

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 CO<sub>2</sub> 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

Descola; en su caso, a propósito de su rechazo del dualismo entre naturaleza y cultura, que carecería de equivalente en otros pueblos y ofrecería no solo una imagen deformada del modo en que estos se conciben, sino también, precisamente, de las maneras en que estos compondrían el mundo (29): “Composer un monde ce n’est pas se faire une représentation d’un monde déjà présent dont il y aurait autant de visions ... que de cultures ... Composer un monde, c’est une façon de percevoir, d’actualiser, de détecter (ou non) les qualités de notre environnement et les relations qui s’y créent” (29 s.).

Aquí puede, pues, notarse cómo ambas definiciones, aunque similares en sus aspectos generales, tienen énfasis muy contrastados. Si Descola ve en la composición de los mundos, unas formas de percibir, actualizar y detectar ciertas cualidades; Ingold piensa más bien en una construcción, un desarrollo, una suerte de provocación del desarrollo de la vida. Si en el primer caso, entonces, la etnografía parece ser aquella que nos permitiría aproximarnos a estos diversos modos de composición del mundo; en el segundo, una cuestión filosófica tal solo podría ser suscitada por la “educación” a la que, para Ingold, nos somete la observación participante que cambia la forma en que percibimos el mundo y nos transforma (34).

Esta disparidad tiene ecos a lo largo de todo el debate (dedicadas a las ontologías, el análisis estructural, la comparación y el pluralismo cultural en antropología). Así, Descola afirma que si Ingold se interesa en “una reflexión sobre la vida, lo viviente, sobre los procesos en devenir” (43), él en cambio se concentraría en una ontología que podría considerarse “histórica” sólo en el sentido de procesos del conocimiento y de acciones “ya realizados”. Es decir, en el sentido de aquello que, debido a la “educación” de la que habla Ingold, termina siendo “la solidification, l’actualisation, l’objectivation de ces schèmes dans des institutions ... la stabilisation des compositions des mondes dans des dispositifs dont la puissance et la durée persistent au-delà de l’existence individuelle” (44). Por su parte, Ingold afirma no estar seguro de saber qué es verdaderamente una institución. Admite que ella es una forma de organización que se administra a sí misma, pero recuerda que aparece en el curso de un proceso de desarrollo que existía antes que ella y que continuará después de ella, y que no es posible pretender que las estructuras existen antes que los procesos que han permitido su aparición (48).

Descola agrega que si bien los seres humanos no reaccionan de manera homogénea – como insiste Ingold, para quien tampoco existe algo que pueda considerarse como una desviación (*deviance*) (52) –, ciertas reacciones son el efecto de dispositivos de encuadre que son interiorizados y que revelan una manera colectiva de diferir (51). Aparecen, así, tendencias que sólo se vuelven manifiestas cuando las cosas son contrastadas (puesto que, de hecho, un fenómeno no tendría una existencia en sí, no existiría más que en comparación con otros fenómenos). En cambio, sigue Descola, lo que interesa a Ingold no es el contraste de los fenómenos sino la forma en que aquellos se producen, sus procesos de desarrollo (50).

En cierto punto del debate, Ingold deja entrever una crítica bastante radical de las posiciones adoptadas por

Descola. Por un lado, encuentra lo que considera un problema típico del relativismo: “l’observateur n’y occupe aucune place, il n’est nulle part, il ne reconnaît comme sienne aucune ontologie ... il affirme être lui-même un pluraliste ontologique. On dirait qu’il observe le monde depuis une sorte de paradis ontologique dont nous serions tous exclus, nous qui sommes emprisonnés par nos philosophies de l’être respectives ... depuis sa position d’observateur transcendantale, il pourrait affirmer qu’il y a ainsi différentes manières de composer un monde unique. Mais cette posture transcendantale est en fait l’un des fondements de ce qu’il appelle l’ontologie naturaliste ... quoi qu’il en dise, il adopte comme point neutre une certaine ontologie: le naturalisme” (54). Un proyecto comparativo que considerase, por un lado, a los pueblos del mundo como ejemplos de la diversidad de modos de pensamiento, pero que, por otro lado, sitúe al antropólogo como un espectador emancipado, libre de ir y venir a su antojo por el campo de la diversidad humana; no podría dejar de ser profundamente asimétrico. Así, pues, para Ingold, la simetría de la ontología comparativa que propone Descola, reposaría, en realidad, sobre la asimetría de sus fundamentos académicos. Ingold va todavía un poco más lejos y afirma que, en cambio, la asimetría de una ontología comparativa (asimétrica porque no puede seguir más que un camino a la vez), reposaría, de hecho, sobre una toma de conciencia auténticamente simétrica – resaltada una y otra vez por Ingold – de que muchos caminos son siempre posibles (74). Pero Ingold no solo detecta un naturalismo encubierto de pluralismo ontológico, sino que además la homologación de aquel con el proyecto científico malinterpretaría el mismo. Para que el naturalismo occidental pueda ser puesto en práctica necesitaría de nuestro compromiso poético, en tanto que seres humanos, con el mundo que habitamos (54); pues toda ciencia reposa sobre la observación, y toda observación es indisoluble de una participación en los fenómenos que se estudian.

Por su parte, Descola agrega que si bien sería ingenuo pensar que, como antropólogos, podemos escapar a nuestra posición en el seno de la ontología naturalista, es posible que la ciencia pueda prosperar en el seno de otros contextos ontológicos (56 s.). Sea como fuere, el antropólogo francés matiza, además, que la totalización que se busca por medio del análisis estructural resulta de una operación siempre inacabada, pues depende de las múltiples propiedades que las gentes detectan o no en los fenómenos (68 s.).

Ingold retoma su crítica aduciendo que una totalización sería el “opuesto exacto” del holismo al que aspira la antropología, que debería más bien mostrar cómo cada instante de la vida social contiene todo un legado de relaciones del cual no es sino un producto transitorio. Insiste en que solamente puede hablarse de sistemas en curso de elaboración. Sostiene que tenemos demasiada tendencia a pensar que las personas con las que trabajamos disponen de concepciones del ser y del devenir, es decir, de ontologías plenamente formadas, definitivas (73). Al ocuparnos, como antropólogos, de la diferencia, no deberíamos, pues, suponer que su estudio implica un proyecto comparativo según el cual el mundo sería considerado *a priori* como

intrínsecamente “diverso”, es decir, como constituido de entidades contrastadas cuyas significaciones estarían fijadas de una vez por todas. La diversidad, agrega, no es sino una de las muchas formas que adopta la diferencia, una que implica un mundo previamente dividido en elementos – sociedades, instituciones o culturas – contrastados. En cambio, la diferencia no dependería necesariamente de tal o cual propiedad inherente a las cosas, y bien podría derivarse simplemente del lugar que estas ocupan respectivamente en un campo dado de interrelaciones. En suma, para Ingold, la significación es una cuestión de posición, y no necesariamente de una suerte de contraste estructural (55 s.).

Finalmente, en la conclusión, dedicada a la cuestión de los conflictos sociales contemporáneos, Descola recuerda cómo los conflictos que hoy oponen poblaciones locales, por un lado, y estados o multinacionales, por el otro, revelan divergencias de interpretación ontológica fundamentales con respecto a aquello de lo que el mundo está hecho y a aquello por lo cual tiene valor. En América Latina, estas reivindicaciones vendrían de formas de colectividad que no se corresponden con “sociedades” o, por lo menos, tendrían detrás conjuntos de humanos y de no humanos que contradicen nuestros hábitos de disociar naturaleza y sociedad. Para los europeos confrontados a la cuestión del antropoceno, añade Descola, estos dispositivos de representación conjunta de intereses de humanos y de no humanos son portadores de esperanza, pues estimularían nuestra creatividad política. La posición de Ingold al respecto es que la salida a la catástrofe mundial a la que parece habernos conducido la era moderna no podrá ser elaborada sino por nosotros mismos y por medio del diálogo. La antropología no consistiría, de hecho, nada más ni nada menos que en transformar la vida humana misma en una conversación (75).

En suma, no se puede, pues, sino celebrar la publicación de este debate entre estos dos antropólogos de renombre hoy; pues se trata de un debate que, más allá de lo que nos ilumina sobre las propuestas de cada uno de ellos, nos permite sobre todo repensar las bases mismas de nuestra disciplina y sus posibles desarrollos.

Juan Javier Rivera Andía

**Etges, Andreas, Viola König, Rainer Hatoum, and Tina Brüderlin** (eds.): *Northwest Coast Representations. New Perspectives on History, Art, and Encounters*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2015. 219 pp. ISBN 978-3-496-02858-1. Price: € 49.00

Curators have always grappled with exhibiting cultural material in ways that reflect the communities of origin. What “reflect” means, and who gets to decide if that particular reflection is appropriate has changed greatly over the past century. Consultation, collaboration, and shared curatorial authority are now the ethical expectation, or at least aspiration, for museums in North America, and relationships with communities are expected, if not always successfully enacted. The relationships that have grown between Native American and First Nations communities and museums, in large part due to NAGPRA in the

U.S. and the Task Force on Museums and First People as well as the Treaty process in Canada, are often lacking in Europe. This is due to geographical distance and an absence of international regulations that might engender greater communication between European museums and the communities whose cultural material they hold. This lack of relationships with people, does not signal a lack of interest in these collections – in fact, there is a long-standing fascination with Native American ethnographic material in Europe, and especially in Germany.

Museums on the West Coast regularly work with First Nations communities in their exhibits. The Museum of Anthropology (MOA) at the University of British Columbia has a strong record of curatorial practices reflecting personal relationships between curators and artists as well as exhibits that share curatorial authority with First Nations artists, curators, and elders. MOA curator of Contemporary Visual Arts Karen Duffek specifically invited a critical review of her exhibit, “Border Zones,” which featured “community voices, ritual, sculpture and media on a shared terrain” of the ethnology museum (148). Duffek engages with compelling questions raised by Lakota performance artist and UBC professor Dana Claxton on whether anthropology museums can ever shed the stigma of the ethnographic gaze. This openness to critique moves museums to ever more responsive and reflective practices and can be seen as well in MOA curator of the Pacific Northwest Jennifer Kramer’s planning process for an exhibit on the life and work of Kwakwaka’wakw artist Doug Cranmer. Kramer balanced family memory and priorities with an art historical overview of Cranmer’s aesthetic oeuvre in an exhibit that would be on view in both urban anthropological museums and at the cultural centers in the artist’s home territory. Also in the region, the Royal British Columbia Museum has developed a formalized relationship with First Nations through the Treaty Process in B.C. This process “is one of those points of intersection where cultural values, understanding of proper world order and concepts such as the meaning of progress and the nature of authority from two different but interconnected societies both meet and diverge” (125). Martha Black, Ethnology curator at the RBCM, discusses the real-world impacts of this process on museum cataloging and storage where resulting changes seek to clarify ambiguities imposed on collections through stylistic or anthropological analyses rather than collection location, issues that “in the past were troublesome oddities of anthropological classification, [which] now have serious ramifications in light of legal transfers” (141).

Black’s essay, like the others in this volume, was written for a 2011 conference hosted by the Ethnological Museum in Berlin as part of their planning for the new Humboldt-Forum. Led by Viola König, director of the museum, curator Peter Bolz and three other scholars (Rainer Hatoum, Tina Brüderlin, and Andreas Etges), the research planning project was entitled “One History – Two Perspectives. Culturally Specific Modes of Representation of the ‘Exotic’ Other at the Pacific Northwest Coast.” Issues signaled by the naming of the conference arise almost immediately in the volume, which presents essays