

## **Diálogos con Tim Ingold. Diferentes aportes en el ámbito de la antropología fenomenológica**

*Isabel Cristina de Moura Carvalho y Carlos Alberto Steil*  
Universidad Federal de Río Grande del Sur

*Traducción de Marilene Marques de Oliveira*

### **Introducción**

La voz de Tim Ingold repercute desde hace más de tres décadas en el pensamiento occidental como una crítica iconoclasta a los presupuestos clásicos de las ciencias modernas y su método de investigación basado en el distanciamiento del investigador con respecto a su objeto y al mundo vivido. Su trayectoria intelectual, expresada en sus escritos ensayísticos, deja ver en el trasfondo a un pensador inquieto, atento a la gran aventura de formar parte de un tejido existencial que constituye a los seres humanos y a los no humanos. La “cosmología” de Ingold nos revela el mundo como líneas que se entretrejen en el horizonte de una atmósfera (*weather-world*) que acompaña a la esfera terrestre y al firmamento. Su interés es comprender la experiencia común a todos los seres vivos de ser traspasados por materiales que los constituyen como organismos que, a su vez, no se cierran en envolturas corporales o identidades específicas. Para Ingold, la experiencia de la vida no es vivida en el interior de un cuerpo que se relaciona con otros cuerpos como un objeto entre otros, sino que se realiza en el flujo de los

materiales (luz, sonido, viento, líquidos, texturas, etc.) que los atraviesan, que diluyen los límites de sus cuerpos, de sus mentes y de sus superficies. Su comprensión de la antropología es la de “una filosofía con personas dentro”, como él mismo lo definió en el transcurso del seminario que dio origen a este artículo. Su pensamiento se presenta, así, como una filosofía afirmativa de la vida, extensiva a los organismos que habitan el mundo. De este modo, la misión de la antropología se convierte en seguir las trayectorias de los organismos a lo largo de sus existencias individuales, que integran el movimiento más englobante, casi infinito, de la vida que los atraviesa. Como afirmó Otávio Velho en el seminario que originó este artículo, la antropología de Tim Ingold se aproxima a una filosofía de vida, si no es que de una teología materialista, por así decir. La antropología, desde esta perspectiva, se define no como un conocimiento sobre el mundo y los pueblos que lo habitan, sino como un compromiso con el mundo y una educación de la percepción para las múltiples posibilidades de los organismos humanos y no humanos de existir y de estar en el mundo. La centralidad atribuida a la vida como el interés por excelencia de la antropología, al mismo tiempo que lo aproxima a la corriente fenomenológica, también lo conduce a una ruptura con otras formas adjetivadas de antropología: social, cultural, interpretativa, estructural.<sup>1</sup>

En su último libro, *Being Alive*, Ingold (2011) hace una revisión profunda de algunos conceptos que fueron centrales en su obra más conocida, *The perception of environment* (2000), y presenta un nuevo entendimiento de lo que significa el ambiente para los seres que lo habitan. O sea, ya no se trata de situar a los organismos en un paisaje que los envuelve y acompasa en

---

<sup>1</sup> *Being alive* (2011: xi) se inicia con una especie de “profesión de fe”: “soy un antropólogo: no un antropólogo social o cultural, no un antropólogo biológico o un arqueólogo, sólo un antropólogo. Y en este libro presento un punto de vista muy personal de lo que, para mí, es la antropología”.

una totalidad que incluye la naturaleza (*landscape*) y la cultura (*taskscape*), y crea una sinergia entre ellos, sino de situarlos en un horizonte abierto a las fuerzas vitales que los atraviesan y los constituyen, al mismo tiempo que es conformado por sus trayectorias. Así, el ambiente da lugar al movimiento, de modo que el foco se desplaza del habitar (*dwelling*) hacia el flujo de la vida. No se trata, por tanto, sólo de habitar el mundo, sino de estar atento a la vida como la dimensión fundante que atraviesa a todos los seres.

Esta breve presentación de algunos puntos clave de la posición de Ingold, muchos de los cuales serán retomados a lo largo de este artículo, se impone a partir de la presentación de nuestro texto en el citado seminario de 2011. Como lectores atentos de Ingold, hemos acompañado sus escritos desde hace más de diez años, aunque cuando escribimos nuestro artículo todavía no habíamos leído su último libro, *Being alive* (2011). Nuestra apropiación de su pensamiento para nuestros intereses de investigación se refería particularmente a *The perception of environment* (2000), que intentamos leer en diálogo con la perspectiva de la corporalidad, propuesta sobre todo por Thomas Csordas (Carvalho y Steil, 2008; Steil, Carvalho, Pastori, 2010; Steil y Toniol, 2011). Este diálogo se inició en el propio texto *The perception of environment*, donde Ingold, por lo menos en tres pasajes, hace referencia al paradigma de la corporalidad en los escritos de Csordas. Al mismo tiempo, ambos tienen como horizonte filosófico de análisis la fenomenología, especialmente en su vertiente francesa formulada por Maurice Merleau-Ponty. Aunque el diálogo entre ellos no se haya extendido, puesto que Ingold no volvió a citar a Csordas en otros escritos posteriores y Csordas nunca respondió públicamente a las críticas que le hizo Ingold en *The perception of environment*, hemos procurado leerlos en paralelo, para destacar tanto los puntos de vista comunes como las diferencias que están presentes en las propuestas epistemológicas de estos dos antropólogos que eligieron la fenomenología como un horizonte de comprensión

de la experiencia de habitar el mundo como sujetos y organismos humanos y no humanos.

Los comentarios de Ingold a nuestra presentación en el seminario, especialmente su crítica a los conceptos que habíamos elegido como los puentes —cuerpo, carne y paisaje, que pondrían en contacto los aportes teóricos desarrollados en el ámbito de la antropología fenomenológica— nos llevaron a repensar nuestras estrategias argumentativas y a reformular nuestro texto. Las líneas de continuidad que habíamos trazado, ancladas en el suelo común de la fenomenología de Merleau-Ponty, referencia central en la formación de los aportes teóricos de Csordas y de Ingold, tuvieron que ser revisitadas en vista de que el mismo Ingold ya no reconocía el valor heurístico de algunos de los conceptos que orientaron su pensamiento a lo largo de los años de 1990. Nuestro intento, aquí, será, por tanto, incorporar la crítica de Ingold a sus propios conceptos, que habíamos utilizado en nuestra presentación, para continuar el diálogo en el horizonte de la fenomenología.

## 1. Cuerpo, carne y paisaje

### *Cuerpo*

En el esfuerzo de traducción de la fenomenología al campo de la antropología, vamos a buscar en la noción de *corporeidad* (corporalidad) (*embodiment*), desarrollada por Thomas Csordas, la principal referencia para introducir la cuestión de la cultura en la relación entre el cuerpo humano y lo que Merleau-Ponty (2007) llamó “la carne del mundo”. En la perspectiva de Csordas, más que un concepto, la corporeidad es una propuesta paradigmática que intenta colapsar dicotomías tales como individuo/sociedad, mente/cuerpo, práctica/estructura, naturaleza/cultura, sin negar la tensión y la alteridad entre estos polos de la experiencia de los seres en el mundo.

La corporeidad, en la acepción de Csordas, se funda especialmente en el análisis de la percepción de Merleau-Ponty y en la teoría de la práctica social formulada por Pierre Bourdieu. Su proyecto teórico, como él mismo afirma, “comienza con un examen crítico de esas dos teorías: Maurice Merleau-Ponty (1962), que elabora la corporeidad en la problemática de la percepción, y Pierre Bourdieu, que sitúa la corporeidad en un discurso antropológico de la práctica” (Csordas, 2008: 58). El propósito de Bourdieu es colapsar la dualidad signo-significación en el concepto de *habitus* y articular en el análisis del hecho social la acción como *opus operatum* y como *modus operandi* de la vida social. Así, Bourdieu define *habitus* como un “sistema de disposiciones duraderas, principio inconsciente y colectivamente inculcado para la generación y la estructuración de prácticas y representaciones” (1977: 72). Esta definición es destacada por Csordas en la teoría de Bourdieu porque, al focalizar el contenido psicológicamente internalizado del ambiente comportamental (Hallowell, 1974), el *habitus* aparece como “el principio generador y unificador de todas las prácticas, el sistema de las inseparables estructuras cognoscitiva y evaluativa que organizan la visión del mundo de acuerdo con las estructuras objetivas de un determinado estado del mundo social” (Bourdieu, 1977: 124). En la secuencia de su exposición sobre la contribución de Bourdieu a la elaboración del paradigma de la corporeidad, Csordas destaca que el *locus* del *habitus* es la conjunción entre las condiciones objetivas de la vida y la totalidad de las aspiraciones y de las prácticas compatibles con tales condiciones. “Las condiciones objetivas no causan las prácticas, tampoco las prácticas determinan las condiciones objetivas” (Csordas, 2002: 110). Es, a su vez, “el *habitus*, en cuanto mediación universalizante, lo que hace la práctica de un agente individual, sin razón explícita o propósito significativo, ‘sensata’ y ‘razonable’ a pesar de todo” (Bourdieu, 1977: 79). Así, con el concepto de *habitus*, Bourdieu ofrece un análisis de la práctica social en tanto necesidad transformada en virtud, de forma que las

prácticas oscuras a los ojos de sus propios productores logran un ordenamiento que las vuelve objetivamente ajustadas a otras prácticas y a las estructuras cuyo principio de producción es él mismo un producto.

En fin, el esfuerzo de Csordas para articular las contribuciones metodológicas aparentemente contradictorias de la fenomenología y de la teoría de la acción fueron fundamentales para la constitución de lo que él llama un paradigma de la corporeidad. La singularidad de su propuesta teórica reside en colapsar las dualidades en la corporeidad por medio de una concepción de “cuerpo no dualista, esto es, no distinto de —o en interacción con— un principio antagónico de la mente” (Csordas, 2002: 111). Al tomar el cuerpo como un objeto entre otros, Csordas acaba por percibir el ambiente como un conjunto de condiciones objetivas que existe independientemente de los sujetos y anteriormente a ellos. Aquí está su deuda con Bourdieu y con el concepto de *habitus*. La corporeidad es definida por Csordas como una situación y no como un proceso, y remite a la imagen de un mundo preexistente al cual los cuerpos que llegan para habitarlo requieren necesariamente adaptarse. El sentido es físico y psíquico simultáneamente. El ambiente comprende un mundo formado por un conjunto de objetos. La percepción culmina en el objeto. Sin objetos no habría la posibilidad de percibirse. Sin objetos, el mundo sería inhabitable e imperceptible.

En la huella de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, Csordas argumenta a favor de la experiencia corporal como punto de partida para el análisis cultural, el cual encuentra en el nivel preobjetivo la base existencial para las elaboraciones lingüísticas e interpretativas de la experiencia de los seres humanos en el mundo. Según Csordas, sin embargo, lo preobjetivo no se refiere a un momento anterior a la cultura, sino a la manera como los sujetos se comprometen espontáneamente en el mundo y en la vida cotidiana.<sup>2</sup> Así, como el

---

<sup>2</sup> Como el propio Csordas aclara, “al comenzar así con lo preobjetivo, no estamos postulando algo precultural, sino algo preabstracto. El concepto ofrece

mismo Merleau-Ponty argumenta, los objetos culturales, no menos que los objetos naturales como piedras o árboles, son los productos finales de un proceso de abstracción de una conciencia perceptiva en la cual el cuerpo humano que siente es una apertura hacia un campo indeterminado, irrestricto e inagotable: el mundo (Csordas, 2008).

Es central para Csordas comprender que el cuerpo de la persona no es de manera alguna el objeto, sino siempre el sujeto de la percepción. La persona no percibe el propio cuerpo; la persona es su cuerpo y percibe con él tanto en el sentido de ser una herramienta perfectamente familiar (Maus, 1950) como en el sentido de ser, *self* y cuerpo, perfectamente coexistentes. Así, percibir un cuerpo como un objeto es haber desarrollado un proceso de abstracción a partir de la experiencia perceptiva. De cierta manera, le toca a los sujetos que sienten atravesar sus sentidos en dirección al mundo, al contrario de percibirlo con ellos; los sentidos están en el camino entre el sujeto y el mundo. El cuerpo surge entonces como “el suelo existencial de la cultura” (Csordas, 2008: 19), donde se articulan sujeto y objeto, conocimiento y autoconocimiento, subjetividad y alteridad. La corporeidad es la síntesis de esta encarnación de la cultura que constituye a los seres humanos históricamente situados y el *locus* privilegiado de articulación de la dualidad sujeto y objeto y sus sucedáneos, tal como propone la noción de círculo hermenéutico. Nuestro esfuerzo, a su vez, será el de extender esta noción de cuerpo hacia el paisaje, seguir el mismo movimiento de Merleau-Ponty en dirección al cuerpo del mundo en una rearticulación con el concepto de *habitus* de Bourdieu en la dirección de un contexto en que los comportamientos y valores ecológicos se imponen como una condición objetiva para los individuos y grupos sociales en la contemporaneidad.

---

al análisis cultural el proceso humano abierto de asumir y habitar el mundo cultural en el cual nuestra existencia trasciende, pero permanece enraizada en las situaciones de hecho” (Csordas, 2008: 108).

## Carne

David Abram (1996), en un interesante artículo sobre Merleau-Ponty y la cuestión ambiental, argumenta en favor de la contribución de la fenomenología, particularmente en el último trabajo de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, como fundamento para una filosofía de la naturaleza que apunta hacia la posibilidad de superación de los *impasses* de la ecología heredera de la tradición biológica mecanicista para la comprensión de la relación entre sujeto humano y ambiente. Esta comunión entre el cuerpo humano y el cuerpo del mundo, que engloba y trasciende el cuerpo del individuo, es denominada en *Lo visible y lo invisible* con el término *carne* y se presenta como el eslabón común entre lo humano que siente y el mundo sensible. O sea, en la expresión de Merleau-Ponty, “la noción esencial de esta filosofía es la carne, que no es el cuerpo objetivo ni el cuerpo pensado por el alma (Descartes), [sino] lo sensible en el sentido de aquello que es sentido y de aquel que siente” (2007: 259).

Con esa noción de *carne*, Merleau-Ponty radicaliza lo que ya apuntaba con la noción de *cuerpo*, en el sentido ahora de una trascendencia del sujeto en el mundo del cual el cuerpo humano es una expresión. Al contrario de la posición cartesiana de un sujeto que piensa y, por tanto, existe, o incluso, que piensa el mundo con una mente separada del mundo, en la perspectiva fenomenológica el mundo piensa en el sujeto que existe en la relación de continuidad y distinción como una de las expresiones de la carne del mundo, cuya diferencia está en la forma de ejercer la reflexividad. Como afirma Merleau-Ponty, “la carne del mundo no se siente a sí misma como mi carne. Es sensible, pero no sintiente. Llamo a esto carne, aunque para decir que esto no es absolutamente sólo un objeto” (2007: 250). Es importante observar que el concepto de carne en Merleau-Ponty contribuye significativamente a la superación de la posición antropocéntrica que transforma todo lo no humano en mero objeto. A diferencia de la crítica de la ecología profunda que, al situarse a favor del



*biocentrismo* contra el antropocentrismo, sólo cambia de polo, sin alterar la relación de sumisión entre humanos y no humanos, Merleau-Ponty llama la atención sobre el entrelazamiento denso y extensivo entre estos polos como una misma carne, al mismo tiempo que reconoce que el proceso de autoconciencia en cada uno de ellos no es idéntico. Así, la carne que piensa en el ser humano no piensa del mismo modo en los otros seres que sienten. Su posición evita tanto la fusión o disolución de la singularidad humana en el *bios* del mundo como la arrogancia humana que se sitúa fuera del mundo. Se puede concluir, por tanto, que el concepto de *carne* de Merleau-Ponty, al mismo tiempo en que establece una continuidad entre el cuerpo humano y la carne del mundo, también mantiene la alteridad entre estos polos como constitutiva de la experiencia, que se revela tanto a través de la vía ecológica del encuentro del sujeto humano con la naturaleza como en la propia intimidad del sujeto humano en la vivencia de lo sagrado.

### *Paisaje*

Al mantenernos en la huella del paradigma de la corporeidad en dirección a una epistemología ecológica (Carvalho, 2007), podemos pensar el concepto de *paisaje* como correlato al de *corporeidad*, en cuanto campo de percepción definido por el compromiso con el mundo. En este sentido, Csordas llama la atención sobre la dialéctica entre el cuerpo, en tanto unidad material de la existencia, y la corporeidad, en cuanto condición proyectada y objetivada reflexivamente de la existencia de los sujetos en el mundo. Y concluye que, al mismo tiempo en que el cuerpo se presenta como la condición material de los sujetos en el mundo, también es el *locus* de la revelación del ser del mundo que, aunque se exprese en los cuerpos individuales, no se agota en ellos.

Creemos que sería posible reconocer en el ámbito del concepto de *paisaje* una dialéctica semejante a la que Csordas atribuye

al cuerpo, donde se podría distinguir una base material, la tierra (*land*), y una totalidad proyectada y significada que transforma esta unidad física y material en un paisaje (*scape*). Se establece allí la tensión entre la experiencia inmediata y preobjetiva en el mundo (*immediacy*) y su objetivación en el lenguaje, en un juego de alteridad entre sujeto y objeto que se realiza dentro y fuera de nosotros. Esta dialéctica implicada en el concepto de paisaje como la forma de compromiso en el mundo indica una radical asunción de la simetría y de la pertenencia de los seres humanos y no humanos a la tierra, así como de una consecuente actividad (*agency*) del ambiente en el desvelamiento del mundo en sus existencias.

Esta acepción de paisaje permite, así, enfatizar la dinámica de los procesos temporales y sociales que dan forma al ambiente, al mismo tiempo que constituyen y modifican los lugares y los modos de habitar, con lo que permiten distanciarse de una visión objetivadora que tiende a atribuir un sentido de externalidad al sujeto humano en relación con el mundo. En este sentido, al relacionar el concepto de *paisaje* con el de *corporeidad* (“carne del mundo”), proponemos tomar al paisaje como la expresión de la “corporeidad de la naturaleza”, de modo que la relación del sujeto con el mundo —sus lugares, sus modos de ser, sus memorias y creencias— sean constitutivos de su ambiente de vida. Esta dimensión relacional y simétrica entre los humanos y los no humanos en el mundo converge con los intentos de la antropología fenomenológica para colapsar las dualidades naturaleza-cultura, mente-cuerpo, sujeto-objeto, interno-externo. Pero, ahora, se añade otro elemento de carácter activo (*agency*) en la relación del paisaje con los seres que lo habitan juntamente con los elementos naturales. Como afirma Ingold, “así como los cuerpos no son formas dadas con anterioridad, independientes de los seres que los constituyen genéticamente, las formas del paisaje no son preparadas anteriormente para que las criaturas ocupen” (2000: 198).

El paisaje aparece aquí como la unidad coherente de lo visible, el campo de percepción de todos aquellos que lo habitan y lo

constituyen y que por él son constituidos, la totalidad dentro de la cual todos los seres sensibles están insertos. Como afirma Abram (1996: 86),<sup>3</sup> en una referencia directa al pensamiento de Merleau-Ponty, “el paisaje no es la totalidad abstracta de un universo inteligible, sino la unidad experienciada de este continente que nos abriga en la forma de un mundo local que llamamos tierra”.

El esfuerzo aquí emprendido ha sido, por tanto, el de pensar desde la condición humana inmersa en el mundo para aprehender esta inmersión no sólo en el nivel del cuerpo individual, sino también en el del paisaje como cuerpo del mundo. O sea, el paisaje aparece aquí como un fenómeno complejo que abarca al mismo tiempo lo visible y lo invisible e incorpora tanto el suelo profundo que soporta nuestros cuerpos como la atmósfera fluida en la cual respiramos. Esta mediación ejercida por el paisaje entre nosotros y el universo es muchas veces olvidada por la humanidad de la misma forma que la mediación del cuerpo es olvidada por los individuos. Así, en cuanto en el ámbito del individuo la anulación de nuestra condición de seres en el mundo se realiza por la separación y autonomización de la mente en relación con el cuerpo, en el ámbito ambiental esta anulación se da por el despeque y externalización de la humanidad en relación al paisaje.

En el debate sobre nuestro texto en el seminario realizado en 2011, Ingold pone en cuestión los términos *carne*, *cuerpo* y *paisaje*. Su problema es que estos conceptos remiten a la noción de una envoltura que contiene en sí la materia y aprisiona el flujo de la vida. Tal como destacamos anteriormente, en su trabajo más reciente, Ingold (2011) piensa la vida en términos de líneas y flujos, en los que la materia, indistintamente biológica y cultural, pulsa sin continentes. Así, sustenta que las nociones *cuerpo*, *carne* y *paisaje* se aproximan a una lógica fetichista, en la que el

---

<sup>3</sup> Aquí Abram se refiere a la tradición fenomenológica, principalmente de Husserl y a la noción de “Tierra como el arco original” y a Heidegger y su visión de la “Tierra como elemento nunca revelado en contraposición al cielo” (Abram, 1996: 87).

objeto, en virtud de su presencia material, afectaría el curso de los acontecimientos. Una cualidad que se situaría, según Pels en las “propiedades activas de los materiales, como un poder de la materialidad de los objetos” (Pels, 1998: 4; Ingold, 2011: 28-29).

Ingold también contrapone su perspectiva actual a una concepción animista convencional, según la cual los objetos y cuerpos estarían habitados por una fuerza que emanaría de ellos, como *maná*. El argumento de este autor es que las cosas están vivas y no que la vida está en las cosas. Para Ingold, un organismo no es una condensación de materia o un sistema unitario con un esbozo de mentalidad o de agencia que lo mantiene vivo. Como él mismo afirma, “la madera está viva, respira, precisamente porque el flujo de los materiales atraviesa su superficie” (2011: 28). Su preferencia por el uso del término *organismo*, al contrario que el de cuerpo o el de objeto, refuerza su crítica a la apropiación que la antropología ha hecho del fetichismo o del animismo para afirmar la agencia de los objetos. Tampoco es algo que surge milagrosamente de la estructura que da unidad al sistema en el cual, para parafrasear a Durkheim, “el todo sería siempre mayor que la suma de las partes”. Al contrario, son los materiales los que respiran y actúan en los organismos.

El concepto de *paisaje* de Ingold en *The Perception of Environment*, similar al concepto de *ambiente* en Gibson, le había permitido romper con la separación entre los organismos y el ambiente, una vez que, como queda demostrado en la teoría de Gibson, la superficie que conecta los organismos con el ambiente no conecta seres de naturalezas diferentes —materia y espíritu, cuerpo y alma— sino sólo formas diversas de la materia. Si pensáramos en términos de los organismos que habitan el mundo, nos daríamos cuenta de que aquello que se presenta como un sujeto, circunscrito por los límites de su piel, es materia, de la misma forma que el aire que respiran, los caminos que recorren, los objetos que producen y las historias que cuentan, al imprimir su marca en el paisaje que habitan. El paisaje, para el Ingold de *Being Alive* no es un palimpsesto para la inscripción

de la cultura. Las formas del paisaje, así como las identidades y capacidades de sus habitantes humanos y no humanos no son impuestas sobre un sustrato material, sino que emergen como condensaciones y cristalizaciones de la actividad dentro de un campo relacional. Al contrario, “los paisajes se tejen dentro de la vida y las vidas se tejen dentro del paisaje, en un proceso continuo de flujo y contraflujo de materiales que nunca tiene fin” (2011: 47).

## 2. El mundo de los materiales

Ingold distingue el mundo material del mundo *de los materiales* y opta por pensar en términos del segundo. Su argumento se construye a partir de la distinción entre propiedad y cualidad de la materia. Para él, la materia tiene propiedades y no cualidades. La propiedad es una potencia de los propios materiales —del viento que entra por la ventana de nuestra casa y nos penetra como frío o calor, de la luz que atraviesa nuestros ojos en la forma de objetos, del sonido que nos pone en contacto con la puerta que golpea o la música que vibra en nosotros— y no de una materia que trasciende a los organismos. La cualidad, por el contrario, presupone un sujeto que se constituye como un *locus* y morada de una fuerza que trasciende los materiales que lo constituyen. Para Ingold, en esta distinción estaría el origen de las dicotomías, reiteradas en múltiples versiones filosóficas y religiosas, entre mente y cuerpo, sustancia y contingencia, esencia y apariencia, materia y forma. Es esta perspectiva, que privilegia la propiedad en oposición a la cualidad, la que estaría en la base de la crítica que Ingold hace a su propia concepción de paisaje, presentada en *The perception of the environment*, y que elabora en gran medida a partir de la contribución de Gibson y de Heidegger.

Su énfasis en los materiales y en sus propiedades desplaza su foco del paisaje, visto anteriormente como el lugar por

excelencia de la revelación del ser, hacia los organismos en el ambiente, vistos aquí como punto de convergencia y de encuentro de los componentes materiales. Es decir, su crítica se dirige sobre todo a la comprensión del ambiente como una totalidad que tendría una autonomía en sí misma, independiente de los materiales. A una antropología funcionalista, que acaba por subsumir la parte en un todo sistémico constituido por relaciones entre los objetos, los cuerpos y los sujetos, él contrapone una antropología de los materiales, cuyo foco está en el flujo y en las trayectorias de los materiales que pulsan y se entrelazan en las formas que los organismos adquieren en la atmósfera (*weather-world*).

Por tanto, le toca al antropólogo acompañar la historia de los materiales y describir sus propiedades, atender a la manera en que éstas se presentan en diferentes arreglos, condensaciones y momentos particulares. Una antropología que retira su foco de las relaciones y lo pone en los flujos y movimientos en los que los organismos son constituidos. Objetos, cuerpos, sujetos y ambientes ya no se presentan como unidades identitarias que se contraponen en un campo de relaciones y oposiciones, sino que se entrelazan en el continuo de la vida que se realiza en la cadena de los materiales que crean y reproducen sus contextos específicos. Así, para Ingold, “los humanos figuran en el contexto de las piedras, así como las piedras figuran en el contexto de los humanos” (2011: 31). Estos contextos, sin embargo, lejos de reposar sobre niveles diversos del ser, natural y social respectivamente, son establecidos como regiones de un mismo flujo o movimiento que los recubren. “Las piedras”, afirma Ingold, “tienen historia, forjadas por las líneas trazadas en sus trayectorias que se entrelazan con las líneas de otros organismos, que pueden incluir o no a los seres humanos” (2011: 31).

### 3. La disolución de las envolturas: Hallowell, Bateson e Ingold

Irving Hallowell, en un visionario artículo titulado “O self e seu ambiente”, publicado en 1954, afirma que no hay ninguna barrera física entre el mundo y la mente, de modo que “toda dicotomía dentro-fuera, al tener la piel humana como límite, es psicológicamente no pertinente” (Hallowell, 1955: 88). El concepto *comportamiento ambiental*, elaborado por Hallowell, es de cierta forma fundacional para el abordaje que estamos sugiriendo.<sup>4</sup> Por medio de este concepto, llama la atención sobre el entrelazamiento del sujeto con su medio para producir un ambiente que es desde siempre relacional. En este sentido, el ambiente no es externo al organismo, sino el continente que lo envuelve y que da sentido a las acciones humanas y no humanas. Su concepto de comportamiento ambiental toma en cuenta las propiedades y necesidades de adaptación del organismo en la interacción con el mundo externo en tanto que constituyente del campo comportamental real en el cual las actividades de un ser humano o no humano se harían más inteligibles.

Al demarcar la acción como unidad generativa de la relación entre el sujeto y su medio, Hallowell apunta hacia la superación de la dicotomía interno-externo y argumenta en el sentido de que “considerar la piel humana como la frontera entre individuo y mundo no es pertinente para la psicología” (Hallowell, 1974: 87). A partir de esa premisa, propone que “el organismo y su medio sean considerados juntos, como una única criatura, y hacer con ello que la interacción ambiental se convierta en la unidad mínima que conviene a la psicología” (Hallowell, 1974: 88). Al usar la expresión “medio ambiente

---

<sup>4</sup> Csordas identifica una aproximación entre el abordaje fenomenológico que envasa el paradigma de la corporeidad (*embodiment*) y la pertinencia de la práctica orientada hacia el mundo presente en el concepto de “comportamiento ambiental” de Hallowell.

comportamental culturalmente constituido”, al contrario de decir que habitamos un ambiente social o cultural, Hallowell se contrapone a lo que él llama *objetivismo cultural*, donde la dimensión experiencial de los sujetos queda subsumida en las estructuras e instituciones.

Quince años después de que se publicara el artículo seminal de Hallowell, Gregory Bateson retomó el mismo debate. La mente, insiste Bateson, no está confinada en el interior de los cuerpos contra un mundo “fuera”, sino que es inmanente al sistema de relaciones organismo-ambiente como un todo, dentro del cual todos los seres humanos están necesariamente contenidos. “El mundo mental”, afirma, “no está limitado por la piel” (Bateson, 1972: 429). Al contrario, se realiza en el ambiente a lo largo de los múltiples caminos sensoriales de los organismos humanos involucrados en su medio. El concepto *mente ecológica*, para Bateson, por tanto, no es una metáfora, sino la realidad misma que constituye el individuo por medio del flujo continuo que lo conecta con el mundo, incluso con los otros sujetos humanos.

Ingold, a su vez, invoca el “mundo de los materiales” para comprender esta permeabilidad e interpenetración entre la mente y el mundo (2011: 236). Esto es, los sujetos humanos no se constituyen “dentro de un sagrario mental interior, protegido de las múltiples esferas de la vida práctica, sino en un mundo real de personas, objetos y relaciones”. Y, junto con Andy Clark, concluye que “la mente es un ‘órgano incontinente’ que no admite quedar confinado dentro del cráneo, sino que se mezcla impudicamente con el cuerpo y el mundo en el conducto de sus operaciones” (Ingold, 2010: 19). Así, no es por la absorción de representaciones mentales o por elaborar esquemas conceptuales que aprendemos, sino por medio del desarrollo de una sintonía fina y una sensibilización de todo el sistema perceptivo. En este proceso cognoscitivo actúan concomitantemente el cerebro, con sus conexiones neurales, los órganos corporales periféricos, con sus contracciones musculares y el ambiente con los aspectos específicos que sitúan al sujeto en el mundo.



Esta continuidad, transpuesta al diálogo crítico con la psicología, lleva a Ingold a negar también la distinción entre el aparato cerebral como innato y el conocimiento como adquirido. Desde este punto de vista, se hace impropio pensar en interfaces entre el cerebro y el ambiente, como áreas de contacto entre dos campos exclusivos, en vista de que cada uno está implicado en el otro. Las estructuras neurológicas, el conocimiento que adquirimos y las habilidades que desarrollamos emergen juntas como momentos complementarios de un proceso único, el proceso de la vida de todos aquellos que habitan el mundo. El conocimiento se vuelve, así, inmanente a la vida, a la experiencia y a la conciencia del sujeto, en la medida en que se procesa en el campo de la práctica. En esta perspectiva la cognición es un proceso en tiempo real. Y es en este sentido que Ingold afirma que la contribución de las generaciones pasadas a las siguientes no se realiza por la entrega de un conjunto de información que adquirió autonomía en relación con el mundo de la vida y de la experiencia, sino por la creación, por medio de sus actividades, de contextos ambientales dentro de los cuales las generaciones presentes desarrollan sus propias habilidades (Ingold, 2010: 21).

#### **4. La cultura en el continuo humanos y no humanos**

La división entre el ambiente humano y el contexto de los demás seres que habitan el mundo, establecida como un *a priori* de la propia antropología, se deshace en la perspectiva de Ingold. La concepción semiótica de la cultura como un sistema simbólico y una red de significados, tejida por los propios humanos y que los mantiene suspendidos en un espacio imaginario que se cierne sobre el mundo natural de los objetos y organismos biológicos, pierde su consistencia y plausibilidad en el horizonte de una antropología de los materiales. Esta definición de cultura como una red de significados, tan cara a los antropólogos interpreta-

tivistas, basada en Max Weber y presentada como epígrafe en más de uno de los libros de Clifford Geertz, es blanco de críticas demoledoras en los escritos de Ingold.<sup>5</sup>

La existencia de un mundo que, en ausencia de los humanos y fuera de la cultura, se constituiría en un sinsentido, suena a Ingold como absurda. Su crítica, a su vez, se dirige al axioma de que el sentido es un producto exclusivo de la cultura humana y avanza en dirección a la posibilidad de imaginarse la producción de sentidos sin la mediación de la cultura. El problema de la semiótica estaría en la premisa de que “el sentido se encontraría en la correspondencia entre el mundo externo y su representación interior y no en la conjugación inmediata de la percepción en la acción” (Ingold, 2011: 77). Y, al tener presente que la percepción y la acción son comunes a todos los organismos que habitan la atmósfera, debemos concluir que son posibles otras fuentes de sentidos más allá o más acá de la cultura. Es decir, no se trata de apropiarse del ambiente por la mediación de la cultura, e incorporarlo en nuestra red de significados humanos, sino de reconocer la singularidad de las perspectivas de los diversos organismos en su habitar el mundo. En una crítica a la fenomenología de Heidegger, que establece una diferencia sustantiva entre los no humanos y los humanos, Ingold va a postular una simetría absoluta. En este sentido, trata de deconstruir la premisa de que los no humanos habitarían mundos cerrados, en tanto que los humanos estarían abiertos al mundo y, por eso, serían capaces de comprender y penetrar los mundos de los otros seres. Según Heidegger, “la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo y el ser humano es formulador de mundos” (1995: 263). Contra esta visión, Ingold retorna a Merleau-Ponty y a la metáfora de

---

<sup>5</sup> Dos libros centrales de Clifford Geertz, *Interpretación de las culturas* (1989) y *Negara: o Estado Teatro no Século XIX no Bali* (1991) traen como epígrafe la frase: “Al creer, como Max Weber, que el hombre es un animal suspendido por redes de significación tejidas por él mismo, veo la cultura como si fueran esas redes, y al análisis de ésta no como una ciencia experimental en busca de leyes, sino como una ciencia interpretativa en busca de significados” (Nota de presentación, 1991: vii).

la relación del pintor con el mundo. Para el filósofo francés, esta relación es la de un “continuo nacimiento” en que la experiencia que el pintor establece con las cosas y con el mundo que habita lo constituye como pintor en la medida en que estos son retratados en su tela (Merleau-Ponty, 1984, cit. por Ingold, 2011: 69).

A la pregunta si habría algo de específicamente humano que nos distinguiera de los demás seres, la respuesta de Ingold es “no”. La comparación entre las huellas dejadas por las hormigas en el paisaje y las de los humanos, que toma de Hutchins, es bastante reveladora de su posición. Hutchins compara el navegador humano con la hormiga, que debe su habilidad aparentemente innata de localizar fuentes de alimento a los rastros dejados en el ambiente por sus predecesores. Si se borran las huellas, la hormiga está perdida. Así también lo estarían los humanos en el ambiente, sin cultura o historia. Y, si la conclusión de Hutchins es que las habilidades de las hormigas para encontrar alimentos son constituidas dentro de un proceso histórico y cultural, la de Ingold es que las habilidades culturales de los seres humanos se constituyen dentro de un proceso natural y evolutivo (Ingold, 2010: 14).

En sus escritos más recientes, Ingold ha enfatizado la continuidad y la simetría entre la experiencia humana y la de los demás seres que habitan el mundo. Al distanciarse de los abordajes que intentan fundamentar la especificidad de la acción humana en la intención y en la capacidad de apartarse del mundo y de representarlo, Ingold llama la atención sobre la equivalencia entre la acción humana y la de los demás seres que habitan el mundo. La clave para comprender su posición está en tomar como foco la actividad en sí misma, independientemente de quien la realiza, humanos o no humanos, que da como resultado líneas, huellas, tramas, trazos que son incorporados en el paisaje. De allí la posibilidad de deshacer las fronteras entre procesos biológicos y culturales, al mismo tiempo que aproxima los diferentes campos de conocimiento, al establecer una línea de continuidad entre los conocimientos científico, técnico y tradicional. En todos ellos la

producción del conocimiento se realiza por el compromiso y la inmersión de los sujetos en el mundo inmediato y material de la experiencia.

## **Consideraciones finales**

El horizonte comprensivo delineado por Ingold propone una alternativa al distanciamiento epistemológico con el cual opera la ciencia en la modernidad. Su intento es sobrepasar la dicotomía de los dominios separados, y buscar los rasgos de continuidad y simetría allí donde la modernidad postuló oposición y distinción. En la evaluación del antropólogo Otávio Velho (2001), la obra de Ingold indica la emergencia de un nuevo paradigma en el interior de las ciencias sociales, algo tan fuerte y eficaz, capaz de realizar una crítica de la ciencia o por lo menos de las imágenes, poderosas, que se forman a su respecto. Más que pensarnos como observadores de un mundo de objetos fijos, debemos imaginarnos como participantes, inmersos con la totalidad de nuestro ser en los cursos de un mundo en proceso de creación. La participación no es lo opuesto de la observación, sino la condición para esto, así como la luz es condición para ver, el sonido para oír y el tacto para sentir (Ingold, 2011: 129). Al observador no le está dado percibir cosas diferentes, sino percibir las mismas cosas de modo diferente. El mundo que nos es dado observar, es un mundo en movimiento, en un continuo devenir. El observador no mira desde un cuerpo que se sitúa como una totalidad independiente respecto de los flujos de luz, sonidos y texturas del ambiente, sino, al contrario, él mismo es atravesado por estos flujos, en los cuales le es dada la posibilidad de describir y comprender el mundo.

Ingold piensa los organismos como flujos o líneas y no como unidades circunscritas por una envoltura identitaria. Cada individuo, humano o no humano, se constituye en cuanto tal en la confluencia de un haz de líneas (Deleuze y Guatari 2004, cit.

por Ingold, 2011: 83). Para estos autores, la línea no se define por los puntos que conecta, sino que se desliza por los intermedios, corre transversalmente entre puntos distintos y contiguos. Los organismos son como los hilos de un bordado de punto de cruz que recorren el tejido, que se sobreponen, llenan los espacios de la tela sin que se disuelvan uno en el otro. Siempre es posible jalar el hilo que mantiene su continuidad. La vida, como observó Weiss, “es proceso, no sustancia” (1969: 8), y éste es continuo, siempre en expansión, en el que los seres de todas las especies son generados y situados.

Al considerar los importantes desplazamientos que el pensamiento de Ingold opera en relación con la ciencia normal, con el humanismo moderno y la antropología cultural, podemos, sin exceso, decir que estamos ante una nueva cosmología para pensar el mundo. Sea que la denominemos como epistemología ecológica o incluso como teología de la vida, como sugiere Otávio Velho, el hecho es que las propuestas de Ingold requieren replanteamientos de la antropología. Como él mismo afirma, una formación en antropología debe hacer más que proveer un conocimiento sobre el mundo, los pueblos y las sociedades. Debe antes educar nuestra percepción del mundo y abrir nuestros ojos y mentes a las posibilidades del ser (Ingold, 2011: 239). Su perspectiva materialista, sin embargo, debe menos a Marx que a Espinosa. No se trata de un materialismo en el sentido de la dialéctica marxiana, sino mucho más de un materialismo que apuesta en la potencia de los materiales y en el vitalismo inmanente al mundo, que pulsa desde la materia. Otro punto que lo aproxima a Espinosa es el pensamiento que tiende a la disolución radical de las antinomias y polaridades y a la afirmación de un principio único en el núcleo de la materia que imanta de vida todo el mundo, sea éste humano o no humano.

Los desafíos propuestos por Ingold para pensar la antropología como estudio sobre las posibilidades de la vida y la educación como movilización de la atención ponen en jaque las teorías sobre la transmisión de la cultura y la formación humana basada

en las oposiciones mente y cuerpo, naturaleza y cultura. Estamos ante una perspectiva ecológica radical que piensa simétricamente el lugar y el *estatus* de los organismos y su actuar en el mundo. Seguir la huella de Ingold nos lleva a elegir el *continuum* entre los organismos y la experiencia como el *locus* primordial de la formación, de la educación y de la comprensión antropológica del estar en el mundo.

## Referencias

- ABRAM, David (1996). “Merleau-Ponty and the Voice of the Earth”. In Macauley, David. *Minding Nature: The Philosophers of Ecology*. Nueva York/Londres: The Guildford Press, pp. 82-101.
- BATESON, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Nueva York: Ballantine Books.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (2007). “Beyond civilization and its discontents: educating, perception and the ecological cure”, *Working Paper*. CILAS/UCSD, San Diego. [Em linha]: [http://cilas.ucsd.edu/research/publications/working\\_papers.html](http://cilas.ucsd.edu/research/publications/working_papers.html)
- \_\_\_\_\_; STEIL, Carlos Alberto (2008). “A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade”, *Ambiente e Sociedade*. Campinas, v. 11, pp. 289-305.
- CSORDAS, Thomas J. (2002). “Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion”, *Current Anthropology*, vol. 45, núm. 2, pp. 163-185.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2004). *A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia*. Londres: Continuum.
- GEERTZ, Clifford ([1973] 1989). *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Negara. O Estado Teatro no século XIX*. Lisboa: DIFEL.
- HALLOWELL, Irving A. ([1955] 1974). *Culture and Experience*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- HEIDEGGER, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- INGOLD, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres/Nueva York: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.
- MAUSS, Marcel (1950). « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*. Paris : Press Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_ (1964). “Eye and mind”. In EDIE, J. M. *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology: the Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 159–190.
- \_\_\_\_\_ (2007). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- PELS, P. (1998). “The spirit of matter: on fetish, rarity, fact and fancy”. In SPYER, P. *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. Londres: Routledge, pp. 91–121.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; PASTORI, Érica (2010). “Educação ambiental no Rincão Gaia: pelas trilhas da saúde e da religiosidade numa paisagem ecológica”, *Educação* (PUCRS. Impresso), vol. 33, pp. 54-64.

\_\_\_\_\_ ; TONIOL, Rodrigo (2011). “Ecologia, corpo e espiritualidade: uma etnografia das experiências de caminhada ecológica em um grupo de ecoturistas”, *Caderno CRH* (UFBA. Impresso), vol. 24, pp. 29-49.

\_\_\_\_\_ ; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (orgs.) (2012). *Cultura, Percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo. Editora Terceiro Nome. Coleção Antropologia Hoje.