

HACIA UNA ECOLOGÍA DE LOS MATERIALES

Tim Ingold

[Toward an Ecology of Materials. En: *Annual Review of Anthropology* 2012, vol. 41:427–42. Traducción: Andrés Laguens, febrero 2014]

Resumen

Tanto los estudios de cultura material como la antropología ecológica están interesados en las condiciones materiales de la vida social y cultural. Sin embargo, a pesar de los avances en cada uno de estos campos, que han minado las divisiones tradicionales entre enfoques humanísticos y los basados en la ciencia, sus respectivos practicantes siguen hablando unos sobre otros en lenguajes teóricos en gran medida inconmensurables. Esta revisión de las tendencias recientes en el estudio de la cultura material encuentra las razones de esto en (a) una concepción del mundo material y lo no humano que no deja espacio para los organismos vivos, (b) un énfasis en la materialidad que prioriza los artefactos terminados sobre las propiedades de los materiales, y (c) una fusión de las cosas con los objetos que obtura los flujos de energía y circulaciones de los materiales de los que depende la vida. Para superar estas limitaciones, esta revisión propone una ecología de los materiales que se centra en su inscripción en los procesos de tomar-forma. Se concluye con algunas observaciones sobre los materiales, la mente y el tiempo.

Introducción

Una de las peculiaridades de los estudios de cultura material en las décadas recientes ha sido su divorcio virtual de las tradiciones de la antropología ecológica. Esto es extraño, dado que ambos campos están interesados de manera general con las condiciones materiales de la vida social y cultural. Los estudiosos de la cultura están interesados en las relaciones de la gente con las cosas. Los antropólogos ecológicos estudian cómo los seres humanos se relacionan con sus ambientes bióticos y abióticos. Para los anteriores, las personas y las cosas están unidas en redes relacionales; para los últimos, los seres humanos y otros organismos están unidos en redes de vida. Pero los practicantes de estos dos campos están hablando unos sobre otros en lenguajes teóricos en gran parte inconmensurables. No es difícil encontrar razones para esta divergencia en las historias recientes de la antropología y de la arqueología. A lo largo de las décadas de 1960 y 1970, las dos disciplinas estuvieron estrechamente enlazadas, inclusive identificadas, a través del desarrollo del neofuncionalismo en la primera y el procesualismo en la última. Los proponentes del neofuncionalismo en antropología (Rappaport 1968, Vayda 1969) llegaron a mostrar cómo diversas creencias y prácticas podían ser entendidas como adaptaciones que servían para mantener un equilibrio auto-regulado en las relaciones entre las poblaciones humanas y sus ambientes. De la misma manera en arqueología, el paradigma procesual interpretó a los conjuntos de artefactos y los patrones de depositación como evidencia de la adaptación conductual humana a condiciones ambientales (Binford 1962, 1983). Ambos paradigmas tomaron como inspiración modelos de la ecología animal y estaban dispuestos a presentarse a sí mismos como parangones de la ciencia positiva.

Lo que ha sido denominado el giro a la cultura material (Hicks 2010) emergió a fines de la década de 1970 como una reacción humanística contra el engrimiento científico de la arqueología procesual. Los defensores del postprocesualismo estaban determinados a mostrar cómo los objetos de cultura material portaban significados constituidos dentro de campos más amplios de significación y figuraban en la práctica como vehículos de expresión simbólica (Hodder 1982 a,b). La antropología ecológica, mientras tanto, estaba más que nunca firmemente amarrada al paradigma de la ciencia natural, con el surgimiento de aproximaciones tales como la ecología conductual (Smith &

Winterhalder 1992), la co-evolución de los genes-cultura (Durham 1991, Boyd & Richerson 2005). No es sorprendente, entonces, que los estudiosos de la cultura material y los antropólogos ecológicos terminaran mirándose uno a los otros desde lados opuestos del ring, en lo que se ha convertido en una arena académica crecientemente polarizada. Pero eso era entonces. Las cosas se han movido desde entonces, y ambos lados han hecho enormes esfuerzos para moderar sus posiciones iniciales. Los antropólogos ecológicos han estado al frente en repensar las dicotomías heredadas entre naturaleza y sociedad, y entre biología y cultura, que habían suscrito tanto trabajo anterior, inspirándose en cambio en aproximaciones de la biología del desarrollo, la psicología ecológica, la biosemiótica e, inclusive, la fenomenología (Ingold 1990, 1992, 2000b; Croll & Parkin 1992; Descola & Palsson 1996; Ellen & Fukui 1996). Y en los estudios de cultura material, los estudiosos han buscado recapturar la fisicalidad del mundo material que había sido negado por los post-procesualistas en su búsqueda de "significados" flotando libremente que habían parecido estar añadidos sólo de manera arbitraria a sus significantes (Olsen 2003, Boivin 2004, Knappett 2005). Seguramente, entonces, la antropología ecológica y los estudios de cultura material habrían alcanzado ahora cierta clase de re-aproximación. Pero no lo han hecho. ¿Por qué?

En esta revisión, propongo tres respuestas. Primero, que los estudios de cultura material continúan operando con una concepción del mundo material, y de lo no-humano, que se focaliza en el dominio artefactual a expensas de los organismos vivos. Segundo, que el énfasis prevaleciente sobre la materialidad obstruye nuestro entendimiento de los campos de fuerza y circulaciones de materiales que realmente dan lugar a las cosas y que son constitutivos de las redes de la vida. Y tercero, una vez que las cosas han sido arrancadas de su fuente de vitalidad en los flujos de energía y materiales, su generación, vivacidad y capacidades de percepción y respuesta se paralizan. En lo que sigue considero cada uno de estos impedimentos para la integración de la antropología ecológica y los estudios de cultura material y propongo cómo pueden ser superados a través de un foco sobre los materiales activos que componen el mundo de la vida. Concluyo con algunas observaciones sobre materiales, mente y tiempo.

Los no humanos ausentes

Un equipo de chimpancés inclinados hacia la filosofía se han embarcado en el estudio sociológico de un grupo humano. Una de las primeras cosas que notan es que las actividades que están acostumbrados a ejecutar directamente unos sobre otros, como el acicalamiento, son desplazadas por la manipulación de artefactos tales como peines y cepillos. Observan, también, que no hay ningún punto en la vida de los seres humanos, desde la cuna hasta la tumba, que no estén intimando con artefactos. Concluyen que sería un gran error separar un dominio de relaciones sociales o interpersonales del conjunto más amplio de las relaciones persona-artefacto y artefacto-artefactos dentro de los cuales están incrustados.

Es con este escenario imaginario que Michael Schiffer presenta su estudio sobre "la vida material de los seres humanos" (Schiffer y Miller 1999, pp 2-3). ¿Por qué, se pregunta Schiffer, una conclusión tan evidente para nuestros simios filósofos debería escapar a la atención de la mayoría de los sociólogos humanos, quienes siguen escribiendo como si sus congéneres habitaran un mundo propio, al margen de los materiales de la vida? Su respuesta es que la familiaridad con los artefactos de todos los días, y la intimidad con la que nosotros, los seres humanos, participamos habitualmente con ellos, nos enceguecen ante su presencia. Damos a estos artefactos por sentado. Aunque los animales de muchas especies interactúan de manera sostenida con cosas de diferentes tipos, algunas de los cuales han hecho ellos mismos, ninguna otra especie se acerca a los seres humanos en la medida en que hacen estos. "La incesante interacción con artefactos interminablemente variados" sostiene Schiffer, "es la realidad empírica de la vida humana y lo que lo hace tan singular" (Schiffer & Miller 1999, p. 2).

El menosprecio de Schiffer por los estudios sociales ortodoxos debido a su abandono del dominio de los artefactos ha encontrado ecos frecuentes en la literatura. Se ha convertido en algo habitual en las publicaciones sobre la cultura material, que los autores registren una queja general contra las ciencias sociales académicas por su tendencia a tener en cuenta sólo las personas, como si no hubiera cosas u objetos en el mundo. Uno de esos autores es Bjørnar Olsen. En el montaje de su reciente defensa de las cosas, Olsen (2010, p. 21) apela a la autoridad del filósofo Michel Serres, que tiene esto que decir:

La única diferencia asignable entre las sociedades animales y nuestras propias reside. . . en la aparición de objetos. Nuestras relaciones, lazos sociales, serían tan airoso como nubes si fueran sólo contratos entre sujetos. De hecho, el objeto, específico de los Hominidae, estabiliza nuestras relaciones. (Serres 1995, p. 87)

¿Cómo es la vida, entonces, para los animales? La argumentación de Serres es que las ciencias sociales a las que estamos acostumbrados – pese a estar dirigidas a los seres humanos – en realidad sería aplicable, mejor, a los animales, ya que deja fuera de consideración a los objetos que anclan el tipo de sociabilidad que es más específicamente humano (Serres y Latour 1995, pp. 199-200). Puede funcionar, por ejemplo, para una tropa de babuinos. Entre los miembros de la tropa, las relaciones decaen tan rápido como se establecen, porque sin objetos extrasomáticos no existe nada para mantenerlos sujetos. En lugar de ello, tienen que ser continuamente reafirmadas (Strum y Latour 1987; Latour 2005, pp 69, 197-99).

Cualquiera que sea el caso de los babuinos, sin embargo, simplemente no es cierto que para los animales no humanos en general, las relaciones sociales están en flotación libre en lugar de ancladas en el mundo material. Muchas aves migratorias regresan a criar, año tras año, a los mismos acantilados y en los mismos pares – al igual que las manadas de ungulados a los mismos territorios de cría. Si los acantilados y el suelo pueden ser entendidos como objetos es discutible, pero como muestro a continuación, sin duda que son *cosas*. Como tales, desempeñan un papel bien establecido en la estabilización de las relaciones entre los pares de cría en el primer caso y entre las madres y la descendencia en el segundo. Innumerables estudios antropológicos han demostrado asimismo cómo los grupos humanos mantienen nexos fuertes y duraderos con determinados lugares, junto con los elementos del paisaje que les dan su carácter distintivo. Al igual que en el paisaje totémico de los aborígenes de Australia (Myers 1986) o en la patria de los Koyukon de Alaska (Nelson 1983), todos esos lugares se teje como una reunión de historias, de las idas y venidas de diversas seres humanos y otros-que-humanos (Ingold 2000b, pp. 52-58). Keith Basso (1992, p. 126), en su estudio clásico del paisaje de pisos los Apache Occidentales de Arizona, muestra cómo montañas y arroyos se hacen cargo de las abuelas y tíos en la educación moral de las generaciones más jóvenes. Ellos son jugadores activos en el mundo Apache. Los artefactos, por el contrario, pueden desempeñar un papel pequeño o incluso insignificante en portar la carga de las relaciones interpersonales, como han revelado los estudios antropológicos de sociedades cazadoras-recolectoras (Woodburn 1982). Son hechos rápidamente o improvisados en el lugar, e igualmente descartados fácilmente. Lo que importa para la gente, como Robin Ridington (1982, p. 470) ha señalado acertadamente, no abarca artefactos sino *artificios*.

A la luz de estas observaciones, y volviendo a la defensa de Olsen de las cosas, ¿qué vamos a hacer de lo siguiente?:

Si hay una trayectoria histórica funcionando todo desde el fondo de la garganta de Olduvai a Postmodernia, debe ser una de mezcla en aumento: cada vez más y más tareas se delegan a los actores no humanos, y más y más

acciones son mediadas por cosas. Sólo cada vez movilizando más cosas los humanos llegan a experimentar "episodios" de la historia, como el advenimiento de la agricultura, la urbanización, las formaciones estatales, la industrialización y postindustrialización. (Olsen 2010, pp 9-10)

Sin duda, los ciudadanos de Postmodernia están rodeados por una gran cantidad de artefactos infinitamente en exceso a lo que estaba disponible para el pequeño grupo de criaturas, conocidas por la ciencia como el *Homo habilis*, que acamparon en Olduvai Gorge hace unos dos millones, cuyas únicas herramientas eran toscos choppers de piedra. Podemos estar igualmente seguros de que, en el amplio curso de la historia, la cantidad y tipos de artefactos que los seres humanos han utilizado han aumentado casi exponencialmente. Esto no implica necesariamente, sin embargo, un aumento proporcional en la movilización de las cosas no humanas. Lo que sale de manera inequívoca, tanto de la evidencia de la prehistoria y de la etnografía de los pueblos que no han tomado el camino a Postmodernia, es que nunca ha habido un momento en que todas las clases de los no humanos no se hayan involucrado en las tareas de mantener la vida andando. Lo que ha cambiado es la naturaleza de los no-humanos. Así como algunos han aparecido en la escena, otros se han desvanecido. En la historia de la industrialización y la post-industrialización, por ejemplo, una cantidad de no humanos alguna vez atareados directamente en proveer el medio de la vida humana, han sido marginados, como las fieras de la granja dio lugar a la cornucopia del supermercado.

En sus esfuerzos por incorporar a las cosas de nuevo, los teóricos han propuesto una aproximación simétrica, en la cual se le permite a no humanos de todo tipo que jueguen un rol, junto con los seres humanos, en la ejecución y continuación de la vida social (Olsen 2003, 2007, 2010, p. 9; Webmoor 2007; Witmore 2007). Con sus connotaciones geométricas, el concepto de simetría es menos que apropiado, debido a que precisamente lo que *no* está implicado es una relación entre términos que son iguales y opuestos. Por el contrario, la aproximación busca un modo de hablar sobre las personas y las cosas que permite a la vez la heterogeneidad y es no oposicional (Latour 2005, p. 76). Humanos y no humanos son diferentes, pero no deben ser vistos como *ontológicamente* distintos (Witmore 2007, p. 546). Lo que es más llamativo de este principio de simetría, sin embargo, es que descansa en una afirmación sobre la excepcionalidad humana, junto con una visión de progreso de lo animal a lo humano y de la caza y recolección de nuestros ancestros más tempranos a la sociedad industrial moderna, la que pudo salir directamente del siglo diecinueve. Paradójicamente, una aproximación que deontologiza la división entre lo humano y lo no humano, y que establece en su lugar un nivel de campo de juego, es justificada sobre la base que en la manera de su involucramiento con las cosas materiales y en la historia progresiva de este involucramiento, los seres humanos son fundamentalmente diferentes de todas las otras especies vivientes. ¡Una aproximación simétrica apenas podría descansar sobre un fundamento tan asimétrico!

Olsen se pregunta "Cómo las cosas y objetos se "mezclan" con los seres humanos para formar configuraciones que llamamos *sociedad* e *historia*? (Olsen 2010, p. 2, énfasis original). Plantear esta pregunta de este modo es, ipso facto, excluir a los animales y a las plantas – que existen "juntos con" (Olsen 2010, p. 9) pero, por eso mismo, no son parte de la "cultura material" – de los procesos de la vida social e histórica. La sociedad y la historia se convierten exclusivamente en logros humanos, provocados por la manera de inscripción de los objetos y las cosas. Es precisamente por esta asimetría que la división ostensiblemente exhaustiva entre lo humano y lo no humanos omite prácticamente la gama entera de formas de vida orgánicas, junto con la luz del sol, la humedad, el aire y el suelo, de los cuales depende toda la vida. En la categoría de no humanos están incluidos solo aquellos objetos materiales y artefactos gracias a los cuales algunos humanos son capaces de afirmar su modo completamente excepcional de estar en el mundo. Si los animales y las plantas llegan a ser incluidos en este proceso de hacer la historia, lo son bien como cuasi-humanos o como pseudo-objetos.

Schiffer al menos reconoce el problema ya que al haber equiparado inicialmente lo “material” con “artefactos” admite que esto apenas cubre el espectro completo de participación de los seres humanos con el mundo de alrededor de ellos. Concomitantemente, expande su definición de lo material para abarcar “toda forma de materia o energía”, de los cuales – aparte de la gente - postula dos clases. Una abarca a los *artefactos* (cosas formatizadas o modificadas por actividad humana, incluyendo las plantas y animales domesticados); la otra abarca a los *externos* – una categoría sávana que cubre todo lo demás que se da independientemente de la gente, incluyendo “la luz del sol y las nubes, las plantas y animales silvestres, rocas y minerales y las forma del terreno”. Pronto Schiffer desecha a los externos como una “categoría residual”, enlazándola a una teoría de la evolución cognitiva humana, de acuerdo con la cual el ambiente de externos fue gradualmente dejado atrás a medida que los humanos se hallaban a sí mismo interactuando crecientemente con artefactos (Schiffer & Miller 1999, pp. 12–13, 126). Si somos capaces de reintegrar el estudio de la cultura material con la antropología ecológica, luego los externos deben ser reincorporados, no sólo como un residuo, sino como las condiciones fundamentales para la vida – incluyendo, pero no exclusivas para, la vida humana. Después de todo, los modos en que las vidas humanas están ligadas en los procesos de producción con las vidas de plantas y animales, el clima y la tierra, es en gran parte de lo que se trata la antropología ecológica.

Para aquellos con una formación en el estudio de la ecología humana, la afirmación por parte de los teóricos de la cultura material que lo “no humano” ha sido marginalizado en las ciencias sociales, parece francamente absurdo. Es cerrar los ojos a la riqueza de los estudios antropológicos sobre los modos en que cazadores, pastores, recolectores y agricultores en varias partes del mundo han compartido sus vidas con plantas y animales. Bajo la excusa de la restauración de los no humanos, lo que realmente han hecho estos teóricos es sustituir un conjunto de no humanos por otro: los artefactos por formas de la vida. Como hemos visto, aquello que se invoca para justificar esta sustitución es la apelación a la excepcionalidad humana, cuyo resultado es poner a los estudios de cultura material y a la antropológica ecológica en sendas separadas. El modo de juntarlos de nuevo es revertir la asimilación de los organismos vivientes no humanos a pseudo-artefactos, elevando a los artefactos al status de cosas que, de manera similar a los organismos, crecen así como son hechos crecer. Hacer esto, sin embargo, requiere un cambio de foco, de la “objetividad” [*objectness*] de las cosas a los flujos materiales y los procesos formativos dentro de los cuales llegan a existir. Significa pensar el hacer como un proceso de crecimiento, u ontogénesis. Me dirigiré a esto ahora.

Materiales y materialidad

Cuando los analistas hablan del “mundo material” o, de manera más abstracta, de “materialidad”, ¿qué significa? (Ingold 2011a, pp. 19–32). Plantee la pregunta a estudiosos de cultura material y logrará respuestas contradictorias. Así, una piedra, de acuerdo a Christopher Tilley (2007, p. 17), puede ser vista en su “materialidad bruta” simplemente como una masa amorfa de materia. Con todo, necesitamos un concepto de materialidad, piensa, para entender cómo se les da forma y significado a piezas de piedra particulares dentro de contextos sociales e históricos específicos (cf. Tilley 2004). Para Andrew Jones (2004, p. 330), de manera similar, la noción de materialidad abarca a la vez “el componente material o físico del ambiente” y “enfatisa cómo esas propiedades materiales con incorporadas en los proyectos de vida de los humanos” (cf. Jones 2002, pp. 168–82). Nicole Boivin (2008, p. 26) nos dice que ella usa la palabra materialidad “para enfatizar la fisicalidad del mundo material”, aún esta fisicalidad abarca el hecho “que ofrece posibilidades para el agente humano”. Presentando una colección de ensayos sobre el tema de la materialidad, Paul Graves-Brown (2008, p. 1) afirma que el foco en común entre ellos es sobre la cuestión de “cómo es apropiado por la humanidad el mismísimo carácter material del mundo alrededor nuestro” (compárese con Pollard 2004, p. 48).

En todo caso, pareciera haber dos lados de la materialidad. En uno de los lados está la materialidad bruta o “fiscalidad dura” (Olsen 2003, p. 88) del “carácter material” del mundo; en el otro, está la agencia social e históricamente situada de los seres humanos quienes, al apropiarse de esta fiscalidad para sus propósitos, proyectan en ella tanto diseño como significado en la conversión del material dado naturalmente en bruto en las formas terminadas de los artefactos. Esta duplicidad en lo comprensivo del mundo material refleja aquella otra encontrada en debates mucho más viejos alrededor del concepto de naturaleza humana, el cual se puede referir a la vez al sustrato en bruto del instinto básico que los humanos presuntamente comparten con las “bestias” y a un conjunto de caracteres – incluyendo el lenguaje, la inteligencia y la capacidad de pensamiento simbólico – por medio de los cuales se decía que eran elevados a un nivel de existencia superior y por arriba de todas las otras criaturas. La apelación en estos debates a la “naturaleza *humana* de la naturaleza humana” (Eisenberg 1972, énfasis en el original; cf. Ingold 1994, pp. 19–25) no hizo nada para resolver esta duplicidad; en cambio, sirvió sólo para reproducirla. Del mismo modo, en la noción de materialidad el mundo es presentado a la vez como el sustrato de la existencia y como una externalidad que está abierta a la comprensión y apropiación por parte de una humanidad trascendente. La noción de cultura material es igual de problemática y por muchas de las mismas razones (Prown 1998; Schiffer & Millar 1999, p. 6; Ingold 2000a, p. 53; Jones 2002, pp. 64–6; Boivin 2008, p. 21; Jones & Boivin 2010, pp. 347–50; Olsen 2010, p. 25). “La cultura material”, como los dice Julian Thomas (2007, p. 15) “representa a la vez ideas que han sido hechas materiales y sustancia natural que ha sido convertida en cultural.”

Subyacente a esta noción hay un cierto entendimiento de los artefactos y de lo que significa hacer cosas que ha impregnado la tradición intelectual occidental desde que fuera formulado de manera explícita por primera vez por Aristóteles. Toda cosa, había razonado Aristóteles, es un compuesto de materia (*hyle*) y forma (*morphe*), los que son unidos en el acto de su creación. De acuerdo con esto, el hacer comienza con una forma en la mente y una masa amorfa de “materia prima”, y termina cuando la forma y la materia son unidas en el artefacto completo. En la historia del pensamiento moderno, este modelo *hilomórfico* de creación fue a la vez afianzado aún más y cada vez más desbalanceado. La forma viene a ser vista como impuesta de manera activa, mientras que la materia – de este modo convertida en pasiva e inerte, se transforma en aquello que se le impuso. Cuando hacia fines de la década de 1960 el antropólogo biólogo Ralph Holloway (1969, p. 395), siguiendo una larga línea de predecesores, recuperó una vez más a la cultura como un dominio distintivamente humano, definido por “la imposición de forma arbitraria sobre el ambiente”, podemos ver claramente funcionando esta versión moderna de hilomorfismo. La cultura provee las formas, la naturaleza los materiales; en la superposición de una sobre otra, los seres humanos crean la cultura material con la cual, en una medida siempre creciente, se rodean a sí mismos.

Sin el conocimiento de Holloway, sin embargo, y probablemente a la mayoría de los antropólogos y arqueólogos en ese momento, el filósofo Gilbert Simondon acababa de producir una incisiva crítica del hilomorfismo. La primera parte de su tesis se publicó en 1964, pero el segundo no fue hasta 1989, y sólo en 2005 se publicó la obra en su totalidad (Simondon 1964, 1989, 2005). Contra la doctrina de hilomorfismo, con su suposición de que el origen de las cosas es reducible a la imposición de una forma abstracta preconcebida sobre la materia inerte, el postulado central de Simondon de *individuación* sostiene que la generación de cosas debe entenderse como un proceso de la ontogénesis en el que la forma es siempre emergente en lugar de dada de antemano. Contra la pasividad de recepción-de-forma de la materia, según lo postulado en el modelo hilomórfico, Simondon consideró que la esencia de la materia, o de la material, reside en la actividad de tomar-forma (Massumi 2009, p. 43).

Para subrayar su argumento, Simondon deliberadamente optó por analizar una rama de la manufactura que, a primera vista, apenas podría ejemplificar mejor al hilomorfismo en funciones. Este ejemplo fue la fabricación de ladrillos. En la formación del ladrillo, antes de la cocción, la arcilla

suave se presiona en un molde rectangular preparado de antemano. El molde, al parecer, prescribe la forma, mientras que el material – la arcilla - inicialmente no tiene forma. Seguramente, a medida que la arcilla es presionada en el molde, se impone la forma ideal a la materia prima, como lo requiere la lógica de hilomorfismo. Pero Simondon muestra que esto no es así. Por un lado, el molde no es una abstracción geométrica, sino una construcción sólida que tiene primero que ser fabricada con madera dura. Por otro lado, la arcilla no está en bruto. Después de haber sido excavada de debajo de la capa superior del suelo, primero tiene que ser molida, tamizada y amasada antes de que está lista para su uso. En el moldeado de un ladrillo, luego, la forma no se une con la sustancia. Más bien, hay una convergencia de dos "medias-cadenas transformacionales" (*demi-chaînes de transformations*) [en francés en el original] - respectivamente, la construcción del molde y la preparación de la arcilla – hasta un punto en el que llegan a cierta compatibilidad: la arcilla puede tomar el molde y el molde a la arcilla (Simondon 2005, pp. 41-42). En el momento del encuentro, cuando el ladrillero "lanza" un coágulo de arcilla en el molde, la fuerza expresiva del gesto del fabricante, impartida a la arcilla, se enfrenta a la resistencia a la compresión por parte de la madera dura de las paredes del molde. Así, el ladrillo, con su característico contorno rectangular, no resulta de la imposición de la forma en la materia, sino de la contraposición de fuerzas iguales y opuestas inmanentes tanto en la arcilla como en el molde. En este campo de fuerzas, la forma surge como una equilibración más o menos transitoria.

El modelo hilomórfico, concluye Simondon, corresponde a la perspectiva de un hombre que está fuera del trabajo y ve lo que pasa y lo que resulta, pero nada de lo que sucede en el medio, del proceso real donde materiales de diversos tipos vienen a tomar las formas que tienen (Simondon 2005, p. 46). Es como, sin embargo, que en la forma y la materia, sólo pudiera captar los extremos de las dos mitades de las cadenas pero no lo que las une – sólo una simple relación de moldeo en lugar de la "perpetuamente variable, continua modulación" que se desarrolla en el medio de la actividad de recepción de la forma, en el devenir de las cosas (Deleuze y Guattari 2004, p. 451). En su "*Tratado sobre nomadología*" Gilles Deleuze y Félix Guattari han tomado la cruzada de Simondon contra el hilomorfismo, y gracias a su influencia, las cuestiones que él plantea están comenzando a filtrarse a través de la antropología. El problema con el modelo de materia-forma, argumentan Deleuze y Guattari (2004, pp. 451-52), es que al suponer "una forma fija y una materia considerada homogénea" se falla en reconocer, por un lado, la variabilidad de la materia – sus tensiones y elasticidades, las líneas de flujo y resistencias – y, por otro, las conformaciones y deformaciones a las que dan lugar estas modulaciones. Cada vez que nos encontramos con la materia, Deleuze y Guattari (2004, pp. 451-52, énfasis en el original) insisten, "es la materia en movimiento, en constante cambio, en variación", con la consecuencia de que "esta materia-flujo sólo puede ser *seguida*". Artesanos o practicantes que siguen el flujo son, en efecto, itinerantes, guiados por "la intuición en acción" (2011a Ingold, p. 211).

Pero, mientras Simondon tomó su ejemplo clave de la fabricación de ladrillos, Deleuze y Guattari apelan a la metalurgia. Para ellos, la metalurgia resalta una insuficiencia particular del modelo hilomórfico, a saber, que sólo se pueden concebir operaciones técnicas como secuencias de pasos discretos, con un umbral claro que marca la terminación de cada paso y el comienzo del siguiente. Es así como las operaciones técnicas son representadas normativamente de acuerdo con el clásico modelo de la *chaîne opératoire* [en francés en el original], introducido en antropología por André Leroi-Gourhan (1993) y, posteriormente, fundamental para el estudio comparativo de las técnicas, sobre todo entre los estudiosos de habla francesa (Naji y Douny 2009). Pero en metalurgia, estos umbrales son, precisamente, donde tienen lugar las operaciones clave. Por lo tanto, incluso cuando vence a la forma con un martillo en el yunque, el herrero tiene que volver periódicamente su hierro al fuego: la variación del material se derrama en el proceso de formación y, de hecho, continúa más allá de ella, ya que sólo después de la forja es el hierro finalmente es inactivado. "La materia y la forma nunca han parecido más rígidas que en la metalurgia" escriben Deleuze y Guattari (2004, p. 453), "sin embargo, la sucesión de formas tiende a ser sustituido por la forma de un desarrollo

continuo, y la variabilidad de la materia tiende a ser sustituida por la cuestión de una variación continua". En vez de la concatenación de la *chaîne opératoire* donde ambas técnicas y formas van de punto en punto, tenemos aquí un acoplamiento de contrapunto, ininterrumpido, de una danza gestual con una modulación del material. Aún el hierro fluye y el herrero tiene que seguirlo.

Entonces, ¿qué es la materia? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de materiales? Para entender el significado de los materiales para aquellos que trabajan con ellos lo que necesitamos es, como aconseja el historiador de arte James Elkins (2000, pp. 9-39), tomar un "curso corto para olvidar la química". Más precisamente, tenemos que recordar cómo se entendían los materiales en los días de la alquimia. El punto de Elkins es que antes de la introducción de pigmentos sintéticos, el conocimiento del pintor de sus materiales era fundamentalmente alquímico. Pintar era reunir, en un solo movimiento, una cierta mezcla de materiales, cargada en el pincel, con un cierto gesto corporal promulgado a través de la mano que lo sostenía. Pero la ciencia de la química no puede definir más la mezcla de lo que la ciencia de la anatomía puede definir el gesto (Elkins 2000, p. 18). El químico piensa la materia en términos de su invariante atómica o constitución molecular. Para el alquimista, por el contrario, un material no se conoce por lo que es, sino por lo que hace, específicamente cuando se mezcla con otros materiales, es tratado de maneras particulares, o es colocado en situaciones particulares (Conneller 2011, p. 19).

Chantal Conneller (2011) introduce su reciente discusión de la arqueología de los materiales mediante la comparación de dos definiciones de oro. Uno viene de un libro de texto de química, la otra de un filósofo alquimista persa del siglo octavo. Para el químico, el oro es uno de los elementos en la tabla periódica, y como tal, tiene una constitución esencial que se da independientemente de las múltiples formas y circunstancias de su apariencia o de los encuentros humanos con él. Sin embargo, para el alquimista, el oro era amarillamiento y resplandor, y cualquier cosa que amarillaba y resplandecía, y que también brillara cada vez más reluciente bajo el agua y podría ser martilleado en una hoja delgada, contaría como oro (Conneller 2011, p. 4). Una forma de dar cabida a estas interpretaciones divergentes de lo que es ostensiblemente el "mismo" material sería argumentar, con el teórico de diseño David Pye, sobre una distinción entre las *propiedades* y *cualidades* de los materiales. Las propiedades, para Pye (1968, p. 47), son objetivas y científicamente mensurables; las cualidades son subjetivas – son las ideas en las cabezas de las personas que se proyectan sobre el material en cuestión. Pero esto sólo reproduciría la duplicidad en nuestra comprensión del mundo material – entre su fisicalidad dada y su valorización dentro de los proyectos humanos de hacer – que hemos tratado de resolver (2011a Ingold, p. 30). El conocimiento del practicante experimentado de las propiedades de los materiales, como la del alquimista, no se proyecta sobre ellos, pero crece de toda una vida de un compromiso estrecho en un determinado oficio o comercio. Como Conneller (2011, p. 5) sostiene, "diferentes concepciones de materiales no son simplemente 'conceptos' separados de las propiedades 'reales'; sino que se realizan en términos de diferentes prácticas, las que tienen efectos materiales en sí mismas".

No debemos por lo tanto, pensar en las propiedades de los materiales como atributos. Más bien, son historias (Ingold 2011a, p. 32). Entender los materiales es ser capaz de contar sus historias - de lo que hacen y lo que les sucede cuando son tratados en formas particulares – en la práctica misma de trabajar con ellos. Los materiales no existen como entidades estáticas con atributos diagnósticos; no son "pequeños pedazos de la naturaleza", como lo pone la profesional de estudios de la ciencia, Karen Barad (2003, p. 821), a la espera de la marca de una fuerza externa como la cultura o la historia para su finalización. "La materia es siempre ya una historicidad en curso". Los materiales, por lo tanto, *continúan*, sufriendo modulación continua a medida que lo hacen. En el mundo fenoménico, todo material es un devenir. En este sentido, podemos estar de acuerdo con Deleuze y Guattari (2004) que los materiales evidencian una "vida adecuada a la materia", aunque sea una que se

esconde o se hace irreconocible por los términos del modelo hilomórfico, que reduce la materia inerte a sustancia.

Los materiales son inefables. No pueden ser inmovilizados en términos de conceptos establecidos o categorías. Describir cualquier material es plantear un enigma, cuya respuesta puede ser descubierto sólo a través de la observación y la participación con lo que hay. Para conocer a los materiales, tenemos seguirlos – "seguir la materia-flujo como puramente productiva" – como siempre hecho los artesanos (Deleuze y Guattari 2004, p. 454). Cada gesto técnico es una pregunta, a la que el material responde de acuerdo a su inclinación. En el seguimiento de sus materiales, los profesionales no interactúan tanto más que co-responder con ellos (Ingold 2011b, p. 10). La producción, entonces, es un proceso de *correspondencia*: no es la imposición de una forma preconcebida sobre un fondo de materias primas, sino extraer o dar a luz las potencialidades inmanentes en un mundo del devenir (Ingold 2011a, p. 6). En el acto de la producción, el artesano acopla sus propios movimientos y gestos – de hecho, su vida misma – con la devenir de sus materiales, uniéndose con y siguiendo las fuerzas y corrientes que traen su trabajar a buen término. Fundamentalmente, estos caminos de movimiento y las líneas de flujo no se conectan: no son entre una entidad preexistente y otra, sino que están perpetuamente en el umbral de emergencia. Son las líneas a lo largo de las cuales fluyen los materiales y se mueven los cuerpos. Juntos, estas líneas enredadas, de movimiento corporal y flujo de materiales, componen lo que en otro lugar he llamado la malla, en lugar de la red de las entidades conectadas (Ingold 2007, pp 80-84; Knappett 2011). Y esta malla – a la que vuelvo a continuación – no es otra cosa más que la red de la vida misma. Estudiar sus líneas, en definitiva, es esbozar una ecología de materiales.

Cosas y objetos

Cualquier cosa que nos encontramos podría, en principio, ser considerado como un objeto o como una muestra de material. Verla como un objeto es tomarla por lo que es: una forma completa y final al que se enfrenta el observador como un hecho consumado [*fait accompli* en el original]. Ya está hecho. Cualquier otro cambio que pueda sufrir, más allá del punto de terminación, pertenece en consecuencia a la fase de uso o consumo. Por lo tanto, no es ninguna sorpresa que el estudio de la cultura material, en su abrumador enfoque sobre las formas en que los artefactos terminados están inscritos en la vida social de los seres humanos, ha estado durante mucho tiempo asociado a lo que ha llegado a ser conocido como los *estudios de consumo* (Miller 1987, 1995, véase Olsen 2010, p. 32). Ver la misma cosa como una muestra de material, por el contrario, es verla en potencial – para su posterior fabricación, crecimiento y transformación. En un mundo de materiales, nada está nunca terminado: "todo puede ser algo, pero siendo algo se está siempre en el camino de convertirse en otra cosa" (Ingold 2011b, p. 3). Los materiales, como se señaló anteriormente, son sustancias-en-conversión [*substances-in-becoming*] (Barad 2003, p 822.): prosiguen, superando a los destinos formales que, en un momento u otro, se les ha asignado. Desde una perspectiva centrada en el objeto, este proseguir resulta con frecuencia en reciclado (Pollard 2004; Bunn 2011, pp 26-27). Desde una perspectiva centrada en materiales, sin embargo, es parte de la vida. Y centrarse en la vida de los materiales es dar prioridad a la los procesos de producción, en el sentido esbozado más arriba, por sobre los de consumo.

Para Daniel Miller (1987, pp 19-33), que ha liderado siempre el camino en el establecimiento de los estudios de la cultura material como un campo distinto, la historia humana fundamentalmente ha ser entendida como un proceso continuo de *objetivación*. En esto, la gente crea un mundo material que, a su vez, proporciona un espejo en el reflejo el cual da forma a ellos y a sus sucesores. "No podemos saber quiénes somos, o convertimos en lo que somos," escribe Miller (2005, p. 8), "sino por mirar en un espejo material, que es el mundo histórico creado por los que vivieron antes que nosotros. Este mundo nos confronta como la cultura material y sigue evolucionando a través de

nosotros". Por supuesto es cierto que, como Karl Marx (1963, p. 15) afirmó célebremente en el *Dieciocho Brumario* de 1869, que los seres humanos no hacen su historia como quieren, "sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado". Pero, ¿es el pasado un espejo en el que ven su propio reflejo, o es la matriz de sus vidas en curso? Suponer que el pasado es un espejo en lugar de una matriz – que se alza ante nosotros en sus formas finales, objetivadas, en lugar de ser llevado con nosotros como un conjunto de potencialidades en nuestros propios procesos de crecimiento y maduración – parece reflejar la misma duplicidad ya encontrada en las definiciones de ambas, la humanidad y la materialidad, que nos legó el pensamiento moderno.

El anverso del objeto material es, por supuesto, el sujeto histórico, y al tropezar en sus intentos por superar una dicotomía sujeto/objeto que es grandemente percibida como desacreditada, los teóricos de todas las tendencias parecen que sólo la han reproducido en el proceso. En los últimos años, sin embargo, un camino posible a seguir ha surgido a través de un renovado interés en las *cosas*. De hecho, ha habido tal serie de publicaciones sobre el tema de algunos autores han sido llevados a hablar de la emergencia de la "teoría de la cosa" (Brown 2001). En verdad, esto no es una teoría tanto como un espacio de debate en el que muchas nociones diferentes de lo que puede ser una cosa pelean por obtener la atención (Gosden 2004, 2005; Latour 2004b; Henare et al 2007; Knappett 2008, 2011; Trentmann 2009; Bennett 2010; Olsen 2010). Algunos autores, como Olsen (2010), utilizan las palabras "cosa" y "objeto" de manera más o menos intercambiable. Otros, como Henare y sus colegas (Henare et al. 2007, pp. 4-5), se niegan por principio en definir qué es una cosa, con el argumento de que las cosas deben dejarse definir por sí mismas, a partir de los contextos etnográficos específicos de donde surgen. Sin embargo, varios estudiosos, incluido yo mismo (Ingold 2011a, pp. 214-15), insisten en una distinción radical entre objeto y cosa, inspirándose en un influyente ensayo titulado "La Cosa", del filósofo Martin Heidegger (1971, pp. 165-82; cf. Harman 2005, 2010).

El objeto, para Heidegger, se cierra sobre sí mismo y se nos presenta completo y ha hecho. Se define por su "enfrenta-bilidad" confrontacional – cara a cara o superficie-superficie – en relación con el entorno en el que se lo coloca (Heidegger 1971, p. 167). Podemos mirarlo o incluso tocarlo, pero esta mirada o el tacto, pese a métricamente cerca, sigue siendo afectivamente distante. Podemos interactuar con los objetos, pero no podemos mantener correspondencia con ellos. Como dice el filósofo del diseño Vilém Flusser (1999, p. 58), "Un 'objeto' es lo que se interpone en el camino, un problema arrojado en su camino como un proyectil." Pero si los objetos están en contra de nosotros, las cosas están con nosotros. Cada cosa, para Heidegger, es una reunión de materiales en movimiento – un particular anudar junto la materia-flujo – y ser testigo de una cosa es unirse con los procesos de su formación permanente. Tocarla, u observarla, es llevar los movimientos de nuestro propio ser en estrecha correspondencia con aquellos de sus materiales constituyentes. Un involucramiento tal es participar en lo que Heidegger llama su "cosi-endo" [*thinging* en el original].

Un estudioso, apenas simpatizante con Heidegger, pero que sí ha tomado su distinción entre objeto y cosa, es Bruno Latour. Él lo utiliza para establecer un contraste paralelo entre "cuestiones de hecho" y "cuestiones de interés." En lugar de la oposición entre sujetos y objetos, confinados en sus respectivos ámbitos de la sociedad y la naturaleza, Latour (2004a, pp. 53-90 ; 2004b) postula asociaciones de humanos y no humanos, siempre juntándose entre sí mismos en colectivos. Los no humanos de Latour, sin embargo, son decididamente inanimados. Lo que los une no son senderos de movimiento o crecimiento, o de percepción y respuesta, sino efectos mutuos, interactivos, en una red de efectos que abarca el campo general de acción. Esta es la razón por la cual la ecología política de Latour falla como *ecología*. Aunque pretenda fusionar la política tradicionalmente reservada a la sociedad humana con la ecología, una vez limitada a las entidades consideradas naturales en un único campo de la negociación y la contestación, en su lugar no ofrece más que un esqueleto de los asuntos de los organismos humanos y no humanos reales, limitados en tanto están dentro de una red de vida. La de Latour es una ecología carente de energía y materiales. No tiene nada que decir

sobre ellos. Esto es precisamente lo que distingue a la "red" de la Teoría de Actor Red latouriana (ANT) de la "malla" de mi propia consideración, y que yo he introducido bajo el acrónimo contrastante de SPIDER – por Práctica Habilidosa Implica Receptividad Incorporada en Desarrollo [*Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness*] (Ingold 2011a, pp 89-94)¹. El énfasis en SPIDER no está en la asamblea interactiva de entidades existentes, sino en el movimiento co-sensible de cosas que ocurren a lo largo de sus múltiples líneas de devenir. Y en esto nos encontramos con una causa común con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty.

Para Merleau-Ponty, todo ser viviente, incluidos nosotros los humanos mismos, es cosido de manera irrevocable en el tejido del mundo. Esta costura compone tanto el aspecto de cosa [*thingly*] de ser y establece la posibilidad de vida sensible. No es posible, como mostró Merleau-Ponty (1968), ser sensible en un mundo insensible: en tal mundo, la luz, el sonido y la sensación, podrían entenderse sólo como vectores de la proyección de la conversión de objetos en imágenes, no como cualidades de la experiencia en sí mismos. Por siempre excluidos del mundo del cual busca el conocimiento, la mente podría captar sus contenidos sólo a modo de representaciones internas, construidas – como requiere la lógica de hilomorfismo – a través de una unificación de la "materia prima" de la sensación con las formas ideacionales de significación culturales. En un mundo sensible, en cambio, las cosas se abren para el que percibe, incluso como los receptores se abren a ellos, convirtiéndose en mutuamente enredados en esa madeja de movimiento y afecto, que Merleau-Ponty (1968, pp. 138-39) famosamente llamó "la carne ", pero que he caracterizado, más exactamente en mi opinión, como la malla. En la malla, la "carne" de la fenomenología se unifica con la "red de la vida" de la ecología. Gracias a su enredo en la malla, mis cosas vistas es la manera que las cosas ven a través de mí, mi escucharlas es la forma en que escuchan a través de mí, mi sensación de ellos es la forma en que sienten a través de mí. A través de la percepción, el mundo "se enrolla" (Merleau-Ponty 1968, p. 140) sobre sí mismo: lo sensible se vuelve sintiente, y viceversa.

En el espíritu de SPIDER, podríamos decir que el conocimiento sensible y la sensibilidad están incorporados, pero sólo si el concepto de incorporación [*embodiment*] se trata con cierta cautela. Al igual que con los conceptos de humanidad y materialidad, el de incorporación a menudo parece ocultar una dualidad entre una mente que conoce y un mundo que existe bajo el pretexto de haber provocado su unificación. En opinión del filósofo de la danza, Maxine Sheets-Johnstone (1998, p. 359), por ejemplo, la noción de incorporación no es más que una "curita léxica", que permite que persista la división entre el saber y el ser simplemente encubriéndola (Sheets-Johnstone 2011). De hecho, la división persistirá, sostiene Sheets-Johnstone, siempre y cuando no seamos capaces de reconocer que la clave tanto para el auto-conocimiento y la vida orgánica es el movimiento. No se trata sólo de que los cuerpos, como los organismos vivos, se muevan. Ellos *son* sus movimientos. Por lo tanto, el conocimiento que pueden tener de sí mismos es inseparable del sentido que tengan de sus propios movimientos, o en una palabra, de la cinestesia. Los seres animados, insiste Sheets-Johnstone, no se experimentan a sí mismos y unos a otros como "paquetes", sino como en movimiento y movidos, en continua respuesta – es decir, en correspondencia – con las cosas que los rodean (Ingold 2011b, p. 10). Esto es pensar en el cuerpo no como un sumidero en el que se asientan las prácticas como el sedimento en una zanja, sino más bien como un centro dinámico de la actividad en desarrollo. O como argumenta Brenda Farnell (2000, p. 413), es pensar *desde*, en lugar de *sobre* el

¹ Aquí Ingold hace un juego de palabras: la sigla de Teoría del Actor Red en inglés, *Actor Network Theory*, es ANT, que significa HORMIGA. Mientras que SPIDER en inglés significa ARAÑA. En un artículo de 2008, "Cuando la HORMIGA encuentra a la ARAÑA: Teoría Social para artrópodos" ("When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods". En: C. Knappett, L. Malafouris (eds.), *Material Agency, Towards a Non-Anthropocentric Approach*. Springer, cap 11: 209-215) desarrolla su posición como un diálogo imaginario entre una hormiga y una araña, en un tono bastante irónico, pero de alguna forma demostrando que la ARAÑA es superior, o tiene las cosas mejor pensadas, que la HORMIGA. [N. del T.]

cuerpo. El cambio de perspectiva implicado aquí precisamente pone en paralelo nuestro requerimiento anterior, tomado de Deleuze y Guattari, de "seguir los materiales" (Ingold 2011b, pp. 2-6). Es pensar *desde* los materiales, no *sobre* ellos: para encontrar "la conciencia o pensamiento de la materia-flujo" (Deleuze y Guattari 2004, p 454.). Como el bailarín piensa desde el cuerpo, el artesano piensa desde los de materiales.

En el vivir, centrado de manera dinámica en el cuerpo, persona y organismo son uno. El cuerpo es el organismo-persona. Como agrupación de materiales en movimiento, el cuerpo es, además, una cosa. Por lo tanto ya no deberíamos hablar de las relaciones entre las personas y las cosas, porque *las personas son cosas también*. O, como el título de un reciente artículo de Timothy Webmoor y Christopher Witmore declara: "¡Las cosas son nosotros!" (Webmoor y Witmore 2008). En tanto las personas son cosas, también son "procesos, traídos a la existencia a través de la producción, envueltos en proyectos sociales en curso, y que requieren un compromiso atento" (Pollard 2004, p. 60). En este respecto, son como vasijas. En un estudio de cerámica del Noroeste de Argentina datando del primer milenio de la Era, Benjamin Alberti (2007, p. 211) sostiene que sería un error suponer que una vasija es un objeto fijo y estable, portando la impronta de una forma cultural sobre materia "obstinada" del mundo físico. Por el contrario, la evidencia sugiere que las vasijas fueron tratadas como cuerpos y con el mismo interés: a saber, compensar la inestabilidad crónica y apuntalar las vasijas para la vida contra la siempre presente susceptibilidad de flujo que amenaza su disolución o metamorfosis. El cuerpo viviente, de la misma manera, es sostenido gracias sólo a la continua toma de materiales de su alrededor y, a su vez, el flujo en ellos, en el proceso de respiración y metabolismo. Las cosas existen y persisten solo debido a que *filtran*²: esto es, debido al intercambio de materiales a través de las superficies siempre emergentes mediante las cuales ellas se diferencian a sí mismas del medio circundante. Los cuerpos de los organismos y otras cosas tienen fugas [filtran] continuamente; de hecho, sus vidas dependen de ello. Precisamente este cambio de perspectiva de objetos tapados a cosas con fugas distingue a la ecología de los materiales de la corriente principal de los estudios de cultura material.

Materiales que importan

¿Dónde, entonces, una ecología tal deja la mente? ¿Podríamos, como insta Chris Gosden (2010), acabar por completo con el concepto de la mente? ¿O podemos mantener una ecología de la mente, como pensó Gregory Bateson (1973), junto a y complementando una ecología de la sustancia, la primera tratando con la información, la segunda con el intercambio y la circulación de energía y materiales? Con la inspiración de Bateson, el teórico cognitivo Andy Clark (1997, 2001, 2010; Clark & Chalmers 1998) ha trazado de ese modo su teoría de la "mente extendida". En pocas palabras, la teoría postula que la mente, lejos de ser una co-extensión con el cerebro, de forma rutinaria derrama en el medio ambiente, incorporando todo tipo de objetos extrasomáticos y artefactos en la ejecución de sus operaciones. Es, también, es un "órgano permeable" (Clark 1997, p. 53) que se mezcla con el mundo en la realización de sus operaciones. Gracias a esta fuga, el mundo se convierte en una especie de "mente distribuida" (Jones 2007, p. 225).

Para muchos arqueólogos, la teoría era un regalo del cielo, ya que implicaba que en sus estudios de la cultura material los investigadores podrían contribuir directamente a la comprensión de los procesos cognitivos de las personas en el pasado (Malafouris & Renfrew 2010). Como argumenta Lambros Malafouris (2004, p. 58, énfasis en el original), si reconocemos (con Clark 1997, p. 98) que la

² Ingold usa el verbo *leak*, que significa filtrar, y también gotear, tener fugas, derramarse, escaparse. La idea de filtrar quizás no es la más apropiada, ya que podría implicar un residuo que queda después del filtrado, algo que Ingold no considera. Quizás la imagen de fuga de un líquido es más apropiada, pero no resulta tan apropiada en castellano; de todos modos la usaremos cuando quede concordante [N. del T.]

cognición es fundamentalmente un medio de relacionarse con el mundo – si, en ese sentido, la cognición es indisociable de la acción – “*entonces la cultura material es consustancial con la mente.*” Pero ¿por qué la gente piensa con los artefactos de la cultura material solos? ¿Por qué no también con el aire, la tierra, las montañas y arroyos, y otros seres vivos? ¿Por qué no con materiales? Y si la cognición es, en efecto, promulgada [*enacted*], como sostiene Malafouris (2004, p. 59), entonces ¿en qué se diferencia de la vida misma? ¿Reside el pensamiento en las interacciones entre cerebros, cuerpos y objetos en el mundo, o en las correspondencias de los flujos de materiales y la conciencia sensorial mediante la cual, como dijeron Deleuze y Guattari (2004, p. 454), la conciencia es el “pensamiento de la materia-flujo” y el material “el correlato de esta conciencia”?

Sin embargo, todavía podríamos suponer que existe una diferencia fundamental entre las cosas y el pensamiento. La diferencia se reduce a la cuestión de la durabilidad. Olsen (2010, p. 158) ofrece lo siguiente como simples afirmaciones de hecho: “Las cosas son más persistentes que el pensamiento. Evidentemente duran más que el habla o los gestos. Las cosas son concretas y ofrecen estabilidad”. Cada uno de estos enunciados, sin embargo, podría ser desafiado. ¿Qué dura más: un pensamiento, un gesto, una palabra hablada, o un manojo de hojas arrojadas en el aire? La pregunta no tiene respuesta, debido a que ni los pensamientos, ni los gestos, ni las palabras habladas, ni siquiera las cosas, son objetos discretos enlazados en el tiempo como un collar de perlas. Más bien, pensar es un proceso que se ejerce, como lo hace el movimiento, el habla y los materiales de los cuales están hechas las cosas. Joshua Pollard (2004, pp. 51–53) describe cómo los artistas ambientalistas contemporáneos han desafiado nuestras suposiciones sobre la durabilidad de las cosas produciendo obras que son transitorias y efímeras. Para Andy Goldsworthy, por ejemplo, la fortaleza de una obra reside en las “energías” que emanan de los materiales en su movimiento, crecimiento y decadencia, y en los momentos fugaces cuando se juntan como uno (citado en Friedman 1996, p. 10). Mi meta en esta revisión, como la de Goldsworthy en el arte, ha sido traer a los materiales de vuelta. Con Barad (2003, p. 803), ha sido dar a “la materia lo que le corresponde como participante activo en el devenir del mundo.” Lo que perdura son los materiales de la vida, no las formas más o menos sólidas o inertes que ellos vomitan. Artefactos y monumentos son las ropas desechadas de la historia, pero los materiales, para recordar el resumen de Barad (2003, p. 821) son “historicidad en curso.” Los materiales no están *en* el tiempo, sino que son la materia [*stuff*] del tiempo mismo.

DEFINICIÓN DE TÉRMINOS

Artefactos: Objetos pensados para ser hechos más que cultivado.

Cuerpo: un centro dinámico de actividad en desarrollo, en lugar de un sumidero en el que se sedimentan las prácticas.

Hilomorfismo: la doctrina que el hacer implica la imposición de forma preconcebida sobre la materia.

Materialidad: (a) la “materialidad bruta” del mundo físico; (b) las formas en que este mundo es apropiado en proyectos humanos

Materiales: materia considerada en relación con su presencia en procesos de flujo y transformación

No-humanos: utilizado a menudo como una alternativa para los “objetos hechos” o “artefactos”; los no humanos también podrían incluir los organismos vivos de todo tipo.

Objetos: formas completadas que se destacan por encima y en contra del perceptor y bloquean movimiento adicional.

Cosas: reuniones de materiales en movimiento, a diferencia de los objetos

DECLARACIÓN DE DIVULGACIÓN

El autor no tiene conocimiento de cualquier afiliación, pertenencia, financiación, o holding financiero que podrían ser percibidos como afectando la objetividad de esta revisión.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Alberti B. 2007. Destabilizing meaning in anthropomorphic forms from Northwest Argentina. See Jorge & Thomas 2007, pp. 209–29
- Barad K. 2003. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs* 28:801–31
- Basso K. 1992. *Western Apache Language and Culture*. Tucson: Univ. Ariz. Press
- Bateson G. 1973. *Steps to an Ecology of Mind*. London: Fontana
- Bennett J. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke Univ. Press
- Binford L.R. 1962. Archaeology as anthropology. *Am. Antiq.* 28:217–25
- Binford L.R. 1983. *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record*. London: Thames & Hudson
- Boivin N. 2004. Mind over matter? Collapsing the mind-matter dichotomy in material culture studies. See DeMarrais et al. 2004, pp. 63–71
- Boivin N. 2008. *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thought, Society and Evolution*. Cambridge, UK: Camb. Univ. Press
- Boyd R., Richerson P.J. 2005. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Brown W. 2001. Thing theory. *Crit. Inquiry* 28:1–22
- Bunn S. 2011. Materials in making. See Ingold 2011c, pp. 21–32
- Clark A. 1997. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press
- Clark A. 2001. *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Clark A. 2010. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Clark A, Chalmers D. 1998. The extended mind. *Analysis* 58:7–19
- Conneller C. 2011. *An Archaeology of Materials: Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe*. London: Routledge
- Croll E., Parkin D., eds. 1992. *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. London: Routledge
- Deleuze G., Guattari F. 2004. *A Thousand Plateaus*, transl. B Massumi. London: Continuum
- DeMarrais E., Gosden C., Renfrew C., eds. 2004. *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge, UK: McDonald Inst. Archaeol. Res.
- Descola P., Palsson G., eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge
- Durham W.H. 1991. *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press
- Eisenberg L. 1972. The human nature of human nature. *Science* 176:123–28
- Elkins J. 2000. *What Painting Is: How to Think About Painting, Using the Language of Alchemy*. London: Routledge
- Ellen R., Fukui K., eds. 1996. *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg
- Farnell B. 2000. Getting out of the *habitus*: an alternative model of dynamically embodied social action. *J. R. Anthropol. Inst.* 6:397–418
- Flusser V. 1999. *The Shape of Things: A Philosophy of Design*. London: Reaktion
- Friedman T. 1996. Stonewood. In *Wood*, ed. A Goldsworthy, pp. 6–12. London: Viking
- Gosden C. 2004. Making and display: our aesthetic appreciation of things and objects. See Renfrew et al. 2004, pp. 35–45
- Gosden C. 2005. What do objects want? *J. Archaeol. Method Theory* 12:193–211
- Gosden C. 2010. The death of the mind. See Malafouris & Renfrew 2010, pp. 39–46
- Graves-Brown P.M., 2000a. Introduction. See Graves-Brown 2000b, pp. 1–9
- Graves-Brown P.M., ed. 2000b. *Matter, Materiality and Modern Culture*. London: Routledge
- Harman G. 2005. Heidegger on objects and things. In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. B Latour, P Weibel, pp. 268–71. Cambridge, MA: MIT Press

- Harman G. 2010. Technology, objects and things in Heidegger. *Camb. J. Econ.* 34:17–25
- Heidegger M. 1971. *Poetry, Language, Thought*, transl. A. Hofstadter. New York: Harper & Row
- Henare A., Holbraad M., Wastell S., eds. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge
- Hicks D. 2010. The material-cultural turn: event and effect. See Hicks & Beaudry 2010, pp. 25–98
- Hicks D., Beaudry M.C., eds. 2010. *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Hodder I. 1982a. *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge, UK: Camb.Univ. Press
- Hodder I., ed. 1982b. *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge, UK: Camb. Univ. Press
- Holloway R. 1969. Culture, a human domain. *Curr. Anthropol.* 10(4):395–412
- Ingold T. 1990. An anthropologist looks at biology. *Man* 25:208–29
- Ingold T. 1992. Culture and the perception of the environment. See Croll & Parkin 1992, pp. 39–56
- Ingold T. 1994. Humanity and animality. In *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, ed. T Ingold, pp. 14–32. London: Routledge
- Ingold T. 2000a. Making culture and weaving the world. See Graves-Brown 2000b, pp. 50–71
- Ingold T. 2000b. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge
- Ingold T. 2007. *Lines: A Brief History*. London: Routledge
- Ingold T. 2011a. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge
- Ingold T. 2011b. Introduction. See Ingold 2011c, pp. 1–20
- Ingold T., ed. 2011c. *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*. Farnham, UK: Ashgate
- Jones A. 2002. *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge, UK: Camb. Univ. Press
- Jones A. 2004. Archaeometry and materiality: materials-based analysis in theory and practice. *Archaeometry* 46:327–38
- Jones A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge, UK: Camb. Univ. Press
- Jones A.M., Boivin N. 2010. The malice of inanimate objects: material agency. See Hicks & Beaudry 2010, pp. 333–51
- Jorge V.O., Thomas J., eds. 2007. *Overcoming the Modern Invention of Material Culture*. Porto: ADECAP. Sp. Iss. *J. Iber. Archaeol.*, Vols. 9/10
- Knappett C. 2005. *Thinking Through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia, PA: Univ. Penn. Press
- Knappett C. 2008. The neglected networks of material agency: artefacts, pictures and texts. In *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, ed. C Knappett, L Malafouris, pp. 139–56. New York: Springer
- Knappett C. 2011. Networks of objects, meshworks of things. See Ingold 2011c, pp. 45–63
- Latour B. 2004a. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- Latour B. 2004b. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Crit. Inq.* 30:225–48
- Latour B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press
- Leroi-Gourhan A. 1993. *Gesture and Speech*, transl. A Bostock Berger. Cambridge, MA: MIT Press
- Malafouris L. 2004. The cognitive basis of material engagement: where brain, body and culture conflate. See DeMarrais et al. 2004, pp. 53–62
- Malafouris L., Renfrew C., eds. 2010. *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*. Cambridge, UK: McDonald Inst. Archaeol. Res.
- Marx K. 1963. *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: Int. Publ.
- Massumi B. 2009. “Technical mentality” revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon (with A. de Boever, A. Murray, J. Roffe). *Parrhesia* 7:36–45
- Merleau-Ponty M. 1968. *The Visible and the Invisible*, ed. C Lefort. Transl. A Lingis. Evanston: Northwestern Univ. Press

- Miller D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell
- Miller D., ed. 1995. *Acknowledging Consumption*. London: Routledge
- Miller D. 2005. Materiality: an introduction. In *Materiality*, ed. DMiller, pp. 1–50. Durham,NC: Duke Univ. Press
- Myers F.R. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics Among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithson. Inst.
- Naji M., Douny L. 2009. Editorial. *J. Mater. Cult.* 14:411–32
- Nelson R.K. 1983. *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago, IL:Univ. Chicago Press
- Olsen B. 2003. Material culture after text: remembering things. *Nor. Archaeol. Rev.* 36:87–104
- Olsen B. 2007. Keeping things at arm’s length: a genealogy of symmetry. *World Archaeol.* 39:579–88
- Olsen B. 2010. *In Defense of Things*. Plymouth, UK: Altamira
- Pollard J. 2004. The art of decay and the transformation of substance. See Renfrew et al. 2004, pp. 47–62
- Prown J.D. 1998. Material/culture: Can the farmer and the cowman still be friends? In *Learning From Things: Method and Theory of Material Culture Studies*, ed. WD Kingery, pp. 19–31. Washington, DC: Smithson. Inst. Press
- Pye D. 1968. *The Nature and Art of Workmanship*. Cambridge, UK: Camb. Univ. Press
- Rappaport R.A. 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven, CT: Yale Univ. Press
- Renfrew C., Godsen C., DeMarrais, eds. 2004. *Substance, Memory, Display*. Cambridge, UK: McDonald Inst. Archaeol. Res.
- Ridington R. 1982. Technology, worldview and adaptive strategy in a northern hunting society. *Can. Rev. Sociol. Anthropol.* 19:469–81
- Schiffer B., Miller A.R. 1999. *The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behaviour and Communication*. London: Routledge
- Serres M. 1995. *Genesis*, transl. G James, J Nielson. Ann Arbor: Univ. Mich. Press
- Serres M., Latour B. 1995. *Conversation on Science, Culture and Time*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press
- Sheets-Johnstone M. 1998. *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins
- Sheets-Johnstone M. 2011. The imaginative consciousness of movement: linear quality, kinaesthesia, language and life. See Ingold 2011c, pp. 115–28
- Simondon G. 1964. *L’Individu et sa Genese Physico-Biologique*. Paris: Presses Univ. France
- Simondon G. 1989. *L’Individuation Psychique et Collective*. Paris: Aubier
- Simondon G. 2005. *L’Individuation `a la Lumiere des Notions de Forme et d’Information*. Grenoble: Ed. Jerome Millon
- Smith E.A., Winterhalder B., eds. 1992. *Evolutionary Ecology and Human Behavior*. New York: Aldine deGruyter
- Strum S., Latour B. 1987. The meanings of social: from baboons to humans. *Inf. Sci. Soc.* 26:783–802
- Thomas J. 2007. The trouble with material culture. See Jorge & Thomas 2007, pp. 11–23
- Tilley C. 2004. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Archaeology*. Oxford: Berg
- Tilley C. 2007. Materiality in materials. *Archaeol. Dialogues* 14:16–20
- Trentmann F. 2009. Materiality in the future of history: things, practices, and politics. *J. Br. Stud.* 48:283–307
- Vayda A.P, ed. 1969. *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*. New York: Nat. Hist. Press
- Webmoor T. 2007. What about “one more turn after the social” in archaeological reasoning: taking things seriously. *World Archaeol.* 39:563–78
- Webmoor T., Witmore C.L. 2008. Things are us! A commentary on human/things relations under the banner of a “social” archaeology. *Nor. Archaeol. Rev.* 41:53–70
- Witmore C.L. 2007. Symmetrical archaeology: excerpts from a manifesto. *World Archaeol.* 39:546–62
- Woodburn J. 1982. Egalitarian societies. *Man* 17:431–51