



De la *ergonomía* a la *antropología* y viceversa

La materialidad de los “objetos” y sus implicaciones

Martín Gamboa

RESUMEN

El siguiente artículo tiene como principal objetivo interpelar las perspectivas de análisis que hasta ahora se han venido sucediendo en la antropología en relación al estudio de los “objetos”. En este sentido, y a través de las investigaciones trazadas por los antropólogos Bruno Latour y Philippe Descola, se vislumbra un “giro” renovador en el análisis de los “objetos” o “artefectos” que fabrican las diferentes culturas. Mediante la reconsideración de los objetos realizada por la «antropología simétrica» (Latour) y la «antropología de la naturaleza» (Descola), se comienza a cuestionar en la tradición antropológica el carácter funcional –o *finalista*– históricamente asociados aquellos. A su vez, queda evidenciada la extrapolación automática de carácter ontológico que ha practicado tradicionalmente la arqueología –y parte de la antropología moderna–, al erigir y adjudicar con el *status* de “cosa” a todos los artefactos u objetos pertenecientes a otras culturas.

79

Palabras clave: materialidad, objeto, ergonomía, “matters of concern”, ontología.

Más allá de los objetos portadores de signos

En un estudio sobre la “materialidad” de los objetos indígenas en la época colonial, el crítico latinoamericanista Walter Mignolo realiza una interesante comparación entre los “libros” europeos de ese momento y los llamados “amoxtlis mexicas”, es decir, el correlato indígena de los textos occidentales. Esta perspectiva puede observarse en varias páginas del libro *The Darker Side of the Renaissance* (1995), donde el autor se centra en el estudio de la materialidad de estos dos “artefectos” culturales, sostenido

en la analogía de que ambos son portadores de signos. En una parte del libro, Mignolo se embarca en una tarea comparativa para mostrar las concepciones occidentales de la cultura de los “Otros” a través de la comparación de los amoxtilis mexicas y los libros europeos, para concluir que la función de *portar signos* inscrita en ambos objetos es radicalmente diferente en uno y en otro lado del Atlántico.

Sin embargo, para algunos autores, esta perspectiva restringe la posibilidad de estudiar otros “objetos” culturales indígenas que *no cumplan* la función de “portar signos”. Uno de los autores que ha criticado con más énfasis el enfoque sobre la materialidad diagramado por Mignolo es el crítico uruguayo Gustavo Verdesio. Para Verdesio, la noción de materialidad propuesta por Mignolo, paradójicamente deja de lado toda posibilidad de análisis e investigación de los artefactos indígenas que no posean su correlato en la “Cultura” occidental. Según este:

This kind of analysis allows him to offer valuable insights on many issues. When he limits his study to two kinds of objects that seem to have an analogous (albeit not identical) function in two different cultures, the materiality he deals with then, is one that allows him to compare indigenous artefacts to European ones –a comparison that is possible only because there is an indigenous correlate for the Western book. However, that kind of comparison is not possible in all cases, because not all indigenous produced records that resembled Western sign carriers. [...] the materiality studied by Mignolo is, paradoxically, what prevents him from studying cultures that lacked certain kinds of objects, such as sign carriers. (Verdesio, 2001:94)

80

De esta manera, Verdesio ampliará la noción de materialidad al estudio de todo tipo de “objetos”¹. A su vez, su abordaje de los “artefactos” indígenas no consistirá en el estudio de los objetos *en sí* –es decir, objetos *qua* objetos–, sino como punto final de una actividad humana específica. Esta nueva perspectiva para el abordaje de los objetos, parte de una reconsideración enfocada hacia los artefactos fabricados por las diferentes culturas, que consiste en considerar la *causa final*² del objeto como una esencia inseparable del mismo. Es decir, la *causa final* se encuentra imantada en el propio “objeto” en la medida en que este llega a *ser o es* [*ding*] desde el momento: “[...] en que hace cosa”. (Heidegger, 1994:9). Si bien Verdesio en sus investigaciones no aclara el basamento epistemológico del que se sirve para diseñar la noción de objeto que utiliza, se constata rápidamente una clara influencia heideggeriana.

En el mismo sentido, una línea de investigación bastante reciente en antropología, denominada «antropología simétrica», propone dejar de lado el estudio de los hechos de la realidad [*matters of fact*] para dar lugar al estudio de los “hechos que conciernen” [*matters of concern*] (Latour, 2004). Esta línea de análisis, renueva radicalmente el abordaje científico de los artefactos culturales en la antropología, debido a que el nuevo enfoque propuesto no estará centrado en la consideración de los objetos *qua* objetos, sino en el significado arcaico de los mismos.³

1. “The notion of materiality I am interested in is broader and includes, besides sign carriers, all kinds of objects”. (idem, 94)

2. El concepto de *causa final* lo hemos extraído de la obra del filósofo Martin Heidegger. Conjuntamente a esta noción, Heidegger plantea la existencia de otras tres *causas* que determinan el modo decisivo de toda “causalidad”. Estas son: la *causa material*, la *causa formal* y la *causa eficiente*.

3. Con una clara impronta heideggeriana, Latour focalizará el análisis de los “objetos” hacia el sentido etimológico más antiguo. Esto significa considerar los “objetos” como cosas [*res*] que constituyen *causas*.

La antropología simétrica y el estudio de los objetos

Uno de los principales propósitos de la antropología simétrica consistió en aplicar el método tradicional de la antropología a la práctica científica. Este vuelco implicó, entre otras cosas, “simetrizar”⁴ los pilares fundacionales de la modernidad.

En ese sentido, Bruno Latour, en su libro *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique* (1991), desnuda el ilusionismo impuesto por la modernidad a través de la escisión ficticia entre el mundo de lo “natural” [*innato*] y el mundo de lo “cultural” [*adquirido*]. De esta manera, al establecer un marcador rígido que pulveriza de antemano cualquier tipo de hibridez, la modernidad abortó toda posibilidad de fusión o conexión entre el par naturaleza-cultura. Para Latour, el eje divisorio que separa la “pensée savante” y la “pensée sauvage”,⁵ se esfuma inmediatamente cuando comienzan a salir a la luz fenómenos de hibridez en la práctica científica. Es decir, las diversas hibridaciones que se producen en el campo de la ciencia hacen imposible cualquier intento de separación entre lo natural y lo cultural, entre lo moderno y lo no-moderno. Con respecto a esto, Latour señaló en varias ocasiones que su único objeto de estudio eran los objetos híbridos, lo que posteriormente llamó *matters of concern* en oposición a los *matters of fact*. (Latour, 2004)

Si bien el programa de una antropología simétrica —o de la modernidad— todavía continúa desarrollándose, el enfoque propuesto para el análisis de los objetos nos parece sumamente interesante, especialmente para aquellos que nos dedicamos al estudio de la *ergonomía* o cultura material. La propuesta de Latour consiste en volver a refundar una conceptualización de los objetos. Para ello, la antropología debe retrotraerse hacia el antiguo y segundo sentido del término objeto, habría que rescatar el sentido arcaico de la palabra objeto, tomando como punto de partida la etimología del mismo.

En su origen, el término “objeto” nos conduce a la palabra romana *res*, que significa aquello que “conciernen” al hombre en el caso que se discute. A su vez, los romanos también utilizaron la palabra *causa* para nombrar aquello que se discute⁶. El aporte que realiza la antropología simétrica al estudio e investigación de los objetos, se aparta radicalmente de las perspectivas dominantes en la antropología actual. En ese sentido, al concebir los objetos como *cosas* que constituyen “causas” [*matters of concern*], esta línea de investigación difiere sustancialmente de los enfoques *biográficos* de los artefactos provenientes fundamentalmente de la antropología económica. Cuando Igor Kopitoff señala que: “las biografías de las cosas pueden destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro” (Kopitoff, 1991:93), no sólo no define conceptualmente el término “cosa” [*res*], sino que además omite la *causa final* —o el fin— de esta. Siguiendo a Latour:

[...] em termos de objeto, penso que meu objeto é o estudo dos *matters of concern*, a invenção de um certo empirismo —um segundo empirismo, digamos, que não tem a ver simplesmente com os objetos, no sentido tradicional do empirismo, mas com os *matters of concern*, com as coisas que constituem causas, em oposição aos objetos. (Latour, 2004: 398)

De este modo, el enfoque de Latour significa dar un paso más allá de los “hechos fácticos” [*matters of fact*], para dar lugar a los “hechos que conciernen” al hombre en

4. En el texto original: “symétriser”.

5. “Pensamiento moderno” y “Pensamiento premoderno”.

6. En este punto, Heidegger se adelantaba a la nueva concepción de los “objetos” elaborada por Latour señalando lo siguiente: “La palabra romana *res* nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizan también la palabra *causa*”. (Heidegger, 1994:8)

el caso que se discute [*matters of concern*]. A partir de esta nueva visión de los objetos, la antropología simétrica nos sugiere la necesidad de crear un “segundo empirismo” que analice los objetos desde la *causa final* de estos.

Multinaturalismo: los objetos desde una antropología de la naturaleza

“Beg your pardon”, finaliza diciendo Marshall Sahlins en su último libro *The Western Illusion of Human Nature* (2008), donde explora cómo la cultura occidental construyó una idea errónea y falaz de la naturaleza humana. Según Sahlins, la ilusión de la cultura occidental consistió en gran medida en la cristalización de un concepto falso de lo que se conoce como “naturaleza humana”. Al concebir una idea de naturaleza humana pre-social e individualista, nuestra cosmología supuso la existencia de un interés personal innato considerado como la némesis de nuestro *socius*. Esta visión se pulveriza desde el instante en que la experiencia del Otro es incorporada en mí, echando por tierra la concepción occidental sobre las disposiciones egoístas inherentes a la naturaleza humana. Desde el momento que los seres humanos viven las vidas de los demás y mueren con cada una de las muertes, ninguna experiencia es un hecho totalmente individual ni ningún *afecto* es intrasferible.

Para Sahlins, la noción occidental de naturaleza humana ignora la única verdad universal de la sociabilidad humana: la construcción simbólica de las relaciones de parentesco. Esta sociabilidad intra-planetaria queda demostrada en la secuencia que existe en el inglés (de la que la antropología británica ha realizado un uso productivo) para dar cuenta de las relaciones de parentesco [*kinship*] que se van alejando paulatinamente en los grados de consanguinidad y afinidad: *kins-relatives-siblings*. A lo largo de su libro, exhibe las diversas contradicciones que existen en torno al *status* de lo “humano” en el pensamiento occidental, cuestionamientos que comienzan a desarrollarse en la tradición antropológica con los trabajos de Ingold, Descola y Viveiros de Castro⁷.

82

Sin embargo, no sólo la noción de naturaleza humana representa un problema para el pensamiento occidental, sino que también el concepto de “naturaleza” significa un dilema para la antropología moderna. De este modo, el carácter dualista en el que tradicionalmente se ha movido la antropología se divide en dos grandes vertientes epistemológicas que tienen como igual plataforma el campo ontológico que nosotros llamamos “naturaleza”. En ese sentido, existe en la tradición antropológica una *naturaleza naturalizada* [Funcionalismo, Estructuralismo] y una *naturaleza naturalizante* [Ecología Cultural, Materialismo Cultural]⁸.

Para Philippe Descola, quien estudió el *continuum* decreciente de socialización en un grupo indígena de la cuenca amazónica, no se puede establecer en estas culturas una distinción rígida entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Entre los Achuar⁹ del Ecuador, Descola descubrió que los hombres se relacionaban con los

7. Continuando la línea trazada por Tim Ingold, Viveiros de Castro señala lo siguiente: “[...] the status of humans in Western thought is essentially ambiguous: on the one hand, *humankind* is an animal species amongst others, and animality is a domain that includes humans; on the other hand, *humanity* is a moral condition which excludes animals. These two statuses co-exist in the problematic and disjunctive notion of ‘human nature’.” (Viveiros de Castro, 1998:479)

8. Esta distinción ha sido elaborada y desarrollada por Philippe Descola en sus investigaciones sobre el dualismo ‘sociedad-naturaleza’. Para Descola: “Por un lado tenemos a la naturaleza *naturalizada* –es decir, esa idea de que la naturaleza está conformada exclusivamente o tiene existencia sólo en cuanto sirve de depósito, de almacén de símbolos para la actividad simbólica– y por otro lado a la naturaleza *naturalizante*, es decir, esa perspectiva según la cual es por medio de su adaptación a la naturaleza, de las técnicas por las cuales el hombre se adapta a la naturaleza y la transforma, que logra dar su ímpetu y sus características a la vida social”. (Descola, 1996:184)

9. Grupo de lengua jíbara que habita una franja de la amazonia ecuatoriana.

animales que cazaban a través de complejos ritos y plegarias de la misma forma como se dirigían a sus parientes “afines” y las mujeres trataban a las plantas como “consanguíneas”. Esto lo llevó a concluir que: “[...] los Achuar no hacían, como nosotros, una distinción clara entre sociedad y naturaleza, sino que conferían atributos sociales a los seres de la naturaleza” (Descola, 1996:183). Los *procesos de personificación* registrados en varios de sus trabajos, señalan los múltiples “modes d’existence” –como dice Deleuze– de habitar el cosmos.

Esto lo llevó a concluir que el común denominador de todos los seres que cohabitan el *socius* amerindio, no era el hombre en tanto especie, sino la humanidad en tanto que condición¹⁰. La diversidad de estos “modes d’existence” inscriben un *multi-naturalismo* basado en la pluralidad de “cuerpos-espíritu” provistos de una misma visión del mundo. No obstante, existen diferentes *puntos de vista* según la especificidad de cada cuerpo. Si bien cada *perspectiva* parte del cuerpo, este no es considerado por su visibilidad orgánica sino por su capacidad de ser *afectado*. La apariencia de un nativo, por ejemplo, puede estar escondiendo una *afección-jaguar*¹¹.

La existencia de múltiples naturalezas en las cosmologías amerindias comienza a cuestionar y a poner en tela de juicio las objetivaciones que realizan los arqueólogos sobre la cultura material. Al objetivar un “artefacto lítico” –como una raedera, raspador o punta de proyectil–, los arqueólogos *des-naturalizan* la “naturaleza singular” que fue codificada en el *socius*. A su vez, no dan cuenta de los posibles saltos cualitativos que ese objeto experimentó en su *circulación* por diferentes contextos. Un “salto cualitativo”, por ejemplo, puede significar la *des-corporización* del artefacto. Estos “saltos” muchas veces se pueden inferir en los casos de retransporte de los objetos. El retransporte de un artefacto no asegura que este vuelva a tener un uso idéntico, ni que conserve su humanidad. De este modo, cuando catalogamos como “artefactos” o “cosas” el material lítico u óseo de origen antrópico, transferimos en forma automática el núcleo más duro de la cosmología occidental. Sobre este punto, Descola señala lo siguiente:

[...] muitas culturas não dispõem, aliás, de um lexema equivalente a “coisa” ou “objeto”, senão como expressão substitutiva que serve para designar genericamente aquilo que não se pode nomear especificamente. Uma sarabatana, uma planta ou uma casa não são “coisas” nestas culturas, mas entidades de um nível ontológico inferior, posto que possuidoras de certos atributos de humanidade. (Descola, 2002:98)

Si la distinción amerindia entre Naturaleza/Cultura debe ser leída –según Viveiros de Castro– a través de un *perspectivismo somático*¹², consideramos que para los que estudiamos la cultura material de poblaciones ya extinguidas el análisis de la “reciprocité de perspectives” debe dar otro giro. En tal sentido, y sin descuidar el aporte realizado por la Escuela Perspectivista, sostenemos la necesidad metodológica de diseñar un *perspectivismo de corte material*. Un *perspectivismo* que no sólo tenga en cuenta la ontología de los antiguos pobladores que dejaron vestigios materiales, sino que además logre incorporar mediante los aportes de la etnohistoria, la etnoarqueología y la etnografía, los datos necesarios que coadyuven al estudio de la materialidad de los

10. “Le référentiel commun à tous les êtres de la nature n’est pas l’homme en tant qu’espèce, mais l’humanité en tant que condition”. (Descola, 1986:120)

11. Como señala el teórico pos-estructuralista Philippe Zarifian: “Les animaux, nous dit Viveiros de Castro, voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons parce que leurs corps sont différents des nôtres, ne sont pas *affectés* de la même manière”. (Zarifian, 1999:113)

12. Para Viveiros de Castro: “[...] the Amerindian distinction of Nature/Culture, before it is dissolved in the name of a common animic human-animal sociality, must be re-read in the light of somatic perspectivism”. (Viveiros de Castro, 1998: 480)

“objetos”. A partir de las contribuciones realizadas por el perspectivismo *somático* –o amerindio– con su enfoque desustancializador de las categorías de Naturaleza y Cultura, debemos bregar por la consolidación de un perspectivismo *material*.

Lévi-Strauss y la perspectiva de los “cofres”

Si bien Lévi-Strauss en su teoría sobre las especificidades del “pensamiento mítico” –o “salvaje”– no se focalizó en los múltiples *puntos de vista* que este posee, sin embargo, en algunos de sus trabajos señaló la “reciprocité de perspectives” como una de las características esenciales del mismo. Esta cualidad de perspectiva, propia de todo pensamiento mítico, tuvo su desarrollo posterior en las investigaciones de Viveiros de Castro en las culturas de la amazonía.

Este último, influenciado por la antropología simétrica de Bruno Latour y la filosofía de Gilles Deleuze, logró diseñar una «teoría general de la relacionalidad» que explica la dinámica de la “ontología amazónica”. En contraposición al enfoque tradicional propuesto por el Funcionalismo y el Estructuralismo, las culturas amazónicas desplazan el centro de la sociedad hacia el *afuera* y subordinan su sociología a la *cosmología*. En ese sentido, la ontología amazónica se basa en la existencia de un multinaturalismo construido a partir de una pluralidad de mundos, que tienen un punto de vista [*perspectiva*] único y original. Este «voir comme» es universal y siempre se encuentra individualizado, debido a que cada ser tiene su propia manera de *ver*. Así, en condiciones normales, los hombres ven a los hombres como hombres, a los animales como animales y a los espíritus (si los ven) como espíritus. Sin embargo, el jaguar *ve* al hombre como un tapir, la serpiente lo *ve* como un pecarí y la madre de la viruela lo *ve* como un mono aullador. Es por eso que lo atacan.

84

Esta cualidad de perspectiva o perspectivismo amerindio disuelve la oposición tradicional entre *predador/presa* dando lugar a una “economía simbólica de la predación”. En ese sentido, dentro del *socius* amerindio se considera como sujeto a todo aquel que logre alcanzar el punto de vista o se instale en él. Esta noción de punto de vista se ajusta a las reflexiones sobre el perspectivismo en Leibniz desarrolladas por Deleuze. Según éste:

Si el objeto cambia profundamente de estatuto, el sujeto también. [...] Tal es el fundamento del perspectivismo. Esto no significa una dependencia respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que alcanza el punto de vista, o más bien lo que se instala en el punto de vista. (Deleuze, 1989:31)

Las “perspectivas móviles” nos señalan la existencia de un “universo transformacional”, donde las diferentes formas de subjetividad son asimilables a la conciencia humana. Por tal razón, el *cogito* amerindio puede ser un animal, una cesta o un espíritu. De ahí que un artefacto pueda llegar a ser un *sujeto* capaz de alcanzar un punto de vista determinado.

En ese sentido, Lévi-Strauss (en un artículo por demás interesante¹³) llega a la conclusión de que los “cofres” de la costa noroeste de América del Norte, no son sólo recipientes con las imágenes de animales pintados o grabados, sino que son “[...] el animal mismo”¹⁴, teniendo la tarea de cuidar los bienes ornamentales que le son con-

13. Nos estamos refiriendo al artículo: “El desdoblamiento de la representación en el Arte de Asia y América”.

14. “Los cofres de la costa noroeste, por ejemplo, no son sólo recipientes adornados con una imagen animal pintada o esculpida. Son el animal mismo, que guarda activamente los ornamentos ceremoniales que se le confían”. (Lévi-Strauss, 1997:282)

fiados. Los cofres o cajas de la costa noroeste, como otros artefactos, poseen un “mode d’existence” único en la cosmología de los indios que habitaron la costa noroeste. Extraídos de su contexto y objetivados como simples recipientes, los estudiosos de la cultura material pueden caer en el error de obliterar el *punto de vista* no-humano que tienen muchos objetos culturales. A su vez, el considerar el *punto de vista* del objeto y su consciencia, nos sirve para demostrar que en las sociedades premodernas no hay una coincidencia exacta entre lo que nosotros y éstas entendemos por “el mundo de la naturaleza”¹⁵.

El poder rescatar la *perspectiva* de los objetos, tal como lo hacen Lévi-Strauss, Descola y Latour, vaticina una nueva forma de hacer antropología, donde no sólo tendrá lugar una antropología del *anthropos*, es decir, de lo humano, sino también de lo no-humano, y especialmente de la relación entre ambos. Sólo a través de las transferencias que puedan existir entre lo *humano* y lo *no-humano*, la cultura material podrá ser estudiada en forma holística.

Bibliografía

- BUCHLI, Victor. 1995. “Interpreting Material Culture. The Trouble with Text”. In: *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*. Ian Hodder; Michael Shanks et. al., London & New York: Routledge.
- DELEUZE, Gilles. 1989. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Bs. As.: Paidós.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme.
2002. “Genealogia de objetos e antropologia da objetivação”. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 8, Nº 18, Porto Alegre: 93-112.
- GESLIN, Philippe. 1994. “Les salins du Bénin et de Guinée. Ou comment l’ergonomie et l’ethnologie peuvent saisir le transfert des techniques”. In: *De la préhistoire aux missiles balistiques: l’intelligence sociale des techniques*, Latour, Bruno & Lemonnier, Pierre (Ed.), Paris: La Découverte.
- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal. [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_cosa.htm]
- KOPYTOFF, Igor. 1991. “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”. In: *La vida social de las cosas. –Perspectiva cultural de las mercancías*, Appadurai, Arjun (Ed.), México: Grijalbo.
- LATOUR, Bruno. 2004. “Por uma Antropologia do Centro”. *Mana*, Vol. 10, Nº 2: 397-414.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1997. “El desdoblamiento de la representación en el Arte de Asia y América”. In: *Antropología Estructural*, Barcelona: Altaya.
- MIGNOLO, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- ODILE MARION, Marie. 1996. “Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Philippe Descola”. *Cuicuilco*, Vol. 2, Nº 6: 181-194.
- SAHLINS, Marshall. 2008. *The Western Illusion of Human Nature. With Reflections on the Long History of Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition*. USA: Prickly Paradigm Press.

15. No obstante, nos damos cuenta que para la sociedad moderna tampoco la distinción ‘sociedad-naturaleza’ funciona bien. El trabajo que viene realizando Bruno Latour hace más de dos décadas, muestra que la ciencia moderna, la tecnología y la biotecnología producen *híbridos*.

- VERDESIO, Gustavo. 2001. "Forgotten Territorialities. The Materiality of Indigenous Pasts". *Nepantla. Views from South*, 2.1: 85-114.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, N° 3: 469-488.
- ZARIFIAN, Philippe. 1999. "Cosmologie: entre signes et chats". *L'émergence d'un Peuple Monde*. Paris: Presses Universitaires de France.