

AIBR

REVISTA
DE ANTROPOLOGÍA
IBEROAMERICANA

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* publicada por un organismo no estatal?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial, sino de una Asociación sin ánimo de lucro?

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR

**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

VOLUMEN 8

NÚMERO 3

Septiembre - Diciembre 2013

Pp. 285 - 302

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

Maneras de vivir:

Cultura, biología y la labor antropológica
según Tim Ingold.

Luis Fernando Angosto Ferrández

University of Sydney

Recepción: 25.02.2013

Aceptación: 01.10.2013

DOI: 10.11156/aibr.080302

RESUMEN:

La vida es una universidad. Tim Ingold nos recuerda algo que hemos escuchado muchas veces en ámbitos de bohemia. Quienes estén familiarizados con la obra de Ingold no se sorprenderán por este tipo de afirmación; quienes no la conozcan, tienen aquí una oportunidad extraordinaria para comenzar a introducirse en ella. En esta conversación Ingold repasa algunas de sus más conocidas ideas acerca de lo que nos hace humanos, pero también es invitado a reflexionar críticamente sobre cuestiones de método y teoría antropológica, y sobre el rol de nuestra disciplina en los grandes debates contemporáneos. Junto a Ingold, damos la bienvenida a la antropología que piensa (y no sólo muestra) diversas maneras de vivir.

PALABRAS CLAVE:

Tim Ingold, cultura, biología, antropología, percepción, aprendizaje.

WAYS OF LIVING: TIM INGOLD ON CULTURE, BIOLOGY AND THE ANTHROPOLOGICAL TASK**SUMMARY:**

Life is a university. Tim Ingold reminds us of something that we have often heard in bohemian circles. Life is fieldwork and fieldwork is life. Those who are familiar with Ingold's *oeuvre* will not be surprised by this statement; for those who are not, here is an extraordinary opportunity to step into it. In this conversation, Ingold makes an overview of some of his central ideas about what makes us human, but he is also invited to critically reflect on questions of anthropological method and theory, as well as on the role of our discipline in the big contemporary debates. Along with Ingold, we welcome here an anthropology that thinks of (and not only shows) diverse ways of living.

KEY WORDS:

Tim Ingold, culture, biology, anthropology, perception, learning.

TRADUCCIÓN:

María Inés Arratia (CERLAC Fellow, York University, Canada).

(The original English version of this paper is available in the online edition of the Journal).

Luis Fernando Angosto Ferrández [LFAF]: Me gustaría comenzar esta conversación abordando cuestiones metodológicas. Desde tu punto de vista, la “antropología no es etnografía”¹. Has hecho una distinción muy clara entre esos dos conceptos y labores que llamamos antropología y etnografía, señalando que la etnografía tiene su propia finalidad y que por lo tanto no puede considerarse como medio (2008a). Con este trasfondo y por la forma en que abor das la antropología, quisiera saber qué te instigó a escribir sobre ésta temática a estas alturas de su carrera. ¿Sería acertado interpretarlo como parte de una preocupación por revitalizar a la antropología de manera que nos sirva para contribuir a los debates en torno a las grandes problemáticas actuales? Ése parece ser un objetivo constante en tu trabajo actual.

Tim Ingold [TI]: Sí. Me preocupa cómo la antropología ha quedado marginada de las discusiones públicas sobre el futuro de la humanidad global; qué hacer acerca del medio ambiente, cómo organizar la sociedad, y todo eso. Al compararla con otras disciplinas, considero que uno de los motivos de dicha marginación en los grandes debates sobre el quehacer humano en nuestro mundo actual, y sobre qué significa ser humano en este mundo, es que la antropología se ha retirado hacia lo que básicamente es una labor etnográfica. Veo esto como una forma de contracción.

Y ese es el motivo que me llevó a argumentar en dicha oportunidad que la antropología es, por un lado, una pesquisa abierta [*open-ended*], generosa, comparativa, pero al mismo tiempo crítica, sobre las condiciones y potenciales de la vida humana en el mundo en el que habitamos todos – no muchos mundos, sino un mundo. Condiciones y potenciales son importantes. Veo esta cuestión como algo con un ingrediente especulativo importante: pensar no sólo acerca de cómo viven o han vivido diferentes grupos humanos, sino también, de manera más amplia y especulativa, sobre cuáles son las posibles formas de vivir la vida. La etnografía, en cambio, se define como una práctica descriptiva que nos brinda una narrativa honesta, matizada, bien informada y sensitiva de cómo viven este o aquel pueblo, en un momento específico. Podría tratarse del presente, o, si fuese etnohistoria, podría dar cuenta de algún momento del pasado. Pero el objetivo fundamental de la etnografía es describir o documentar, mientras que considero que el objetivo de la antropología debiese ser transformativo. En este sentido, la antropología es, o debiese ser, una disciplina que mira al futuro, que piensa sobre posibilidades: ¿qué podríamos ser como humanos en el mundo, y cómo podría ser el

1. En 2007 Tim Ingold presentó la Conferencia Radcliffe-Brown de Antropología Social en la Academia Británica con el título “La Antropología no es Etnografía”.

mundo para nosotros? Esta es, a mi parecer, la misión de la antropología. Si bien es cierto que la etnografía es igualmente importante (no podríamos quedarnos sin ella), ésta tiene un objetivo diferente, que es describir. Es decir, es gráfica, tal como la historiografía describe formas históricas de vida ...

LFAF: De manera que distingues la etnografía como una forma en sí misma, y no como un medio para la antropología.

TI: No es un medio para llegar a un fin. Me opongo a la idea de que la antropología se dedique nada más que a coleccionar muchas etnografías por aquí y por allá, y que las comparemos para llegar a ciertas generalizaciones.

LFAF: Como siguiendo la tradición Radcliffe-Browniana, por así decirlo.

TI: Es la manera en que Radcliffe-Brown inicialmente presentó a la antropología, sí. Y aún hoy en día creo que muchos antropólogos permanecen dudosos en cuanto a qué más hay en la antropología que no sea etnografía. Editan volúmenes con estudios de casos de por aquí y por allá, y tratan de llegar a ciertas generalizaciones. Y no se trata de eso.

LFAF: Para algunos colegas, el llevar la antropología hacia los debates importantes de nuestros tiempos requiere que retornemos a la idea de Radcliffe-Brown de hacer “antropología de sillón” para llegar a generalizaciones válidas. Pero tú no compartes esa idea y consideras que, si hacemos antropología, la hacemos *en* el mundo y *con* la gente. Y esto, como has señalado, se relaciona con la manera en que somos educados; no sólo somos enseñados a hacer algo, sino que somos enseñados a percibir nuestro medio ambiente, el ambiente en el que actuamos. ¿Podrías desarrollar un poco esta idea?

TI: Sí. Pienso que debiéramos tratar al mundo como si fuese una universidad. Cuando vamos a la universidad, estudiamos con académicos, con profesores, y esperamos aprender de ellos; no lo hacemos para luego ir representando lo que dijeron. No estudiamos con una experta para pasar el resto de nuestras vidas explicando lo que decía. Más bien, estudiamos con un académico, y vamos a la universidad, para ampliar nuestra capacidad de observación, de percepción, de análisis, y nuestro razonamiento, de manera que estemos más equipados para enfrentarnos a cualquier

desafío que tengamos más adelante. Y, en mi opinión, deberíamos tratar al mundo entero como una universidad. Hacer trabajo de campo, y hacer observación participante, son en sí mismas formas de aprendizaje – escuchando lo que el mundo nos dice y aprendiendo de ello. Eso no es lo mismo que recopilar datos para que luego ese mundo sea representado.

LFAF: En esta línea tú has subrayado un hecho que para mí es central para comprender lo que hacemos los antropólogos: que no deberíamos demarcar una frontera impermeable entre la vida durante el trabajo de campo y la vida fuera del terreno.

TI: Absolutamente. No deberíamos.

LFAF: Sugieres que nuestras experiencias de vida tienen que ver con este proceso de aprendizaje del mundo ¿verdad?

TI: Sí. La vida es trabajo de campo y el trabajo de campo es vida. No creo que, mientras estudiamos, debiéramos separar el terreno (como lugar en el cual recopilamos materiales) de la universidad, o de donde sea que analizamos y presentamos nuestros trabajos. ¡No importa dónde estemos! Y no es necesario ir a ningún sitio para hacer antropología porque, estemos donde estemos, estamos rodeados de mundo. Entonces el quid del trabajo de campo es sencillamente que nos permite incluir a más gente en la conversación, para poder contar con una base más amplia de sabiduría y conocimientos que si tan sólo conversáramos entre nosotros.

LFAF: En relación con estos aspectos metodológicos y con lo que hacen los antropólogos, me gustaría saber qué te motiva a presentar ciertas analogías en tus escritos. Algunas son inspiradoramente pintorescas. En ocasiones te has referido a la analogía entre un artista y el antropólogo, por ejemplo. La figura del pintor observando un paisaje me viene a la cabeza. Por un lado, este pintor tiene una cierta perspectiva del paisaje, y esa perspectiva varía dependiendo de lugar en que se sitúe. Por otro lado, cuando el pintor captura la realidad lo hace como una instantánea de ese paisaje en el tiempo. Tú has sostenido que los antropólogos hacen esto mismo cuando practican etnografía: es una especie de instantánea, pero una instantánea que no debiésemos ver aisladamente de un pasado del cual emerge o de un futuro que contiene en ese momento. Dada esta comprensión de la antropología, ¿piensas que debiésemos ser más atrevidos? ¿Crees que la antropología po-

dría ser una ciencia de prognosis, o que al menos podríamos aventurarnos un poco más en este sentido?

TI: Desde luego que podríamos ser más atrevidos, pero no estoy seguro de que nuestra tarea sea predecir. Quisiera distinguir entre predicción y anticipación, o entre predicción y visión. La predicción es lo que hacen los economistas cuando se les requiere crear escenarios posibles. O bien, si estás trabajando sobre cambio climático, cuando dices que “si adoptamos esta medida, en un período de 50 años el mundo se habrá recalentado tanto; y, si adoptamos esta otra política, entonces se recalentará este otro tanto”. Esto no es lo que se supone que la antropología hace. No es cuestión de pintar escenarios alternativos sobre cómo podría ser el mundo en 20, 50 o 100 años. Pero creo que sí puede mirar hacia el futuro, pensar cómo van las cosas y hacer seguimientos. Y en este sentido, diría que lo que hacen los antropólogos es similar a lo que hacen los artistas y los arquitectos. Es una cuestión de visión y no de predicción – de pensar sobre el futuro sin tratar de predecirlo o controlarlo. De manera que la nuestra es una disciplina que mira hacia adelante, y no retrospectivamente para trazar una línea en el presente y decir: “vale, ahora vamos a mirar todo desde aquí.”

LFAF: Pero dejando de lado la prognosis, ¿puede esta mirada hacia adelante contribuir a mostrar o a abrir otras posibilidades de futuro?

TI: Sí. Eso es exactamente lo que está haciendo el arte, y por eso creo en la conexión entre el arte y la antropología. Uno de los roles del artista contemporáneo es descubrir y mostrar las posibilidades de ser que sus audiencias quizá no se plantearían por otras vías. Esa es la labor para la cual la antropología está muy bien equipada.

LFAF: Aunque distanciándote de algunos planteamientos de Radcliffe-Brown, también has reconocido que encuentras inspiración en su trabajo, y particularmente en torno a la idea de la filosofía del proceso – algo que, en tu opinión, la antropología podría rescatar. Tú has defendido enfáticamente la necesidad de dejar de lado preconcepciones sobre la sociedad como una entidad, porque nos impiden entender lo que la vida es. Tu visión de la vida es de proceso y desarrollo. Has argumentado que cuando observamos la vida orgánica, en vez de recurrir a la metáfora supra-orgánica, podríamos pensar en formas y en procesos cambiantes, de los cuales la vida humana forma parte. Si nos pusiéramos a evaluar las implicancias epistemológi-

cas y, más ampliamente, sociales de esta propuesta, ¿cómo presentarías las ventajas que podrían ser disfrutadas? ¿Qué podríamos obtener de estas premisas filosóficas los antropólogos y los científicos en general? ¿Qué ventajas nos brinda el enfocar la vida en dichos términos, en vez de enfrentarla en base a sociedades y culturas como entidades aisladas para el análisis?

TI: Esta es una interrogante filosófica. Y se podría abordar de dos maneras. Podríamos comenzar con las formas y las estructuras para luego llegar a entender los procesos y la manera en que dichas formas y estructuras se plasman en la vida diaria. O bien podríamos comenzar con los procesos para descubrir cómo formas y estructuras surgen y son generadas por esos procesos. La cuestión es qué viene primero. A mi modo de ver, formas y estructuras no aparecen de la nada; han de crecer, deben desarrollarse de alguna manera. Y sucede lo mismo con la vida: si miras a los organismos, ellos también crecen y se desarrollan. Sus formas no se dan por anticipado, sino que surgen a través de un proceso de desarrollo. Me parece que este proceso de desarrollo, que los biólogos llaman ontogénesis, es crucial para la vida. Afirmar que las formas preceden a los procesos nos lleva a un argumento inherentemente circular. Esta circularidad permea la estructura de la teoría neo-Darwiniana en biología y, en mi opinión, vicia dicha teoría. Pero también encontramos esta circularidad en muchas de las teorías clásicas de la antropología social que comienzan por la estructura para luego generar los procesos desde la misma. ¿De dónde surgió dicha estructura, si no de los mismos procesos? Mi postura es, simplemente, que no es posible contar con estructuras sin los procesos que les dan origen y que, por lo tanto, los procesos ocurren primero. Esta postura no difiere de la de Karl Marx cuando insistió en que la producción ocurre antes que el consumo. No es posible tener objetos o mercancías para consumir a menos que en primer lugar haya procesos que los produzcan.

LFAF: En cuanto a otro asunto metodológico: has sostenido que la principal diferencia entre lo que hacen los antropólogos y la labor de otros científicos sociales es que nosotros trabajamos *en* el mundo y que trabajamos *con* el mundo. ¿Crees que aún podemos sostener que somos los únicos que trabajamos de esta manera, en momentos en que cada vez más científicos sociales reclaman la etnografía?

TI: Bueno, nosotros practicamos la observación participante, y creo que esto es positivo y que debiéramos enorgullecernos, porque la observación

participante significa que estamos observando – que estamos conociendo – desde el interior. Vamos desarrollando nuestros conocimientos, observamos al trabajar con y al participar en todas aquellas formas vitales que compartimos. Creo que no deberíamos confundir la observación participante con la etnografía. Frecuentemente se les usa con el mismo significado, pero me parece que son bastante diferentes. Lo que otras ciencias sociales como la sociología y otras han adoptado es la etnografía, y tienden a verla como una actividad para recolectar datos. Sales, entrevistas a la gente y haces observaciones, y cuando has recolectado tus datos etnográficos los traes a casa y los analizas. El quid de la observación participante, en mi opinión, es que no se trata de recolección de datos. Es una forma de aprender desde dentro, que es muy distinto. De hecho, el compromiso ontológico que fundamenta la observación participante es que le debemos algo de nuestro ser y de nuestro saber al mundo en el cual estamos insertos, y esto hace impensable que la usemos sólo para la recolección de datos. De manera que para mí hay una diferencia muy clara entre la observación participante y la etnografía como métodos o herramientas de investigación. El tipo de etnografía para recabar datos que practican las otras ciencias sociales es más bien positivista. En cambio, lo que debemos mantener en la antropología es la observación participante; eso es lo que los antropólogos realmente hacemos.

LFAF: ¿Crees que esto se refleja en muchos de los programas de enseñanza de la antropología? ¿Existe un énfasis lo suficientemente claro sobre esta distinción en nuestras propias escuelas?

TI: No. Creo que existe muchísimo lío, confusión y ambivalencia. Es muy común entre los antropólogos – mis propios colegas – quejarse de la forma en que la etnografía ha sido adoptada, mal utilizada y abusada por otras disciplinas. “Eso no es lo que pretendemos decir”, lamentan, “¡nos han quitado nuestro método!”. Y se preocupan, pero al mismo tiempo se refieren a la etnografía como un instrumento de investigación, o uno de los medios de nuestro quehacer. Creo que hay mucha confusión entre la etnografía, la observación participante y la antropología, y sería necesario que lo discutiésemos. Pero cuando trato de explicar la relación entre etnografía y antropología entre mis colegas, a menudo se molestan y me dicen que todo lo que he dicho sobre la antropología es lo que ellos llaman etnografía.

LFAF: Motiva ver que teóricos como tú se esfuercen por abordar este tipo de cuestiones a estas alturas de tu carrera. Es algo muy saludable para la disciplina. Ha habido una perspectiva un tanto escéptica desde el interior de la antropología sobre su potencial como disciplina. Pero, por otro lado, cuando observamos lo poderoso y estimulante que es el trabajo de algunos antropólogos, cómo estimula nuevos modos de pensar el mundo, nos damos cuenta que esto no lo pueden hacer otros.

TI: Desde luego que no. Necesitamos a la antropología. Y mi preocupación es que en los grandes debates públicos acerca del futuro de la humanidad la antropología no hace acto de presencia. Sólo se nos llama cuando alguien piensa que podríamos tener alguna etnografía curiosa

LFAF: Alguna información exótica.

TI: Así es.

LFAF: Por cierto, alguien que se ha estado preocupando por éstos asuntos es Thomas Eriksen, que ha dedicado su libro *Engaging Anthropology* (2006) justamente a esta discusión. Conversé con él en septiembre del 2012 y le pregunté a qué se debía la visibilidad pública de los antropólogos noruegos, a quienes la prensa contacta siempre que haya algo que merezca un debate informado (Angosto Ferrández, 2013). Me respondió que es difícil identificar un motivo único, pero que el hecho de que en su día Fredrik Barth tuvo un impacto público importante debe ser tomado en cuenta. Aquéllo dejó una impresión considerable.

TI: Fred Barth fue un intelectual público muy carismático; cuando él hablaba, todos lo escuchaban. Y fue así como estableció en Noruega la idea de que la antropología es una disciplina de gran contribución pública. Y Thomas Eriksen continúa tratando con los medios de esa manera. No creo que pudiera hacerlo sin que Fredrik hubiese sentado estas bases.

LFAF: Pero también hay otras influencias contextuales que se deben tomar en cuenta. Las cosas han cambiado mucho. Cuando nos involucramos en un debate público, surgen nuevas barreras y hostilidades. Y creo que tú mismo las has experimentado en alguna ocasión, al intentar entablar diálogos con gente de otras disciplinas. En otro lugar hablabas de las reticencias mostradas por colegas de otros campos académicos frente a la posibilidad de entablar discusiones abiertas al entendimiento interdisciplinario. Y desta-

cabas el hecho de que a mediados del siglo XX se podía identificar una especie de cisma en la academia, cuando intelectuales de ciertas ciencias, en particular los del campo de la biología y más específicamente aquellos que se enmarcan en el paradigma neo-Darwiniano, comenzaron a retirarse del diálogo interdisciplinario. Recordabas cómo en un período histórico anterior las figuras de relevancia en antropología, en biología y en otros campos se dirigían unos a otros con respeto. ¿Qué hizo cambiar tanto las cosas? En tu opinión, ¿hay algún ingrediente político o contextual que puede servir para explicar un divorcio tan abrupto y amargo?

TI: Es preocupante que los neo-Darwinistas se hayan aislado como si fuesen una secta desde la cual tan sólo se involucran con otros de acuerdo a sus condiciones. Acabo de terminar de editar un libro con una colega (Gisli Palsson), bajo el título *Biosocial Becomings* (2013), en el que proponemos un enfoque completamente nuevo para entender la relación entre lo biológico y lo social, pensando en la vida como un proceso de constitución [*a process of becoming*] y enfocándonos en procesos ontogénicos y de desarrollo en conjunto con procesos sociales. Las primeras palabras de mi introducción en ese libro son “el Neo-Darwinismo está muerto”. Como paradigma, creo que ha quedado expuesto como circular, contradictorio y que simplemente va en desacuerdo con lo que sabemos sobre los organismos biológicos, y más aún sobre los seres humanos. Lo interesante es que ahora tenemos un número apreciable de investigadores, incluso dentro de las ciencias biológicas, que persiguen un enfoque radicalmente nuevo. He leído muchos artículos de investigadores que trabajan en teoría epigenética, sistemas de desarrollo e incluso en teoría evolucionista, que sostienen que con lo que ahora sabemos de organismos, el paradigma neo-Darwiniano simplemente no funciona. Es decir, que en estos momentos hay un gran cambio paradigmático en la biología, y lo interesante es que dicho cambio nos lleva justo al mismo sitio en que se encuentra la antropología social, en términos del pensamiento relacional y procesual. De manera que las condiciones para reunir a la antropología biológica con la social están en su mejor momento. Pero dicha reunificación no podrá lograrse a menos que abandonemos el neo-Darwinismo. No obstante, los neo-Darwinistas cuentan con un tremendo apoyo público y político.

LFAF: Además del apoyo económico.

TI: Sí, el financiamiento es masivo, y les permite mantener una extraordinaria campaña publicitaria que da la impresión de que su trabajo está a la vanguardia de la ciencia. En realidad, está totalmente desacreditado incluso dentro de las ciencias naturales – por no hablar de las humanidades.

LFAF: Pero al mismo tiempo pareciera que esta lectura evolucionista de la vida humana basada en el neo-Darwinismo es la única fuente de nuevas teorías sobre cultura. Tú mismo lo discutías en otro sitio (Ingold, 2007): aún publican en reputadas revistas periódicas científicas, sosteniendo que han establecido nuevas teorías de cultura. Así que, aun asumiendo lo central de tu idea sobre el cambio paradigmático en las ciencias biológicas y sobre la superación de las debilidades del neo-Darwinismo, nadie aparece con una teoría alternativa de cultura que tenga una base antropológica.

TI: Así es. Es muy difícil. A modo de ejemplo, hace poco preparé una propuesta para organizar una conferencia en la Academia Británica, reuniendo diversas alternativas al neo-Darwinismo desde diferentes campos. Contaba con la aprobación de un estupendo grupo internacional de intelectuales deseosos de contribuir a esta discusión. Pero rechazaron el proyecto. Y sé por qué fue rechazado: porque los neo-Darwinistas gozan de mucho poder y lo utilizan para no permitir que se les desafíe. Se aseguran de que no se presenten alternativas. En el 2010 la *Royal Society* y la *Academic Society* realizaron un evento de muy alto perfil bajo el título de *La Cultura Evolucionaria*, pero no invitaron a ningún antropólogo social o cultural. Todos los asistentes presentaron su adhesión al evangelio neo-Darwiniano, como la ruta hacia el futuro, aunque su modelo de cultura se basaba en premisas completamente falsas. Es muy fácil de demostrar. Y en efecto, lo que se presentó fue una teoría de cultura que nos trajo recuerdos de los días más oscuros de la antropología, de los que preferiríamos olvidarnos. Esto es muy serio.

LFAF: Ante a esta situación, tú, junto a otros colegas, has liderado esfuerzos para sortear los obstáculos que actualmente separan las ciencias sociales de las biológicas. ¿Crees que hay pasos específicos, o hilos a seguir que permitirían superar esos obstáculos? ¿Sería aconsejable que los antropólogos publicásemos en medios que no fuesen exclusivamente revistas antropológicas? ¿Deberíamos hacer más contactos fuera de nuestra disciplina para demostrar de manera más efectiva que no sólo existe un error fundamental en la base científica de estos paradigmas, sino que este error da origen a premisas sociales malaconsejadas y potencialmente peligrosas?

TI: Bueno, tenemos que construir alianzas con gente de las ciencias. Y es importante reconocer que posiblemente haya más intelectuales dentro de las ciencias biológicas que en las humanidades oponiéndose al paradigma dominante. Tendríamos que construir alianzas con ellos y dejar muy en claro que no se trata ser anti-científicos. No es una cuestión de ser pro- o anti-ciencia, es una cuestión de estar a favor o en contra del cientificismo, que es algo distinto.

LFAF: Efectivamente, y su trabajo es un buen ejemplo. Aún quienes no estén de acuerdo con algunas de tus posturas no podrían criticarte como alguien que rechaza el valor de la biología o de la ciencia en general. Continuamente citas conocimientos científicos producidos en otros campos disciplinarios. Sin embargo, al mismo tiempo estás comprometido con la re-definición de la biología en términos nuevos, y lo haces tras criticar la forma en que generalmente es entendida. Por ejemplo, has identificado veinte formas de enfocar la biología, y en todas ellas señalabas una falta de comprensión de la biología de manera que dé cuenta de los aspectos relacionales y de desarrollo. Este es un punto sumamente importante frente a aquellos que piensan de la antropología como una ciencia débil. ¿Podrías añadir algo más sobre tu forma de entender la biología y sobre lo que quieres decir cuando afirmas que no debiésemos separar la biología de la cultura?

TI: La biología, a mi parecer, es sencillamente el estudio de los organismos, o más bien el estudio de la vida de una manera generalizada. Y esto incluye el estudio de los procesos orgánicos, desde la forma en que las cosas funcionan al interior del núcleo celular hasta la forma en que ocurren los metabolismos, la respiración y la fotosíntesis en relación con los organismos vivos y su entorno más amplio. Uno de los asuntos que más impresionan de la biología en el siglo XX es la estricta separación entre los procesos evolutivos y los procesos de desarrollo u ontogénicos; es decir, entre los procesos de evolución y los de crecimiento. Y uno de los aspectos más importantes de este momento en la biología contemporánea es que – desde muchas direcciones que adoptan diferentes ideas y marcos – los académicos están argumentando que necesitamos formas diferentes de entender las relaciones entre los procesos ontogénicos y los evolucionarios. Existe una serie de enfoques, como la teoría de los sistemas de desarrollo, que buscan pensar cómo los procesos de desarrollo pueden ser llevados de nuevo al centro de nuestra forma de entender la vida, en vez de tratarlos como una suerte de efectos secundarios o derivados de los procesos de evolución. A mi modo de ver, lo más importante que está

sucediendo en la biología es la reincorporación del desarrollo ontogénico al corazón de la teoría biológica. Una vez que logremos eso, la tarea de ligar a la biología con la antropología sería mucho más fácil. Esto se hizo difícil porque la biología ha significado biología evolucionista por muy largo tiempo, y si un antropólogo social quería ligarse a la biología tenía que enfocarse en la evolución, y además desde una perspectiva concreta. En cambio, si pudiésemos decir que el ligarse con la biología significa enfocarse en el desarrollo, o en cómo la gente crece y en cómo adquiere destrezas, y acumula conocimientos, y en cómo se convierte en experto en las cosas que se hacen, y en cómo el hacer dichas cosas significa una conexión con el medio ambiente y con los materiales que allí se encuentran, entonces la conexión resultaría obvia. Porque los resultados de estas imbricaciones son los cambios que se producen en el organismo, el cual está creciendo y desarrollándose todo el tiempo. Una vez que se entienda esto, la tarea de llegar a una síntesis sería relativamente fácil. No es un problema.

LFAF: Bueno, lo presentas de una manera sencilla y accesible, pero leyendo tus trabajos uno descubre el enorme esfuerzo teórico que se necesita para llegar a ese punto. ¿Cuál es tu visión sobre la relevancia de la teoría en la creación de nuevos marcos analíticos y apoyos de argumentos nuevos?

TI: Además de los problemas teóricos están también los políticos. Por ejemplo, para mí puede ser muy fácil decir que las diferencias culturales son biológicas, porque adquirimos ciertas destrezas que llegan a formar parte del funcionamiento de nuestros cuerpos, y nuestros cuerpos son organismos biológicos, etc. etc. Pero si dijésemos simplemente que “las diferencias culturales son biológicas” y lanzásemos ésta idea a un público que ya está acostumbrado a pensar en que lo biológico significa hereditario y genético, entonces por supuesto que parecería racismo. Y esto explica por qué los antropólogos han estado temerosos por tanto tiempo hasta de la pregunta misma de si las diferencias culturales podrían ser biológicas, por temor a que esta posición se tergiverse como un resurgimiento del geneticismo o incluso del racismo.

LFAF: A propósito: tú has hecho esfuerzos explícitos por esquivar dicha amenaza. Escribiste precisamente acerca de cómo “raza” ha sido reemplazado por “cultura” como concepto a través del cual la antropología explica las diferencias sociales (Ingold, 2008b). La lógica subyacente permanece inalterada, puesto que en vez de decir que estamos determinados por equipa-

mientos biológicos y genes, y comenzamos a conceptualizar a los humanos como seres que “heredan” cultura y que la “viven” [live it out], por así decirlo. A tu modo de ver, ésta no sería una vía hacia el cambio, ¿verdad?

TI: ¡No, ciertamente que no! El problema yace en que siempre existe un desfase temporal. Hablas con la gente, publicas, y la gente que lee tu material sigue pensando de otra manera. Siempre hay una tendencia a leer a través de las gafas que ya se tienen, y esto hace que el asunto se dificulte aún más.

LFAF: ¿Crees que esas dificultades podrían reducirse si hablásemos y escribiésemos de una forma más accesible para un público más amplio?

TI: Precisamente. Es sumamente importante que como antropólogos escribamos de una manera que no es popular, pero sí accesible. Hay una diferencia entre escritura popular y escritura accesible. Lo popular generalmente implica que se mantienen los prejuicios y estereotipos de los lectores para que se nos escuche. Escribir de manera accesible significa que sin simplificar artificialmente los argumentos, los expresemos de la forma más clara y precisa que sea posible. Lo que me molesta mucho es que gran número de investigadores, no sólo en antropología sino también en otros campos, se han dado por vencidos. Creo que escribir con extrema claridad y accesibilidad es nuestra responsabilidad como académicos. Existen filósofos con muy buenas ideas sobre cómo se podría reformular la biología, pero escriben de tal manera que de mostrarle esos trabajos a biólogos dirían que es pura jergonza.

LFAF: Volviendo a la teoría y sus implicaciones. Quienes conocen tu trabajo conocen tu preocupación por encontrar una alternativa a los abordajes ortodoxos de la evolución y por introducir la idea de enfoques relacionales para comprender la vida. En la teoría ortodoxa de la evolución, las nociones de agencia prácticamente desaparecen. ¿Consideras que el recuperar la idea de que los seres humanos son agentes tiene un valor social más allá del valor del conocimiento científico?

TI: Bueno, tengo mis propias dudas acerca del concepto de agencia, pero ese es un asunto técnico. Y sin embargo creo que ahí lo que tenemos es un asunto ético. Porque una de las implicaciones del argumento que defiende es que nuestra humanidad no es algo que surge del territorio. No es algo que se obtiene por pertenecer a una cierta especie o por pertenecer

a una cultura u otra. Más bien, estamos continuamente creando nuestra humanidad a medida que vamos haciendo lo que hacemos. Esto significa que tenemos una cierta responsabilidad colectiva en todo esto. Y es por eso que no puedo separar la investigación científica sobre la naturaleza humana de las interrogantes éticas sobre lo que pueda significar ser humano en el mundo contemporáneo. Las interrogantes éticas y nuestras responsabilidades por lo que hacemos fundamentan el cómo enfocamos nuestra propia humanidad.

LFAF: Otra pregunta teórica más, respecto al concepto “cultura”. Al referirte al pensamiento racial que aún permea las ciencias y a cómo ciertas concepciones de cultura estarían imbuidas en dicha lógica, también has cuestionado la validez de considerar a las culturas como unidades discretas. Sin embargo, frecuentemente tenemos que usar el concepto cultura para explicar muchas cosas. Por ejemplo, en un artículo en el que analizas críticamente ciertas nociones de cultura advertías de lo engañosas que pueden ser algunas nociones universales de la inteligencia, en particular cuando implican mediciones². Comienzas por argumentar que la inteligencia en sí misma es un concepto cuestionable, y a continuación señalas que la forma en la cual se mide la inteligencia se basa en tests culturalmente mediados. Parece por tanto difícil escapar del concepto, ya que de alguna forma siempre volvemos a lo mismo. Otros científicos coinciden en señalar que seguimos usando dicho concepto porque no hemos podido encontrar ni desarrollar una mejor alternativa. Un sociólogo tan prominente como Wallerstein se ha referido explícitamente al hecho de que él usa el concepto de cultura porque no existe otro mejor, aunque en cierto sentido sea frustrante. ¿Tiene alguna sugerencia para los antropólogos en este sentido?

TI: Es un serio problema. Todos los antropólogos que conozco odian la palabra cultura pero continúan usándola. Y a mí me pasa lo mismo. Realmente me disgusta la palabra porque viene cargada de un bagaje desafortunado. Pero es difícil decidir qué otra palabra usar. Yo diría que para nosotros en la antropología, cultura es el nombre de una interrogante, y no es la respuesta. La pregunta es ¿por qué y de qué manera nos diferenciamos los humanos? Esa es la interrogante que nos interesa. ¿Qué hace que algunos grupos humanos hagan las cosas de una cierta forma y otros, de otra? ¿Por qué los humanos hacemos cosas de manera tan diversa? Esa es para mí la pregunta clave. Y es perfectamente aceptable

2. Ingold (2008b).

hacer ese uso de la palabra “cultura”. ¿Por qué somos los humanos tan diferentes en las cosas que hacemos? Por cultura, por tanto, no es la respuesta. El argumento de que las diferencias culturales se deben a la cultura es completamente circular. Los enfoques neo-Darwinianos de la variación cultural, que adoptan una especie de analogía genética, caen precisamente en dicha circularidad. Explican las diferencias culturales en términos de algo que existe en nuestras cabezas y en nuestros cuerpos y que no podemos controlar. Es exactamente el mismo error en el que caen los biólogos cuando dicen que existe un gen que determina el color de los ojos, pero en realidad la genética sólo puede justificar las diferencias en el color de ojos. Por lo tanto, creo que podemos mantener el concepto de cultura como una interrogante, como una pregunta guía, que subraya nuestras pesquisas. De una manera similar, si fueras un geógrafo estarías siempre hablando del espacio. En antropología hablamos de cultura, ese es nuestro hilo conductor. Pero cuando llegue el momento de encontrar respuestas sobre la cultura, tendremos que ir adonde sea necesario. Podremos entrar en argumentos muy interesantes sobre cómo la gente llegue a saber lo que hace. ¿Se deberá a un proceso de aprendizaje, a un entrenamiento práctico, o a alguna forma de inculcación o indoctrinación? ¿Cuántas formas de aprendizaje existen? Todas éstas son preguntas antropológicas básicas que podemos estudiar, y eso es bueno. Pero no podemos simplemente decir que “las diferencias culturales se deben a la cultura”. Eso no explica nada.

LFAF: Para finalizar, quisiera saber cuál es tu visión sobre las dificultades asociadas a la generación de conocimiento científico en una sociedad en la que crecientemente, y a diferencia de lo que asumíamos hace no mucho, vemos un fuerte resurgimiento de explicaciones de la naturaleza en términos metafísicos e incluso teológicos. Incluso en el llamado mundo occidental encontramos focos de rechazo de propuestas científicas para la explicación del origen de la humanidad, que vuelve a ser relacionada con hechos de creación divina. Estas explicaciones pueden tener poca fuerza en Gran Bretaña, pero cuentan con gran adherencia en partes de Norteamérica, por ejemplo. Y vemos que en partes de Sudamérica la política y la religión están fuertemente entrelazadas. ¿Crees que hay un cierto peligro del retorno de explicaciones acientíficas sobre el origen de la vida humana en centros educativos? Si nos limitamos a discutir asuntos científicos exclusivamente en las universidades y nos olvidamos de explicar las cosas hacia afuera de la academia, ¿crees que enfrentamos un cierto peligro?

Tl: Ese es un peligro constante, pero creo que lo que deberíamos hacer es enfrentar las grandes interrogantes de frente y no refugiarnos en una burbuja académica. En una oportunidad escuché a Paul Rabinow, en una conferencia en Manchester en el 2003. Argumentaba que el acercamiento desde la antropología debiese ser uno de lo que él llamó *tangencialidad*. Que aunque hubiese un gran debate en el cual se dieran a conocer diferentes perspectivas y posiciones, el trabajo de los antropólogos, según Rabinow, era permanecer en los márgenes y analizar lo que estaba sucediendo. Me parece que esto es un gran error. La conferencia en la que presentaba esta idea era sobre la relación entre la antropología y la ciencia. Como sabes, la antropología de la ciencia, junto a otros estudios de la ciencia, están bien encaminados. Contamos con bastante gente que trabaja en esa temática, y son bastante populares. Aún así, en su gran mayoría los antropólogos no se involucran directamente en los argumentos científicos. Se preocupan de estudiar a los científicos sin incorporarse a las discusiones que se dan en la ciencia. Se ha dicho algunas veces, con algo de justificación, que no hay mucho sobre política en mi trabajo. Si uno escribe un artículo sobre la evolución humana, ¿dónde queda la política? ¿Qué es lo que les da más poder a algunos científicos sobre otros? A mi modo de ver, el hecho de escribir de manera frontal y accesible respecto a ciertas problemáticas, y enfrentarse con el poder dentro y fuera de la ciencia, es un acto político. Y eso es mucho más político que simplemente escribir *sobre* política.

Bibliografía

- Angosto Ferrández, Luis Fernando. (2013). Anthropology, humanism and civic responsibilities: a conversation with Thomas Hylland Eriksen. *AIBR*, 8(2): 1-20.
- Eriksen, Thomas Hylland. (2006). *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Ingold, Tim and Gisli Palsson. (2013). *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ingold, Tim. (2008a). Anthropology is *not* ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.
- Ingold, Tim. (2008b). When biology goes underground: genes and the spectre of race. *Genomics, Society and Policy*, 4(1): 23-37.
- Ingold, Tim. (2007). The trouble with 'evolutionary biology'. *Anthropology Today*, 23(2): 13-17.

