

Descola, Philippe: *La composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier.* Paris: Flammarion, 2014. 379 pp. ISBN 978-2-0813-1274-6. Prix: € 24.00

Podría describirse este ameno libro como una mezcla de anecdotario personal sobre el campo y el gabinete, y de memorias sobre una época de la antropología en Francia y sus protagonistas. Sin embargo, este libro es también y sobre todo una estupenda fuente sobre la genealogía del pensamiento del influyente antropólogo Philippe Descola. Aunque no se dice mucho ni sobre la forma en que se formularon las preguntas – si oralmente, o por escrito –, ni tenemos muchas notas explicativas, Pierre Charbonnier escribe sus preguntas con una concisión que detona unas respuestas detalladas y densas, algunas de las cuales alcanzan la veintena de páginas. El libro se divide en cuatro secciones que comentaremos a continuación.

La primera parte, teñida de optimismo y no exenta de una cierta autocomplacencia, es quizá la más autobiográfica. En “El regusto de la investigación”, Descola describe el medioambiente en que ha crecido – una “burguesía católica, establecida en París por generaciones ... un linaje de gentes de pluma, de médicos y de servidores del Estado, característico de las élites intelectuales francesas” (9) –, los viajes extraeuropeos de su adolescencia – “quizá habíamos mantenido un rezago de mentalidad colonial más o menos inconsciente que nos hacía considerar normal estar en cualquier parte del mundo como en nuestra casa” (14) –, y su vida universitaria – donde encontramos un joven trotskista (24) que prefiere el estudio a la búsqueda de una revolución obrera (19) y un profesor escolar de psicopedagogía que intenta asegurar su sustento (39). Además de sus estudios de antropología en la Universidad de Nanterre (29), Descola relata también su cercanía a Maurice Godelier – con quien aprende, entre otras cosas, a medir jardines y hacer presupuestos familiares (31) –, sus experiencias de campo, junto con Anne-Christine Taylor, en México y, más felizmente, en el Ecuador – a donde lleva, entre otras cosas, “kilos de cuentas de vidrio” para sus anfitriones (133) –, su renuncia a un trabajo demasiado ambicioso para “acabar rápidamente una tesis de amplitud más modesta con el fin de poder ser candidato a un puesto estable” (83) y, finalmente, su notable ascenso en el escenario académico francés y mundial “sin que busque de ninguna manera hacer una carrera” (89).

En lo que concierne a su propuesta antropológica, Descola reconoce su deuda, en particular, con otros dos pensadores franceses: Michel Foucault y Pierre Bourdieu, cuyos conceptos de *épistémè* y *habitus*, respectivamente, afirma haber historizado (112): “des dispositions pratiques qui ont un peu plus de stabilité ontologique et que se situent en amont des habitus – c’est en ce sens que j’ai utilisé la notion de ‘scheme’” (111). Sin embargo, Claude Lévi-Strauss – “el antropólogo más importante del siglo XX” (59) – y su estructuralismo siguen teniendo un lugar especial en sus reconocimientos: “Yo siempre he escrito para Lévi-Strauss” (80). Al mismo tiempo, Descola reafirma su distancia frente a otros antropólogos, como Pierre Clastres (53 s.) y sobre todo Marvin Harris, el “heraldo” de “una forma de materialismo simplista y reductor” (67),

con cuyas ideas se confrontara ya desde su primer trabajo de campo en Sudamérica (137, 140 s.).

La segunda sección del libro se adentra en temas que conciernen a la Amazonia y la etnografía. Luego de recordar la importancia “de tomar las sociedades indígenas de América del sur como una totalidad de múltiples facetas y no como repartidas entre bloques geográficos y culturales intrínsecamente diferentes” (62), Descola aborda dos de las hipótesis quizá más productivas de la antropología amazónica contemporánea: que las claves para comprender los resortes de la existencia colectiva de estos pueblos estarían en sus relaciones con las plantas y los animales (130), y el llamado “esquema de la predación”, en el que el otro, que se consume, simbólica o realmente (sea en la guerra o en la caza), no es un objeto, sino un sujeto, una condición de la propia existencia, algo indispensable a su perpetuación (139).

La tercera parte del libro describe la genealogía de la propuesta de una ontología estructural. Así, el punto de partida es el concepto de animismo, que Descola desarrollará a partir de su trabajo de campo en Ecuador. De aquí se originaría una simetría inicial: si, por un lado, el animismo es considerado como el uso de categorías sociales para conceptualizar las relaciones con objetos naturales (esto es, la sociedad permite pensar la naturaleza); por el otro, el totemismo constituiría el uso de categorías naturales para conceptualizar categorías sociales (es decir, la naturaleza permite pensar la sociedad) (203 s.). Según Descola, cuando a esta simetría se le añade el naturalismo, este tercer elemento no habría constituido inicialmente sino una suerte de anomalía (206). A continuación, animado por el concepto de “multinaturalismo” desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro, Descola refina estas tres definiciones previas y, al mismo tiempo, incluye el analogismo. Este último elemento pareciera casi un efecto colateral de este proceso: “para llegar a la combinatoria propuesta en *Par-delà nature et culture*, faltaba hacer aparecer una cuarta fórmula, que podría desprenderse lógicamente de las tres primeras” (214). Como es sabido, en la base de esta propuesta yace un dualismo que Descola describe en los siguientes términos: “C’est l’expérience de pensée d’un sujet ... Le noyau originaire est donc un invariant hypothétique, le rapport entre intérieur et physicalité, dont j’étudie les combinaisons possibles ... chaque formule est l’expression hypothético-déductive de toutes les conséquences possibles d’un noyau posé comme invariant” (124 s.).

Esta “máquina experimental” (224) desarrollada por Descola con el fin de estudiar las distintas formas de componer los mundos está, pues, fundada en el análisis de los “modos de identificación” (236) de los elementos del medioambiente. En este contexto, una ontología no es más que el resultado instituido de un modo de identificación, la forma particular, visible en los discursos e imágenes, que toma en tal o cual época y en tal o cual región del mundo, uno de los cuatro regímenes de continuidad y discontinuidad arriba señalados (237). En suma, estos “modos de identificación” no serían sino esquemas generadores de inferencias y de acciones, modos de composición y de utilización de los mundos que responderían a

principios análogos (112). El autor precisa, además, que estas formas de componer el mundo bien pueden desplegarse bajo formas muy similares en contextos históricos y ecológicos muy diferentes (197). Los colectivos no serían, pues, mundos cerrados ni estarían prisioneros de determinados modos de identificación, sino que, hasta cierto punto, serían permeables (303).

La última parte del libro, titulada “El mundo contemporáneo a la luz de la antropología”, está dedicada, sobre todo, a casos como los de aquellos movimientos indígenas que hoy protestan contra proyectos mineros, aduciendo el peligro de perecimiento de una entidad no humana (un lago, una montaña, un río, una gruta o una manantial) que es concebida como miembro de su colectivo (324). Descola – quien dedicaría a estos problemas sus últimos años en el Collège de France – aprovecha, entonces, para revisar ciertos conceptos asociados a estos conflictos, sobre todo en la región andina. Por un lado, está el frecuentemente aludido concepto de *Sumak Kawsay*, que, aunque suele ser descrito como una filosofía supuestamente ancestral, enraizada en las cosmologías quechua y aymara, no sería sino un “sincretismo” producto de la complicidad intelectual entre líderes indígenas y militantes, sean latinoamericanos, europeos o norteamericanos (335). Por otro lado, encontramos el término de “no humano”, que Descola confiesa usar a falta de uno mejor que permita evitar el concepto de naturaleza. ¿Cómo se definen estos “no humanos”? “je pense qu’il importe de mesurer la dimension critique de ces non-humains. Et quand je parle de ‘non-humains critiques’, je ne pense pas seulement aux animaux d’élevage, aux tigres ... mais à cette foule d’entités qui sont en interactions constantes avec nous, depuis le CO₂ jusqu’aux glaciers en passant par les virus. Au fond, c’est une façon de parler du destin commun des choses et des hommes dans un monde où leur partage n’a plus de sens” (281). Finalmente, el libro aborda la propuesta de una antropología simétrica. Es decir, la exigencia de introducir los no humanos en la escena de la vida social, no como un recurso o como un medio exterior (297), sino como sujetos políticos que actúan en sus propios colectivos (348). Se trata, pues, de un llamado a concebir la política de una forma diferente (346), a delinear una antropología política descentrada (350): “une ... voie suggestive en ce qu’elle renoue les liens longtemps distendus entre humains et non-humains quant aux formes de souveraineté qu’il exercent chacun sur eux-mêmes” (55).

En suma, estamos, pues, frente a una publicación que no solo incumbe a los seguidores u oponentes de las propuestas del influyente antropólogo francés, o del mundo de los etnólogos franceses contemporáneos al mismo. En realidad, este libro bien puede nutrir a todos los interesados en los problemas abordados hoy por la antropología, tanto en lo que respecta al replanteamiento de sus temas más clásicos como a los que corresponden a los nuevos dilemas que enfrenta en el mundo actual.

Juan Javier Rivera Andía

Descola, Philippe, et Tim Ingold: *Être au monde. Quelle expérience commune?* Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2014. 77 pp. ISBN 978-2-7297-0887-0. Prix: € 10.00

Este pequeño y denso libro es el testimonio de un debate, sostenido en Francia, a fines del 2013, entre Tim Ingold y Philippe Descola. En su introducción, M. Lussault señala que, a pesar de pertenecer a la misma generación, ambos autores son, al mismo tiempo, bastante distintos y han instaurado “son propre régime de parole, d’écriture et d’iconographie” (11). Así, Lussault compara, por un lado, la “cohérence remarquable” (14) de la obra de Descola con la de pensadores de la talla de Lévi-Strauss o Humboldt, y por otro lado, los argumentos de Ingold con un procedimiento realizado “par sauts et gambades” (11). Aunque la introducción también anota que si Descola prefiere hablar de ontologías – y de esquemas o integradores –, Ingold se interesa más bien en ontogénias y en seres en proceso de generación (74); no se llega a presentar del todo lo que es quizá el aspecto más interesante del libro. Nos referimos al marcado desacuerdo entre los puntos de vista de ambos antropólogos – que Ingold, por ejemplo, describe como el seguimiento de “trayectorias opuestas” (33) – acerca de cuestiones fundamentales de su disciplina, en general, y entre las valoraciones dispares que hacen de la antropología estructural, en particular.

Este desacuerdo aparece, de hecho, desde el inicio del debate, en torno a los dualismos. Así, Ingold rechaza tajantemente el dualismo entre organismo y persona social, y declara su ambición de reformar o reconstruir la ciencia partiendo de la premisa de que siempre estamos involucrados en el mundo que intentamos conocer. Su propuesta, añade, cobraría la forma de una “biología relacional ... compatible con lo que sabemos de los seres humanos en tanto que animales sociales” (36). Se trata, pues, una vez más, de construir un puente entre una antropología social y una biología del desarrollo que nos permita concebir el medioambiente, no como algo que está fuera o delante de uno, sino como una zona de interpenetración dentro de la cual nuestras vidas y las de los otros se entremezclan en un conjunto homogéneo (19). Este entrelazamiento tiene, además, una evidente dimensión temporal: “Il s’agit d’un processus historique. En me concentrant sur l’étude de ce processus, je me suis davantage intéressé à distinguer les ontogénies (c’est-à-dire les différents chemins de développement) que les ontologies ... J’essaie de ne plus penser en termes d’animisme ... mais plutôt en termes de processus animiques (ou non-animiques) en development ... je ne considère pas les humains comme des *êtres* humains ... mais comme des *êtres en devenir* ... car nous ne cessons jamais de nous construire, ni de contribuer à construire les autres êtres de la même manière que les autres êtres nous construisent. Il s’agit d’un processus ininterrompu” (37 s.). En este contexto, Ingold hace referencia al concepto de “composición del mundo”, que define como “un processus continuuel ... un perpétuel développement ... composer le monde n’est pas représenter la vie telle qu’elle préexisterait, mais faire advenir la vie telle qu’elle se développe” (38).

Ahora bien, este concepto es también definido por