

Paralelismos entre Maurice Merleau-Ponty y Tim Ingold*

Parallels between Maurice Merleau-Ponty and Tim Ingold

Paralelismos entre Maurice Merleau-Ponty e Tim Ingold

Juan Camilo Perdomo Marín †



Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2023

Fecha de aprobación: 15 de marzo de 2024

Citar como: Perdomo Marín, J. C. (2024). Paralelismos entre Maurice Merleau-Ponty y Tim Ingold. *Análisis*, 56(106), 158-172. <https://doi.org/10.15332/21459169.8902>

Resumen

Este artículo analiza los paralelismos lógicos y temáticos entre las obras de Maurice Merleau-Ponty y Tim Ingold. Mediante un ejercicio comparativo, se identifican las influencias, debates y concepciones compartidas sobre la percepción y el arte, y sus posturas críticas al dualismo y monismo ontológico. Este enfoque subraya la actualidad y la productividad de sus propuestas, que sustentan una comprensión posfenomenológica de la realidad con la cual se descentra el estatus existencial de lo humano.

Palabras clave:

fenomenología, antropología, debate naturaleza/cultura, ontología, arte.

Clasificación JEL: Z00

*Esta revisión académica sintetiza una sección del quinto capítulo de mi tesis de pregrado.

†Universidad de Caldas. Correo: juancamilo.perdomo@utah.edu. ORCID: 0000-0003-2714-455X.

Abstract

This paper analyzes the logical and thematic parallels between the works of Maurice Merleau-Ponty and Tim Ingold. Through a comparative exercise, his influences, debates and shared conceptions about perception and art, and his critical positions on dualism and ontological monism are identified. This task highlights the relevance and productivity of their proposals, which builds a post-phenomenological understanding of reality that decenters the existential status of humanity.

Keywords:

phenomenology, anthropology, nature/culture debate, ontology, art.

JEL classification: Z00

Resumo

Este artigo analisa os paralelos lógicos e temáticos entre as obras de Maurice Merleau-Ponty e Tim Ingold. Por meio de um exercício comparativo, são identificadas suas influências, debates e concepções compartilhadas sobre percepção e arte, além de suas posturas críticas ao dualismo e monismo ontológico. Essa análise permite destacar a atualidade e a produtividade de suas propostas, que constroem uma compreensão pós-fenomenológica da realidade, descentralizando o status existencial do humano.

Palavras-chave:

fenomenología, antropología, debate naturaleza/cultura, ontología, arte.

Classificação JEL: Z00

Introducción

Afirmar con plena certeza que la naturaleza —a diferencia de nuestra supuesta subjetividad situada, elaborada y cambiante— es lo universal, lo instintivo y lo replicable, tiende a ser un acto que se limita a legitimar pasivamente el dualismo ontológico, según el cual la naturaleza y la cultura existen como dominios opuestos. El dualismo es una empresa filosófica que lucha fallidamente por custodiar una verdad fracturada, porque, en cada nuevo debate científico, las pretendidas fronteras entre estos dominios no se fortalecen, sino que tienden a difuminarse aún más. El entrelazamiento entre estos dominios termina desafiando la distinción misma entre lo dado y lo adquirido.

Por el contrario, simplemente, al no ofrecer una declaración sobre la naturaleza de la naturaleza, por limitarse a afirmar que esta es una construcción histórica y cultural —producto de la proyección del pensamiento en una realidad exterior—, se evita estudiar sus cualidades, esta es una falencia extendida en las ciencias sociales. Esta postura relativista oculta que, aunque pretenda ser un punto de vista neutro que escapa a los postulados metafísicos de la antigüedad y modernidad; insospechadamente queda atrapada en estos. Esto se debe a que tiende a concebir a la naturaleza, según el dualismo ontológico, como una entidad pasiva y carente de sentido que espera guía y significación de los seres humanos. El esencialismo científico al igual que el relativismo constructivista padecen de la misma comodidad acrítica, dado que no interrogan al sujeto sobre su inmersión sensible en el mundo.

Ahora bien, tal es el grado de interiorización de la división cultura/naturaleza en el pensamiento moderno que debemos preguntar: ¿es posible trascender ese dualismo ontológico sin reproducir sus mismas

premisas? Luego surge otro cuestionamiento, igualmente desafiante: *¿cómo podemos eludir el monismo ontológico?* Generalmente, esta última postura se plantea como contrapropuesta al dualismo bajo la idea de la unidad del ser humano con la naturaleza, pero esta lógica antes que brindar una solución filosófica, lleva a realizar proyecciones antropomórficas en la naturaleza.

Como respuesta crítica ante estos cuestionamientos, surge el trabajo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty, uno de los intentos más originales y potentes de la filosofía continental por explorar la desafiante tarea de comprender la materialidad —o más bien la carnalidad—, con la cual se vincula al ser humano y la naturaleza (Merleau-Ponty 1964, 1969, 1976, 2003, 2010). De acuerdo con el énfasis central del artículo, es necesario destacar que su trabajo intelectual no quedó clausurado con su muerte prematura, a comienzos de los años sesenta. Desde la antropología, la obra de Tim Ingold retoma, aviva y amplia la curiosidad intelectual de Merleau-Ponty, al confrontar el dualismo y monismo ontológico, deshumanizar a la naturaleza, y formular un realismo posfenomenológico que desafía el constructivismo (Ingold, 1993, 1994a, 1994b, 2000, 2003, 2005, 2007, 2013a, 2013b, 2013c, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2018). Por este motivo, este artículo, sin pretender ser una revisión exhaustiva de sus teorías, realiza un ejercicio comparativo entre estos autores para visibilizar de forma panorámica sus principales conexiones intelectuales y sus aportes a debates filosóficos contemporáneos.

Este ejercicio no parte de la consideración de que cada obra se estructura bajo un sistema de pensamiento unificado que permite su integración. Al contrario, por respeto intelectual a la complejidad de sus teorías, se debe reconocer la existencia de momentos e intereses diferentes en cada autor. Aun así, en medio de sus transformaciones y fricciones existen patrones y resonancias compartidas que se pueden identificar a partir de la lectura atenta de sus trabajos. De hecho, aunque en medio de sus escritos Ingold reconoce la gran influencia de Merleau-Ponty, junto a Marx y Heidegger, este artículo demuestra, al igual que el trabajo pionero de Ramírez (2010), que dicha conexión es mucho más profunda de lo que un contraste teórico inicial puede indicar.

De acuerdo con lo anterior, el artículo se divide en cinco momentos. Primero, se identifican los autores comunes que influyeron los trabajos de Merleau-Ponty e Ingold, los diálogos transculturales que potenciaron sus reflexiones y los períodos compartidos de sus empresas intelectuales. Segundo, se contrastan los abordajes críticos de cada autor a tres oposiciones fundacionales de la modernidad: sujeto/objeto, humanidad/animalidad y cultura/naturaleza. Tercero, se caracterizan respectivamente sus propuestas ontológicas sobre la carnalidad y los materiales, con lo cual se evidencia su clara afinidad. Cuarto, se enfatiza en que sus concepciones sobre el arte se basan en teorías comunes sobre la percepción. Por último, se expone que sus propuestas no caen en el monismo ontológico, dado que para ambos la distancia del ser humano con la naturaleza implica necesariamente la posibilidad de existencia del ser y su conocimiento. En suma, esta tarea permite mostrar la actualidad y la productividad de los debates de Merleau-Ponty e Ingold, quienes representan ejes teóricos de una comprensión posfenomenológica con la cual se descentra el estatus existencial de lo humano.

Horizontes comunes

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fue un fenomenólogo francés, cuyo proyecto intelectual consistió en desafiar las bases metafísicas de la filosofía occidental para redefinir y ampliar la comprensión de la percepción, el cuerpo y la naturaleza. Por su parte, Tim Ingold (1948) es un antropólogo británico, cuyos estudios se enfocan en estudiar los flujos materiales en los que están inmersos seres humanos y no-humanos, para identificar la forma en que surge el conocimiento, la creatividad y las habilidades de atención. Al realizar una lectura de ambos intelectuales, es posible encontrar cercanías vibrantes que problematizan las escisiones del dualismo ontológico.

El dualismo, manifestado principalmente en el racionalismo filosófico, se fundamenta en la idea de que la interacción con el mundo se encuentra mediada por categorías sociales o mentales. No existe un contacto directo con la naturaleza. Los datos obtenidos a partir de los sentidos son confusos e inestables, por lo que para obtener significado deben ser filtrados por estructuras culturales. Esta lógica se sustenta en la ruptura y jerarquización entre cultura y naturaleza y, asimismo, mente y cuerpo, oposiciones derivadas de interpretaciones modernas de legados platónicos y cartesianos centrados en la razón humana como medio privilegiado de acceso al conocimiento, por encima del abandono de la experiencia sensible. A continuación, se identifican las influencias que inspiraron e impulsaron a que estos académicos criticaran las premisas del dualismo ontológico.

Referentes compartidos

Los trabajos de Merleau-Ponty e Ingold se caracterizan por la curiosidad que motivó la ampliación de sus horizontes académicos, al establecer puentes de diálogo con múltiples disciplinas. Por esa razón, en medio de una gran erudición, sus obras debaten con la biología, el arte, la física, la sociología, la etología, la arquitectura, la genética, entre otros campos del conocimiento (Merleau-Ponty, 2003; Ingold 2013c). La influencia de Merleau-Ponty en la obra de Ingold es tan profunda que las reflexiones de ambos se sustentan en una triada común de teóricos, sin los cuales no es posible entender sus escritos. Estos autores son Henri Bergson, Alfred North Whitehead y Jakob von Uexküll.

En el caso de la filosofía de Bergson, los autores en cuestión retomaron su teorización sobre el tiempo y la conciencia para problematizar el causalismo y finalismo aristotélico. No obstante, es importante aclarar que realizaron evaluaciones críticas. Con base en la física de Whitehead, impugnaron la idea de que el mundo se constituye a partir de compuestos estáticos, para considerar que los elementos materiales serían “eventos”, es decir, procesos dinámicos inacabados. Tomando en cuenta la ecología de Uexküll, los autores estudiaron la interrelación entre el ambiente, el organismo y su punto de vista para escapar del antropomorfismo. El impacto de estos autores en los textos de Merleau-Ponty e Ingold se evidencia no solamente en su contenido, sino también en las formas de pensar que ambos extrapolaron a diferentes temas de estudio, específicamente la centralidad de la interacción como el medio de desarrollo en las cosas.

Diálogo transcultural

Otra cualidad que comparte la obra de ambos autores es que sus teorías son directamente nutridas por filosofías no modernas. En el caso de Merleau-Ponty, su obra está influenciada por la filosofía oriental; mientras que la obra de Ingold muestra matices del animismo de comunidades indígenas. Merleau-Ponty (1964) afirma que un diálogo transcultural real implica llevar a cabo problematizaciones éticas, teóricas y políticas sobre la forma en que pensamos el mundo para evitar que se jerarquicen puntos de vista:

no se trata, en una antropología, de afirmar la propia razón frente a lo primitivo o darle la razón contra nosotros, se trata de colocarse en un terreno en el que seamos uno y otro inteligibles, sin reducción ni transposición temeraria [...]. La tarea es, pues, ensanchar nuestra razón, para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón. (p. 148)

Por este motivo, este autor critica la idea de que la filosofía y la ciencia occidental son el eje de análisis, comparación y acceso a la verdad, debido a que las fronteras entre Occidente y Oriente, entre la filosofía y la no-filosofía, establecidas por teóricos eurocéntricos, no se pueden trazar: “La filosofía pura o absoluta, en cuyo nombre excluye Hegel a Oriente, excluye también buena parte del pasado occidental” (Merleau-Ponty, 1964, p. 169). Justamente, Merleau-Ponty enaltece la gran complejidad intelectual de Oriente y sus “premaduraciones” de debates filosóficos:

Las filosofías de la India y China han intentado, más que dominar la existencia, ser el eco o el resonador de nuestra relación con el ser. La filosofía occidental puede aprender de ellas a encontrar la relación con el ser, la opción inicial de que ha nacido, a medir las posibilidades que nosotros nos hemos cerrado al convertirnos en “occidentales” y, tal vez, a volver a abrirnos. (Merleau-Ponty, 1964, pp. 170-171)

Por su parte, Ingold (2011) retoma al animismo para edificar su teoría antropológica. A partir de reflexiones sobre la interacción cotidiana de comunidades indígenas con sus territorios, afirma que el animismo no es simplemente una filosofía abstracta que proyecta ideas sobre el mundo, sino más bien una actitud práctica que parte de la atención ante el dinamismo del medioambiente. La disposición del animismo ante las transformaciones del mundo implica el reconocimiento del:

potencial dinámico y transformador de todo el campo de relaciones dentro del cual seres de todo tipo, más o menos como-personas o como- cosas, se atraen mutuamente de manera continua y recíproca a la existencia. La animidad del mundo de la vida, en resumen, no es el resultado de una infusión del espíritu en la sustancia, o de la agencia en la materialidad, sino que es más bien anterior a su diferenciación ontológica. (Ingold, 2011, p. 68)¹.

La obra de Ingold se sustenta, de manera transversal, en el animismo al punto de señalar que este no es irreconciliable con la ciencia. Al contrario, el autor sostiene que necesario para la producción del conocimiento. El alejamiento positivista hacia el mundo puede ser corregido a partir de la sensibilidad participativa del animismo, argumento que se ampliará en el apartado sobre el arte. Por este motivo, para Ingold, el diálogo transcultural es una herramienta epistemológica y política, debido a que: “nuestro replanteamiento del animismo indígena nos ha llevado a proponer la reanimación de nuestra propia tradición de pensamiento llamada ‘occidental’” (Ingold, 2011, p. 75).

Etapas comunes

En medio de la multiplicidad de períodos, en cada autor existen paralelismos en su producción académica. En un primer momento intelectual es posible comparar *La fenomenología de la percepción* (1945 [1994]), de Merleau-Ponty, con *La percepción del ambiente* (2000), de Ingold, al ser textos disruptivos que los consagran en el mundo académico por sus innovaciones teóricas. Estos libros se enfocan en analizar la primacía de la percepción como medio de acceso al conocimiento. Por ejemplo, Merleau-Ponty (1994) afirma que percibir no es recordar imponiendo marcos culturales que filtran los datos sensibles. Precisamente, señala que: “percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de completarlas; es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos” (p. 44).

En otras palabras, no contemplamos pasivamente un mundo dado, ni simplemente proyectamos nuestro pensamiento en la realidad. Por el contrario, al participar del mundo, nos envolvemos con este, la experiencia vital del sujeto se articula con los patrones dinámicos y heterogéneos del ambiente. Por este motivo, la percepción no es simple contemplación, ya que posee un rol activo al estar direccionada. De forma similar, para Ingold el significado de las cosas no preexiste al sujeto o su cultura, sino que surge en un contexto práctico de interacción, en esta medida:

la fina coordinación de percepción y acción que sucede aquí es mejor entendida como un proceso de enhabilitación que uno de enculturación [...] no es una transmisión de representaciones, como el modelo de enculturación presupone, sino una educación de la atención. En efecto, las instrucciones que el cazador novicio recibe —estar alerta con esto,

¹Todas las traducciones del inglés fueron realizadas por el autor

atender a ello— solo adquieren significado en el contexto de su compromiso con el medio ambiente. (Ingold, 2000, p. 37)

En un segundo momento, se compara *Lo visible y lo invisible* (1964), de Merleau-Ponty, y *Estando vivo* (2011), de Ingold. En estas obras los intereses de sus autores por la percepción se desplazan paulatinamente hacia una exploración sobre la carnalidad y materialidad del mundo no-humano, ideas que se profundizan en el tercer apartado. En este período intelectual sus escritos toman un énfasis posfenomenológico, dado que no se limitan a estudiar la interacción humana con el mundo, sino que se enfocan en criticar el antropocentrismo, al proponer un proyecto ontológico que busca redefinir las bases de la comprensión sobre la naturaleza. La obra de Merleau-Ponty se detuvo por su repentina muerte², mientras que la de Ingold continua en la actualidad.

Debates antidualistas

Sujeto/objeto

Merleau-Ponty e Ingold confrontan la noción moderna de intencionalidad humana y pasividad material, en un mundo estático y sin sentido, la cual se representa en el dualismo sujeto/objeto. En vez de considerar que los *objetos* son entidades pasivas y dadas, Merleau-Ponty sostiene que deben ser considerados como “un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra y se ajustan una a otra” (Merleau-Ponty, 1994, p. 60). Las cosas del mundo no son construcciones o causas de la percepción, sino entidades con una significación inmanente que se expresa en su interacción con el mundo. El autor describe su lectura de los objetos así:

Al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí, más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. (p. 101)

Esto implica que el cuerpo y la intencionalidad no preexisten de forma mecánica y abstracta a las actividades prácticas, sino que se construyen a través de estas. En consecuencia, ni la racionalidad ni el yo son garantes trascendentales del ser, debido a que lo separan del mundo sensible. Por el contrario: “mi cuerpo es una cosa entre cosas; está preso en el tejido del mundo, y su cohesión es la de una cosa” (Merleau-Ponty, 1976, p. 104). Las cosas que nos rodean son una “prolongación” posible de la experiencia corporal, pero, a su vez, somos objetos vitales debido a la continuidad material con el mundo. De este modo:

la solidez de las cosas no es la de un objeto puro al que sobrevuela la mente: es experimentada por mí desde adentro, en tanto yo estoy entre ellas, y en tanto ellas comunican a través de mí como cosa que siente. (Merleau-Ponty, 2010, p. 106)

Merleau-Ponty confronta el dualismo sujeto/objeto, mediante la afirmación según la cual: el sustrato material del sujeto no se opone ni integra lo psicológico y lo fisiológico. En el ser-del-mundo no existen la voluntad y las estructuras físicas como órdenes diferentes, dado que: “El hombre [ser humano] concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales” (Merleau-Ponty, 1994, p. 107).

Por su parte, Ingold (2011, 2013c, 2015b) argumenta que los procesos generativos del medioambiente implican que no existen objetos como tal, sino entidades en transformación constante. La consistencia de artefactos, rocas, ríos, estrellas o montañas no es producto de cualidades dadas que las convierten en

²Para ampliar las teorizaciones contemporáneas sobre el trabajo de Merleau-Ponty, véase Battan (2004), Carbone (2000), García (2006), Mazis (2000) y Morris (2014).

objetos cerrados, sino de la estabilización contingente de fuerzas en movimiento, en un mundo en formación. Por este motivo, sus propiedades: “no son ni determinadas objetivamente ni imaginadas subjetivamente, sino que son experimentadas de manera práctica. En ese sentido, cada propiedad es una historia condensada” (Ingold, 2011, p. 30)³.

humanos tampoco son entidades discretas al ambiente. Ingold nos invita a abandonar la diferencia entre persona social y organismo biológico, con la cual se separa al sujeto en dos niveles de análisis opuestos. Para esta tarea, propone redefinir al sujeto como “organismo-persona” en medio de una red de relaciones generativas impredecibles. Tal concepción filosófica coloca a los seres humanos y no-humanos en un mismo nivel existencial como entidades en movimiento:

puntos de crecimiento dentro de un campo relacional —esto es, lugares donde ciertos caminos emergen en la creación de unos nuevos—. Pero es importante enfatizar que estos caminos, o líneas de relaciones, no están establecidas de antemano para que los seres las sigan. Sino que, su trazado es en sí mismo equivalente al proceso de crecimiento. (Ingold, 2003, p. 305)

Humanidad/animalidad

Ambos autores presentan críticas directas al *excepcionalismo humano*, que defiende la idea de que solo los humanos poseen capacidad de significación y creación. Bajo la inspiración de diversos ecólogos, biólogos y etólogos, Merleau-Ponty (1969, 1994, 2003) afirma que los seres vivos no-humanos no se encuentran enteramente preformados por estructuras biológicas, debido que se retroalimentan con su ambiente, y esta interacción es una forma de comunicación. Por lo tanto, no pueden ser considerados como máquinas instintivas, debido que no tienen un repertorio fijado de acciones dadas, sino que constantemente las amplían a partir de la improvisación, en medio de sus relaciones vitales.

no nos asombramos de que el instinto sea capaz de sustituciones, de desplazamientos, de “acciones en vacío”, de “ritualizaciones”, que no solo se superponen a los actos biológicos fundamentales, como por ejemplo la copulación, sino que además los desplazan, los trasfiguran, los someten a condiciones de display, y revelan la aparición de un ser que ve y se muestra y da un simbolismo. (1969, p.106)

Asimismo, la noción de instinto se resignifica, al ser vista como una forma de respuesta activa y dinámica a las tensiones que limitan la continuidad de los ciclos vitales en los organismos. Por lo anterior, Merleau-Ponty sostiene que no es posible separar al organismo de su comportamiento ni al instinto del simbolismo, ambos se codeterminan y se realizan mutuamente, mediante esquemas de interacción, en el marco de la construcción del mundo circundante.

Para este filósofo, no existen organismos aislados, sino relaciones de seres entrelazados, en las que también estamos implicados los humanos. Esta constitución e influencia mutua fue denominada por el autor como interanimalidad. Según Merleau-Ponty (2003), el pensamiento mítico expone con mayor claridad el vínculo humanidad/animalidad —en este punto, se halla una resonancia con las reflexiones de Ingold sobre el animismo—, dado que describe un “extraño parentesco” entre ambos, una “naturaleza doble” que, por ejemplo, es representada en las máscaras de los esquimales.

Ingold (1994a, 1994b, 2000, 2013b) también critica directamente la división entre el ser humano y el animal. Este antropólogo postula que los animales no son entidades autómatas y pasivas, ya que modifican sus medioambientes, aprenden de los demás y se comunican entre sí mediante la expresión de sus estados

³Merleau-Ponty (1994) de forma similar sostiene que: “Lo liso no es una suma de presiones semejantes, sino la manera como una superficie utiliza el tiempo de nuestra exploración táctil o modula el movimiento de nuestra mano” (p. 329).

corporales. Desde esta postura, cada animal tiene una particularidad, una capacidad innovadora y premeditada, posee una conciencia práctica de su medioambiente para reconocer el comportamiento de su propia especie y el de las demás. En esta línea de ideas, Ingold (2000) afirma:

La equivalencia ontológica de humanos y animales, como organismo-persona y como compañeros participantes en un proceso de vida, implica un corolario de importancia capital. Es que ambos pueden tener puntos de vista. En otras palabras, para los dos el mundo existe como un lugar con sentido, constituido en relación con los propósitos y capacidades de acción de cada ser en cuestión. (p. 51)

Justamente, se evidencian ejemplos de dichos argumentos, como: la fabricación de herramientas por los primates y aves, la protección de las orcas que brindan las ballenas jorobadas a las focas, el aprendizaje de los abejorros que luego es enseñado entre estos, etc. A partir de este tipo de casos, se ha considerado la posibilidad de que exista una interioridad o capacidad de conciencia en los animales. Sin embargo, Ingold (2016b) considera que los argumentos sobre la capacidad de conciencia en seres no-humana no critican, en sí mismos, al excepcionalismo moderno, debido a que: “el entendimiento naturalista paradigmático de la mente, como una capacidad cognitiva para formar representaciones mentales internas y actuar de acuerdo con estas, permanece sin desafiar” (p. 15). Según este autor, una crítica efectiva al excepcionalismo parte de “colapsar” las divisiones ontológicas entre “interior/exterior” y “mente/naturaleza” para dimensionar que la acción y la percepción, más allá de los seres humanos y las representaciones, son cualidades que no surgen del individuo sino que se elaboran en un contexto de interacciones y aprendizajes, en interacción con el ambiente.

Cultura/naturaleza

La obra de Merleau-Ponty (1969) enfoca su crítica a la división cultura/naturaleza. En la perspectiva de este filósofo, la naturaleza se nos muestra de forma paradójica debido a que: “siempre se da como ya presente antes que nosotros y, no obstante, como nueva a nuestras miradas” (p. 75), dado que, en nuestra interacción con esta, surge dando continuidad a su pasado mientras se reinventa activamente. Por lo tanto, la naturaleza no es un dominio diferente al de los seres humanos, porque esta “sostiene” nuestra existencia en la medida que:

Es un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido paulatinamente asentados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniendo a esta y suministrándole sus materiales. Ya se trate del hecho individual del nacimiento, o del nacimiento de las instituciones y las sociedades [...]. Continúa en todo hombre que percibe. (Merleau-Ponty, 1969, p. 75)

El reconocimiento del vínculo vital del cuerpo con el mundo elimina la diferencia entre inmutabilidad primordial y contingencia arbitraria, dado que: “hecho y esencia ya no pueden ser distinguidos” (Merleau-Ponty, 2010, p. 106). En su entrelazamiento las fuerzas generativas de la vida desdibujan la dicotomía entre lo fabricado artificialmente por el ser humano y lo dado por la naturaleza: “en tanto lo fabricado imita sin saberlo a lo no fabricado y se desarrolla desde el suelo de la naturaleza, los dos términos no se oponen, sino que se entrelazan” (García, 2006, p. 77). Para Merleau-Ponty, el ser humano reproduce a la naturaleza con la técnica y, a su vez, la técnica y el ser humano son fruto del despliegue y reinención de la naturaleza como entidad que se explora a sí misma, en medio de su desarrollo.

A partir de una lectura presocrática de la naturaleza como *physis*, Merleau-Ponty propone reconocer que hay un *logos* en la naturaleza anterior a los seres humanos, el cual es diferente a nuestro entendimiento. No obstante, este es el que sostiene: “nuestro conocimiento, en la medida en que no es más que la continuación del logos inacabado de la naturaleza, estará siempre y solamente en camino” (García, 2006, p. 79). Por esa

razón, la naturaleza es la producción inmanente de sentido, aquello que tiene por esencia generarse a sí mismo (Merleau-Ponty, 2003).

Por su parte, Ingold (1993, 2000, 2011, 2013a, 2013b) critica la oposición entre lo biológico (lo dado) y lo cultural (lo no adquirido genéticamente). Esta dicotomía omitiría la importancia de los *procesos ontogenéticos* vinculados al crecimiento individual del organismo, para darle erróneamente una ciega centralidad a los *procesos filogenéticos* relacionados con el desarrollo general de la especie. Según la postura de Ingold, el organismo no es la expresión y transcripción lineal de una información biológica preexistente, porque dicha concepción fragmenta erróneamente el interrogante por la evolución de la pregunta por el cómo crecen los organismos.

La forma de los seres vivos y sus transformaciones no pueden ser explicada dándole primacía a la copia de ADN, es decir, a información genética preexistente. Por el contrario, los organismos emergen en un contexto de desarrollo activo en el que se articulan los genes y el ambiente a partir de un crecimiento guiado:

es la maquinaria celular la que “lee” el ADN, y esta lectura es parte y parcela del desarrollo propio del organismo en su ambiente. Por lo tanto, no hay decodificación del genoma que no sea en sí mismo un proceso de desarrollo; no hay atributos de la forma que no sean en sí mismos originados dentro de este proceso; no hay especificación del organismo que sea independiente del contexto de desarrollo. (Ingold, 2000, p. 382)

No hay una preinstalación de información genética o cultural que ordenaría el desarrollo humano y especificaría las características de su reproducción. Por el contrario, esta información se constituye en el proceso de desarrollo relacional con el medio puesto que “el conocimiento es generado perpetuamente, en lugar de aplicarse, en práctica” (Ingold, 2003, p. 302). La evolución deviene en las historias de vida de cada organismo, lo cual implica que no es posible diferenciar entre el mundo orgánico y el mundo social: “las formas de vida, por lo tanto, no son ni genética y culturalmente reconfiguradas, emergen como propiedades de autoorganización dinámica de sistemas desarrollados” (Ingold, 2013a, pp. 8-9).

Por último, Ingold (2007) considera que existe una *agencia creativa* —semejante a la idea del *logos* de la naturaleza que señala Merleau-Ponty—, que no se encuentra en los sujetos ni en las cosas, sino que dicha agencia es: “el flujo generativo del mundo en sí mismo en su continua concreción, en la cual personas y cosas adoptan las formas que toman por la duración de su existencia” (p. 52). Esta idea conduce a abandonar la distinción entre lo natural y lo artificial en la configuración del espacio porque:

un ambiente que ha sido formado prominentemente por la actividad humana —como, por ejemplo, un jardín o una parcela verde— no es más “artificial”, ni más una “construcción”, que uno que no muestra para nada signos de presencia humana. Es solo que los principales productores son diferentes en cada caso. Tampoco un entorno es menos “natural” que el otro, dado que el proceso de producción no comenzó con la llegada de los seres humanos y, de hecho, no tiene un punto de origen discernible. (Ingold, 2005, p. 505)

Carne y materialidad

Merleau-Ponty enfatiza en el crecimiento del ser, como su medio configurativo por excelencia dado que “El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis” (2010, p. 123). Es decir, a partir de la exploración vital en un mundo relacional las cosas se constituyen. Este filósofo resalta, de forma poética, la profunda interrelación del ser con su ambiente:

Mi experiencia del mundo, a esa mezcla con el mundo que recomienza para mí cada mañana desde que abro los ojos, a ese flujo de vida perceptiva entre él y yo que no cesa de latir de la mañana a la noche y que hace que mis pensamientos más secretos cambien para mí el aspecto

de los rostros y de los paisajes como inversamente los rostros y los paisajes me aportan a veces la ayuda, y a veces la amenaza de una manera de ser hombre que ellos infunden en mi vida. (p. 43)

Igualmente, Ingold (2003) afirma que no podemos separar a la persona-organismo de su medio, su entrelazamiento es coconstitutivo, “si el concepto de ambiente significa algo en absoluto, este debe referir a la interpenetración de organismos” (p. 305). Por lo tanto, “los humanos no transforman, a través de sus intervenciones creativas, el mundo desde afuera, sino —perteneciendo dentro de este— desempeñan su papel en la transformación creativa del mundo en sí mismo” (Ingold, 2007, pp. 52-53). Para continuar con el paralelismo entre las ideas de estos autores, a continuación, se caracterizan sus proyectos ontológicos posfenomenológicos desarrollados en sus últimas etapas intelectuales.

Ontología de la Carne

Merleau-Ponty (2010) desarrolló el concepto de carne para proponer una nueva ontología que resalte la consistencia compartida con el mundo, sin caer en el monismo. La carne “no es materia, no es espíritu, no es sustancia” (p. 127) sino que, para superar la dicotomía sujeto/objeto, es entendida en el sentido presocrático como un “elemento” general que compone las entidades de la realidad. La carne es lo que sostiene lo visible dándole textura y consistencia, la participación común en una exterioridad-interioridad sensible, el elemento compartido que reconocemos en el hecho de que el que mira es parte de lo que mira porque hay una intercorporeidad: “la película superficial de lo visible solo es para mi visión y mi cuerpo. Pero la profundidad bajo esta superficie contiene mi cuerpo y contiene por ende mi visión. Hay inserción recíproca y entrelazamiento del uno en el otro” (p. 126). Así, quien percibe es parte de lo que percibe porque entre ambos hay una repetición. La carne es lo que vincula la realidad:

el enroscamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante, que se evidencia especialmente cuando el cuerpo se ve, se toca viendo y tocando las cosas, de manera que simultáneamente, como tangible desciende ellas como tocante, las domina todas y extrae de él mismo esa relación, e incluso esa doble relación, por dehiscencia o fisión de su masa. (p. 132)

Para despojar a la naturaleza de un entendimiento antropomórfico, este filósofo argumenta que esta no representa el: “espíritu actuante en las cosas para resolver problemas por ‘las vías más simples’, pero tampoco es la simple proyección de un poder pensante o determinante, presente en nosotros” (Merleau-Ponty, 1969, p. 103), sino lo que hace posible la estructura de cada ser. Siguiendo este camino, Merleau-Ponty defiende una concepción de la naturaleza como *physis* sin causa o finalidad, lo cual conlleva que: “Si en cambio tenemos en cuenta que no instituimos ni fabricamos la perpetua ‘producción natural’, no solo renunciamos a descifrar su finalidad última, sino que debemos afirmar que no la tiene, porque de tenerla perdería su dinamismo esencial” (García, 2006, p. 62). Según este filósofo “para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo” (1994, p. 13).

Ontología de los materiales

Ingold (2011, 2013c, 2015a, 2015b) critica las oposiciones realidad mental/realidad material, paisaje (*in situ*)/artefactos (elementos fabricados), y con estas sus ideas derivadas de que las acciones parten del pensamiento y las propiedades de los materiales están fijadas, por lo que seríamos “mentes incorpóreas” habitando un mundo inerte. Para desafiar esta concepción, el autor reflexiona que: “como todas las demás criaturas, los seres humanos no existimos en el ‘otro lado’ de la materialidad sino nadando en un océano de materiales” (p. 24).

No habitamos una realidad inmóvil cuyas entidades tendrían una forma dada otorgada exteriormente, sino un mundo en medio de un flujo permanente de transformación que genera en el tiempo formas y propiedades contingentes en las cosas. Así, cada entidad es el efecto inacabado de relaciones dinámicas. Los seres humanos estamos inmersos en el “movimiento generativo del mundo”, el cual nos compone porque como organismos-personas participamos y nos constituimos en dicho flujo. A partir de este argumento, Ingold problematiza los ideales del conocimiento científico y la dicotomía *mente/materia*:

Mi alternativa no es refutar el naturalismo, o la ciencia que se construye sobre él, sino desestabilizarlo, reconocer que incluso las prácticas de la ciencia natural, y el conocimiento al que dan origen, están suspendidas en las corrientes de la vida animada, en las que los practicantes están tan inmersos como las cosas que estudian. Esta reanimación de la ciencia revela que lo que podríamos haber pensado que era una base sólida de la realidad es tan cargado y turbulento como la agitación incesante de nuestras propias mentes. (Ingold, 2016b, p. 303)

El autor plantea una contrapropuesta al dualismo ontológico: considerar el codesarrollo entre *medio-y-sustancia*. Desde esta perspectiva, no existe una superficie estable sobre la que se posicionan sustancias dadas, sino que en el medioambiente encontramos un entrelazamiento de flujos sobre los cuales surgen y crecen los materiales. Toda entidad se encuentra constituida y atravesada por líneas de existencia, las cuales se anudan para darle consistencia a las cosas materiales e inmateriales (Ingold, 2015a, 2015b).

Asimismo, Ingold argumenta, al igual que Merleau-Ponty, que el perceptor se encuentra entrelazado con lo que percibe, puesto que “el clima no es tanto un *objeto* de percepción como en lo que percibimos, asegurando nuestras capacidades para ver, escuchar y tocar” (p. 130). De este modo, la percepción no consiste en la recolección de información sensible, en un mundo ajeno a nosotros, sino que surge a partir del involucramiento existencial con una realidad que nos entretiene. Estas ideas sobre los materiales se acercan en gran medida a la ontología de la carne porque estos autores son parte de una “naturaleza que se despliega sobre sí misma”, según Merleau-Ponty, o un “mundo-en-formación”, para Ingold.

El arte y la caza como apertura sensible

Para comprender las cualidades de la percepción, Merleau-Ponty e Ingold definen el arte como foco central de estudio. Merleau-Ponty (1976) sostiene que el pintor es el sujeto por excelencia que puede dar cuenta del mundo puesto que solo este: “tiene derecho a mirarlo todo sin estar obligado a juzgar lo que ve” (p. 101). Esta sensibilidad yace en que: “Es prestando su cuerpo al mundo como el artista transforma al mundo en pinturas” (p. 102). Su arte es un medio por el cual la naturaleza se representa a sí misma, pues: “es imposible decir dónde termina la naturaleza y dónde empieza el hombre y la expresión” (p. 145). En sintonía explícita con estas ideas, Ingold (2011) afirma:

lejos de enfrentarse el uno al otro en cualquier lado de una división impenetrable entre lo real y lo inmaterial, la tierra y el cielo están inseparablemente unidos dentro de un campo indivisible, integrado a lo largo de las líneas-de-vida enmarañadas de sus habitantes. Los pintores lo saben. Ellos saben que están experimentando nacimientos continuos. (p.74)

Los pintores cultivan una apertura hacia el mundo que no parte de conceptos, sino de una actitud atenta al medioambiente que los lleva al asombro. Precisamente, el pintor Paul Klee (1961 citado por Ingold, 2011) afirma que el arte “no reproduce lo visible, sino que lo hace visible” (p. 210). Un elemento valioso que Ingold agrega a estas ideas es que tal sensibilidad, a su vez, es compartida por los cazadores, dado que estos desarrollan potentes habilidades de atención para perseguir a sus presas. Ese grado de sensibilidad implica que: “el cazador avanzado consulta el mundo, no las representaciones que tiene en su cabeza” (Ingold, 2000,

pp. 37-38). En coherencia con las ideas de Merleau-Ponty e Ingold, Willerslev (2006) explica que los pintores y cazadores se mimetizan con el mundo no imponiendo su voluntad en este, sino retomando su forma:

Lo común para el cazador y el pintor es que su medio principal es la vista. De hecho, en su forma más rigurosa, ambos —los cazadores y pintores— practican un tipo de epoé (suspensión) fenomenológica como un medio para que la visión se libere a sí misma de las presuposiciones del sentido común diario y ganar acceso al mundo visible y sus formas esenciales, mientras estas actualmente vienen a la existencia. Al indagar en la naturaleza de la forma en que las cosas se vuelven visibles en la visión, ellos experimentan como el ver gira alrededor y se devuelve mientras proviene de la cosa vista. Esto es, ellos llegan a darse cuenta como ver es continuo con ser visto y que el uno no puede ser sin el otro. En efecto, esto es lo que señalan cuando insistentemente repiten que no solo observan al mundo, sino que también el mundo los mira a ellos. Para el cazador y el pintor, una dimensión recíproca es, por lo tanto, siempre presente en la operación de la visión. En consecuencia, en vez de objetivar el mundo, su visión lo personifica; la hace algo para que el mundo la mire. (p. 36)

Distancia ante el mundo como crítica al monismo

Una solución filosófica al dualismo ontológico ha sido el monismo. El peligro de considerar la unidad del ser humano y la naturaleza es que se proyectan idealizaciones morales a la naturaleza, en vez de suspender el juicio para identificar sus cualidades, como lo hace la fenomenología. Para evitar quedar atrapado en este camino filosófico, Ingold (Simonetti & Espírito, 2016) no define la vida como una unidad, por el contrario, esta sería:

algo que está atrapado en una tensión entre una imaginación [...] que está avanzando o tirando hacia adelante, y una fricción que nace de nuestro compromiso con cosas materiales, que nos tira hacia atrás [...] la vida se vive en esta tensión entre tirar hacia adelante y la fricción que nos retiene. No es una tensión entre creencias y objetos: es una tensión entre el ímpetu de avance de la vida y la fricción de su compromiso material. (p. 495)

Según Merleau-Ponty (2010), el “sobrevuelo” de la realidad, es decir, la pretensión de objetividad científica como una neutralidad valorativa, es la negación de nuestro anudamiento con el mundo. Si bien somos naturaleza, carne compartida, no hay unidad monista porque el ser es la posibilidad de la distancia con el mundo como un interser. Es decir, el yo emerge en esta distancia replegada entre el cuerpo y el mundo. Por lo tanto, al envolvernos en la continuidad con este, no hay un sujeto:

Las cosas visibles a nuestro alrededor descansan en sí mismas, y su ser natural es tan pleno que parece envolver su ser percibido, como si la percepción que de ellas tenemos se hiciera en ellas. Pero, si yo expreso esta experiencia diciendo que las cosas están en su lugar y que nosotros nos fundimos con ellas, la vuelvo inmediatamente imposible: porque a medida que me aproximo a la cosa, yo dejo de ser; a medida que yo soy, no hay cosa, sino solo un doble de ella en mi “cámara oscura”. En el momento en que mi percepción se va a volver percepción pura, cosa, ser, ella se apaga; en el momento en que ella se enciende, yo ya no soy la cosa. (pp. 112-113)

Somos íntimamente parte del mundo, pero no en la forma de una unidad fusionada, dado que hay: “una suerte de *dehiscencia* que abre mi cuerpo en dos, y porque entre él mirado y él que mira, hay recubrimiento o superposición” (Merleau-Ponty, 2010, p. 114). No hay un monismo porque la distancia con el mundo es la posibilidad y condición de nuestro conocer. Pareciera que:

el acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una evasión, y este exilio al margen del mundo, un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él. El mundo es eso que yo percibo, pero su proximidad absoluta, desde el momento en que uno la examina y la expresa, se vuelve también, inexplicablemente, distancia irremediable. (Merleau-Ponty, 2010, p. 21)

Este argumento no conduce a Merleau-Ponty a un escepticismo del saber, sino que demanda un reconocimiento de la imposibilidad de claridad plena, debido a que el conocimiento es distancia dentro del mundo. Así, la incompletud del sujeto es muestra de la incompletud misma del mundo, porque la naturaleza es el panorama posible de la experiencia. Pero no es un panorama unificado, sino uno en transformación constante:

Y esta incompletud de mi experiencia del mundo —que es incompletud del mundo mismo— no es obstáculo para que mi experiencia sea significativa, sino condición de que lo sea, puesto que no podría haber un entorno espacial ni un contexto temporal más que para un cuerpo que los habite desde un punto de vista limitado y circunscrito. Es así como el mundo se nos da siempre en un movimiento que simultáneamente disocia y compone lo presente con sus horizontes no presentados y, por ello, la conciencia no puede separar su claridad del equívoco. (García, 2006, p. 66)

Es posible utilizar la banda de Moebius como analogía para entender la conectividad y dehiscencia con el mundo. Con una impresión superficial, vemos dos lados de una banda. Cada lado puede pensarse como los dominios delimitados de la naturaleza y la cultura. Si recorremos detalladamente esta cinta no encontramos dos caras, sino un horizonte que gira sobre sí mismo. En el camino histórico no identificamos tampoco límites concretos entre naturaleza y cultura, sino fronteras aparentes que se retuerzen. Paradójicamente, cada lado es, a la vez, el mismo lugar y un lugar diferente, no hay dualidad ni monismo.

Conclusiones

Este escrito comparativo es una suerte de guía de viaje que sugiere rutas de atención en el vasto y complejo panorama intelectual de Maurice Merleau-Ponty y Tim Ingold. El recorrido propuesto identificó las resonancias entre sus obras, mediante el contraste de sus influencias, debates, propuestas, sus posturas críticas al dualismo y monismo ontológico, así como sus concepciones sobre la percepción y el arte. Esta exploración permitió identificar la forma en que ambos autores pretenden desafiar las bases metafísicas del pensamiento occidental y reclaman una nueva sensibilidad y concepción del ser, basada en su carnalidad-y-materialidad.

Para Merleau-Ponty e Ingold, en nuestro mundo de coexistencia, no es posible distinguir los límites de las relaciones que constituyen al ser humano y al mundo, ni reducir la capacidad de significación exclusivamente a los seres humanos. La imposibilidad de separación del organismo y su medio posee dos implicaciones filosóficas centrales. La primera, que nuestro desarrollo vital no es programado, sino experiencial, y la segunda, que la intencionalidad humana no es producto de la voluntad racional, sino una propiedad emergente de la interrelación con el ambiente.

Si bien la influencia de Merleau-Ponty en la teoría social actual es relativamente escasa, es posible augurar que su importancia puede multiplicarse en los próximos años. Esto debido a que sus reflexiones filosóficas se acercan a los debates teóricos vigentes en la filosofía y la antropología contemporánea, los cuales problematizan la distinción entre naturaleza y cultura, y buscan abandonar el constructivismo radical.

Referencias

- Battan, A. (2004). *Hacia una fenomenología de la corporalidad*. Editorial Universitas.
- Carbone, M. (2000). La naturaleza en Merleau-Ponty: variaciones sobre el tema. *Devenires*, 1(2), 166–185.
- García, E. (2006). El entrelazamiento de la naturaleza y el artificio: Merleau-Ponty y las filosofías de la physis. *ARETÉ. Revista de Filosofía*, XVIII(1), 51–76. <https://doi.org/10.18800/arete.200601.003>
- Ingold, T. (1993). The art of translation in a continuous world. En G. Pálsson (Ed.), *Beyond boundaries: Understanding, translation, and anthropological discourse* (pp. 210–230). Berg. <https://doi.org/10.4324/9781003135159-10>
- Ingold, T. (1994a). Introduction. En *What is an animal?* (pp. 1–16). Routledge.
- Ingold, T. (1994b). The animal in the study of humanity. En *What is an animal?* (pp. 84–99). Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2003). Two reflections on ecological knowledge. En G. Sanga & G. Ortalli (Eds.), *Nature Knowledge: Education, cognition, identity* (pp. 301–311). Berghahn.
- Ingold, T. (2005). Epilogue: Towards a politics of dwelling. *Conservation & Society*, 3(2), 501–508.
- Ingold, T. (2007). Introduction. En T. Ingold & E. Hallam (Eds.), *Creativity and cultural improvisation* (pp. 45–54). Berg. <https://doi.org/10.4324/9781003135531-4>
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge, and description*. Routledge.
- Ingold, T. (2013a). Prospect. En T. Ingold & G. Pálsson (Eds.), *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology* (pp. 1–21). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139198394.002>
- Ingold, T. (2013b). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 100–132). Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Ingold, T. (2013c). *Making: Anthropology, archaeology, art, and architecture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203559055>
- Ingold, T. (2015a). *Líneas: una breve historia*. Gedisa.
- Ingold, T. (2015b). *The life of lines*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315727240>
- Ingold, T. (2016a). From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist. *ANUAC*, 5(1), 5–23. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-2237>

Ingold, T. (2016b). A naturalist abroad in the museum of ontology: Philippe Descola's *Beyond nature and culture*. *Anthropological Forum*, 26(3), 301–320. <https://doi.org/10.1080/00664677.2015.1136591>

Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as education*. Routledge.

Mazis, G. (2000). Merleau-Ponty's concept of nature: Passage, the oneiric, and interanimality. En *Merleau-Ponty: From nature to ontology* (Vol. 2, pp. 223–245).
<https://doi.org/10.5840/chiasmi2000236>

Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1969). *Filosofía y lenguaje. Collège de France 1952–1960*. Editorial Proteo.

Merleau-Ponty, M. (1976). El ojo y la mente. En H. Osborne (Comp.), *Estética* (pp. 98–149). Fondo de Cultura Económica.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature: Course notes from the Collège de France*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Ediciones Nueva Visión.

Morris, D. (2014). Bringing phenomenology down to earth: Passivity, development, and Merleau-Ponty's transformation of philosophy. *Chiasmi International*, 16, 25–39.
<https://doi.org/10.5840/chiasmi2014164>

Ramírez, A. (2010). Ontología y antropología de la interanimalidad: Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1), 32–57.
<https://doi.org/10.11156/aibr.050103>

Simonetti, C., & Espírito, D. (2016). Entrevista a Tim Ingold. *Chungara*, 48(4), 487–502.
<https://doi.org/10.4067/S0717-73562016000400003>

Willerslev, R. (2006). To have the world at a distance: Rethinking the significance of vision for social anthropology. En C. Grasseni (Ed.), *Skilled visions: Between apprenticeship and standards* (pp. 24–46). Berghahn Books.

Reseña de autora

† Docente de Humanidades en la Universidad Santo Tomás, sede Villavicencio. Antropólogo, Universidad de Caldas. Magíster en Humanidades Ambientales, Universidad de Utah.