

Natural, supernatural, cultural. Tools to understand a jealous range

Rolando Silla

Resumen

A partir de ciertos planteos de la fenomenología, el giro ontológico y el nuevo materialismo describo mi experiencia de campo entre crianceros y mapuches de la provincia argentina de Neuquén, en especial me enfoco en cómo conciben lo natural y lo sobrenatural. Una cuestión central es que la naturaleza y lo sobrenatural no solo son conceptos, no solo son dicha y representación, sino que también son experimentados y percibidos. Parto entonces del principio de que la percepción está abierta y que no todos percibimos exactamente el mismo mundo. Parto también del principio de necesidad de expandir el concepto de medioambiente a lo humano, lo social y lo cultural.

Crianceros; mapuches; naturaleza; percepción; medioambiente.

Abstract

From certain proposals of phenomenology, ontological turn and the new materialism approach I describe my fieldwork between peasants (crianceros) and Mapuches of Argentina's Neuquén province. I am especially interested in how they conceive the natural and the supernatural. A key issue is that nature and supernatural are not only concepts but are experienced and perceived. Drawing on the principle that the perception is open and that we do not perceive exactly the same world, I propose that we need to expand the concept of environment to the human, the social and cultural.

Peasants; mapuches; nature; perception; environment.

Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa

Rolando Silla¹

El término naturaleza, al menos en español, tiene dos significados fundamentales: por un lado, como algo que está fuera de lo humano y por otro, como esencia. En la primera acepción, la naturaleza carece de voluntad propia, no tiene capacidad de crear sentido, y posee una lógica y funcionamiento independiente de lo humano, con leyes propias, auténticas, homogéneas y universales. Describir, conocer y controlar el funcionamiento de esas leyes es la obsesión del científico; superar el Estado de naturaleza es el orgullo de la civilización (especialmente urbana, algo que se asocia como más alejado de la naturaleza que, por ejemplo, lo rural). Así, el denominado Estado de Naturaleza es opuesto (y previo) al Contrato Social; y no olvidemos que en los pensadores europeos de los siglos XVII y XVIII el Estado de Naturaleza (radicara éste en el buen salvaje o en un Estado de Guerra permanente del Hombre - como masculino y universal) tenía algún tipo de referente empírico en América, recién descubierta por los europeos. Por ende, el primer continente estaba más cerca de la naturaleza que el segundo. La naturaleza se vuelve entonces algo sobre lo que hay que luchar; y la cultura debería trascenderla. En su otra acepción, como esencia, naturaleza es algo que está fuera o dentro de nosotros y que es lo que realmente somos: nuestra naturaleza. En esta acepción, la naturaleza de una cosa es lo que hace que una cosa posea un Ser, una identidad clara y distinta. El ser contrario a la naturaleza es lo monstruoso.

Como científicos sociales formados en el campo de las representaciones, ninguna de las dos acepciones nos resulta cómoda. Por un lado, siempre estamos preocupados por salirnos de conceptualizaciones esencialistas, y afirmamos que no habría una esencia de lo humano. Como naturaleza que

1. CONICET/IDAES-UNSAM.

está ahí afuera, para nosotros es algo real pero del cual no nos hacemos cargo, pues sería algo que solo le concierne al científico proveniente de las áreas duras o naturales. Si estudiamos a la naturaleza lo hacemos solo en lo que consideramos su aspecto subjetivo, humano: ¿cómo los diferentes grupos -embebidos de cultura - representan a la naturaleza? Así, no todos tenemos la misma idea de lo que la naturaleza es, pero sí la naturaleza es una sola cosa: la que los científicos dicen que es. Tal cual lo expresara Bruno Latour ([1991]1997), hay muchas culturas (con niveles variados de percepción de la realidad respecto a la ciencia pero todas respetables-tolerables, lo que connota cierto paternalismo), pero una naturaleza (la que establece la ciencia occidental). Corremos así el riesgo de plantear una naturaleza real (la del científico) y otra meramente representacional (la del resto de la gente).

En este artículo quisiera expresar mis lidias con la naturaleza. Algo extraño, pues se supone que como antropólogo debería saber sobre la sociedad o la cultura, no sobre la naturaleza. Saber sobre la naturaleza tiene, en el campo de la antropología actual, cierta desconfianza a biologicismo. De todas maneras ese no es mi problema: mis conocimientos en biología son bastante básicos. Y es que los antropólogos tenemos una relación de doble vínculo con las ciencias naturales, pues acostumbramos a ser serviles o a negarla. Tendemos a pensar que las ciencias naturales tienen mejores teorías y conceptualizaciones basadas en una rigurosa metodología. Así, algunos colegas toman una posición subordinada, tratando de imitarla, aún muchas veces reconociendo que nunca llegarán a ser iguales a ellos. Las ciencias naturales se vuelven para nosotros, y parafraseando a Dipesh Chakrabarty ([2000]2008:27), hiperreales. La otra opción es negarla. Y se puede llegar a afirmar ciegamente que, por ejemplo, no existe ninguna relación entre lo orgánico y la capacidad lingüística, y que absolutamente todo lo que le concierne al ser humano es de origen cultural o social. Claro que los que trabajamos con seres humanos tenemos un problema central que son las subjetividades: no hay base objetiva, medible, para, por ejemplo, el sentimiento y la certeza que posee un criancero que habita la cordillera neuquina de que está poseído por el diablo. Para peor, esta “creencia” no es neutra, afecta la vida cotidiana de él y de su entorno. Produce eventos. El referente a lo simbólico y su eficacia ayudó a comprender este tipo de fenómenos. Pero simultáneamente nos hemos olvidado de la materialidad; no sólo del mundo, sino también de nuestro propio cuerpo, y establecemos una oposición tajante entre naturaleza y cultura, entre mente y cuerpo. La realidad de lo humano -la que correspondería a la mente humana, a sus deseos, a sus fantasías - sería diferente a la realidad de la ciencia - que puede comprender lo humano pero en su anatomía, su fisiología y hoy más que nada, en su código genético. Pero además, no serían realidades simétricas pues, la primera es subjetiva (connotando algo de falsa) y la segunda objetiva (o sea real). Así establecemos un principio fundante - tanto en ciencias sociales como naturales - de que lo real está por fuera de la sociedad, de lo humano. Claro que esta división original nos permitió avanzar en la autonomía de nuestra área, en pensar un campo específico, el de lo social o lo

cultural; pero también nos sacó del debate respecto del resto de la ciencia. Al fin y al cabo, solo estudiamos representaciones. Pero, y ahora parafraseando a Donna Haraway (1995:256), no hay razón ni necesidad de ser fieles a nuestros orígenes; e intentar ser fiel a una tradición, innovar a partir de interpretar lo nuevo a través de lo viejo o descartar completamente lo viejo para avanzar sobre algo completamente nuevo y radical son potencialidades y posibilidades de lo humano. Todos en diferentes momentos y situaciones optamos o intentamos alguna de estas opciones.

II

Mi carrera como antropólogo comienza hacia 1995 cuando, necesitado de realizar una tesis de licenciatura, afectado por una cuestión personal y asesorado por Rosana Guber, quien fuera mi directora por muchos años, decidí salir de Buenos Aires e ir a la ciudad neuquina de Zapala a realizar un corto trabajo de campo respecto a las relaciones entre civiles y militares. Allí mi perplejidad fue grande, pues percibí que los civiles hablaban más de fantasmas, dinosaurios, ovnis o brujería que sobre un aspecto tan importante para mí como eran las relaciones con los militares en un contexto de tensiones limítrofes con Chile y de “despertar democrático” de la Argentina. Otro aspecto que me llamó la atención era que si bien me encontraba en una ciudad, la presencia de mapuches, que yo consideraba viviendo en las comunidades rurales, era significativa, no sólo en cuanto a individuos que se consideraban adscriptos a ese grupo étnico, sino a una cantidad de vivencias relatadas por no-indígenas, pero concernientes a entidades que son tradicionalmente consideradas por la literatura especializada como mapuches. Entonces ¿Zapala era una ciudad moderna y debía analizarla a través de los parámetros de la sociología a partir de conceptos tales como Estado, sociedad civil, clase social, teoría del conflicto, etc. o era tradicional y debía utilizar un método holístico, típico de la antropología? Muy posteriormente encontré en Latour algo que lamento no haberlo podido decir yo antes: “al proyecto moderno - como opuesto a la tradición y lo no occidental - sólo lo pueden mantener aquellos que se abstienen de cualquier estudio empírico (1997:60)” sobre poblaciones humanas.

Posteriormente, entre 1996 y 1997, realicé una consultoría para una empresa petrolera (YPF S.A.) en donde debí evaluar los daños ocasionados por la explotación hidrocarburífera a la comunidad mapuche Painemil. Esta comunidad se ubica, al igual que Zapala, en la meseta patagónica de la provincia. En esta ocasión mi trabajo de campo fue de unos cinco meses distribuidos en diferentes estaciones del año para poder seguir el ciclo anual ganadero. Fue en ese entonces que el concepto de naturaleza comenzó a convertirse en una cuestión relevante para mí. Básicamente porque el medioambiente no era lo mismo para los mapuches que para los técnicos y gerentes de YPF, o incluso para las ONGs que defendían a los propios

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

143

mapuches. Mucho de lo que para los primeros era medioambiente o naturaleza para los mapuches era cultura. Entre otros perjuicios, la explotación hidrocarbúfera había contribuido a la extinción en esa región del choike (ñandú); y uno de los aspectos que los mapuches consideraban parte de su cultura era cazar (boleando, no con armas de fuego) a estos animales y utilizar su carne y demás partes para otras cuestiones. ¿Podía dividir el choike como ser de la naturaleza de las actividades (culturales) de los mapuches? ¿Era útil esta división para entender la situación planteada? ¿No era mejor analizar previamente si había una distinción local entre naturaleza y cultura, y si así era, por dónde pasaba esta división y cómo operaba?

Pero mi problema no terminaba ahí, porque no sólo no quedaba claro si existía el mismo tipo de división entre la naturaleza y la cultura, sino qué lugar ocupaba ese aspecto que solemos denominar sobrenatural y que, además de colocarlo en el plano de lo simbólico, de las representaciones, consideramos también forma parte de la cultura. Lo que descubrí en ese momento por experiencia, y años después pude comenzar a conceptualizar, era que en ese caso los Painemil no solo “creían” en ciertas entidades sino que también, no siempre, no todos, las percibían:

Una noche en el puesto del Lonko Maximino Painemil, mientras cenábamos al aire libre junto a un fogón, quienes allí estaban escucharon un ruido, que no estoy seguro de haberlo escuchado:

-¿Quién se ríe? -preguntó Tránsito- uno de los nueros de Maximino.

Comenzaron a hacer chistes sobre el posible autor. Elisa -esposa de Tránsito- dijo que era seguramente Luis, un vecino. Los demás opinaron que no podía ser él. No estoy seguro si no me inculparon a mí también. Recién llegaba de Añelo, el pueblo más cercano, caminando y en la noche. En alguna de las monografías que había leído sobre mapuches decía que los brujos llegan por la noche. Jamás constaté esto con los Painemil, pero aun así me resultó un motivo de preocupación. Durante la conversación, Tránsito me comentó que podía ir por otro camino a Añelo, haciendo un trayecto más corto. No sabía si esto significaba solo que me estaban indicando un camino para llegar más rápido o algo más que yo no entendía. Les contesté que lo sabía, pero que para hacer ese atajo debía cruzar el río, no había puente y no tenía intenciones de mojarme en el agua helada. Me respondieron que el río estaba bajo. Luego Tránsito dijo: la vieja cruza el río y no se moja las patas.

Después de la cena buscaron varios instrumentos musicales y comenzaron a cantar. Tránsito estaba ejecutando la guitarra cuando repentinamente, no sé por qué, pues yo no percibí absolutamente nada, Tránsito miró hacia atrás:

-¿Ahora te asustaste vos? -le dijo otra de las hijas de Maximino- quien respondió que el ruido era producido por un rebaño de ovejas. Las bromas disminuyeron, aunque varios continuaban riéndose.

Tránsito le preguntó a Tito, un empleado criollo de Maximino, si no recordaba que en El Manzanar, donde juntos habían trabajado en la actividad frutihortícola, había un viejo que se comentaba era `medio cushe` (brujo), que él fue una vez a verlo de noche y estaba `tapadito y sin el lonko` (cabeza).

-¡Anda! -le contestó una de las hijas de Maximino, riéndose- ¿y la cabeza que estaba haciendo?

La reunión se cortó de una manera bastante abrupta y todos nos fuimos a nuestras respectivas habitaciones a dormir. Nunca más en mi presencia se refirieron al tema.

Unos años más tarde, en otro lugar de Neuquén, también rural pero no indígena, hablando sobre brujería con María, le conté lo ocurrido en la comunidad Painemil. Le dije que ellos escucharon el tue tue, pero que yo no. Con juicio casi etnológico, me respondió que para oírlo, como de hecho ella podía, tenía que vivir un tiempo prolongado allí, como un año aproximadamente. Por otro lado, Daniel, un maestro originario de Buenos Aires pero que hacía mucho tiempo vivía en un área rural de la provincia, muy poco interesado en la brujería pero fanático de la ornitología, intentaba darme una explicación naturalista del problema al decirme que tal vez el chonchon o tue sea el Chucho o Caburé, un ave diurna que se suele ver en otoño e invierno. De hecho vimos uno parado en un álamo a principios de mayo. El caburé tiene la particularidad de tener dibujados los ojos en la nuca por lo que es difícil saber si te está mirando o no. La zoología lo considera de la familia de los Glaucidium (Narosky, Yzurieta, Mazzini, 1993:145). Así, y a partir de habitantes del lugar, llegué a dos tipos absolutamente diferentes de interpretación sobre el hecho².

Pero había otra cuestión: yo no había escuchado nada, ellos sí. El trabajo de campo etnográfico implica observación y participación. Esto hace que aún el más positivista de los antropólogos tenga que lidiar no con simples discursos sino con la vida misma de las poblaciones con las que trabaja; así los fenómenos que no pueden ser percibidos por el antropólogo en campo son un problema clásico de la disciplina. Tal vez uno de los primeros informes de esto sea el del propio Bronislaw Malinowski en las islas Trobriands refiriéndose a las piedras vivas:

2. Al menos en Argentina, la bibliografía no es muy rica en fenómenos como el que estoy describiendo, y casi no se le ha prestado atención. Waag lo designa como chonchon para los mapuches. En su opinión hay una ambigüedad morfológica en la percepción: es cabeza humana, es pájaro, es espíritu (de cristiano o de brujo) a la vez que hay una dualidad en sus características: es visible o invisible a la vez, es figura y espíritu sin ninguna diferenciación (1982:47). Este ente indígena paradójicamente se parece mucho a las entidades de origen europeo. Como notó Pitt-Rivers (1970) para los indios de Chiapas en México, la transformación de hombre en animal en el pensamiento americano no está asociado exclusivamente con el mal y el daño. Fueron los españoles, especialmente los sacerdotes, que concluyeron que dicha asociación era del diablo, pues la noción de bruja en la España del siglo XVI es una mujer que se volvió contra Cristo y le entregó en pacto el alma al diablo, quien le provee poder para el mal, el cual incluye poder de transformación, de comandar diablos en forma de animal y tener relaciones sexuales con demonios, en forma de animal o humana.

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

145

A veces se las ve a distancia, saltando fuera del mar o moviéndose por el agua. De hecho me las han señalado navegando por Koyatabu y, aunque no vi nada, era obvio que los indígenas creían sinceramente estar viéndolas. De una cosa estoy seguro, de que no había arrecifes a flor de agua en muchas millas a la redonda. Los indígenas también saben muy bien que son distintas de cualquier arrecife o bajo fondo, pues las piedras vivas se mueven y cuando persiguen una canoa la persiguen, la rompen a propósito y destrozan a los hombres. Y tampoco confundirían estos expertos pescadores a un pez saltador con ninguna otra cosa, aunque cuando hablan de las piedras las comparan con los delfines saltarines y las partinacas (1986[1922]:236).

Malinowski se niega tanto a decir que se trata de un fenómeno natural no conocido por los indígenas como que es un error perceptivo, ya que resalta que marineros de la experiencia de los trobriandeses nunca confundirían un arrecife o un pez con otra cosa. Por el contrario, las piedras vivas son comparables a seres “de la naturaleza”, delfines o partinacas, si bien Malinowski no desarrolla esta idea. Si estos entes se pueden de alguna manera percibir a través de los sentidos ordinarios de la vista o la audición, nos tendrían que hacer dudar que sean del “más allá”, de que estén sobre-lo-natural. Y en relación a mi propia experiencia, ¿en dónde colocaba a una entidad como el tue-tue? Técnicamente formaba parte del mundo simbólico y de las representaciones. Pero en la práctica tenía un aspecto sensible: al menos algunos lo escuchaban. Parecía parte del medioambiente.

Comparando el pensamiento europeo con el azande, Evans-Pritchard, un poco emulando a Emile Durkheim, señalaba que:

Para nosotros sobrenatural significa algo muy parecido a anormal o extraordinario. Evidentemente, los azande no tienen tales nociones de la realidad. No tienen concepción de lo “natural” tal como nosotros lo entendemos y, por tanto, tampoco de lo “sobrenatural” tal como nosotros lo entendemos (...) Indudablemente los azande perciben la diferencia entre lo que nosotros consideramos el funcionamiento de la naturaleza, por una parte, y el funcionamiento de la magia, los espíritus y la brujería, por otra, aunque en la ausencia de una doctrina formulada de la ley natural no expresen, ni puedan expresar, la diferencia tal como nosotros la expresamos³ ([1937]1976:98).

También Levi-Strauss citando el trabajo de D. Jenness sobre los Ojiwa señala que denominar seres sobrenaturales a entidades que desde el punto de vista del nativo están dotados de inteligencia y emoción falsea un poco el pensamiento indígena, y tal vez sería más indicado colocarlos dentro del universo natural, al igual que los hombres ([1962]1992:62). Estas

3. Claro que el problema en Evans-Pritchard, además de una distinción tan radical entre “ellos” y “nosotros”, es que consideró, en un sentido durkheimiano, que cuando los azande refieren a los efectos de la brujería en realidad están refiriendo, y sin saberlo, a las fuerzas morales y sociales de su grupo. Sigue así la tradición de James Frazer: el pensamiento no occidental sería lógico pero errado ([1922]1996:75).

reflexiones me hicieron replantear muchas de mis afirmaciones respecto de la religión, las creencias y lo sobrenatural. En mis datos, y no solo entre indígenas, no solo en comunidades rurales sino también urbanas como Zapala, aparecían una serie de entidades y fenómenos que justamente no se correspondían con lo que podríamos denominar religión, en un sentido institucional por un lado, pero tampoco como esfera completamente separada del mundo natural, del medioambiente.

Me propuse entonces realizar una descripción respetando la propia repartición del mundo nativo y no considerando que lo conocido para mí es “natural y real” y lo desconocido “sobrenatural” perteneciente a la creencia y por lo tanto falso, o verdadero sólo en su eficacia simbólica. Sin suponer que el mundo occidental y moderno está dividido en diferentes esferas y el mundo de los otros (mapuches o crianceros - caratulado como no-occidental y tradicional) sería una totalidad, una unidad entre cultura y naturaleza, entre las esferas políticas, económicas y religiosas. Comencé a pensar en la posibilidad de diferentes tipos de ontologías y epistemologías, términos robados de la caja de cristal de los filósofos para probarlos en el campo de las ciencias sociales, en especial la antropología. Así, cada colectivo reparte y clasifica el mundo de una manera determinada. Tal cual lo han afirmado autores como Gregory Bateson ([1972]1991:344), las creencias que un colectivo posee acerca de qué clase de mundo es aquel en el que vive, determinarían la manera como lo ve y actúa dentro de él, y sus maneras de percibir y actuar determinarían sus creencias acerca de su naturaleza. Por ende sus premisas epistemológicas y ontológicas, independientemente de su verdad o falsedad últimas, se convierten parcialmente en autovalidantes. Debemos entonces elucidar lo que para estas poblaciones “hace de dato”, lo que considera que es innato a lo cual la agencia humana debe circunscribirse, y lo que correlativamente es percibido como “construido” o artificial, como perteneciendo a la esfera de la acción y responsabilidad de los agentes. Llegaríamos entonces junto a Bruno Latour (1997) a la conclusión de que no existen culturas, particulares o universales, ni una naturaleza universal; sino naturalezas-culturas, las cuales constituyen la única base posible para las comparaciones. Todas son similares por construir al mismo tiempo seres humanos, divinos y no-humanos; y ninguna vive en un mundo de símbolos arbitrariamente impuestos. Todas distribuyen aquello que deberá ser una carga de símbolos de aquello que no deberá serlo.

Entidades como el tue-tue más que ser parte de lo real o de lo simbólico, discuten con la realidad, pues su existencia y poderes están en discusión para los propios pobladores. Nadie en Neuquén discute sobre la existencia de una cabra o un caballo, pero si la existencia de los brujos, los Ovnis o el poder real de los santos. En este aspecto, los mapuches y crianceros del Neuquén son relativistas en términos que lo propone Otávio Velho: el relativismo no sería sólo una postura académica, en la medida en que la recepción de su significado pasa a ser hecha por aquellos que clásicamente serían los actores sociales; y en la medida en que buena parte de las creencias que encontra-

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

147

mos no parecieran poseer la solidez supuesta (1995:176). Al contrario de lo que afirmarían autores como Alfred Schutz (1974[1962]:146), no siempre las personas en el transcurso de su vida cotidiana suspenden la duda.

III

Al menos durante mi formación de grado y maestría en Argentina, la fenomenología en antropología no era una buena palabra. Al estar asociada a Marcelo Bórmida, un antropólogo que hegemonizó la disciplina en el país durante buena parte de la segunda mitad del Siglo XX, fascista manifiesto y vinculado a la última dictadura cívico-militar, cualquier referencia a lo fenomenológico o a lo ontológico era considerado casi sinónimo de ser fascista. Así que comenzaremos con otras tradiciones académicas que también abordaron el estudio de la cultura a partir de la fenomenología⁴.

La fenomenología intentó de forma constante re-situar las esencias dentro de la existencia, bajo el postulado de que no puede comprenderse lo humano y al mundo más que a partir de su facticidad. Para el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, el mundo y nosotros siempre estamos acá, antes de la reflexión; por ello es que debemos volver a encontrar ese contacto ingenuo con el mundo, bajo el desafío de desarrollar una ciencia exacta pero preocupada por el mundo vivido más que por el mundo objetivo. Si puedo hablar de sueños y de realidad, interrogarme a propósito de lo imaginario y de lo real, poner en duda la realidad, significa que esta distinción ya ha sido hecha por mi antes del análisis, que tengo una experiencia previa y vivida de lo real y de lo imaginario ([1945]1997:16). Así, en vez de un sujeto que descubre el mundo habría un sujeto en el mundo, inserto y lanzado al mundo. De esta manera, la percepción no es la capacidad del ser humano de descubrir bajo prueba y error lo que existe fuera de él, sino el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. Entonces el mundo no es, por ejemplo, lo que los habitantes del interior neuquino (mapuches o criollos) piensan, sino lo que ellos viven. Si bien estamos “abiertos al mundo” y nos comunicamos con él, no lo poseemos, pues es inagotable (ibid.:16). Por ello mis informantes, abiertos a un mundo de vida diferente al mío, veían y escuchaban cosas que yo no podía. Como la unidad del mundo, tanto la de ellos como la mía, se realiza antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, lo que dificultaba mi apreciación de entidades como el *tue tue*. Si reconocemos a la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee completamente,

4. Y una correlación interesante de profundizar sería entre la Etnología Tautegórica de Bórmida y el Perspectivismo Amerindio de Eduardo Viveiros de Castro. Este último no puede ser considerado un fenomenólogo, pero y si bien de forma marginal, y al igual que otros autores encasillados en el denominado “giro ontológico”, utilizan el término en afirmaciones tales como “la indianidad es tautegórica; ella crea su propia referencia” (Viveiros de Castro, 2013:118; Silla, 2014).

pero hacia el cual no deja de dirigirse (ibid.:17), podríamos considerar la opinión de María: yo no podía percibir el tue-tue como ellos pues en algún punto yo no participaba de su mundo de vida. Podríamos plantear entonces que percibir un objeto u evento es percibir lo que este proporciona; y no hay límite a priori para lo que puede ser percibido. A través de la vida uno podría ver y descubrir nuevas cosas en el mundo; y tal vez yo podría, con el tiempo, percibir los entes neuquinos. En términos de Tim Ingold, diríamos que aprendemos a percibir de manera apropiada a una cultura, no por adquirir programas o esquemas conceptuales de organización sensorial de datos dentro de un alto orden de representaciones, sino por tener a mano en el trajinar de la vida diaria tareas exitosas que requieren una habilidad práctica para tener noticia y responder de forma fluida a los aspectos del ambiente. Pues aprender, más que transmisión de información, sería una educación de la atención. Esto es inseparable de la vida de la persona en el mundo y en principio se extendería tanto como el largo de su vida (2000:166). En este sentido, la recomendación de María, la de vivir un largo tiempo en el lugar, podría haberme permitido aprender a percibir su mundo de vida, y tal vez percibir de manera similar a como ellos lo hacen; como un “sujeto posicionado” (Desjarlais,1992:24). No obstante, debemos considerar que la capacidad de percibir o no un “objeto cultural” de este tipo, una manifestación experiencial de concreta auto-objetificación en los nativos (Csordas 1990:15), no está dada sólo por la pertenencia o no al mundo de vida de una cultura determinada. El carácter trascendente de determinados objetos está dado por el mismo hecho de que no todos pueden percibirlo, pertenezcan o no al mundo cultural de los nativos. Tanto María como su marido afirmaban que en el río hay un cuero vivo⁵. Ella lo vio, pero su marido nunca lo consiguió, si bien ha permanecido largo tiempo esperándolo en donde otras personas dicen que aparece. La sola “aculturación” que por ejemplo señala Carol Laderman (1997:192) para participar de estas percepciones no sería condición suficiente y ni siquiera necesaria, pues lo extraordinario no está en disponibilidad de todos, sean nativos u extraños, y siempre es algo dado a unos pocos.

Es por esta misma razón que en muchas ocasiones las percepciones de un extraño justamente confirman, mediante una especie de intersubjetividad cultural, los objetos excepcionales. Mónica me contaba que en una escuela rural en la que en ese entonces recién se había instalado, una noche repentinamente escuchó que raspaban el techo. Acto seguido sintió el ruido de una carreta que iba y venía por afuera de la casa. Pensó que alguien quería hacerle una broma y asustarla. Miró hacia fuera pero no vio nada. Repentinamente escuchó una respiración muy fuerte dentro de su propia habitación, y comenzó a ver en la pared una mancha negra. Su hijo que la acompañaba también la vio. Le tiró un almohadón a la pared y la mancha desapareció. A la mañana siguiente preguntó a los pobladores, quienes le

5. Ente similar a un cuero vacuno que viaja por los ríos o lagos. Captura y ahoga al desprevenido que se introduce en los afluentes. La literatura especializada lo reconoce como una entidad maléfica mapuche, el trelque wekufu (Waag,1982:196).

respondieron que durante la construcción de la escuela un hombre quedó atrapado en un pozo y no lo pudieron rescatar. Inmediatamente clausuró la habitación y la convirtió en depósito de alimentos. Pasó el tiempo y un muchacho que no era de la localidad vino a realizar un trabajo en la escuela para lo cual debía quedarse unos días. En forma experimental, Mónica le ofreció dormir en el depósito sin realizar ningún comentario sobre el fantasma. Al otro día encontró al muchacho durmiendo fuera del depósito. Le preguntó por qué había dormido afuera. El muchacho contestó que allí dormía más cómodo. Pero cuando Mónica le contó lo que le había ocurrido, el muchacho le confesó que no pudo dormir porque durante la noche veía a los alimentos volar de un lado al otro de la habitación.

Un caso similar me ocurrió cuando en Zapala tuve que ir a un regimiento localizado a unos pocos kilómetros de la ciudad y en las afueras de un pequeño poblado denominado Covunco. Eran las 17.30 horas, y sin embargo las calles del pueblo estaban vacías. Como tenía que hacer tiempo antes de entrar a la Guarnición, me quedé en la plaza donde sólo había un auto de alquiler en una de sus esquinas. Solamente se escuchaba el ruido de las hojas de los árboles producido por el viento. En determinado momento un chico, prácticamente la única persona que andaba por allí, se acercó y me pidió dinero. Le di unas monedas y se quedó hablando conmigo. Su forma de expresarse era diferente a la de un ciudadano, incluso a los de Zapala. Hablaba castellano, pero la forma de estructurar las frases que utilizaba no era la misma que la mía. Su espacialidad también era diferente. Se acercaba a mí de una forma que yo consideraba violativa de mi espacio. Tocaba mi campera y mi morral preguntándome para qué los quería. Se podría pensar que quería robarme, pero no parecía ser esa la intención. Lo asocié con una familia que había visto unos días atrás en Zapala, los tres miembros del grupo que estaban en la municipalidad esperando reunirse con el intendente se quedaban muy juntos entre sí. La situación con el chico me incomodó y partí para la guarnición, aunque llegase demasiado temprano para la entrevista. Cuando volví a Zapala le conté a Susana, una de mis informantes en la ciudad, una maestra jardinera y que podría ser considerada de clase media urbana, lo extraño que me había parecido Covunco. Inmediatamente me contestó que era porque allí están los brujos, los que hacen trabajos para el mal. Entonces le conté sobre el chico de la plaza. Ella respondió que tal vez sería un niño con un trastorno mental. No lo descarte, pero le dije que me parecía que simplemente tenía que ver con otra forma de comunicarse, en el sentido de que pertenecía a una cultura rural, diferente a la mía. Ella no lo entendió así y quiso tranquilizarme diciéndome que los brujos no me iban a hacer un daño simplemente por pasar una vez por el pueblo. La conversación terminó ahí. Pero desde ese día toda la familia de Susana me preguntaba por mis impresiones de Covunco; y que me haya parecido un pueblo extraño fue interpretado por ellos como una prueba fehaciente de que allí vivían los brujos.

En ambos casos la percepción de un extraño, el muchacho o el investigador, son confirmaciones intersubjetivas del evento extraordinario. Justamente los nativos saben que el otro no comparte su misma creencia, su misma cultura, que su embodiment no es de la misma naturaleza que la de ellos. Pero entonces, ¿por qué y cómo percibió que algo no habitual acontecía?

IV

Una posición fenomenológica que impactó considerablemente sobre mi modo de ver las relaciones entre lo natural, lo sobrenatural y por ende la cultura, es el planteo del antropólogo británico Tim Ingold, quien busca proponer una nueva recomposición de la disciplina en sus tres campos (social, arqueología y biológica). También promueve un diálogo, en el estricto sentido de su término, con las ciencias naturales y el arte. Digo en el estricto sentido de su término porque el intento en toda su obra no es ni subordinarse, en teoría y método a algunos de estos campos, ni pretender que las demás disciplinas se subordinen a la antropología. Su posición no es colonialista y, en palabras de Javier Task, “propone teoría no para explicar todo, sino para educar nuestra atención” (2012:16).

Ingold afirma que el mundo habitado por los humanos no está compuesto por objetos sino por cosas. Posición tomada originalmente de Martín Heidegger, considera que la cosa no es materia formada; que, por ejemplo, el árbol no es un objeto, sino una cierta concurrencia conjunta de hilos de vida: “un parlamento de líneas” (Ingold, 2010:4; Silla, 2012). Ahora bien, al referirse a la vida Ingold intenta señalar cómo ésta es una capacidad generativa de aquello que abarca campos de relaciones con las cuales las formas surgen y son mantenidas en su lugar. El concepto de vida, diferente al de la biología, desde una perspectiva fenomenológica implica la idea de que habitamos un mundo, y que estamos inmersos y lanzados a él. Dentro de él, lo central no sería la conciencia sino la experiencia, y tampoco las relaciones sino los flujos. Intenta así una aproximación pos-relacional y neo-materialista (Silla, 2013:6).

Si queremos estudiar la participación de nosotros y las cosas que habitan el mundo-vida no podemos reducirlo a un modelo ni congelarlo en el tiempo, pues siempre estamos en un devenir. El mundo, entonces, no está terminado. Así, las cosas (humanos, animales, plantas, rocas, autos, etc.) están inmersas en este mundo, se desarrollan y tienen diferentes dinámicas. Esto trae aparejado el problema de la agencia en los no-humanos y de cómo abordarla sin caer en posiciones animistas o vitalistas. En el caso de Ingold, sostiene que las formas de las cosas no son impuestas desde afuera sobre un sustrato de materia inerte sino que son continuamente generadas y disueltas entre los flujos de material a través de la interface entre las sustancias y los medios que las rodean. Así, las cosas son activas no porque estén imbuidas de agencia sino por el modo en que se ven atrapadas en estas co-

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

151

rrientes del mundo de la vida (Ingold, 2007). Entonces la antropología ya no sería sólo el estudio de lo humano sino el estudio de las relaciones que humanos y no-humanos realizan en el acontecer de la vida. Considero que la posición de Ingold es más cercana al punto de vista de los seres humanos insertos, no ya solo en un tejido de relaciones sociales, sino en el mundo de la vida, que todos compartimos con otros seres humanos, pero también con otras cosas, como el tue-tue, el cuero vivo o una cadena montañosa:

Hoy fue un día con fuertes vientos y frío. Etelvina me contaba (después me aclara “la gente dice”) que el frío estaba causado porque se perdió un chico en la Cordillera. Gendarmería y la policía lo estaban buscando, hasta ese momento sin éxito. Me explicaba que el mal tiempo ocurría cuando los chilenos cruzaban la cordillera o cuando se subía al Domuyo, el cerro más alto de la región. Le conté que cuando viví en la comunidad Painemil, en la meseta patagónica, se podía divisar desde sus tierras el Auca Mahuida, un cerro muy celoso según ellos, pues si lo sube alguien que no es del lugar pueden ocurrir grandes lluvias o nevazones. Etelvina me rebatió el postulado diciéndome que según creía el temporal ocurría cuando cualquiera cruzaba, sin importar si era extraño o no; algo que luego su marido también me confirmó.

En Zapala también me habían contado acerca de los celos de la cordillera, pero argumentaban que el motivo era que hacia fines de febrero, al llegar el otoño, los crianceros bajaban de sus puestos de veranada en los altos de la cordillera. Por ello la cordillera se enfurecía, comenzando el viento y el frío. La cordillera es celosa, me decían, y no quiere que la dejen.

Trabajos recientes en historiografía y antropología sobre la frontera argentino-chilena han hecho hincapié en que mientras para ambos Estados la Cordillera de los Andes fue considerada como un límite internacional natural, para los pobladores cordilleranos de ambos lados fue, desde hace siglos, el centro de relaciones económicas y culturales más que un límite o una barrera. Un adicional importante sería considerar que para los pobladores la cordillera además tiene sentimientos, y que estos sentimientos tienen que ver con la utilización de ese espacio, sea por propios o ajenos. Entonces, y a partir de aquí podríamos recolocar lo político y la cuestión del poder en relación a la noción de naturaleza. Así, el sentir designa una experiencia en las que no se nos dan unas cualidades muertas sino unas propiedades activas. Reviste a la cualidad de un valor vital, la capta primero en su significación para nosotros, para nuestro cuerpo (Merleau-Ponty, 1997:73). En este sentido, la cadena montañosa, objetivamente inerte y muerta que es la Cordillera de Los Andes -el Domuyo, el Auca Mahuida y demás montañas, ríos y lagos- es para los pobladores algo activo, no está disponible o es mera materia prima; y se le pueden atribuir sentimientos como el de ser celosa de los extraños, la voluntad de enojarse, crear tormentas y llevarse la vida de la gente, como ocurrió con este muchacho perdido que unos días después fue encontrado muerto.

Pero si volvemos por un instante al caso de Etelvina, veremos que su mundo no está radicalmente fuera del mío. Muy por el contrario, ella cree conocer mis propios valores. Por ello negó que ella misma considere que la cordillera es celosa, y al rectificarse con “la gente dice” quería acercarse a mi mundo, el de un universitario de Buenos Aires. Ante el miedo de ser impugnada, no quiso quedar como “ignorante” o “supersticiosa” ante mí, pasó fácilmente de un tipo de clasificación del mundo a otro. Así, lo que los antropólogos acostumbramos a denominar con conceptos tales como “cosmologías” o “representaciones” es para las personas que estudiamos un “mundo-vida”. El punto no sería que nosotros somos naturalistas, y consideramos que la cordillera es inerte, mientras que los crianceros y mapuches serían animistas, y consideran que la cordillera tiene voluntad y por ende “está cargada de agencia”, sino que tanto nuestra concepción como la de ellos señalan formas de explicar el flujo de los materiales, y que “la vida no está en las cosas sino que las cosas están en el flujo de la vida” (Ingold, 2007). Que nosotros como seres humanos nos movemos, alegramos o enfurecemos, pero que la cordillera, si bien no es un humano, no está completamente inerte, y que para quién la habita o se ve en la necesidad de cruzarla, debe estar atento a sus movimientos y desarrollo si no quiere, por ejemplo, morir congelado en una de sus tormentas.

V

La antropología ha considerado a la cultura variable pero a la naturaleza inmutable. Esta es la base del relativismo cultural. Su gran logro fue poder aplanar a las diferentes culturas, como prácticas y valores morales, eliminando jerarquías entre unas que serían superiores y otras inferiores. Su gran problema es que esto impide un planteo ético sobre lo que se debe valorar y lo que se debe condenar, sobre lo que es real y lo que es falso. Pero otro inconveniente ha sido que la cultura implica una contraparte que es la naturaleza, y se ha tendido a pensarla como aquello que la ciencia dice que es. Ahora bien, ¿qué ocurre si consideramos a la naturaleza también variable y aceptamos radicalmente las diferentes concepciones de naturaleza que las diferentes sociedades tienen como verdaderas?

Ampliar y relativizar el concepto de medioambiente creo que es una de las opciones. Así medioambiente no es solo lo que excede a lo humano en un contexto sino a las propias valoraciones y experiencias nativas sobre la naturaleza, las propias definiciones sobre lo que es y no es un humano, y a las propias definiciones sobre lo que es real y lo que es imaginario. Pero tampoco creo que debemos quedarnos ahí y solo confiar en el nativo. Creo que un camino es aplanar también el diálogo entre el nativo, el investigador en ciencias sociales y el de las ciencias naturales, y a partir de esa disputa, que como diría Latour (1997) es simultáneamente política, científica y lingüística, llegar a consensos, o al menos crear caminos para transitar el conflicto y la contradicción.

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

153

Bibliografía

- Bateson, Gregory. 1991 [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a paradigm for Anthropology"; *Ethos*, 18 (1).
- Desjarlais, Robert R. 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Evans-Pritchard, E.E. (1976)[1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Frazer, James G. 1996 [1922]. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna 1995 [1991]. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge
- _____. 2007. "Materials against materiality" *Archaeological Dialogues* 14 (1): 1-16.
- _____. 2010. "Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials". *Realities*. Working Paper 15. Manchester: University of Manchester.
- Laderman, Carol. 1997. "The embodiment of symbols and the acculturation of the anthropologist". *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, editado por Thomas Csordas. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. 1997 [1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34
- Levi-Strauss, Claude. 1992 [1962] *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica
- T. Narosky y D. Yzurieta. 1993. *Guía para la identificación de las aves de Argentina y Uruguay*. Buenos Aires: Vázquez Mazzini Editores y Aves Argentinas/Asociación Ornitológica del Plata,.
- Malinowski, Bronislaw. 1986 [1922]. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini
- Merleau-Ponty, Maurice. 1997 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península
- Pitt-Rivers, Julian. 1970. "Spiritual Power in Central America. The naguals of Chiapas" en *Witchcraft. Confesions & accusations*. Editado por Mary Douglas. Londres: London Tavistock Publications
- Schutz, Alfred. (1974) [1962] *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Silla, Rolando. 2012. "Percepção, religião, tempo e nação, ou um parlamento de linhas" Pp. 69-86 en *Cultura, Percepção e Ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. Organizado por Steil y Mura Carvalho. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

- _____. 2013. "Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología". En Dossier "Materialidad y agencia: un debate con la obra de Tim Ingold". *Papeles de Trabajo* 7 (11): 11-18.
- _____. 2014. "Etnología e fenomenología. Um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro". *Sociología & Antropología* IV (2): 351-372.
- Task, Javier. 2012. "Introducción". En *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*, de Tim Ingold. Montevideo: Trilce.
- Velho, Otávio. 1995. *Besta Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tintalimon.
- Waag, Else M. 1982. *Tres entidades wekufu en la cultura mapuche*. Buenos Aires: EUDEBA.

R. Silla

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

155