antropológico como *sustancia* (alimento y fuente de materia prima requerida para múltiples procesos de la existencia humana) y como *símbolo*: típicamente el tótem o símbolo que permite identificar a un grupo humano, distinguirlo y relacionarlo con otros. Estas dos caracterizaciones del animal se han hecho corresponder con las posiciones materialistas, que explicarían la relación de humanos con animales en términos proteínicos y económicos, y las posiciones intelectualistas, simbólico-estructuralistas, que centrarían la explicación de la “elección” del animal totémico no tanto porque sea “bueno para comer”, sino porque su especie expresa hábitos y características que lo hacen “bueno para pensar” (Lévi-Strauss 1962; Shanklin 1985, Willis 1990). Además de esta oposición “estructural” y que corre al hilo de una de las polémicas teóricas más importantes de la modernidad, está también la que caracteriza Molly H. Mullin (1999) en el título de su artículo de revisión: los estudios socioculturales de las relaciones entre humanos y otros animales han visto en ellos espejos de nuestra condición, de nuestro pasado, y ventanas a otros horizontes temáticos.

Pero el tratamiento que hace Ingold, y en el cual resuena el pensamiento de Merleau-Ponty, no se ajusta a ninguna ni al conjunto de estas cuatro metáforas (sustancia, símbolo, espejo, ventana) para pensar la relación humano-animal efectiva y vital. Como hemos visto, la perspectiva de Ingold parte de una compenetración de la vida humana en un mundo vivo, sintiene, agente y paciente, que percibe, se mueve, actúa y tiene experiencia.

3.2. Ver, oír y moverse

El conjunto de textos donde Ingold recurre a las ideas de Merleau-Ponty está referido a la percepción, la dinámica corporal/existencial y la diferencia cultural. Casi todos esos textos han sido compilados en su libro *La percepción del entorno. Ensayos sobre el ganarse la vida, el habitar y la habilidad* (2000). El más antiguo con referencias directas e importantes a Merleau-Ponty fue publicado originalmente en 1991: “Construyendo, habitando, viviendo: cómo animales y gente hacen ellos

mismos su hogar en el mundo”. En éste, ampliamente basado en la obra de von Uexküll, confronta la que llama “perspectiva del habitar” con la “perspectiva del construir” y escruta las ideas convencionales, como la pretendida distintividad de los humanos frente a los otros animales centrada en que los primeros construyen su mundo (y las “redes de significación en las que se hallan suspendidos”) mientras que los animales se limitan a ocuparlo. Ingold, critica la “perspectiva del construir”, la cual esencialmente postula que *primero* el ser humano (y sólo éste) diseña artefactos, se construye un mundo, le impone un orden y *luego* lo habita, como sostuvo Godelier siguiendo a Marx (Ingold, 1991:179). En cambio, la “perspectiva del habitar” considera que la inmersión del organismo-persona en su entorno es una inescapable condición de existencia; el punto de partida es el animal-en-su-entorno y no el individuo autocontenido que proyecta intelectualmente un mundo y luego lo habita. “Construir, entonces, es un proceso en devenir continuo, en tanto la gente habite en un entorno. No empieza aquí, con un plan pre-formado, y termina allá, con un artefacto acabado” (Ingold, 1991:188).

En “Cultura, percepción y cognición” (1996a) Ingold muestra la relevancia que tiene para la antropología acercarse a la pregunta por la diferencia cultural desde la ciencia cognitiva, la psicología ecológica y la fenomenología. Considera que la aproximación fenomenológica contribuye notablemente para la adecuada comprensión del problema y que los antropólogos que han empezado a leer a Merleau-Ponty (Michael Jackson, Thomas Csordas), aunque se hayan tardado, están en el camino correcto hacia un paradigma que tome distancia de los dualismos cartesianos (cuerpo y mente, objeto y sujeto). A pesar de los obstáculos que dificultan el desarrollo de esta línea fenomenológica en antropología¹⁷, Ingold encuentra del todo injustificado mantener la separación entre antropología, psicología y ecología.

Hay otras menciones someras a la *Fenomenología de la percepción* en otros capítulos del libro de Ingold. Pero me centro en uno que, como excepción, sí fue

¹⁷ Enumera tres obstáculos: Uno, persiste un estatus problemático de la biología e incluso quienes declaran combatir la distinción cuerpo/mente desde el paradigma de la incorporación [*embodiment*] refuerzan este paradigma al reposicionar al cuerpo y colocarlo, como sujeto, del lado de la cultura. Dice Ingold: un paso final ha de darse, “reconocer que el cuerpo es el organismo humano, y que el proceso de incorporación es uno y lo mismo con el desarrollo del organismo en su ambiente” (Ingold 1996b:170). El segundo obstáculo: poco se avanza si se persiste en enfatizar la incorporación en detrimento de la “inmentalización” [*enmindment*]. El tercero y último: la aproximación fenomenológica, si bien enriquece el dar cuenta de la experiencia humana desde una perspectiva cercana, no debe desprestigiar los esfuerzos de la ciencia cognitiva (p.e. inteligencia artificial).

escrito para estar en este libro.¹⁸ Se titula “¡Alto, mira y escucha! Visión, audición y movimiento humano” (Ingold, 2000c). Ingold hace un serio cuestionamiento a la antropología de los sentidos, una línea de investigación derivada del libro de MacLuhan, *La galaxia de Gutemberg* (1962), que postula que la invención de la imprenta inauguró una nueva era, marcada por la absoluta hegemonía de la visión, que cosifica, objetiviza, es analítica y atomizadora, pone a distancia y en secuencia lógica todos los objetos que caen bajo su imperio. Las etnografías que se han elaborado en esta orientación corroboran la pregunta de la que partieron: hay culturas donde predomina la visión (y son de tal y tal modo) y hay culturas donde predomina la audición (y son de tal y tal otro). En favor de esta dualidad de estilos culturales se recogen múltiples testimonios de filósofos e intelectuales a lo largo de la historia, así como la evidencia etnográfica, que verifica si en el discurso cotidiano se dice “ya veo” o “ya oigo” para referirse al acto de entender algo. Así, se complementan dos datos explicativos: uno, la larga tradición Occidental que efectivamente habla de este “ocularcentrismo” y dos, la destacada importancia del escuchar en las sociedades no Occidentales. Mientras que la visión representa al mundo exterior del ser, la audición representa la participación socializante desde adentro en un mundo en devenir.

Ingold critica esta forma de antropología, primero, mostrando que el contraste radical entre visión y audición está trazado sobre la tradición intelectual del antropólogo que supuestamente “lo verifica” entre los informantes. También contrasta las etnografías aportadas por los asociados de MacLuhan con otras que documentan experiencias distintas de la percepción; acude a autobiografías de personas que perdieron la vista o el oído para atender, no por análisis del discurso sino por comprensión del sentido, si la pérdida de un “canal de percepción” implicó o no un modo de ser limitado a alguna de las dos formas¹⁹; también discurre sobre la óptica de Descartes, el significado de la luz (*lumen* y *lux*) y, finalmente, revisa a tres

¹⁸ Este es un detalle del que no da cuenta la recesión crítica que de este libro de Ingold hiciera Tomás Sánchez-Criado (2009), por lo demás, muy completa y atinada.

¹⁹ Expone los textos de David Wright (sordo a los siete años) y John Hull, ciego, para sostener que los ciegos y los sordos, como el resto de las personas/organismos, perciben su entorno con todo su cuerpo. De ahí la posibilidad de oír viendo y ver oyendo. Wright describe su percepción del ritmo sonoro de una ave volando: “cada especie crea una diferente ‘música-visual’, desde la despreocupada melancolía de las gaviotas hasta el revoloteo *staccato* de las aves” (Ingold, 2000c:268). Con Hull, Ingold recupera la experiencia de la circunstancia feliz en la que el ciego puede saber de los contornos de lo que le rodea: con lluvia. “La lluvia que cae crea continuidad de la experiencia acústica trayendo consigo los contornos de todo; arroja una cobija de color sobre las cosas antes invisibles... es una experiencia de gran belleza” (Ingold, 2000c:271).

pensadores del siglo XX con quienes se fundamenta una alternativa a la “metafísica de la visión”. Ellos son Hans Jonas, James Gibson y Maurice Merleau-Ponty.

Estos pensadores integran un triángulo especulación-participación-modo de ser, que Ingold desarrolla de la siguiente manera: Para Jonas “la visión ciertamente era un sentido superior pero no por su identificación con la razón sino por sus peculiares particularidades fenoménicas. El segundo, James Gibson [...] sostuvo que la percepción es una actividad, no de la mente sobre lo que entregan los sentidos, sino de todo el organismo y su situación en el entorno” (Ingold, 2000c:258). El tercero,

Maurice Merleau-Ponty es quizá quien ha ido más lejos que cualquier otro pensador reciente al reconocer que la visión no es sólo una manera de reconocer cosas sino, crucialmente, una experiencia de luz [...] Como Gibson, Merleau-Ponty destacó que en tanto no hay visión sin movimiento, este movimiento debe estar visualmente orientado [...] Pero mientras que Gibson preguntó cómo es posible para quien percibe ver los objetos del entorno, Merleau-Ponty avanzó dando un paso atrás. ¿Cómo puede haber un entorno lleno de objetos, preguntó, si no es para un ser que ya está inmerso en el mundo de la vida, en el ‘suelo de lo sensible’? y por tanto ¿atrapado en un campo visual que es pre-objetivamente dado? Tal participación debe ser ontológicamente anterior a la objetivación del entorno que Gibson toma como su punto de partida (Ingold, 2000c:263).

Ingold continúa otras tantas páginas en ese tono, recuperando la perspectiva de Merleau-Ponty que sitúa al vidente inmerso de manera holística en el curso de la existencia como percepción y como experiencia de habitar el mundo de lo visible. Concluye esta parte resumiendo su recorrido desde una concepción de la visión como un modo de *especulación* (Jonas), a otra como modo de *participación* (Gibson) y, finalmente, a la de la visión como un modo de *ser* (Merleau-Ponty). El error de la antropología de los sentidos, como actualmente se presenta, estriba en naturalizar las propiedades de los “canales” (visión y audición) contraponerlas y luego atribuir dichas propiedades a “culturas”.

Por otra parte, es ésta la situación en la que se opera una doble reducción, de la existencia a “un sentido” (la visión) y sus supuestos atributos, y de ahí a la caracterización de una forma de ser cultural: “No es razonable culpar a la visión de los males de la modernidad [...] creo que la responsabilidad de reducir el mundo a un reino de objetos manipulables no estriba en la hegemonía de la visión sino en una ‘cierta concepción estrecha del pensamiento’” (Ingold, 2000c:287).

Conclusión

Tim Ingold es uno de los antropólogos contemporáneos y en plena producción que recupera el pensamiento merleau-pontyano para avanzar una agenda teórico-metodológica muy relevante en antropología: contribuir al cultivo de una nueva ontología, que reinstale el dinamismo de la intercorporalidad / interagencialidad / interespecialidad como un logro de varias disciplinas científicas y filosóficas y con atención efectiva al conocimiento etnográfico. Este logro nos hace patente la comunidad del mundo y también la necesidad de vigilar y cuestionar cómo se recortan los estancos donde se fijan analíticamente las culturas, los campos sensoriales o las especies biológicas.

En mi opinión, si una ontología es viable, tiene que ser en composición con la antrozoología ecológica, con la “poética del habitar” que podemos escuchar de varios agentes (algunos humanos), en contextos diferentes. La ontología como revelación de la existencia desde una subjetividad aislada y elevada a forma pura y universal es, para mí, un aburrido delirio metafísico.

Quedan, desde luego, cuestiones pendientes que sería relevante recuperar posteriormente: Planteada convincentemente la continuidad de la interanimalidad / interagencialidad que involucra a humanos y otras especies animales ¿qué se sigue ética y políticamente? Hasta ahora, cuando se interroga a la mera razón de poder y jerarquía, está vigente una justificación metafísica para la instrumentalización del cuerpo, la fuerza, la vida y la muerte de otros animales, a saber, que son “sólo animales” y no los reconocemos como “parientes” (ni aún como “extraños parientes”); son sólo materia prima en procesos productivos orientados por los fines de algunos humanos que tienen derecho de propiedad sobre su carne, su vida y su muerte... si esta justificación metafísica de la propiedad legítima fuera cuestionada y expuesta como una cosmovisión particular, la cual puede y debe ser superada y reemplazada por otra más adecuada según los últimos desarrollos del conocimiento etológico, psicológico, antropológico ¿qué tan dispuestos estaríamos a llevar a cabo este diálogo práctico con las ciencias y con las formas de vida de nuestras sociedades? ¿Y qué tareas quedan en las sociedades que no asumimos como “nuestras”?

Sólo disponemos legítimamente de una vía que es análoga a un conversar, de manera discontinua, entre agentes que eventualmente no hablan el mismo idioma

o no hablan pero de algún modo se dan a entender. Para esto es indispensable la investigación antropológica que amplía su mirada más allá de una especie biológica y valores tenidos por incuestionables.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila (1991). *Writing Against Culture*. En R. Fox, *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Barbaras, Renaud (2001). Merleau-Ponty and Nature. *Research in Phenomenology* 31 (1):22-38.
- Barbaras, Renaud (2004). *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology, Studies in Continental thought*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Behnke, Elizabeth (1999). From Merleau-Ponty's Concept of Nature to an Interspecies Practice of Peace. En H. P. Steeves, *Animal others: on ethics, ontology, and animal life*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Brumann, Christoph (1999). Writing for Culture: Why a succesful concept should not be discarded. *Current Anthropology* 40 (S):1-27.
- Buchanan, Brett (2008). *Onto-ethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. Albany: SUNY Press.
- Carbone, Mauro (2000). La naturaleza en Merleau-Ponty: variaciones sobre el tema. *Devenires* 1 (2):158-177.
- Cartmill, Matt. 1994. Reinventing Anthropology: American Association of Physical Anthropologists. Annual Luncheon Address. *Yearbook of Physical Anthropology* (37):1-9.
- Cataldi, Sue L., y William S. Hamrick (2007). *Merleau-Ponty and environmental philosophy: dwelling on the landscapes of thought, SUNY series in the philosophy of the social sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Cavaleri, Paola. 2009. *The death of the animal: a dialogue*. New York: Columbia University Press.
- Cortina, Adela (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari [1980] (1988). Del ritornelo. En G. Deleuze and F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. [1980] (1988). Lo liso y lo estriado. En G. Deleuze y F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos.
- Dewitte, Jacques (2002). Étrangeté, intériorité et dignité de l'animal. En J. Duchêne, J.-P. Beaufays y L. Ravez *Entre l'homme et l'animal: une nouvelle alliance?* Namur, Belgique: Presses universitaires de Namur.
- Evans, Fred, y Leonard Lawlor (2000). *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of flesh*, SUNY series in contemporary continental philosophy. Albany, NY: State University of New York Press.
- Geertz, Clifford [1986] (1996). *Los usos de la diversidad*. Madrid: Paidós.
- Hannerz, Ulf. 1993. When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. *Ethnos* 58 (1-3):95-111,
- Haraway, Donna Jeanne (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ingold, Tim [1986] (1991). *Evolución y vida social*. Trad. M. E. Moreno y R. Ramírez, Los Noventa. México: CONACULTA.
- Ingold, Tim (1988a). Introduction. En Ingold, Ed. *What's an Animal?* London: Routledge.
- Ingold, Tim (1988b). The animal in the study of humanity. En Ingold, Ed. *What's an Animal?* London: Routledge.
- Ingold, Tim (1990a). An anthropologist looks at biology. *Man* (25):208-229.
- Ingold, Tim (1990b) 1996. Against the motion: Human worlds are culturally constructed. En Ingold, *Key debates in anthropology*, London: Routledge.
- Ingold, Tim [1991] (2000). Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world. En Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.

- Ingold, Tim [1992] (2000). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. En Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1993] (2000). 'The poetics of tool use. From technology, language and intelligence to craft, song and imagination. En Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*, New York: Routledge.
- Ingold, Tim (1994) (2000). From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1996a] (2000). Culture, perception and cognition. En Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1996b] (2000). On weaving a basket. En T. Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1997] (2000). 'People like us' The concept of the anatomically modern human. En T. Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*, New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1998a] (2000). Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*, edited by T. Ingold. New York: Routledge.
- Ingold, Tim [1998b] (2000). Of string bags and birds' nests. Skill and the construction of artefacts. En T. Ingold. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*, New York: Routledge.
- Ingold, Tim (1999) Sur la distinction entre évolution et histoire. En Descola, P., *La production du social*, Paris: Fayard.
- Ingold, Tim (2000a). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim (2000b). The poverty of selectionism. *Anthropology Today* 16 (3):1-3.
- Ingold, Tim (2000c). Stop, look and listen! Vision, hearing and human movement. En T. Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- James, Simon P. (2007). Merleau-Ponty, Metaphysical Realism and the Natural World. *International Journal of Philosophical Studies* 15 (4):501–519.
- Johnson, Galen A., y Michael B. Smith. (1990). *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Johnston, C. 2008. Beyond the clearing: towards a dwelt animal geography. *Progress in Human Geography* 32 (5):633-649.
- Kim, Claire Jean. 2007. Multiculturalism goes imperial. Immigrants, Animals, and the Suppression of Moral Dialogue. *Du Bois Review* 4 (1):233-249.
- Krotz, Esteban (1990). Nueva vuelta al problema cultura-naturaleza. Contribuciones para la discusión del "problema ambiental" desde la perspectiva de las ciencias antropológicas. *Relaciones* 11 (41):5-30.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. 1.ª ed. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude [1966] (1971). Prefacio a la segunda edición. En Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- López Sáenz, María del Carmen (2006). Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología. *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida* 14 (26):171-186.
- Mazis, Glen (2000). Merleau-Ponty's Concept of Nature: Passage, the Oneiric and Interanimality//Le concept de Nature chez Merleau-Ponty: le passage, l'onirique, et l'interanimalité / Il concetto di Natura di Merleau-Ponty: Il passaggio, l'onirico e l'interanimalità. *Chiasmi International* (2):223-247.
- Merleau-Ponty, Maurice [1956-1960] (1995). *La nature. Notes cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Mitchell, Robert W., Nicholas S. Thompson, y H. Lyn Miles (1997). *Anthropomorphism, anecdotes, and animals, SUNY series in philosophy and biology*. Albany: State University of New York Press.

- Mullin, Molly H. (1999). Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology* 28:201-224.
- Noske, Barbara. (1989) 1997. *Beyond boundaries: humans and other animals*. Buffalo, NY: Black Rose Books.
- Pochelú, Alicia G. (1992). El carácter viviente de la relación yo-tú, según Merleau-Ponty. *Logos* 20 (59):59-70.
- Pochelú, Alicia G. (1993). La descentralización vivida como instancia decisiva en la estructura de la conciencia, según Maurice Merleau-Ponty. *Logos* 21 (62):109-121.
- Pochelú, Alicia G. (1998). Maurice Merleau-Ponty: la unidad viviente entre nosotros mismos y el mundo. *Logos* 26 (78):73-83.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina [2002] (2009). Defendiendo animales, redefiniendo tradiciones. Cómo charros y charras en California enfrentan las acciones legales contra eventos de la charreada. En *De humanos y otros animales*. México: Editorial Dríada.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina [2003] (2009). Antropoides haciendo cosas sin palabras. Las distinciones en cuestión. En *De humanos y otros animales*. México: Editorial Dríada.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina [2004] (2009). Salvajes, discapacitados y (otros) grandes simios. En *De humanos y otros animales*. México: Editorial Dríada.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina (2005). Interpretar, escribir, objetar la cultura. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* (6):8-26.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina [2008] (2009). Simios, derechos y torceduras. En *De humanos y otros animales*. México: Editorial Dríada.
- Sánchez-Criado, Tomás (2009). Recensión crítica: Ingold, The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 4:142-158.
- Scarso, Davide (2007). Inhérence et nomologie: l'animalité chez Merleau-Ponty et Lévi-Strauss/Inherence and Homology: Animality in Merleau-Ponty and Lévi-Strauss. *Chiasmi International* (8):317-338.
- Shanklin, Eugenia (1985). Substance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. *Annual Review of Anthropology* (14):375-403.
- Toadvine, Ted (2007). "Strange Kinship": Merleau-Ponty on the Human-Animal Relation. En A.-T. Tymieniecka, *Phenomenology of Life from the Animal Soul to the Human Mind*. Springer Netherlands.
- Wikan, Unni (1992). Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist* 19 (3):460-482.
- Willis, R., Ed. (1990). *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London: Routledge.
- Wolch, Jennifer R., y Jody Emel, Ed. (1998). *Animal geographies: place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*. London / New York: Verso.