

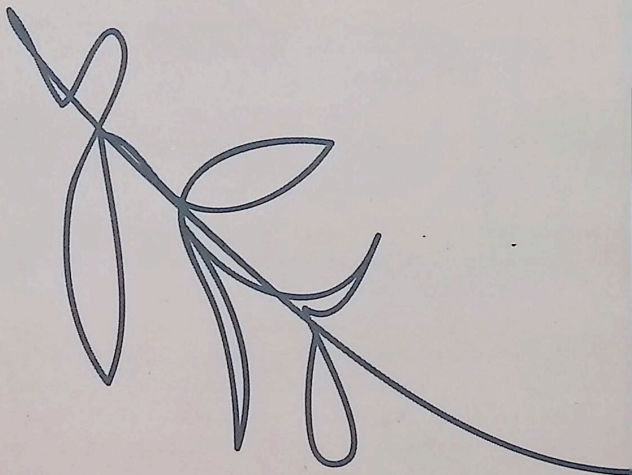
André Haudricourt

EL CULTIVO DE LOS GESTOS

ENTRE PLANTAS, ANIMALES Y HUMANOS

HACER MUNDOS CON GESTOS

Marie Bardet



Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus

André Haudricourt
EL CULTIVO DE LOS GESTOS
ENTRE PLANTAS, ANIMALES Y HUMANOS

Traducción de Pablo Ires

Marie Bardet
HACER MUNDOS
CON GESTOS

Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus

Haudricourt, André-Georges

El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos / André-Georges Haudricourt; compilado por Marie Bardet; prefacio de Marie Bardet - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cactus, 2019.

112 p.; 15 x 11 cm - (Pequeña Biblioteca Sensible; 4)

Traducción de: Pablo Ariel Ires

ISBN 978-987-3831-38-6

I. Filosofía. 2. Etnología. 3. Lenguaje Gestual. I. Bardet, Marie, comp. II. Ires, Pablo Ariel, trad. III. Título.

CDD 109

Traducción: Pablo Ires

Corrección: Yasmín Fardjoume

Maquetación: Manuel Adduci

Impresión: Galt Printing

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 978-987-3831-38-6

1ra. edición en castellano – Buenos Aires, julio de 2019

1ra. reimpresión – Buenos Aires, febrero de 2020

IMPRESO EN ARGENTINA | PRINTED IN ARGENTINA

www.editorialcactus.com.ar

info@editorialcactus.com.ar

ÍNDICE

Nota sobre André Haudricourt

5

*

André Haudricourt

**EL CULTIVO DE LOS GESTOS.
ENTRE PLANTAS, ANIMALES Y HUMANOS**

*Prefacio a Ensayo sobre las técnicas
en las sociedades premaquinistas*

11

Investigaciones de las bases para un estudio comparativo de las
mentalidades extremo oriental y occidental

19

Ensayo sobre el origen de las diferencias de mentalidades
entre occidente y extremo oriente

37

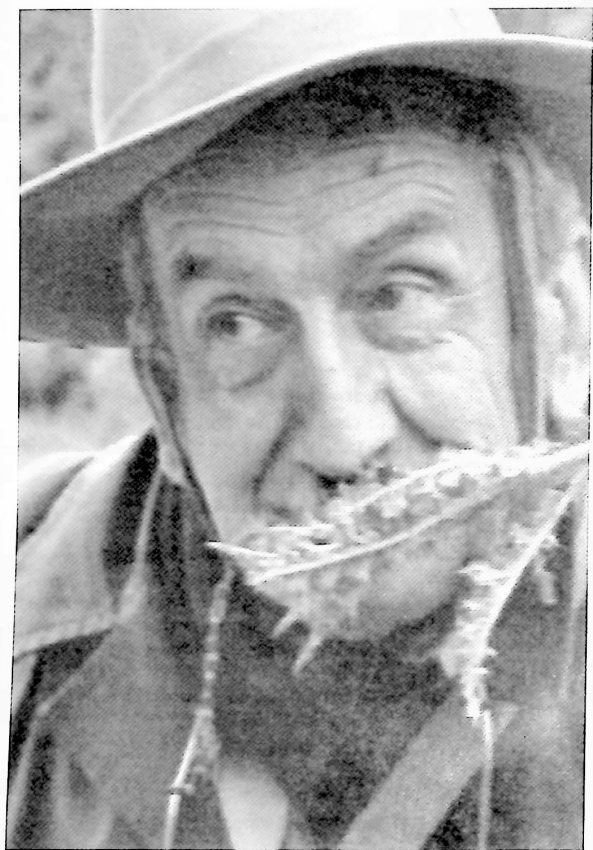
Domesticación de los animales, cultivo de las plantas
y tratamiento del otro

59

Marie Bardet

HACER MUNDOS CON GESTOS

81



“LA TRASCENDENCIA DE LA OVEJA”

Nota sobre André Haudricourt

André-Georges Haudricourt (París, 1911) fue ingeniero agrónomo (especializado en genética y fitopatología), y también lingüista, botánico, geógrafo y etnólogo. Estudió con Marcel Mauss, Marc Bloch y Marcel Cohen, y fue autodidacta desde su niñez: en la granja de sus padres de Picardía conoció los trabajos y las herramientas del campo y en la colección familiar de estampillas se asombró con los alfabetos y lenguas de otros países. Trabajó e investigó en la URSS, Francia, Vietnam –luego de que dos revisores rechazaran su tesis sobre lenguas romances: era “demasiado innovadora”– y Nueva Caledonia, donde se interesó por los modos de cultivo de clones de sus habitantes.

Deleuze dijo de él:

“Haudricourt es un pensador extremadamente rico, relativamente desconocido, por culpa suya, y que tal vez

nos ayudaría mucho. [...] No es un filósofo de formación, tampoco un etnólogo, tampoco un lingüista, aunque se haya ocupado enormemente de etnología y de lingüística. Es un agrónomo, es ingeniero agrónomo. Se puede decir que la agronomía habrá dado al pensamiento moderno al menos dos autores esenciales: Haudricourt y Robbe-Grillet. Hay muchas disciplinas que no pueden vanagloriarse de semejante aporte. Y si Haudricourt es muy poco conocido por los no-especialistas, es porque nunca quiso hacer un libro. No le interesa mucho hacer libros, y lo esencial de su obra está en artículos dispersos que tienen unas quince páginas. Eso no quita que haya marcado a todo el mundo. A toda la etnología francesa, a toda la etnolingüística.

[...] Uno de los artículos más bellos, más impresionantes, son unas quince páginas a la vez muy rigurosas, completamente delirantes, muy curiosas, muy extrañas, que encontrarán en la revista *L'homme*, 1962. El artículo se intitula: "Domesticación de los animales, cultivo de las plantas y tratamiento del otro"¹. ¡Es un buen título! Va a explicar que las filosofías de la trascendencia son inseparables de la oveja [*risas*]. Lo dice con todas las letras. Dicho así, no parece serio, pero si leen el artículo, verán que es extraordinariamente serio. Dice que en

¹ André Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'homme*, 2(1):40-50, 1962.

cambio, las filosofías de la inmanencia, según las cuales caracteriza al Oriente, están ligadas al cultivo del arroz y no a la cría de la oveja.

¿Qué puede querer decir esto? ¿Por qué puede interesarnos? Podría ayudarnos a responder la siguiente pregunta: ¿bajo qué formas es pensado el hombre, por ejemplo en ciertas civilizaciones orientales, en especial en Oceanía y en China? Pues todo el tema de Haudricourt —exagero enormemente— es que el Occidente se ha constituido esencialmente bajo un determinado modo que es del aprisco, el aprisco mediterráneo; mientras que toda una parte del Oriente, en especial Oceanía, pero también China, se ha constituido bajo un modelo completamente distinto, que es el jardín. Ven en qué es agrónomo: el jardín oriental por oposición al aprisco mediterráneo.

No quiere decir simplemente pastor *versus* agricultor. Quiere decir otra cosa, porque incluso al nivel de las agriculturas encontraremos, según él, la misma diferencia. Tomen, dice, “el gesto augusto del sembrador”. O bien al recolector. Eso es occidental. Es lo que Haudricourt llamará un tratamiento directo y masal. El “gesto augusto del sembrador” está firmado “Occidente”. Y luego, ¿qué hace el recolector en Occidente? Toma un manojo y lo corta. Es un tratamiento masal. Masal en el sentido de masa, de tratamiento de masa. En Oriente es muy diferente, porque toma los ejemplos del ñame, del

arroz. Esta vez es un tratamiento individuante, un tratamiento individual. Llega incluso a decir que finalmente es un tratamiento de clon, de lo que en agronomía se llama clones. Son linajes casi puros. Y por ejemplo, se perforan. Entre agujerear en la tierra y ese gesto del sembrador, hay una diferencia de estilo, hay una diferencia de técnica que compromete el cuerpo mismo, el espíritu mismo. Y el recolector oriental deshace la tierra *alrededor de*. Entonces es interesante, tanto al nivel de la producción como de la cosecha, hay una diferencia radical entre las dos agriculturas.

Hay también una diferencia radical al nivel de la ganadería. ¿Por qué? Porque habida cuenta del tratamiento, habida cuenta de la agricultura especial en Oriente, habida cuenta de esta diferencia entre la agricultura de Occidente y la de Oriente, resulta que Occidente tuvo una ventaja tecnológica muy considerable. Es decir, supo resolver bastante rápido su problema de cohabitación entre ganadería y agricultura. Mientras que en Oriente el problema de la cohabitación entre ganadería y agricultura, y la rivalidad entre ambas, han planteado problemas considerables. Se ve bien al nivel de uno de los animales más importantes en Oceanía, y también en China, el cerdo —ya no la oveja—. Es preciso encerrar al cerdo para que no rivalice, es decir para que no se apodere del alimento de los hombres. O bien la ganadería se encontrará en otras regiones, reclusa con los nómades, en otro espacio.

Todo esto forma parte de las razones fundamentales por las cuales Occidente prevalece sobre Oriente en el movimiento de la historia durante un período *x*. Son como dos modos que hacen intervenir inclusive la manera en la que el hombre se piensa. Puedo decir que el hombre occidental va a pensarse bajo la forma del pastor, o del sembrador, lo cual es similar. El sembrador es el pastor de los granos. Tomen el modelo político de Platón: el político es el pastor de los hombres. *Jamás* se le ocurriría decir a Platón que es el jardinero de los hombres. Yo diría que la forma-ganadería ha sido determinante en las formaciones occidentales para pensar el hombre. La forma-jardinería, que es una forma vegetal, y de cierta relación con el vegetal, el vegetal como linaje puro, el vegetal como lo que se entierra, implica una manera completamente distinta de pensar el hombre.

Entonces Haudricourt extraerá una idea: que las filosofías occidentales de la trascendencia están ligadas a eso. De allí su resumen fulgurante: la trascendencia es la oveja. Mientras que las filosofías de la inmanencia, las filosofías de Oriente, están ligadas a esa otra situación. Quizás entonces se podría comprender mejor que en algunas formaciones orientales —en algunas, no hay que generalizar— son formas vegetales, formas jardineras las que permiten pensar al hombre.

Entonces, si a algunos de ustedes les interesa este punto, busquen en Haudricourt. Ahora bien, hay algo que

no funciona bien: que los artículos de Haudricourt no han sido reunidos. ¿Y saben por qué? Porque este hombre posee genio, pero es evidente que tendría una tirada de cinco ejemplares. Por tanto, es preciso que recorran la biblioteca de una punta a la otra para tener la posibilidad de leer a Haudricourt.”

Falleció en París en 1996, a los 86 años. Aún entonces era director honorario en investigación lingüística en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia.

Textos extraídos de

Gilles Deleuze, *La subjetivación*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2015, pp. 40-43

Pascal Dibie, “Obituary”, en *Anthropology Today*, Vol. 12, No. 5, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (Oct., 1996).

Françoise Ozanne-Rivierre, “In memoriam”, en *Oceanic Linguistics*, Vol. 36, No. 1 (Jun., 1997), pp. 1-5, University of Hawai’i Press.

PREFACIO A *ENSAYO SOBRE LAS TÉCNICAS
EN LAS SOCIEDADES PREMAQUINISTAS*¹

Cuando hace algunos años el señor Friedmann me pidió escribir en su colección una obra titulada *Las técnicas en las sociedades premaquinistas*, le aclaré que no podría ceñirme de manera estricta al tema anunciado por el título. En efecto, eso se habría superpuesto con los trabajos del señor Leroi-Gourhan. Este, alumno de Marcel Mauss como yo, había desarrollado el estudio de las técnicas de las sociedades arcaicas según un plan seguido por Mauss en el curso de etnografía que daba en la Facultad de Letras.

¹ Extraído de *Des gestes aux techniques. Essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes*, Édition de la Maison des sciences de l'Homme et Quæ, París, 2010.

Una primera exposición de Leroi-Gourhan fue realizada en el volumen *L'espèce humaine* de la Enciclopedia francesa², luego desarrollado en dos volúmenes bajo los títulos *Évolution et techniques (L'homme et la matière)* y *Milieux et techniques* publicados por Albin Michel en 1943.

El plan seguido por Mauss y Leroi-Gourhan era el punto de vista del uso. Solo en el comienzo de su obra Leroi-Gourhan había intentado situarse en el punto de vista del acto técnico mismo al clasificar los actos de percusión. Me pareció interesante situarme desde un punto de vista más propiamente tecnológico, el del acto técnico mismo, y estudiar en particular las fuentes de las fuerzas motrices.

Se dirá sin duda que, sobre todo en nuestras sociedades modernas, las técnicas se han vuelto tan complicadas e importantes en la vida social que el grado de potencia de una sociedad se puede evaluar en función de los caballos de fuerza de vapor, de los kilovatios que cada individuo en promedio tiene a su disposición. Pero, cuando se estudian las sociedades extranjeras o arcaicas, casi siempre se co-

² Haudricourt hace referencia aquí a los artículos de Leroi-Gourhan: "L'homme et la nature", p. 10-3 a 16, 12-1 a 4; "En Europe", p. 24-1 a 18; "Autour du pôle Nord", p. 26-1 a 18; "En Asie, du Levant aux Indes" p. 28-1 a 18; "En Asie, les Extrêmes-Orientaux", p. 30-1 a 18. En P. Rivet (ed.), 1936. *Encyclopédie française*, t.7, "L'espèce humaine", París, Comité de l'Encyclopédie française éd.

mienza cometiendo anacronismos. Eso no es peligroso en la medida en que uno sea consciente de ello.

En efecto, hay que reconocer que el estudio de las sociedades arcaicas se realizó partiendo principalmente de los museos de etnografía, es decir de colecciones de objetos. Siempre nos impresiona el objeto concreto, sea herramienta u objeto fabricado, y olvidamos pensar en el brazo humano —la fuerza que hace mover dicha herramienta— y el trabajo consumido en fabricar un objeto.

A menudo se resume la historia de la técnica como la historia de las herramientas y de los objetos fabricados. Se olvida que las fuerzas motrices tienen también una historia; no solo las fuerzas exteriores al hombre tales como se las utiliza en los molinos o a partir de la domesticación de los animales, sino también el hecho de que el hombre como fuerza motriz tiene una historia, y una historia poco conocida y muy mal estudiada.

En este trabajo no pretendemos realmente estudiar dicha historia, sino hacer un llamado de atención, incitar a los investigadores a que se consagren a ella, mostrar hasta qué punto es paradójico que se ignoren tantas cosas de la historia humana.

Tenemos entonces esta paradoja de que las sociedades arcaicas se presentan ante la mirada de los etnólogos bajo la forma de una colección de objetos rudimentarios, por una parte, y para el etnólogo y el sociólogo y el sociólogo bajo la forma de instituciones o de mitos más

o menos complicados. Esto nos parece de lo más importante [pero] el hombre concreto, en su comportamiento físico diario, está ausente. Los objetos del uso diario de las sociedades más elaboradas y de nuestro propio pasado son considerados como menos interesantes y los museos están reservados a los objetos de arte o bien a las invenciones técnicas de un pasado próximo, como en nuestro Conservatorio de las artes y de los oficios. [...] Bajo el nombre de historia del trabajo no encontramos a los historiadores de la técnica sino sobre todo la historia de las instituciones; encontramos la historia de los trabajadores considerados en su condición social, no en sus gestos de trabajo, ni en su vida cotidiana.

Siendo consciente del carácter eminentemente social del hecho técnico, aquí lo asumimos voluntariamente en su especificidad, tal como los lingüistas piensan en la lengua. Por eso hemos titulado "ensayo" a este trabajo. Se trata de presentar el aspecto más descuidado de los fenómenos técnicos, aquel que nos parece necesario promover en la actualidad para hacer avanzar la ciencia, pues sabemos bien que el investigador, una vez consciente de la necesidad de una descripción precisa, sabrá reintegrar dicha técnica al conjunto de los otros fenómenos de la sociedad que estudia.

[...] Parece útil hacer notar que, en el presente trabajo, nos hemos situado en un punto de vista ligeramente diferente al que habitualmente se adopta en tecnología.

Así, generalmente se considera que uno de los factores más importantes del progreso técnico se encuentra en la invención de formas nuevas o en el simple perfeccionamiento de la herramienta. Admitiendo este punto, tal vez se podría —en un estudio sobre la evolución técnica de las sociedades primitivas— no partir de la herramienta sino proceder a partir del motor que pone en marcha esa herramienta y la vuelve eficaz. Se podría intentar ver si la posesión de medios de producción de energía, cada vez más potentes, no juega un papel en lo que se ha llamado evolución de las sociedades primitivas.

Si bien es claro que hay que observar cada cultura como una individualidad, es preciso reconocer que una sociedad que posee la tracción animal o el molino de viento realiza un cierto “progreso” sobre una cultura que está todavía en el nivel de las armas de lanzamiento simple y solo tiene por motor al hombre. Se puede decir que el potencial de acción de dicha sociedad sobre la naturaleza es más grande.

Sin embargo, ese “progreso” que la primera sociedad marca sobre la segunda no podría ser considerado en términos absolutos. Este aumento del potencial de energía deberá ser examinado en función del contexto general, es decir del contexto ecológico que proporciona las “oportunidades” de satisfacer cierta cantidad de “necesidades” según las técnicas presentes. Todos estos elementos están en reciprocidad de perspectiva.

La energía es un concepto que no se puede estudiar en abstracto; todo despliegue de energía responde a la satisfacción de una necesidad. ¿Habrá que preguntarse entonces para qué sirve tal despliegue de energía? ¿Cuál es su lugar en el conjunto de los gastos de energía que caracterizan la cultura? La suma de energía suministrada por los motores, su tipo mismo, variará según el tipo de vida de la sociedad considerada.

Abramos un paréntesis: a menudo se ha intentado establecer una jerarquía entre las “necesidades” que impulsan a las sociedades hacia una evolución técnica. Se ha hablado de necesidades primarias —técnicas de adquisición que refieren a la alimentación y a la preservación contra los factores de riesgo— por oposición a “necesidades” secundarias —psicosis culturales— que las presuponen e implican cierto confort económico. Semejante distinción no podría ser generalizada puesto que se mantiene puramente externa. Limitémonos a señalar, con Firth, que las “necesidades” de todos los seres humanos están definidas no solamente por las demandas del cuerpo sino también por el entorno en el cual ellas viven y por la cultura en la cual fueron criadas. La necesidad que los diyari (población australiana) tienen de viajar 250 km al norte de su hábitat normal para buscar un narcótico, o que los trobriandeses tienen de participar en las expediciones Kula, es tan imperativa como algunas necesidades de orden alimentario.

Esta noción solo es tributaria de la óptica de la cultura que la experimenta.

Habrà que cuidarse [...] de comparaciones apresuradas entre el potencial de energía de diferentes sociedades primitivas. Solo en una perspectiva individualizante, y en función de problemas concretos, se podrán extraer algunas conclusiones parciales sobre el equilibrio que existe entre las demandas de energías hechas a tal sociedad y los medios para satisfacerlas que ella posee. Herskovits hace notar que “todos los pueblos tienen necesidades que exceden su competencia tecnológica, lo que nos reconduce al aspecto dinámico de esta noción”.

INVESTIGACIONES DE LAS BASES PARA UN ESTUDIO
COMPARATIVO DE LAS MENTALIDADES EXTREMO
ORIENTAL Y OCCIDENTAL¹

Dos rasgos esenciales caracterizan a una civilización.

¿Cómo explicar las diferencias que se constatan entre las tres grandes civilizaciones, la de Europa (+ Mediterráneo + Asia Menor), la de la India y la de China? ¿Por qué solo Europa desembocó en una ciencia y en cierta forma de expansión política mundial (capitalismo)?

Cuando un europeo se encuentra en los países de Extremo Oriente, observa dos diferencias entre estos y Occidente, diferencias que residen: I) en los móviles de los actos ya que, aquí y allá, el punto de vista sobre el porvenir no es el mismo: II) en la forma de actuar de los individuos respecto de los otros y de los animales.

¹ 1949, Archivos IMEC, fondo Haudricourt.

Por este motivo, propongo clasificar y caracterizar una civilización por dos rasgos que considero como esenciales y que derivan de las observaciones precedentes:

I. El modo de ascenso del individuo en la jerarquía social.

II. Las relaciones de “clases” en el plano tecnológico (organización práctica del trabajo).

El modo de ascenso del individuo en la India y en China

En la India, ni el individuo ni sus hijos pueden salir de la casta a la que pertenecen; la casta los obliga a conservar el mismo lugar determinado por su nacimiento; la casta es para ellos como la especie zoológica para nosotros; el hombre actúa según la naturaleza de su casta; hay castas de ladrones; hay una casta de brahmanes ladrones durante el día. Inversamente, las especies zoológicas son castas: los bovinos forman una casta muy respetada. El ascenso social solo puede darse tras la muerte, mediante la reencarnación dentro de una casta superior (si se ha vivido bien). No hay entonces distinción entre otro mundo y el mundo actual, el paraíso reside en la tierra, es la vida de los maharajás. Esta concepción convenía a las clases inferiores, ya que les hace aceptar su condi-

ción presente, con el auxilio de un ascenso social en el porvenir.

En China, hubo desde la Antigüedad una clase de rentistas del suelo, los "letrados"; el confucionismo no es otra cosa que la mentalidad de esos rentistas. El rentista no tiene nada que hacer más que hablar bien y dar el ejemplo, situación envidiable ante los ojos del campesino-arrendatario. El sistema de los exámenes permite el ascenso social: el campesino desea que sus hijos se conviertan en mandarines; el funcionario se enriquece lo suficiente como para que sus hijos se conviertan en rentistas. Por lo tanto, en China, el ascenso social es posible, pero existe una preocupación constante por llegar a él.

Relación de clases en tecnología

En la India y en China, el trabajo está organizado por los trabajadores mismos y no por las clases superiores. En la India, el brahmán no puede "comandar" lo que es intocable, ni siquiera sé si hasta puede tocarlo; no se comanda a las vacas, ellas pueden entrar en las casas y pastar lo que quieran.

En China, el soberano confucionista no debe actuar ni mandar; el dios supremo, al igual que el emperador, no tiene orden que dar ni ley que hacer respetar, el rentista no manda al arrendatario.

Un extracto del *Tratado de los funcionarios*², II, p. 665 (Dinastía Tang Siglo VII, 1946) me parece muy característico respecto a esto:

Cada año en la octava luna se examinaba si los comisarios imperiales sabían gobernar o no: “ha disminuido el número de soldados” era la puntuación superior; “el alimento es suficiente” la nota media. “Sumó méritos combatiendo en las fronteras” la nota inferior. Para los comisarios imperiales respecto a la vigilancia: “las cosechas son abundantes” era la nota superior. “Raramente recurre a los castigos” era la nota media; “sabe repartir los impuestos” era la nota inferior. Para los comisarios imperiales respecto a las milicias locales: “procura la tranquilidad del pueblo” era la nota superior; “corrige a las personas corruptas” la nota media; “reconoce la veracidad de las acusaciones” la nota inferior. Para los comisarios imperiales respecto a la Defensa: “no hay tema de inquietud” nota superior; “es íntegro y laborioso” nota media; “gobierna con éxito” nota inferior. Para los comisarios imperiales respecto a la dirección militar, “realiza proyectos” era la nota superior; “lleva adelante los asuntos” la nota media; “sabe reparar y construir” la nota inferior.

² Haudricourt refiere a esta versión: *Traité des fonctionnaires et Traité de l'armée*. Traducidos de la *Nouvelle histoire des Tang* (cap. XLVI-L), 1947, E. J. Brill (Leyden) por Robert des Rotours. Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, v. 6.

He subrayado lo que me parecía característico del imperio de los Tang (dinastía bajo la cual se escribió el tratado, época situada entre Dagoberto y Carlos Martel, que se extendía sobre el Tonkín y sobre el Turkestán ruso). El asombro del lector occidental frente a tales principios gubernamentales fue compartido por el traductor, R. des Rotours, quien escribe, p. LXXXI (Tomo I):

Si cabe una comparación con la época contemporánea, se puede pensar que, en un millar de años, los historiadores se preguntarán cómo pudieron funcionar el régimen parlamentario o la economía liberal, alabados por los contemporáneos. Esos historiadores podrán mostrar que el parlamentarismo volvía muy difícil la tarea del gobierno y que el liberalismo económico jamás puede ser aplicado de manera integral, pero deberán reconocer que esos sistemas correspondieron a las necesidades de la época y constituyeron la grandeza del siglo XIX. Probablemente fue igual en el siglo VII en China.

Las consecuencias desde el punto de vista social

A mi modo de ver, los dos rasgos de civilización que indiqué más arriba explican la estabilidad o la inestabilidad social de la estructura. Para soportar la sociedad de la que forma parte, el individuo necesita:

- una esperanza de mejora para él o para sus hijos;
- no ser mandado con demasiado rigor a fin de no tener la impresión de que se lo transforma en máquina, lo cual lo subleva.

En Extremo Oriente, el individuo está contento con su sociedad; esta es una. No hay choques morales. En la India, él espera cambiar de casta en otra vida. En China, el campesino enriquecido puede tener hijos mandarines. No hay choques sociales; el individuo no es dirigido; puesto que el trabajo se hace solo (sin mando), la naturaleza es considerada como algo que produce por sí sola (montañas y vegetales viven de sí mismos), por lo tanto, no hay distinción entre lo material y lo espiritual.

Puesto que el Estado se modela sobre la sociedad, el ideal del soberano es el de ser inmóvil como la estrella polar; las leyes son consideradas como nefastas e incitan al crimen (ver Granet, Escarra). El campesino solo pide al genio de la región que lo proteja contra la inundación y la sequía y el letrado agradece a sus ancestros por haberle dejado rentas.

Las consecuencias desde el punto de vista técnico y científico

Si bien constatamos una estabilidad de la estructura social tanto en China como en la India, por ciertas razo-

nes análogas o diferentes pero que tuvieron las mismas consecuencias desde el punto de vista social, observamos en cambio resultados muy diferentes en esos dos países desde el punto de vista técnico y científico.

En la India, la serenidad de las clases bajas, la ausencia de impulso de parte de las castas superiores respecto al trabajo práctico, desembocaron en la inmovilidad de la técnica. En cambio, la inquietud existe en las clases altas; ella acarreó búsquedas (y estas nos han entregado el algoritmo, las cuatro operaciones, la fonética) así también búsquedas metafísicas y religiosas.

El maharajá no está en absoluto convencido de vivir en el paraíso terrenal... De eso se da cuenta el príncipe Cakya; cansado de la vida abundante del "paraíso en la tierra" abandonó su harén y fue a mendigar para intentar ser más feliz; no lo consiguió y ninguna otra situación social le dio satisfacción. No quedaba más que una solución, no renacer más... Pero ¿cómo hacer para que las castas bajas acepten esta nueva concepción del porvenir sin que se desmorone toda la organización social? Algunos dirigentes como Ashoka intentaron que se aceptara esta concepción, pero de hecho el budismo no pudo instalarse en la India. Solo fue admitido en los países que, al tiempo que acogieron la civilización de la India, no habían adoptado el régimen de las castas.

En China, la inquietud de las castas bajas (preocupación de ascenso) estimuló el progreso técnico.

Contraste con la serenidad de las clases altas; estas están recortadas de la técnica y del trabajo (rever el texto citado más arriba, *Tratado de los funcionarios*). Punto de vista contemplativo y afectivo del universo. No habiendo tenido jamás la ocasión de tratar al hombre como una máquina, tampoco se pudo considerar el universo como una máquina, ni fundar la ciencia. En el rentista separado del trabajo, se conserva una estructura familiar (gran familia) y religiosa (culto de los ancestros) arcaica. Por el contrario, los campesinos tienen una familia-pareja como en Europa³.

Algunas confirmaciones a propósito de Occidente

¿Qué observamos en Occidente?

Inquietud de todas las clases, choques sociales y morales, de allí inestabilidad de la estructura social. Solo algún campesino fanático de la Navarra española podría hacernos comprender la India, como un rentista epicúreo puede hacernos comprender China.

El amo comanda al esclavo, ver Farrington (*Greek science, Its meaning for us*, Pelican Books, London, 1946) y

³ Ver artículo de Fei Hsiao-Tung en *The American Journal of Sociology*, vol 52, no 1, julio 1946

su explicación del origen de la filosofía griega; la distinción entre alma y cuerpo corresponde a amo y esclavo.

Mientras subsistió la esclavitud, hubo poco progreso técnico. Sin embargo, el amo tiene preocupaciones de orden técnico (Plinio, Catón, Columela). Manda al esclavo. Los latinos desarrollaron la noción de ley, que regula las relaciones entre los hombres. La sociedad romana, terriblemente dura para las clases inferiores, mucho contribuyó en cambio al desarrollo del cristianismo. Una sociedad civil y temporal decepcionante fortalece la esperanza en otra vida mejor y la organización de una Iglesia fuertemente constituida que protege al individuo.

Comparaciones entre Occidente y Extremo Oriente y tentativas de explicaciones

Solo el Mediterráneo conoció la fase esclavista: esa fase fue “esquivada” en China; no tuvo lugar en la India. ¿Cómo explicar estos hechos?

Estructura social y factores geográficos

En la zona templada seca, al este, la China del norte es una única región; al oeste, el Asia occidental y la zona del Mediterráneo constituyen al menos dos regiones

(Egipto y Mesopotamia, e Irán). Consecuencias de esta diversidad en el oeste: comercio, relaciones, actividades de todo orden más intensas (alfabeto, civilización egea, etc.). Pero sobre todo la división entre Grecia y el Mediterráneo, que facilita contactos numerosos y la expansión de la civilización, hizo posible por eso mismo el florecimiento de la sociedad esclavista: los “vecinos” eran de igual civilización (mismo nivel técnico) por lo tanto utilizables como esclavos.

China habría tenido una historia análoga a la del Mediterráneo si la configuración geográfica (unidad de la región fértil, masividad del continente) no hubiera impedido el florecimiento de la mentalidad comercial y de la esclavitud. Los escritores y los filósofos, entre 500 y 300 antes de Cristo: la Escuela de las Leyes, Mōti, etc. (ver Granet) muestran el esbozo de una mentalidad occidental —que fue sofocada por el confucionismo en la época de los Han—. Entonces, en China la fase esclavista fue “esquivada”; es la época de los Reinos Combatientes, la unificación del país por Qin, que aísla materialmente al país; no hay irradiación hacia el exterior, China está rodeada de “bárbaros”, y estos son entonces inutilizables como esclavos.

En la India: diversidad de climas, de géneros de vida, de razas, contrastes pronunciados (Himalaya, llanura, desierto seco, bosque tropical), y al mismo tiempo unidades topográficas; por lo tanto, sociedad heterogénea

y castas. La India se caracteriza desde el punto de vista de la estructura social por la fecha muy antigua de la constitución de la sociedad en castas; en el momento en que estas fueron establecidas, los habitantes todavía tenían la mentalidad de los canacos de Nueva Caledonia; vivían en un mundo donde los seres son inmortales⁴. Habiéndose mantenido las castas, no hubo lugar para el estadio esclavista.

Importancia y rol de la cría de animales

En Occidente: importancia de la cría del ganado, pero no se titubea en golpear a una vaca. En Indochina y en el Oriente próximo, un niño lleva a pastar al búfalo que lo defenderá del tigre, mientras que en Occidente, es el pastor el que protege a las ovejas del lobo. En Indochina, los chanchos se cuidan solos, el hijo pródigo estaría desempleado. En Occidente, el pastor manda, protege a su rebaño; origen de la mentalidad paternalista; el pastor sabe mejor que la oveja qué pasto le hace falta; esto permitió el desarrollo de la esclavitud en la Antigüedad: seguramente, en China, el mandarín es "padre y madre" del pueblo, pero no manda, así como

⁴ Ver Leenhardt, *Do Kamo*, buen análisis en el *Journal des Océanistes*, III, 1948, p. 145-155.

los padres no mandan a sus hijos que son insoportables, (ver relato de Licent).

Marx y Engels, y otros, hablaron de los estadios de desarrollo de la sociedad: sociedad esclavista de la Antigüedad, sociedad feudal de la Edad Media, sociedad burguesa moderna. Pero el desarrollo de una sociedad esclavista donde el esclavo es un medio de producción, y no un lujo de consumo, solo fue posible en una sociedad de pastoreo.

Para el campesino chino, sin ganado, las plantas crecen solas, no hay que azotarlas ni golpearlas; la labranza y la escarda es un ritual que actúa sobre la planta a distancia, solo se la toca en la recolección, como el rentista solo ve al arrendatario para recibir su parte.

En Occidente, se dirige técnicamente. De allí un endurecimiento de las relaciones humanas. Las clases inferiores quieren elevarse, pero no para no trabajar como en China sino para ya no ser mandados y a su vez para mandar. No se trata de ganar prestigio, imagen, sino autoridad. Marx y Engels hablan del estadio feudal; incluso si no se restringe el sentido del término feudal, como lo hace Marc Bloch, al vasallaje, la sociedad feudal de Occidente presenta una diferencia profunda con la de la China moderna. Mientras que el feudal chino es solo un rentista del suelo o un usurero, el señor de la Alta Edad media dirige el trabajo de los siervos que le deben de dos a tres días de trabajo por semana bajo su reserva. Hay

lucha de clases por la dirección de la producción. Cuando la clase superior se separa de la producción y solo vive de rentas, se transforma en casta (caso de la nobleza del Antiguo régimen) y pierde toda capacidad de dirección política. La fase burguesa pudo aparecer en Europa gracias a la mentalidad que allí reinaba. En China, ella no puede implantarse. Una carta de un estudiante chino, traducida por P. Wieger (*Chine moderne*, II, *Le flot montant*, p. 285) describe una huelga en Marsella en 1920: "Si los obreros de Francia son fuertes, sus adversarios, los burgueses, no carecen de energía ni de organización, el gobierno también muestra los dientes... Si en nuestro caso el gobierno y los ricos fueran tan fuertes como en Francia, los obreros tendrían nomás que resignarse a morir de hambre. Pero en nuestro caso están hechos unos para los otros" (destaco lo que me parece significativo). En la India, a mi modo de ver, sería igual...

Consecuencias metafísicas

El rol del pastoreo en la génesis de la mentalidad europea aparece en la Biblia. Yahvé, el dios celoso, es evocado a menudo como un pastor de rebaño, no quiere que sus ovejas vayan al rebaño de Baal; se preocupa por formar, por adiestrar, podría decirse, a su pueblo; enuncia leyes, envía pruebas, castiga... Pero esta idea

de adiestramiento, ¿la encontramos solo en Occidente? En la América precolombina y en Extremo Oriente, en lo que respecta a los animales, se doma más de lo que se adiestra: los perros del Pacífico no son adiestrados, los chukchi deben atarlos para que no devoren a los renos... Yahvé, el "propietario" de rebaños, que actúa como un criador, es único en su género; en ninguna otra parte la divinidad es comparada con un criador. En la mitología china ni siquiera se habla del pastor; en la India está Krishna, pero él no se ocupa de su rebaño, pues tiene otras preocupaciones.

En el desarrollo de la sociedad esclavista, volvemos a encontrar la mentalidad de los "pastores". El amo y sus esclavos instauran una división del trabajo entre "teoría" y "práctica" que repercutirá sobre todo el utillaje mental: el amo tiene ideas claras, ordena, el esclavo no comprende, ejecuta mal. En el mundo de las ideas y de los espíritus: los astros tienen movimientos circulares perfectos (importante ya que la noción de exactitud es la base de las matemáticas); en el mundo de la materia, los astros, materiales, tienen movimientos irregulares (seguramente...). En el mundo de los espíritus, el hombre tiene un alma virtuosa. En el mundo de la materia, está el cuerpo con sus vicios...

El cristianismo, a través de la encarnación, rehabilitó la carne, la materia y las clases bajas. Es importante notar que el Renacimiento de los siglos XVI y XVII se realiza

como prolongación del cristianismo; la encarnación ha rehabilitado a los esclavos, pero no a los animales; en cada ser humano existe lo divino, lo espiritual, y el esclavo no es un animal ya que solo los hombres tienen un alma para “animar” su cuerpo, ¿pero entonces qué hace mover a los animales y crecer a las plantas?

Descartes dedujo de esto que son máquinas, idea de base de las ciencias físicas y naturales (L. Febvre, Pinsard, etc.) La cuestión no podía plantearse en Extremo Oriente, ya que todo tiene un alma... Para el budismo, animal salvaje y viajero extranjero son lo mismo (ver Guibaud, *Les Njolo-Setas*, p. 35 “matar un buitre o matar a un hombre es lo mismo”). Matar a la presa para alimentarse, matar un viajero para enriquecerse es también la misma cosa (es extraño constatar cuánto esfuerzo les cuesta a los europeos comprender algo tan elemental y que se haga tanta historia por el bandolerismo tibetano).

Tomar nota de la posición de Leibniz: para él, el alma no puede actuar sobre el cuerpo, es una simple “armonía preestablecida” (concepción de tipo chino...).

Algunas consideraciones finales

La economía pastoral solo podía instalarse en el oeste (clima seco) y solo podía obtener allí su máximo de influencia religiosa (Palestina) y económica (Fenicia-Egeo).

En China, el criador quedó al margen, los turco-mongoles solo recientemente salieron del bosque, pudieron aportar solamente algunas dinastías rápidamente absorbidas. Los indoeuropeos eran los verdaderos pastores de Asia, pero del lado del Extremo Oriente, no chocaron contra las viejas ciudades y la agricultura de Asia. No exteriorizaron su mentalidad en una "biblia"; en el oeste, la cría de animales se expandió y fundió en la agricultura europea... En la India, civilización urbana antigua sobre el Indus, en contacto con el bosque tropical del Ganges: cuando hay contacto entre dos civilizaciones muy diferentes, el reflejo "normal" es el racismo (europeos de las colonias) por lo tanto castas (ver más arriba, para explicar la transmigración, lo que decimos de la mentalidad canaca, Leenhardt, *Do Kamo...*).

Conclusión

Para explicar las diferencias de mentalidad entre chinos, hindúes y europeos, se apela a causas internas biológicas (por lo tanto a la explicación "racista") o bien se apela a causas externas, es decir geográficas. Yo quise mostrar que esas causas solo podían actuar sobre la mentalidad por intermedio de la estructura social.

El problema consiste ante todo en explicar dicha estructura, haciendo intervenir en esta explicación facto-

res geográficos (influencia y medio) y factores históricos (fechas de formación o de transformación de las estructuras sociales).

Todos estos elementos nos permitirán quizás explicar por qué se constata, en Occidente, una renovación constante de las clases económicas y la estabilidad de Estados fuertemente constituidos (dinastías del siglo x al xix), y en Extremo Oriente, por el contrario, la estabilidad de las clases económicas y la inestabilidad del gobierno (los rentistas quieren ocuparse lo menos posible de este), y la renovación de las dinastías (documento esencial sobre esto, Hsia Tung Fei citado más arriba).



ENSAYO SOBRE EL ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS
DE MENTALIDADES ENTRE OCCIDENTE
Y EXTREMO ORIENTE¹

Lévy-Bruhl mostró desde hace tiempo que la fórmula “no hagas a otro lo que no quisieras que te hagan” era comprendida de modo distinto por los diferentes pueblos, puesto que la noción de otro es arbitraria. Nos parece que las diferencias de mentalidades entre los pueblos se atienen más a su historia social que a su clima y a su raza. Bajo el término “mentalidad” examinaremos sobre todo la forma que adquieren las relaciones del hombre con el hombre en las diversas civilizaciones. Parece que el hombre extranjero —el hombre que no forma

¹ Artículo publicado en *France-Asia. Revista mensual de cultura y de síntesis Franco-asiática*, julio 1954, no 98: 814-824, bajo el seudónimo de René De Hétrelon.

parte del grupo— ha sido tratado de la misma manera que los otros seres vivientes, plantas o animales. En una sociedad de cazadores-recolectores, por ejemplo, parece natural que el “extranjero” sea tratado como una presa, es decir matado y comido. La situación cambia en los criadores de ganado, que forman sociedades distintas a las de los cazadores-recolectores. Este cambio se deja ver entre el pastor o criador, y el cultivador u horticultor. El hombre que cultiva plantas actúa de una forma que recuerda los rituales mágicos o religiosos: los actos que efectúa tienen un efecto inmediato. En ciertas épocas del año, señaladas por la posición de los astros, se pone a trabajar la tierra —ocupación extraña— sin resultado tangible inmediato. En esa tierra removida, coloca tubérculos o semillas comestibles de las que quizás tiene necesidad como alimento. Luego, habiendo cumplido esos actos dictados por la tradición, espera. Erige cercas alrededor de esas tierras plantadas o sembradas e impide a los demás seres vivientes que acudan a perturbar lo que debe producirse. Se defiende *pasivamente*. Algunos meses más tarde, recolecta lo que había colocado en la tierra multiplicado.

El trabajo de un criador de rebaño es muy diferente. Los cuadrúpedos domésticos —y sobre todo las ovejas— se alimentan como el hombre y se multiplican bajo su mirada de la misma forma. La reproducción del rebaño es entonces mucho menos misteriosa que la de la tie-

rra, pero exige la supervisión e intervención constante del hombre. Todos los días hay que vigilar, conducir y llevar a beber a los animales; hay que protegerlos contra los animales salvajes y los demás hombres, a veces hasta llegar al combate. Hay que ocuparse del alimento: el pastor nómada se desplaza en busca del pasto y del agua necesarios para el rebaño. Hay que pensar por él y ocuparse de él *activamente*.

Podemos representarnos las diferencias de mentalidad Occidente-Extremo Oriente reconduciéndolas hacia una discriminación pastor/jardinero, siendo la mentalidad del occidental la del pastor, y la del oriental la del jardinero. En Eurasia, las circunstancias geográficas favorecieron o bien la agricultura, o bien la ganadería: los bordes de los grandes ríos del Oriente próximo, que están en el origen de nuestras civilizaciones, estuvieron inicialmente poblados por agricultores mientras que los criadores desplegaban sus rebaños sobre las estepas de pastizales de esas mismas regiones. En Extremo Oriente, en cambio, el clima de monzón, es decir la alternancia entre estaciones secas y estaciones húmedas, favoreció la agricultura a expensas de la ganadería. La orientación este-oeste de las montañas de Occidente acentúa las diferencias climáticas y permite la trashumancia entre las pasturas de verano y las de invierno, en todas las regiones, en particular las mediterráneas. La orientación norte-sur de las montañas de Extremo Oriente provocó

la formación de sociedades sedentarias que se escalonan en la montaña y se diferencian profundamente. La trashumania es desconocida. En Indochina, la vaca es el animal de la montaña, el búfalo el del valle.

Vemos ya la oposición entre las tierras en las que viven hombres que se comportan de acuerdo a ellas. Esta oposición llega más lejos: en la naturaleza de la ganadería y de la agricultura que se practican de modo diferente, según causas naturales diferentes, en Occidente y en Extremo Oriente. La agricultura de Occidente cultiva cereales, con ayuda de la tracción animal, en campos extensos que enriquecen mediante el estiércol; la agricultura de Oriente cultiva campos limitados que enriquecen mediante el abono humano. El pastor de Occidente es el jefe y el protector. ¿No defiende a la oveja del lobo? El pastor de Extremo Oriente no es un protector, por la propia naturaleza de los animales que constituyen su rebaño: en Indochina, los animales domésticos se defienden a sí mismos. Son el búfalo y el chancho. En ocasiones el búfalo puede incluso hacer frente al tigre.

Esta mentalidad de espera, profundamente concreta, se aclara mediante la anécdota que relata el filósofo chino Mencio. Un hombre de la región de Sung, impaciente por recolectar, tira de las plantas de su campo para ayudarlas a crecer más rápido. Las plantas se marchitan y el hombre solo recoge desechos. Y el moralis-

ta chino concluye con ironía: “¡No hay que forzar a la naturaleza!”.

Las plantas crecen y producen: es su naturaleza. Alcanza con esperar; ellas mantendrán sus promesas a su debido tiempo. Nos proponemos hablar de la sabiduría china a la que se considera como misteriosa y secreta, cuando ella no es más que la resultante de una mentalidad concreta de moral a posteriori que escapa a nuestros textos occidentales, cuya herencia religiosa —principal componente de una civilización— es indiscutible. Tenemos un libro de considerable fortuna, *La Biblia*. No es casualidad que Caín, el cultivador, y Abel, el pastor, sean hermanos enemigos. Ahora bien, Caín, calculador y profundamente malvado, sirve de contraste al bueno de Abel, puro y generoso. Y Yahvé, el dios de los pastores, será el verdadero Dios, mientras que los dioses de los cultivadores adorados por los cananeos y los caldeos serán falsos dioses; Yahvé es el pastor cuyo rebaño forma el pueblo de Israel.

Estas imágenes se vuelven a encontrar hasta en el Evangelio: la alegoría del buen pastor, la de la oveja descarriada, etc. ¿No llevan acaso el nombre de “pastores” los ministros del culto protestante? ¿No se llamaba en otra época “ovejas” al rebaño de fieles? Dicho de otro modo, Yahvé, dios de mando, dirige la marcha del rebaño al cual revela la Tierra prometida en la que saciar la sed y calmar el hambre.

Las concepciones religiosas del Extremo Oriente se parecen a las leyes de la naturaleza. No conocen un dios vigilante, sino varias divinidades que no ordenan ni imponen revelaciones. Como esas divinidades, el emperador chino también se confundía con el orden de las cosas; por ello cambiaba de habitación en su palacio como el sol cambia de constelación. Antes que comandar a sus súbditos, ejecutaba ritos. Aunque la aristocracia china antigua era de origen pastoral, marcada por la importancia de la oveja en algunas características de la escritura, es significativo que la moral confuciana, cuyos fundamentos fueron establecidos quinientos años antes de nuestra era, haya penetrado esa mentalidad ritual que coincide además con una preeminencia social del agricultor. Esta mentalidad no dejó de tener influencia sobre la evolución social. En efecto, desde el momento en que una sociedad se divide en clases, las relaciones de clase se ven influenciadas por la mentalidad de dicha sociedad.

Esta evidencia explica con claridad las diferentes formas de esclavitud de las sociedades antiguas. Un hombre utiliza a otro hombre con un objetivo preciso: producir. Esta explotación en la producción necesita evidentemente un jefe y un lacayo. Este se llama el esclavo, aquel el amo. Uno recibe órdenes precisas del otro y debe ejecutarlas sin intentar establecer una relación entre las órdenes recibidas y los hechos concretos. Estos

se justifican por su estado mismo y toman el valor de un número cualquiera del decálogo formulado por el amo. En Extremo Oriente, la esclavitud jamás supera la fase inicial. Hemos visto antes que el propio emperador era más un fenómeno determinado del orden natural que el amo de sus súbditos. La autoridad precisa del hombre por el hombre era imposible puesto que no aparecía como un fenómeno dado al que nada podría alterar. En China, la esclavitud fue entonces en cierto modo “esquivada” en cuanto al espíritu de su funcionamiento; en cuanto a la forma (esclavo = no asalariado), se mantuvo siempre “familiar”: los trabajos domésticos —encendido del fuego, transporte del agua, mantenimiento de los campos que suministran el alimento de la familia— fueron la parte destinada al esclavo chino que, en sí mismo, no era el medio para un fin industrial. La fase esclavista industrial solo tuvo lugar en la Europa mediterránea y su apogeo se sitúa en la época de la Grecia antigua. No hablamos de la esclavitud de Atenas; todos sabemos lo que fue. Solamente subrayamos las consecuencias sobre el patrimonio mental de Occidente. La organización del trabajo entre el amo que manda y el esclavo que ejecuta estuvo en el origen del dualismo occidental: diferencia entre el plan y la ejecución, la teoría y la práctica, las ideas y las cosas, el espíritu y la materia. En el mundo del espíritu todo es perfecto, el amo imagina siempre bien, siempre tiene razón; en el de la materia, las cosas

son imperfectas: el esclavo no comprende, por lo tanto, trabaja mal o sabotea. Según Platón, nuestros astros describen órbitas perfectamente circulares. ¡Si las observaciones astronómicas llegan a constatar lo contrario, se acusará a la materia de imperfección! A esta mentalidad debemos, según parece, el origen de la demostración matemática, base de nuestra ciencia.

Seguramente, la diferencia de las mentalidades entre el Extremo Oriente y el Occidente no resulta únicamente de la existencia de los pastores y de una diferente vida pastoral. Conviene considerar el tipo de las ciudades mediterráneas y de las ciudades asiáticas, así como su desarrollo, el impulso de la marina, por lo tanto de la piratería y del comercio. Este último punto es esencial, puesto que explica por qué los japoneses y los malayos se acercan a nuestros grupos mediterráneos en la mentalidad. La mentalidad del marino se parece mucho a la del pastor: sobre un barco, hace falta un jefe que imparta órdenes ejecutadas en el campo para la buena marcha del navío, y ese jefe es omnipotente, “amo después de Dios”. Comprendemos mejor por qué las civilizaciones occidental e islámica prevalecieron inevitablemente en pueblos que representaban una mentalidad idéntica a la del pastor —quizás incluso más feroz—, y por qué el fascismo europeo de estos últimos años se desarrolló de una forma tan repentina, a pesar de la distancia y de los mares, en el eje que reúne naturalmente a Tokio por

encima de los continentes hostiles. En las colonias europeas actuales, se puede constatar lo siguiente: desde el momento en que los colonos estabilizaron su existencia (sea por la compra de una casa, la llegada de su esposa, etc.), forman un grupo bien definido. Este hecho no es propio solo de los anglosajones; lo es también de los colonos franceses. Así, en Nueva Caledonia, las personas de color no participan en las ceremonias familiares de los blancos. Son numerosas las observaciones análogas. Es decir que cuando hombres de tipos de vida muy diferentes se encuentran en contacto brutal, parecen considerarse unos a otros como especies animales diferentes.

Estos fenómenos eran mucho menos frecuentes en el siglo XVII que en nuestros días dado que si, por una parte, los viajes eran muy difíciles, por otra, los inmigrantes europeos, de escaso número, se fundían en la población indígena. En la Antigüedad, un único país de importancia numérica relevante estaba formado de poblaciones muy diferentes directamente en contacto. Ese país era la India. Todos conocen el relieve y el clima muy contrastante de la tierra hindú; el Himalaya y las cumbres más altas del mundo lindan con amplias praderas, y regiones tropicales húmedas prolongan desiertos secos. Los habitantes han conocido muy rápidamente tipos de vida diferentes, que provocaron el nacimiento de las castas, cuyo nombre sánscrito *varna* — es decir, “color”— es característico. La casta es un grupo

humano muy delimitado, de reglas estrictas: la casta de los sacerdotes, de los guerreros, de los comerciantes, de los sirvientes... Los miembros de una varna se consagran a ocupaciones de las que tienen el monopolio; el matrimonio solo es posible en el interior del grupo. Los animales no están separados de los seres humanos y cada especie de animal forma a su vez una casta. Es bien sabido que las vacas son infinitamente más respetables que los humanos de tal casta. Ellas entran en las casas donde comen lo que quieren, y pegarles es sacrilegio. Mientras, existen seres humanos a quienes los sacerdotes no pueden tocar, o peor, ni mirar.

Semejante mundo solo pudo formarse y subsistir desde una época antigua en razón de ciertas creencias: no hay más que un único mundo, la supervivencia se hace entonces aquí abajo; y la transmigración de las almas satisfacía la necesidad de justicia y de ascenso social que experimentaba cada hombre. Aquel que trabaja bien será recompensado al renacer en una casta superior. Tal sociedad, de manera inevitable, no podía evolucionar por diferenciación de las clases sociales como en Europa o en China. Es curioso constatar que la sociedad hindú no haya conservado la solución budista, manteniéndose fiel al sistema de las castas. Esa solución se propagó en las colonias exteriores a esta civilización. El Tíbet, por ejemplo, es una región de pastores montañoses en los cuales el budismo primitivo, que no era otra cosa que

una filosofía, se transformó en una religión de moral imperativa, provista de un paraíso y un infierno y de un ritual análogo al cristianismo. Esto se explica sin imaginar la influencia de una religión sobre la otra, sino simplemente por la existencia de la mentalidad pastoral en dichos pueblos. La China y la India de antaño, que confunden al hombre con el universo, oponen lo que nosotros llamamos el panteísmo al dualismo innato de la Europa antigua. Producido por el desarrollo de la civilización esclavista antigua —desde la época del milagro griego—, este dualismo será el principal equipamiento mental del pensamiento occidental. Pero esta civilización, que trata al ser humano como una máquina, rápidamente suscitó reacciones. En el plano moral, la reacción principal fue la rehabilitación de la naturaleza humana y la separación radical del hombre de los demás animales, que se amplificará de manera considerable mediante el dogma de la encarnación, base del cristianismo: creador y amo del universo, Dios se hace hombre para participar de y rehabilitar la naturaleza humana. Pero es significativo que los pueblos septentrionales, que no conocieron la civilización esclavista, se nieguen muy pronto a admitir la divinidad del hombre que se llama Cristo. Es la herejía aria. Es significativo que las civilizaciones agrícolas o pastorales del Oriente Próximo, que solo conocieron un esclavismo infantil por relación al esclavismo mediterráneo (formas

que hemos reducido antes en la discriminación esclavismo familiar / esclavismo industrial), es significativo, digo, que esas civilizaciones no hayan podido admitir la unicidad de Cristo como Hombre-Dios. Es la herejía nestoriana y monofisita.

Hemos intentado mostrar cómo se compone una mentalidad. Aparece de un modo claro que la raza y el clima no son sino masas componentes respecto a la historia social de un pueblo que constituye la verdadera línea de fuerza.

Hemos pasado velozmente por la cuestión de la esclavitud. Pero situada bajo una luz que ilumina de manera brutal otra cuestión, la del trabajo, cuya evolución se puede seguir hasta la última —el sindicato y la fábrica actual— y en las que se pueden seguir las formas de la mentalidad del trabajador. Sea europeo o chino, el hombre tuvo siempre el hábito de dividir el trabajo. Las secciones así constituidas provocaron el desarrollo de los medios de producir en los países de Occidente más rápido que en los países de Extremo Oriente. Puesto que, al chino, por su mentalidad concreta, le repugna comandar actos que no ejecuta. No ha tenido por lo tanto “técnicos” (que nosotros podríamos llamar “intelectuales de la producción”) que transformen los medios de producir en el dominio de la mente, aun cuando existe un margen entre sus cálculos y la realidad. El chino dividió el trabajo con un fin práctico, evolucionando

cada división en sí misma, según un plano horizontal, si se quiere; el europeo dividió el trabajo también con un fin práctico, pero cada división evoluciona según los técnicos, de arriba hacia abajo, según un plano vertical. La naturaleza de las relaciones entre el señor y el campesino distingue ya el sistema feudal europeo del sistema feudal chino. El señor del siglo X ejerce su mando en el campo de la técnica. La Edad Media occidental trabaja todavía con un fin concreto. Es la época del artesanado. Con el desarrollo del comercio, el trabajo corporativo se afirma de manera constante; y no es ridículo ver que se coloca de este modo la primera piedra de la fábrica actual. En efecto, ya no se produce para un cliente conocido, sino para la corporación que verifica y califica los productos. En los inicios del Renacimiento, la producción se desarrolla a través del libre mercado, es decir para un cliente desconocido.

La calidad del trabajo ya no tiene entonces un valor humano hacia otro hombre —el cliente— sino que es la mercancía misma la que califica el valor profesional de su fabricante. Es la conciencia profesional o el valor del trabajo bien hecho en sí mismo. Ahora bien, el movimiento de reforma religiosa aparece en la misma época. Ya no admite la justificación por las obras, es decir por los actos concretos efectuados con un fin preciso, sino por la fe, es decir por un impulso incondicionado. Las directivas morales ya no son impuestas desde el exterior

por la iglesia romana que representa a Dios sobre la tierra, sino desde el interior, por la conciencia individual, inspirada ella misma en los textos sagrados. El individuo no se comporta según una moral concreta a posteriori, determinada por las circunstancias exteriores, sino según una moral abstracta a priori, determinada por imperativos categóricos. Una mercancía es de buena calidad “en sí”, cualquiera sea la persona que compre; del mismo modo, una prescripción moral extraída de los textos sagrados será válida en cualquier circunstancia respecto a cualquiera: no matarás, no mentirás, no robarás, etc. En lugar de una moral adaptada a fenómenos precisos, lo que por otra parte pone en entredicho la propia noción de moral tomada por lo general en el sentido de “reglas”, tenemos una moral de esencia. Esta mentalidad tiende a que las antiguas jerarquías desaparezcan de la sociedad. Los niveladores y las sectas igualitarias aparecen para la misma época, puesto que la moral abstracta ordena el mismo comportamiento frente a cualquiera. El cuáquero, por ejemplo, no se sacará el sombrero ni siquiera en presencia del rey; no matará siquiera en caso de guerra. El capitalismo está en el origen de la generalización de dicha mentalidad que apareció con el esclavismo antiguo (el amo siempre tiene razón) y se practica en nuestros estados modernos.

China no conoció la esclavitud en la forma industrial; la practicó de un modo diferente. Así, las reacciones del

chino frente a las instituciones europeas son muy instructivas. Kou Hou-ming declara que la sociedad europea no puede funcionar indefinidamente. Las sociedades que la componen, dice, están fundadas en el interés, por ende en la fuerza y la policía. De ello deduce: "Cuando los revolucionarios prometan a los policías más oro de lo que ellos obtienen del gobierno, la sociedad se desplomará". Un sociólogo chino más reciente, Fei Hsiao-Tung, comparando las clases burguesas chinas a las clases burguesas europeas, declara que aquellas carecen de "responsabilidad" social por relación a estas. Ambos chinos resuelven falsamente el problema, pues no toman en cuenta las mentalidades opuestas del europeo y el chino. Kou Hou-ming razona según la mentalidad china de moral a posteriori; razona según el ejemplo de una sociedad europea establecida en China. Sabe que, en Extremo Oriente, donde el general gasta el sueldo de sus soldados para su propio beneficio y donde el aduanero no detiene al contrabandista, se han intentado establecer instituciones europeas que no han podido funcionar. Ni Kou Hou-ming, el reaccionario, ni Fei Hsiao-Tung, toman en cuenta el comportamiento del personal de los estados europeos donde el funcionario actúa inconscientemente según "reglas" inmutables y según la "utilidad" del caso inmediato. Lo que ignora Kou Hou-ming es que los estados capitalistas subsisten en la medida en que la mentalidad abstracta de moral a priori se expande en

el ejército y en la administración. Pero es evidente que el día en que esa mentalidad desaparezca, los regímenes capitalistas se hundirán según el proceso siguiente. El desarrollo de la técnica y de la economía, en Occidente, ha transformado las condiciones de trabajo. Por una parte, el obrero evoluciona, toma conciencia de su utilidad, del esfuerzo que proporciona y del derecho a una vida decente que es el derecho de cada hombre; por otra parte, compara con el suyo el estándar de vida de sus amigos, de su patrón, y de los patrones de sus camaradas. El artesano de antaño fabricaba objetos que le pertenecían y que ofrecía en el mercado libre; el obrero actual fabrica objetos que pertenecen al patrón. El talabartero medieval luchaba por su trabajo: podía esperar convertirse en talabartero del rey si trabajaba bien. La máquina actual impide la competencia del trabajo individual: por veloz y preciso que pueda ser un hombre que efectúa un cálculo, jamás podrá serlo tanto como una regla de cálculo. La máquina de jugar ajedrez aplasta al mejor jugador del mundo. El jugador ideal, aquel que queda por imaginar (por eso mismo, no tiene nada de humano) solo obtendrá un empate honorable, jamás la victoria: jugará en el mismo nivel, jamás mejor. El obrero solo puede entonces defender su salario trabajando más o menos mal. Se comporta de manera diferente respecto a sus camaradas que hacia los representantes de las otras clases de la sociedad. Las condiciones del trabajo lo obligan pues

al abandono de la conciencia profesional y al retorno a una mentalidad concreta. Vuelve a una concepción del mundo opuesta al dualismo, pues piensa que una mejor suerte no debe ser buscada en otro mundo, sino aquí abajo, y a cualquier precio.

Cuando todos los obreros han alcanzado esta evidencia, luchan ante todo mediante la huelga, incluso el sabotaje. Recurrirán finalmente a la violencia que, hecha la unión, conduce a la revolución. Y el sistema capitalista se desmorona. Notemos que Alemania está a caballo sobre el mundo occidental y mediterráneo; que el pensamiento alemán ha sentido a menudo repugnancia por el dualismo; que el francés Descartes intentaba establecer relaciones entre el alma y el cuerpo, preguntándose si el alma comandaba al cuerpo a través de la glándula pineal, y que consideraba a los animales como seres materiales puramente mecánicos ya que no tenían alma; que el alemán Leibniz establecía al mismo tiempo una filosofía monista de la armonía preestablecida donde el alma y el cuerpo actuaban según un paralelismo armonioso como dos relojes a los que se les habría dado cuerda luego de haberlos sincronizado.

La filosofía de Leibniz recuerda de forma inquietante las ideas chinas sobre la armonía que reina entre la sociedad y el universo. Así, cuando la dinastía va a desaparecer, las montañas se desmoronan y los ríos desbordan. Además, la triada dialéctica de Hegel recuerda de forma

inquietante la triada Yang (principio macho), Yin (principio hembra), Tao (vía), de la antigua filosofía china. No es un azar entonces que el pensamiento proletario occidental, abandonando el dualismo, sea formulado por un alemán, Karl Marx, quien pensaba que el desarrollo natural de la sociedad capitalista provocaría su desplome en el propio Occidente, reuniéndose de forma impactante con el razonamiento del reaccionario chino Kou Hou-ming. Pero, así como el budismo engendrado por la sociedad de casta solo pudo aplicarse en otra parte, del mismo modo el marxismo engendrado por la sociedad capitalista occidental se aplica ahora en otra parte. Puesto que el capitalismo occidental, al desarrollarse, extendió su forma económica al mercado mundial. La brutal intrusión de este nuevo sistema de producción en sociedades que no habían adquirido la mentalidad abstracta —esa mentalidad solo se adquiere en el curso del desarrollo lento y espontáneo de un capitalismo autóctono— provocó turbulencias incesantes. En efecto, el modo de producción capitalista en una sociedad de mentalidad concreta hace desmoronar velozmente toda la estructura estatal de esa sociedad. Hemos visto que, para los pueblos de Extremo Oriente, el comportamiento del occidental está dictado por la búsqueda del beneficio. Ahora bien, los pueblos de mentalidad concreta confunden evidentemente los puntos de vista del funcionario y del comerciante, los del empresario y el oficial;

el soldado vende su fusil y su cartuchera. De modo que los sistemas capitalistas que se desmoronan suelen ser los más jóvenes. Occidente habla de corrupción, es decir de intención en la acción. De hecho, no hay nada de ello puesto que la noción de corrupción es desconocida para el oriental que actúa según el hecho inmediato; mejor, que es actuado por el hecho. De suerte que el desmoronamiento del sistema capitalista chino, por ejemplo, se produjo mucho más por una suerte de descomposición natural de la sociedad (parálisis de los servicios públicos, y finalmente desplome de la moneda) que por el golpe de Estado de una minoría activa. Los marxistas tomaron el poder entonces en países de mentalidad concreta y de dominancia agrícola, desde el momento en que esos países estuvieron descompuestos y llegaron a la consecuencia fatal, la ruina económica. Pero para subsistir en la lucha internacional, debieron enseñar a esos pueblos lo esencial del equipamiento material y mental producido por la sociedad occidental.

Esta oposición de mentalidad entre el pastor y el agricultor lanza un puente sobre el abismo que separa al mundo actual. El problema estará listo para resolverse cuando los occidentales intenten penetrar en la mentalidad del chino o del indochino, *más allá de toda consideración política*. Queda por explicar la actitud de ciertos pueblos de los países socialistas o del Extremo Oriente durante y después de la última guerra. El ruso

y el habitante de las llanuras templadas de Europa oriental son agricultores. Por su concepción del universo que marcha completamente solo, están maduros desde hace mucho tiempo para un régimen democrático. Los pastores nómadas detentaban la superioridad militar por su tipo de vida: posesión de caballos, movilidad, hábito del campamento y del combate contra los adversarios del rebaño. Formaron entonces la clase dirigente de todos los países asiáticos, hasta el día en que la fracción principal de los agricultores de esa sociedad decidió defenderse; finalmente prevaleció ella, en razón de su masa. Excluimos de este sistema a la fracción ínfima de los mongoles y de los manchurianos absorbidos por la cultura china en pocas generaciones.

El régimen soviético se ha chocado precisamente con los chechenos, los calmucos y tártaros de Crimea, pueblos de criadores que se volcaron hacia los hitlerianos durante la guerra. Tras la guerra, los yugoslavos se volcaron hacia los norteamericanos. Son pueblos de la franja meridional donde las estepas favorecen la cría por relación al cultivo. Del mismo modo, el islam pudo alcanzar en Asia continental las regiones periféricas este-oeste de la India y los bordes occidentales de China. Pues la cría de ganado es evidentemente más individual que la agricultura, a la cual la técnica puede perfeccionar de manera continua a través de una actividad colectiva racional. Cada vez más, el desarrollo de la agri-

cultura sedentaria —y en especial los cultivos de forraje para el ganado— tiende a disminuir la importancia de los pastores y de su mentalidad.

Los relatos de la dictadura de Chiang Kai-shek son muy graciosos puesto que la concepción occidental del fascismo —es decir, del jefe que manda y al cual se obedece— solo es posible en las regiones mediterráneas y de mentalidad pastoral, mientras que es impensable en los agricultores, y en los dos casos por su propia naturaleza. Así los botánicos, desde Linneo, nombran a las especies vegetales mediante dos palabras latinas. Sucede que dos botánicos que se ignoran entre sí dan nombres diferentes a la misma planta. Para zanjar la cuestión, los congresos internacionales de botánica han acordado la regla de prioridad siguiente: la denominación latina más antigua será la única válida. Pero el concepto de espacio botánico no está dado en la naturaleza. En consecuencia, para tal botánico dos plantas son de la misma especie mientras que para el otro son de especies diferentes.

Linneo había llamado al abedul *Betula alba*. Luego se dio cuenta de que algunos abedules tenían ramas peludas mientras que otros las tenían sin pelos. Se dividió la especie en *Betula pubescens* y *Betula verrucosa*. Puesto que, para los botánicos franceses, parece importante no llamar con el mismo nombre al conjunto y a cada una de las dos especies, teniendo por objetivo la regla de la nomenclatura facilitar la clasificación. Para los

americanos, al contrario, la ley de prioridad en botánica no es un medio cómodo de evitar la confusión, sino un principio moral para hacer justicia a tal botánico. Hay que conservar entonces el antiguo nombre para una de las dos especies creadas. Es una regla moral a priori que se basta a sí misma. Esta toma de posición en las pequeñas cosas muestra por qué algunos países se encuentran recortados según paralelas, despreciando el más elemental buen sentido.

DOMESTICACIÓN DE LOS ANIMALES, CULTIVO DE LAS PLANTAS Y TRATAMIENTO DEL OTRO¹

Con el descubrimiento del cultivo de las plantas alimenticias y la domesticación de los animales se abrió un paso decisivo en la evolución de la humanidad. Con mucha razón se lo calificó como revolución².

Esta revolución neolítica fue considerada sobre todo desde un punto de vista cuantitativo: el aumento de los

¹ Artículo publicado en *L'Homme*, enero-abril 1962, vol. 2, nro. 1: pp. 40-50.

² Gordon Childe, *What happened in history*, cap. 3 (Penguin Book, Pelican A 108), traducido bajo el título *Le mouvement de l'histoire* (Arthaud, 1961, p. 49). Ver también Robert J. Braidwood, "The agricultural revolution", tomado de *Scientific American*, sept. 1960, distribuido por Current Anthropology. Pero en estos textos se trata de la agricultura de cereales y no de la de tubérculos; para esto último debo remitir pues a *L'homme et les plantes cultivées*, París, 1943, p. 88, 134, 140.

recursos alimentarios volvía posible un incremento demográfico que a su vez permitía una mejor división del trabajo, un progreso de las técnicas y una diferenciación social, por ejemplo la aparición de las clases.

Quisiera llamar la atención sobre otro aspecto de esta revolución: sobre un cambio en las relaciones entre el hombre y la naturaleza y sobre sus consecuencias en cuanto a las relaciones interhumanas. A partir del neolítico, el hombre no solo es un predador y un consumidor frente al mundo vegetal y animal, de ahora en adelante él *asiste, protege, coexiste largamente* con las especies que ha "domesticado". Se establecieron nuevas relaciones, de un tipo "amistoso", y que no dejan de recordar a aquellas que los hombres mantienen entre sí al interior de un grupo. Pero las relaciones que existían en la época de la cosecha no pueden ser completamente abolidas, reaparecen en el momento de la recolección (para las plantas) o del sacrificio (para los animales). Este inevitable cambio de actitud vuelve necesarios ritos de pasaje, ceremonias. Se sabe que, en numerosas sociedades, el animal doméstico jamás es matado ni consumido más allá de ceremonias, y todos hemos podido observar en nuestros hogares que los niños que han alimentado a un conejo se niegan a comerlo. Esta observación es muy general. Pero aquello sobre lo que quiero llamar la atención es el hecho de que la diversidad del mundo vegetal y animal sobre la superficie de la tierra vuelve imposible

la identidad cualitativa de estas relaciones “amistosas” en todas las civilizaciones.

Los dos tipos extremos: ñame-oveja

El cultivo del ñame (*Dioscorea alata* L.), tal como era practicado por los melanesios de Nueva Caledonia³, me parece un buen ejemplo de lo que denominaría la acción *indirecta negativa*. Jamás hay, por así decir, contacto brutal en el espacio ni simultaneidad en el tiempo con el ser domesticado. Se construye cuidadosamente un caballón de tierra vegetal, luego se colocan allí los ñames como semilla. Si se quiere obtener un tubérculo gigante, es preciso haber preparado un hueco que este llenará. Los tutores serán plantados a cierta distancia del tubérculo para no molestar su crecimiento, y luego se situará una varilla inclinada que permitirá al tallo salido del tubérculo alcanzar al tutor en forma de enredadera. La recolección se hace desenterrando el tubérculo con precaución, luego envolviéndolo en hojas; en el caso de los tubérculos gigantes, hay que abrir el talud del caballón, tumbar delicadamente el tubérculo sobre un lecho de paja, cubrirlo

³ Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, 1930, p. 114-134 y Jacques Barrau, *L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, 1956, p. 34-72.

con un montaje de hojas de cocotero y fijarlo a una vara para el transporte.

Todo esto tiene relación con la fragilidad de la planta. Cuando la colonización introdujo el ganado en Nueva Caledonia, fue una catástrofe para la agricultura indígena, pues no solo la planta muere al ser pisoteada, sino que, al pudrirse, contamina todos los ñames del mismo caballón⁴.

Finalmente, recordemos que en estado salvaje los ñames están protegidos por los arbustos espinosos o los matorrales donde crecen, y que su domesticación es la fuente de la agricultura de las poblaciones tropicales que viven en el linde de los bosques.

Por el contrario y tal como se practicaba en la región mediterránea, la cría de la oveja me parece el modelo

⁴ Se nos objetará que existe el arroz de montaña sembrado sobre un suelo no preparado tras la quema del bosque, cereal de base de los proto-indochinos. A mi modo de ver, sería un error ver en el cultivo del arroz de montaña un estadio agrícola más antiguo que el del arroz irrigado. El arroz salvaje es una planta acuática, es probable que haya aparecido ante todo como mala hierba en las fosas de taro, constituyó luego un cultivo irrigado autónomo antes de engendrar variedades capaces de resistir la no-irrigación. Condominas cuenta que, en los Mnong, los "hombres sagrados" plantan ñames en el futuro *rây* antes de comenzar el desbroce (*Nous avons mangé la forêt*, p. 375). El arroz de montaña, en todos los lugares donde se lo conoce, ha reemplazado al ñame, puesto que demanda menos trabajo.

de la acción directa positiva. Exige un contacto permanente con el ser domesticado. El pastor acompaña día y noche a su rebaño, lo conduce con su cayado y sus perros, debe elegir los pastizales, prever los lugares de abrevadero, llevar a los corderitos recién nacidos en los pasos difíciles, y finalmente defenderlos contra los lobos. Su acción es directa: contacto mediante la mano o el bastón, terrones de tierra lanzados con el cayado, perro que mordisquea a la oveja para dirigirla. Su acción es positiva: escoger el itinerario que a cada momento él impone a su rebaño.

Esto se explica tanto por la sobredomesticación de la oveja, el animal domesticado que ha perdido sus cualidades defensivas y su conducta instintiva, como por el trasplante del animal que antes vivía en montañas cuyo escarpado lo protegía de los lobos y cuya altitud le aseguraba un alimento permanente.

Esta oposición de comportamiento no está ligada de manera absoluta a la distinción: plantas cultivadas-animal doméstico. Nuestros cereales no tienen las mismas exigencias que el ñame. Son plantas de las estepas que no temen al diente de los herbívoros; se sabe que el descopado —pasaje veloz de un rebaño que pasta las extremidades de los cereales en formación— puede ser practicado de manera útil. Estas plantas no tienen necesidad de la misma “amistad respetuosa” que los tubérculos tropicales. La preparación del terreno puede ser mínima

para los cereales. En el comienzo de la agricultura, el pisoteo del rebaño sobre la superficie natural del suelo bastaba para enterrar las semillas sembradas al voleo. Tras una cosecha brutal, por desbroce o aserrado, es nuevamente el pisoteo animal el que sirve para trillar y separa los granos de la paja, todas operaciones posibles por la dureza de las semillas.

Asimismo, no todos los animales domésticos se asemejan a la oveja. En los campos de Indochina, los búfalos son cuidados por los niños, pero no es el niño quien defenderá a su rebaño contra el tigre, sino el rebaño el que sabe defenderse y que impedirá al tigre raptar a su cuidador.

Tampoco los cereales son comparables, al menos en cuanto a su modo de cultivo. El cereal de Extremo Oriente, el arroz, exige un campo tan "elaborado" como un caballón de ñame o como una fosa de taro: hace falta una superficie bien aplanada rodeada de pequeños diques⁵.

En lo que concierne a los jardines, existe una oposición del mismo tipo entre, de una parte, el jardín a la francesa o a la italiana (plantas dispuestas artificialmente según un dibujo decidido a priori y constantemente podadas según formas geométricas) y de otra parte el jardín a la china donde el suelo está muy trabajado,

⁵ Para el arroz irrigado, ver la nota precedente.

donde la tierra retirada para excavar el lago es utilizada para hacer la colina, donde se colocan rocas y donde las plantas están dispuestas de manera de reconstituir un paisaje natural; y si se quiere tener plantas de pequeñas dimensiones, en lugar de actuar directamente podándolas, se actúa indirectamente para obtener plantas enanas. La acción directa parece entonces desembocar en el artificio; la acción indirecta aparece como un retorno a la naturaleza.

¿Determinismo geográfico?

La distribución de los climas en la superficie de los continentes (al este, el monzón, al oeste, zonas climáticas diferenciadas) debía favorecer la cría de los rebaños en Occidente. La disposición este-oeste de las montañas, entre el Himalaya y el Atlántico, acentuaba los contrastes climáticos que permitían la trashumancia: es decir la cría sin recolección de forraje.

La utilización del forraje permite luego sedentarizar la cría e integrarla mejor a la agricultura occidental: casi se puede decir que cada campesino tuvo sus vacas y cada poblado su rebaño de ovejas.

En Extremo Oriente, por el contrario, el ganado se redujo al animal de tiro y a los puercos. Aunque la oveja parece haber jugado un papel importante en la

edad de bronce en la China del norte⁶, como Gernet lo subrayó a propósito de la escritura de ciertas palabras, fue eliminada, así como todo el ganado mayor, como consecuencia de la continuidad ecológica entre los valles de los grandes ríos y el resto del país. Pues, así como lo declara Lattimore:

En China, y en los otros grandes valles fluviales, la mejora de la producción agrícola adoptó una forma intensiva con la utilización máxima de mano de obra y mínima de bestias de tiro, con el fin de no alimentar animales en una tierra que podía ser cultivada por el hombre... En China, en el apogeo de su desarrollo, la no utilización de los animales fue sorprendente. Algunos hombres eran enganchados para acarrear las barcas a lo largo de los canales, para tirar de los barcos contra la veloz corriente de los rápidos del Yang-Tsé. En las llanuras los hombres empujaban carretillas. Al sur del Yang-Tsé, no existía ningún vehículo sobre ruedas y los hombres transportaban más cargas que los animales⁷.

Añadamos que ni la leche ni la lana eran utilizadas.

⁶ Gernet J., 1952. "Comportement en Chine archaïque", *Annales*, I: 31-38.

⁷ Lattimore O., 1962, "La civilisation mère de barbarie?", *Annales*, I: 105.

El jardín chino y el aprisco mediterráneo

El tratamiento hortícola del hombre es característico de la civilización china⁸ y sobre todo de su ideología dominante, el confucionismo. En los clásicos, el hombre es comparado alternativamente a las plantas, a la tierra, a la lluvia...

Así, en el Tchong-Yong (medio invariable) atribuido a Confucio o a sus discípulos cercanos:

La virtud de los hombres de Estado establece rápidamente un buen gobierno. Así como la virtud de la tierra hace crecer rápidamente las plantaciones. Las buenas instituciones se desarrollan con la misma rapidez que los juncos y las cañas. La perfección del gobierno depende de los ministros. Un príncipe atrae buenos ministros por las cualidades de su persona...⁹

Noten la acción indirecta: el príncipe no elige a sus ministros, los atrae. En las obras de Mencio, las comparaciones son todavía más claras:

Ese hombre que ve apenado que su cosecha no aumenta saca los tallos con la mano. De regreso a su

⁸ Needham J., *Science and civilisation in China*, Vol. 2, p. 543-583.

⁹ Traducción de Séraphin Couvreur, S. J. (reed), 1949, *Les quatre livres, Humanité d'Extrême-Orient*, p. 44. Una traducción no tan buena es la de G. Pauthier, 1860, *Les livres sacrés de l'Orient*, p. 168.

casa, ese tonto dice a las personas de su casa: "Hoy estoy muy cansado, he ayudado a acrecentar la cosecha". Sus hijos concurren a ver su trabajo. Los tallos estaban ya secos. En el mundo hay pocos hombres que no trabajan en hacer crecer la cosecha por medios insensatos. Aquellos que... descuidan, se asemejan al labrador que deja crecer en su cosecha malas hierbas. Aquellos que emplean medios violentos... hacen como aquel insensato que arrancó su cosecha. Sus esfuerzos no son solamente inútiles, sino también dañosos¹⁰.

Más allá, se trata de la vegetación espontánea y de la deforestación:

En otro tiempo sobre la Montaña de los bueyes los árboles eran bellos. Debido a que estaban en el límite del territorio de un gran principado fueron cortados con hacha. ¿Podían conservar su belleza? Como la savia continuaba circulando y la lluvia y el rocío los humectaban, crecieron brotes y retoños. Pero los bueyes y las ovejas a su vez se los comieron. Por eso esta montaña está tan desnuda. Y viéndola tan desnuda, uno se imagina que jamás tuvo árboles capaces de servir para las edificaciones. ¿Es un defecto inherente a su naturaleza?

¿(No es igual) con los sentimientos que el hombre recibe de la naturaleza? ¿No tiene sentimientos de benevolencia y de justicia? Aquello que hizo que se

¹⁰ Trad. S. Couvreur, *Id.*, p. 364-365, trad. G. Pauthier, *Id.*, p. 234.

perdieran es como el hacha respecto de los árboles. Si cada día se les asesta golpes, ¿pueden desarrollarse? Día y noche ellos tienden a recuperar fuerzas. En la mañana... las afecciones y las aversiones son casi semejantes a las que el hombre debe tener. Pero las acciones realizadas durante la jornada interrumpen y ahogan los buenos sentimientos.

Luego de que ellos son ahogados tantas y tantas veces, la acción reparadora de la noche ya no es suficiente para preservarlos de una destrucción completa. Cuando la influencia benéfica de la noche ya no basta para conservarlos, el hombre apenas difiere de los animales. Viendo que se vuelve como un ser sin razón, uno creería que jamás tuvo buenas cualidades. ¿El hombre es así por naturaleza?¹¹.

Es muy conocido el tratamiento pastoral del hombre en la civilización occidental. Recordemos en desorden la idealización poética del pastor en la literatura, el

¹¹ Trad. S. Couvreur, *Id.*, p. 568-570, trad. G. Pauthier, *Id.*, p. 282. Otras comparaciones: "El sabio enseña de cinco maneras diferentes; hay hombres sobre los que actúa como una lluvia benéfica...", trad. Couvreur, p. 627, G. Pauthier, p. 297. "No sorprende que el rey carezca de sabiduría. La planta que más fácilmente crece nunca se desarrollará si un día es expuesta al sol, y diez días al frío. Raramente he visitado al rey. Pero desde el momento en que estaba lejos de su presencia los aduladores acudían a enfriar el ardor de sus buenos sentimientos...", trad. Couvreur, p. 570, G. Pauthier, *Id.*, p. 282.

papel bondadoso de Abel, el pastor, opuesto al de Caín, el cultivador en el Génesis, el buen pastor, la oveja descarriada de los Evangelios, el hombre que es un lobo para el hombre de los latinos. Unas pocas citas de Aristóteles bastarán: "El rey ama a sus súbditos a causa de su superioridad que le permite tanta caridad hacia ellos, ya que gracias a las virtudes que lo distinguen, se ocupa de volverlos dichosos con tantos cuidados como los de un pastor que se ocupa de su rebaño. Y es en este sentido que Homero llama a Agamenón: el pastor de los pueblos".

Aristóteles insiste sobre la desigualdad de las relaciones: "No hay ninguna amistad posible hacia las cosas inanimadas, así como no hay justicia hacia ellas, así como no la hay del hombre al caballo y al buey, o incluso del amo al esclavo en cuanto que esclavo"¹².

Pero el texto que más claramente expresa esta mentalidad paternalista proviene de los límites de Occidente tal como lo entendemos aquí, es decir de la India. Podemos leer en el *Dharma śāstra* (Ley de Manu):

Es para el rey que el Señor creó en otro tiempo a su propio hijo Dharma (Ley) protector de todos los seres, castigo (encarnado) hecho del resplandor de Brahman.

Por temor a él, todos los seres, móviles e inmóviles, pueden ser objetos de goce y no se apartan de sus de-

¹² *Ética a Nicómano*, VIII, II.

beres. El castigo es el rey, el macho, el jefe y el administrador: es el garante de la obediencia a los cuatro modos de vida. El castigo gobierna a todas las criaturas, el castigo los protege, el castigo vela por ellos cuando duermen. Los sabios saben que el castigo es la ley.

Si el rey no infligiera el castigo sobre aquellos que lo merecen, sin descanso, los más fuertes asarían a los más débiles como peces a la parrilla. La corneja se comería el pastel ceremonial y el perro lamería la ofrenda, no habría propiedad para nadie y todo iría patas arriba.

Los dioses, los danavá (titanes), los grandharva (músicos celestes), los ráksasa (gigantes), las aves e incluso las serpientes ofrecen el goce que se espera de ellos si son amenazados por el castigo. Todas las castas estarían viciadas, todos los diques serían rotos, todo el mundo estaría furioso si el Castigo fuera errante. Pero allí donde circula el castigo, negro con ojos de sangre, destructor de faltas, los sujetos no se desvían en absoluto, con tal de que el jefe discierna de manera correcta¹³.

No pretendo explicar esta oposición China-Occidente mediante un determinismo de geografía biológica. Intervinieron otros factores, por ejemplo, la navegación.

¹³ Trad. Louis Renou, *L'Inde classique*, p. 436; otra trad. por A. Loiseleur-Deplongchamps, se encuentra en *Les livres sacrés de l'Orient*, op. cit., p. 392.

El jardinero y el marino

Las técnicas de navegación, y en especial las técnicas de navegación a remo que se desarrollaron en el Mediterráneo antiguo jugaron un verdadero rol en la evolución de las relaciones humanas. La relación de aquel que dirige el navío con aquellos que reman es análoga a la del pastor con sus perros y sus ovejas. No es por azar que “gobernar” está tomado del vocabulario náutico.

Por otra parte, el desarrollo de la navegación suscitó el comercio, la producción mercantil y por lo tanto la esclavitud; a la vez cuantitativamente —aumento del número de esclavos gracias a las guerras marítimas y a la piratería— y cualitativamente: utilización de los esclavos en la producción mercantil de los objetos.

Esto explica el hecho de que solo la Antigüedad grecolatina haya conocido plenamente el estadio esclavista, es decir un estado social donde fue preponderante ese modo de producción. Todos estos factores se añadían para imponer en Occidente una mentalidad de gobernante, si se puede hablar así. Jenofonte, Columela, Plinio explican cómo el amo debe planificar, comandar con precisión el trabajo del esclavo.

Me permito citar aquí la conclusión de un artículo sobre la ciencia china, escrito en colaboración con J. Needham:

Algunos elementos que habrían podido dar nacimiento (en China) a un desarrollo análogo al de la ciencia griega se encontraban en los trabajos de la Escuela política de Mo Ti... Hemos visto que esta escuela florecía en China en la época de los Reinos combatientes, cuando existían numerosos pequeños Estados en guerra unos con otros; los Estados más importantes eran, o bien los del oeste donde dominaba la cría de ganado, o bien los del este donde dominaba la navegación... Se tenía entonces una situación bastante análoga a la del Mediterráneo europeo y en particular a la de Grecia. En ocasiones se explican las características del pensamiento y de la ciencia griega antigua por la importancia de la ganadería (relación: pastor-oveja), la navegación (relación timonero-remero), la piratería y la guerra, y por el desarrollo de la esclavitud que resulta de ellas (relación: amo-esclavo). De ello resulta una visión dualista para el espíritu humano que deduce a priori las leyes a las cuales debe obedecer el mundo.

Pero, de hecho, la unidad geográfica de China, su aislamiento de las otras regiones civilizadas muy pronto la condujeron hacia una unidad política; y el medio geográfico de Asia Oriental —tan diferente de las regiones mediterráneas por su carácter macizo y la importancia económica de la agricultura respecto a la ganadería y a la navegación— orientó la sociedad china en otra dirección. El triunfo práctico de los sociólogos confucianos en el gobierno del Estado, el éxito de los biopsicólogos taoístas en los esfuerzos individuales hacia una buena salud y una larga vida suplantaron a todas las otras escuelas. Con la doctrina de Mo Ti

desaparecen los embriones de ciencias deductivas que recordaba a aquellos que había nacido en Occidente.

En efecto, para un taoísta o un confuciano, no hay que definir a priori los términos, sino que estos sugieren una realidad objetiva de la que tenemos un conocimiento a posteriori: las relaciones jamás son de un único sentido sino siempre recíprocas; y por último, hay que cuidarse del acto artificial.

Este punto de vista permite que, en matemáticas, el álgebra domine sobre la geometría; en física, las acciones a distancia como el magnetismo o las resonancias acústicas sobre las acciones de choque de la mecánica; en medicina, la acción a distancia de los pinchazos y de las puntas calientes (acupuntura, moxa) sobre la acción directa de la cirugía. Finalmente, en sociología, los sabios y los santos solo actúan por sus ejemplos y sus sugerencias en lugar de ser jefes que conducen y legislan¹⁴.

Un buen ejemplo de la forma en que los chinos entendían el gobierno se encuentra en la jerarquía de las sentencias que servían para calificar a los funcionarios bajo los Tang, en siglo VII de nuestra era¹⁵. Para los co-

¹⁴ Taton R. (dir.), 1957. "La science Antique et médiévale", en *Histoire générale des sciences*, p. 200, ver también p. 185-196 y 487-489.

¹⁵ *Traité des fonctionnaires y Traité de l'armée*. Traducidos de la *Nouvelle histoire des Tang*, por Robert des Rotours, Leyden, 1948. (*Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises*, 6).

misarios imperiales de cada categoría, tres sentencias expresaban las tres notas posibles.

Primera categoría

- nota superior: ha dejado disminuir el número de soldados;
- nota media: el alimento es suficiente;
- nota inferior: sumó méritos combatiendo en las fronteras.

Segunda categoría:

- nota superior: las cosechas son abundantes;
- nota media: raramente recurre a los castigos;
- nota inferior: sabe repartir los impuestos.

Tercera categoría

- nota superior: procura la tranquilidad del pueblo;
- nota media: corrige a las personas corruptas;
- nota inferior: reconoce la veracidad de las acusaciones.

Cuarta categoría

- nota superior: no hay tema de inquietud;
- nota media: es íntegro y laborioso;
- nota inferior: gobierna con éxito.

Quinta categoría

- nota superior: realizó proyectos;
- nota media: lleva adelante los asuntos;
- nota inferior: sabe reparar y construir.

Basta reunir las notas inferiores, “sumó méritos combatiendo en las fronteras; sabe repartir los impuestos;

reconoce la veracidad de las acusaciones; gobierna con éxito; sabe reparar y construir” para tener la descripción de un jefe ideal según la norma occidental.

Reunamos las notas superiores: “ha dejado disminuir el número de soldados; las cosechas son abundantes; procura la tranquilidad del pueblo; no hay tema de inquietud; realizó proyectos”. Compartimos entonces el asombro del traductor:

Si cabe una comparación con la época contemporánea, se puede pensar que, en un millar de años, los historiadores se preguntarán cómo pudieron funcionar el régimen parlamentario o la economía liberal, alabados por los contemporáneos. Esos historiadores podrán mostrar que el parlamentarismo volvía muy difícil la tarea del gobierno y que el liberalismo económico jamás puede ser aplicado de manera integral, pero deberán reconocer que esos sistemas correspondieron a las necesidades de la época y constituyeron la grandeza del siglo XIX. Probablemente fue igual en el siglo VII en China¹⁶.

La situación marítima del Japón le permitió distinguirse notablemente de China en este punto y estar, si se lo puede decir así, pre-adaptada a las instituciones y a los modos de producción occidentales.

¹⁶ *Id.*, tomo I, p. LXXI.

El parque zoológico

El comportamiento del jardinero hacia el animal se modela sobre su comportamiento hacia los otros hombres. En el *Tratado de la agricultura* (Nong Chou), podemos leer: "El buey es un animal que tiene igual respiración e igual sangre que el hombre, igual naturaleza y sentimientos, se regula su hambre y su saciedad para armonizar sus sentimientos".

Y notemos lo que se dice de las ovejas: "Para llevar a pastar a las ovejas hacen falta viejos, ya que los viejos son condescendientes y obedientes. Si se emplean alborotados o niños, nos exponemos a ver a las ovejas maltratadas. O bien no miran y van a divertirse y entonces los perros y los lobos hacen estragos... Es preciso construir el aprisco cerca de la casa ya que las ovejas tienen un carácter suave y tímido y no sabe defenderse"¹⁷.

Todo esto recuerda el comportamiento de los melanesios de Nueva Caledonia, que jamás habían visto perros. En 1845, los misioneros, para librarse de la "inadecuación" de los indígenas, hicieron venir, a través de la corbeta *Le Rhin*, una manada de perros¹⁸. El perro más

¹⁷ Trad. de Jacques Gernet, en una correspondencia intercambiada en 1950.

¹⁸ Leconte F., 1851. *Mémoires pittoresques d'un officier de marine*. Brest, vol. 2, p. 562.

activo en correr detrás de los indígenas y en morderles las pantorrillas fue llamado Rhin. Ahora bien, un día, nos cuenta un capitán naufragado que pasó varios meses en Balada en casa de los misioneros, llegó como embajador un jefe de los alrededores, con la tela blanca sobre el brazo (corteza de *broussonetia* machacada), pidiendo una audiencia con el "jefe de los perros", es decir con Rhin, para hacer la paz e instituir buenas relaciones con los perros. Se lo condujo hacia Rhin, pero la paz sin duda no fue concluida puesto que al año siguiente la misión fue destruida y aquel que más excitaba a los perros contra los indígenas, el hermano lego Blaise Marmonton, fue asesinado al igual que Rhin¹⁹.

En las planicies de la India, intermediarias entre las zonas del monzón y de Extremo Oriente y las estepas occidentales, se formó un tipo de sociedad que ya no es el jardín ni el aprisco, sino el parque zoológico. En esos primeros tiempos de la agricultura y de la domesticación, en una época en que la leche de la vaca conserva todo su valor afectivo, así como lo prueba la adopción de la leche humana en numerosas sociedades, el contacto entre poblaciones cuyo tipo de vida y cuya mentalidad difieren se traduce en la constitución de una sociedad

¹⁹ Garnier J., 1901. *La Nouvelle-Calédonie (Côte orientale)*, 2ª edición, Plon, p. 266. Ver también, Courant V., 1931. *Le martyr de la Nouvelle-Calédonie, Blaise Marmonton, frère coadjuteur de la société de Marie*. Vitte.

de castas. Estos grupos humanos diferentes se consideran como especies zoológicas distintas, y ya no hay entre ellos alianza matrimonial posible. Los bovinos forman una casta infinitamente más respetable que muchas castas humanas. Los intercambios de servicios entre castas mantienen el lazo social, pero es más asombroso encontrar una casta de ladrones entre los hombres que encontrar ratas entre los cuadrúpedos, urracas entre las aves y malas hierbas entre las plantas. Es preciso mantener lo que un naturalista llamaría el equilibrio ecológico.

Se comprende desde entonces el texto de la Ley de Manu: el pastor se ha convertido en el guardián del parque zoológico, toda ruptura de las cercas sería catastrófica, y él debe siempre tener su garrote a mano²⁰.

Conclusión

Al término de este artículo que es mucho más un ensayo que un verdadero artículo científico, quise mostrar que la etnozología o la etnobotánica no son disciplinas anexas o secundarias en etnología, sino que por el contrario

²⁰ El término de la ley de Manu traducido por "castigo" -*danda*- significa en sentido propio: palo, cayado, junco, porra... *Dictionnaire sanskrit-francais* por N. Stchoupak, L. Nitti y L. Renou, París, 1932.

permiten plantear problemas esenciales. Las relaciones del hombre con la naturaleza son infinitamente más importantes que la forma de su cráneo o el color de su piel para explicar su comportamiento y la historia social que él traduce. La vida cotidiana de las épocas pasadas tiene que ser restituida para comprender la actualidad, aún en los dominios más abstractos. ¿Será absurdo preguntarse si los dioses que mandan, las morales que ordenan y las filosofías que trascienden no tendrían algo que ver con la oveja, por la mediación de una predilección por los modos de producción esclavistas y capitalistas, y si las morales que explican y las filosofías de la inmanencia no tendrían algo que ver con el ñame, el taro, el arroz, por la mediación de los modos de producción de la Antigüedad asiática y del feudalismo burocrático?

MARIE BARDET

HACER MUNDOS CON GESTOS



HACER MUNDOS CON GESTOS

*He construido un jardín como quien hace
los gestos correctos en el lugar errado.
Errado, no de error, sino de lugar otro,
como hablar con el reflejo del espejo
y no con quien se mira en él.*

Diana Bellessi, "He construido un jardín"

Leer, como también percibir, es siempre ir componiendo imágenes; adelantar o ralentizar una frase, completar una palabra antes de que se termine; es proyectar los apoyos en los huecos de lo no dicho, las historias o los paisajes del campo de batalla en el que el texto fue escrito.

Así, ver es ir rellenando el espacio ciego, blanco activo donde completamos el vacío que se forma en ese desajuste entre el campo visual de cada ojo; así como percibir, diría Simondon, es siempre una "manera de orientarse en relación con el mundo. (...) Percibir es atravesar", y ser atravesadx. Del mismo modo, leer filosofía es trazar en relieve los soportes de lo escrito; es componer y dejarse impregnar por imágenes y conceptos.

En sus clases sobre –y con– Foucault, Deleuze compone una suerte de ficción filosófica sorprendente: ¿Qué pasaría si lanzáramos la máquina foucaultiana en formaciones históricas en las que él nunca reparó? ¿Qué hubiera sido Foucault en otras formaciones, distintas a las europeas modernas en las que se concentró –salvo por Grecia al final de su vida– o de las cuales anunciaba no tener competencia, como las antiguas y orientales? Deleuze hace historia de la filosofía componiendo imágenes en los huecos, en los respiros, en los blancos entre un libro y otro, leyendo tanto lo que no está como lo que sí está; va rellenando entre los textos de la filosofía más o menos clásica y provocando desvíos en la obra de los autores que toma (y no se trata aquí de un masculino universal –“los autores”– sino de remarcar las referencias casi exclusivamente masculinas de la historia de la filosofía de Deleuze. Ya le fuimos metiendo otros nombres: allí golpea fuerte Elisabeth de Bohemia, en la serie que este libro continúa).

Sus clases de 1986 y 1987 van hilvanando una filosofía-ficción que retoma la operación esencial que Deleuze identificó en Foucault: reconocer cómo se piensa el hombre en cada una de las formaciones estudiadas. *Hombre-Dios* para el siglo XVII, *hombre-hombre* para el siglo XIX, etcétera. Ficcionaliza desde ahí, a tientas, esta misma operación en India, en China... y describe un escenario para su filosofía-ficción “Foucault en Asia” desde donde surge un personaje insospechado. En su clase del 29 de abril de

1986, Deleuze anuncia que mientras que “muchas disciplinas no pueden vanagloriarse de un aporte semejante”, la historia del pensamiento moderno recibió el aporte de dos ingenieros agrónomos: Alain Robbe-Grillet, uno de los autores de la *Nouveau Roman*, y Georges-André Haudricourt, quien durante toda su vida mantuvo el oficio de agrónomo en diferentes cargos y países. De igual manera sostuvo su adhesión al Partido Comunista francés, aun en los largos años en los que siguió afiliado a la URSS estalinista cuando ya los demás partidos comunistas europeos se habían bifurcado. Se formó primero en Francia, donde además estudió antropología con Mauss, pero terminó sus estudios y comenzó su vida profesional en Rusia. Aunque poco conocido, Haudricourt realizó una inmensa tarea de investigación en torno a la domesticación de las plantas, pero también a los objetos técnicos y sus usos en diversas culturas, hasta una extensa investigación en paleo-lingüística.

Su escasa notoriedad en relación a la inmensidad de su investigación se la debemos atribuir, según Deleuze, a su entera responsabilidad: “si Haudricourt es muy poco conocido por los no especialistas es porque nunca quiso hacer un libro (...) lo esencial de su obra está en artículos dispersos que tienen unas quince páginas. Eso no quita que haya marcado a todo el mundo”¹.

¹ Gilles Deleuze, *La subjetivación*, op. cit., pp. 40- 43.

En la introducción a la edición francesa compilada y presentada por Jean-Francois Bert en 2010 –que reúne varios de los artículos y textos parcialmente traducidos en este volumen– se insiste: “Para él, un gesto, una posición del cuerpo, un movimiento, realmente no tiene sentido sino en un medio ambiente y en una situación dada. No solo se trata, cada vez, de considerar al grupo en su comportamiento conjunto, sino también de poner en evidencia algunos de esos mecanismos escondidos, entre ellos, el que concierne a las relaciones que los individuos desarrollan con el mundo vegetal y animal que los rodea”².

La posibilidad de leerlo hoy en castellano es una nueva ocasión para interrogarnos más ampliamente por las implicancias de pensar más desde los gestos que “sobre el cuerpo” –como si este fuera un objeto neutro y definido sobre el que se ejerce un pensamiento– en nuestras investigaciones, prácticas estéticas y políticas. Un “cultivo de los gestos” que alimente perspectivas cruzadas entre prácticas corporales, ecológicas y feministas; o *ecosomáticas*, como las llamamos con Joanne Clavel e Isabelle Ginot en una publicación colectiva que reunía trabajos y experiencias en torno a prácticas gestuales, medio ambiente y micropolítica.

² Presentación de Jean-Francois Bert en *Des gestes aux techniques*, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, París, 2010, p. 19.

[Una] perspectiva ecosomática remite a una propuesta de contramodelo de cuerpo que apunte a dar cuenta de los vínculos entre medio ambiente, “cuerpo” y “mente”, modelizado tanto a partir del campo de la ecología científica como de las humanidades medioambientales. Remite a la necesidad de percibirse en reciprocidad dinámica y continua con el medio, visto a su vez como *ecosistema*, es decir, como un ámbito en el que se comparte un común cotidiano con otros seres vivos. No buscamos así construir una nueva doctrina, sino enunciar una situación singular, desde la cual practicantes, artistas, investigadores, activistas y estudiantes piensan, sienten y actúan. Hablar de ecosomática hoy es interrogarse por los alcances políticos de las prácticas somáticas, por las relaciones entre humanos y no-humanos que estas son capaces de inventar y por las estrategias de resistencia a las hiperlógicas mercantiles y financieras basadas en el extractivismo y la explotación de los recursos limitados del planeta.

En este mismo libro, en su artículo “Respiraciones comunes: las prácticas somáticas como creatividad medioambiental”, Joanne Clavel y Marine Legrand movilizan los escritos de Haudricourt e insisten en que “la recuperación actual de las obras fundantes de André-Georges Haudricourt refleja la importancia histórica de sus trabajos realizados en el interior de esta disciplina [las etnociencias]”. De hecho, “las etnociencias —que se interesan entre otras cosas por los modos en que

cada sociedad categoriza las entidades del mundo vivo—buscaron desde sus inicios inscribir los saberes ecológicos como producto de un compromiso interrelacional entre humanos y otros seres vivos (animales, plantas, etc.) dentro de un contexto ecológico y cultural dado”³.

En su filosofía-ficción de Foucault en Asia, Deleuze conjetura una forma de pensar al hombre en su relación fundamental con el mundo vegetal que lo volvería a la vez *hombre-jardinero* y *hombre-planta*. Inspirándose en las descripciones del agrónomo, imagina gestos de cultivo como modos de pensar inmanentes y formas de organización política a partir de lo que Haudricourt observaba en la forma de plantar, cultivar y cosechar plantas; y formas de criar animales en combinación con objetos técnicos de cultivo en las culturas que conoció en Asia y Oceanía.

La operación foucaultiana que va reconociendo cómo se piensa al hombre en cada formación histórica no pasa entonces por una figura sino por un *gesto* —o una serie de gestos— de los humanos *con* las plantas. Es decir que no identificaría una imagen de hombre sino a partir de la gestualidad implicada en cada cultivar, en el *jardinar*, para trabajar y labrar la tierra, de sembrar y plantar:

³ Marie Bardet, Joanne Clavel e Isabelle Ginot (dir.), *Écosomatiques. Penser l'écologie depuis le geste*, Montpellier, Deuxième époque, 2019, p. 12 y pp. 34-35

Quizás entonces se podría comprender mejor, como yo sugería, que en algunas formaciones orientales —en algunas, no hay que generalizar— son formas vegetales, son formas jardineras las que permiten pensar al hombre. [...] Exactamente del mismo modo en que para las formaciones más recientes de las que nos hablaba Foucault cuando decía que en la época clásica el hombre es pensado bajo la forma-Dios, puede haber formas, formaciones, en las que el hombre es pensado bajo la forma-planta, a condición de que se diga qué tipo de planta, qué relación con la planta, etc., etc.⁴

Se recupera la especificidad de pensar en términos de gestos en un sentido muy preciso: cada gesto, cualquiera sea, no solamente es estudiable desde el punto de vista de un cuerpo biológicamente concebido ni desde su biomecánica, y mucho menos desde su anatomía, sino como una relación cuerpo/objeto/fuerza/contexto.

“Entre agujerear en la tierra y ese gesto del sembrador, hay una diferencia de estilo, hay una diferencia de técnica que compromete al cuerpo mismo, al espíritu mismo”, sigue Deleuze. Pensar al hombre desde sus gestos concierne tanto al “estilo” como a la “técnica”, al “cuerpo” como al “espíritu”, en una continuidad que derrumba toda una serie de oposiciones binarias habituales.

⁴ Gilles Deleuze, *La subjetivación*, op. cit. p. 43.

El propio Haudricourt insiste sin cesar: no se puede pretender estudiar el gesto a partir del cuerpo tomado aisladamente como objeto biológico o fisiológico. No es posible estudiar el gesto de caminar, por ejemplo, a partir de la “forma del gemelo”:

[...] sería fácil alargar la lista de estas diferencias anatómicas, contentémonos con notar que una cosa es relevar estas variaciones, y otra cosa muy distinta es intentar establecer una relación de causa-efecto, entre estos caracteres y las capacidades de la persona que camina o que corre, inherentes a miembros de raza diferentes. Pensemos por ejemplo el gemelo importante de un burgués parisino comparado a la musculatura grácil de un nómada del Sahel... Sin minimizar la importancia de la morfología de la pierna para un estudio del caminar, tal vez podríamos sacar mayor provecho de un análisis de los movimientos efectuados.⁵

Su fuerte resistencia a un anatomismo exacerbado nos exige, a través del gesto, mirar en conjunto aquello que no debería separarse. Perspectiva que nos toca repensar y actualizar, bien lejos —por supuesto— de las referencias certeras sobre las diferencias de razas. Allí radica tal vez algo de esa “extraña” fidelidad, según Bert, de Haudricourt con Marcel Mauss: “Las relaciones del hombre con la naturaleza son infinitamente más

⁵ André Haudricourt, *Des gestes aux techniques*, op. cit., p. 35-36.

importantes que la forma de su cráneo o el color de su piel para explicar su comportamiento y la historia social que la traduce” (Mauss, 1936).

En este sentido, los gestos son –y Deleuze lo vio muy bien– modos de relación más que una mera forma corporal; un “estilo” para usar de cierto modo una técnica, o más bien, un estilo *junto* a una técnica, un cuerpo *junto* a un espíritu. Tanto es así para Deleuze que el resto de su clase sobre Haudricourt continúa con una aceleración expansiva. Si leer a Foucault ficcionándolo en Asia es pensar al hombre más en términos de gestos que de figura, siguiendo ese mismo movimiento, entender qué es pensar para Foucault –en ese linaje estallado que compone con Heidegger y Blanchot– es concebir un pliegue, pero hacer del pliegue no una figura sino precisamente un gesto. “Mi segundo comentario está centrado en el pliegue. Lo que acabo de comentar –y lo que digo es muy general– es esta idea de que el afuera se pliega, y en la medida en que se pliega, provee un impensado al pensamiento, introduce lo impensado en el pensamiento”.

Pensar es un gesto, el gesto del afuera que se pliega y fuerza un pensamiento. Pensar, no como re-flexión de un “hombre pensando” sobre sí mismo o como el soliloquio autónomo de un sujeto aislado en sí mismo, sino siempre por una línea del afuera que se pliega. Nuestros modos de pensar, al límite, también son gestos, modos de acompañar –que no implican *acordar*– ese plegar(se) del afuera

pensando/plegádo(se). Deleuze insiste: plegar(se) no es lo contrario a *desplegar(se)*; en sus variaciones de ritmo, plegar puede ser también desplegar. Embalado por el pensamiento “fulgurante” de Haudricourt, expande la perspectiva de los gestos como relación a la idea del pliegue del afuera. Pensar es estar siendo plegado por una línea del afuera —que puede ser lo muy adentro; no hay distancia geométrica, es pura topología— y es plegar(se) de cierta manera, en una relación entre pensamiento y afuera que es fundamentalmente *recíproca*.

A raíz de ese exabrupto con los gestos del cultivar de Haudricourt, Deleuze *delira* (es decir que, etimológicamente, se desvía del surco lineal por el que venía arando) formas de pensar como formas de plegar y dejarse plegar. Pensar con gestos, entre gestos y pensar como un gesto.

Pe(n)sar con, entre, como gestos

La perspectiva que abre Haudricourt permite articular aquellas dimensiones erróneamente escindidas. Para elaborar la historia del trabajo, se estudiaron separadamente la historia de los objetos técnicos y la historia de las instituciones y condiciones sociales. Esta manera de hacer historia —denuncia Haudricourt— se olvida del “hombre concreto”. Es precisamente “en sus gestos de

trabajo [y] en su vida cotidiana” que su concreitud aparece. Lo que se considera es un *continuum* que va de los objetos técnicos a las instituciones, pasando por la energía, la fuerza motriz humana y no humana, etcétera. Ese *continuum* permite desbordar muchas de las separaciones disciplinarias (historia, ciencia política, estudios de la técnica, etnobotánica, etc.) y de las oposiciones dualistas (mente/cuerpo, material/inmaterial, etc.), sin por ello aplastar su heterogeneidad, sus diferencias de planos, de ritmos, etc. en una gran homogeneización. En esta misma serie de textos, Haudricourt escribe:

En efecto, hay que reconocer que el estudio de las sociedades arcaicas se realizó partiendo principalmente de los museos de etnografía, es decir de colecciones de objetos. Siempre nos impresiona el objeto concreto, sea herramienta u objeto fabricado, y olvidamos pensar en el brazo humano —la fuerza que hace mover dicha herramienta— y el trabajo consumido en fabricar un objeto.

A menudo se resume la historia de la técnica como la historia de las herramientas y de los objetos fabricados. Se olvida que las fuerzas motrices tienen también una historia; no solo las fuerzas exteriores al hombre tales como se las utiliza en los molinos o a partir de la domesticación de los animales, sino también el hecho de que el hombre como fuerza motriz tiene una historia, y una historia poco conocida y muy mal estudiada.⁶

⁶ Ver p. 13

El estudio preciso de los gestos de cultivo en los diferentes países que Haudricourt investigó durante los años que vivió en Asia y Oceanía nos hace navegar entre la extrañeza de un "tratado teológico político" concebido a partir de las plantas y de las técnicas de siembra, el interés por una etnografía de cuerpos tomados como sistema de relaciones materiales e inmateriales fuertemente vinculados a su medio, y la incomodidad del tono progresista eurocentrado de un comunismo agrónomo:

Si bien es claro que hay que observar cada cultura como una individualidad, es preciso reconocer que una sociedad que posee la tracción animal o el molino de viento realiza un cierto "progreso" sobre una cultura que está todavía en el nivel de las armas de lanzamiento simple y solo tiene por motor al hombre. Se puede decir que el potencial de acción de dicha sociedad sobre la naturaleza es más grande.

Sin embargo, ese "progreso" que la primera sociedad marca sobre la segunda no podría ser considerado en términos absolutos. Este aumento del potencial de energía deberá ser examinado en función del contexto general, es decir del contexto ecológico que proporciona las "oportunidades" de satisfacer cierta cantidad de "necesidades" según las técnicas presentes. Todos estos elementos están en reciprocidad de perspectiva.⁷

⁷ Ver p. 15

Esta perspectiva fuertemente relacional (que no quiere decir relativista, sino de relación recíproca al interior de una *ecología*, en el sentido político de la palabra) le permite advertir que la noción de progreso no puede medirse en términos absolutos y de forma lineal porque implicaría ignorar los “contraefectos” que las actividades humanas tienen sobre su contexto, su entorno, que podrían “echar atrás” grandes líneas de pseudo “progreso”. Concretamente, la destrucción del medio ambiente por el desarrollo industrial impide pensar este último como parte de un progreso lineal e indiscutible; es lo que básicamente nos recuerda la perspectiva abierta por el concepto de *antropoceno*, que renueva con otras categorías una crítica ya histórica y formulada desde muchas otras latitudes contra la operación colonial que recubre la noción de progreso, insistiendo en la importancia de abarcar la cuestión social y ecológica en una escala marcada por las huellas de la actividad humana sobre la biósfera. Es lo que Silvia Rivera Cusicanqui recupera del pensamiento andino con la figura de Pachakuti⁸.

Sin deshacerse de toda generalización eurocentrista, ni tampoco de cierta influencia de un ideal de progreso

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, “Palabras mágicas: reflexiones sobre la crisis”, conferencia en el Centro Cultural Paco Urondo FFyL-UBA, Buenos Aires, abril 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=p2JTXy3Oyms>

unilineal, Haudricourt habilita perspectivas para observar relaciones entre elementos —antes que cada elemento—, la acción humana en continuidad con sus cuerpos, sus herramientas y sus instituciones. Insiste en la importancia de concebir la *reciprocidad* de esas relaciones, y adoptar enfoques adecuados para considerarlas. Los gestos son relaciones entre materia, energía, espiritualidad, técnica, instituciones, modos de pensar, relaciones sociales, dinero, modos de organización políticas, sexualidades, y un largo etcétera. No prestar atención a estos gestos es, para Haudricourt, lo que hace que aparezcan como una contradicción cuando se yuxtaponen ante los ojos del/la etnólogox que estudia las sociedades llamadas “primitivas” una serie de objetos técnicos rudimentarios por un lado y organizaciones sociales complejas por el otro. La sensación de contradicción proviene de no pensar las organizaciones sociales desde los gestos que ellas efectúan.

Nuestra manera de acercarnos y pensar el cuerpo incide en los modos que tenemos de pensar y practicar lo social, lo técnico y lo político. Es imposible pensar una economía política, una crítica a las condiciones de trabajo, en definitiva, una crítica al capitalismo —no hay que olvidar el marco comunista de la formación, pensamiento y vida de Haudricourt— sin pensar en los gestos del trabajo y de la vida cotidiana en su conjunto. A su vez, no pensar “sobre el cuerpo” sino *entre, con, como ges-*

tos, es la posibilidad de abarcar de manera precisa una continuidad entre corporeidades, medio ambiente, creación técnica, organización social, modos de vida, maneras de sentir-pensar, etcétera.

En este sentido, una salida del dualismo binario desde prácticas corporales y políticas abordadas desde una “ecología de los gestos” permite una escapatoria, un *raje* del foco extractivista que considera conjuntamente al cuerpo como un objeto de propiedad y a la tierra como una fuente de recursos. Es que reconocer e inventar, dar atención y cultivar gestos tiene efectos en los modos de pensar y hacer política.

Siguiendo la perspectiva guattariana que invita a pensar en un mismo bloque *Las tres ecologías* –ecologías del medio ambiente, de lo social y de la subjetivación–, podemos pasar así del individuo múltiple al grupo-sujeto micropolítico articulando lo individual a lo colectivo. [...] En esto, las perspectivas somáticas y ecológicas en cruce participan de la elaboración de otros futuros posibles, impulsándonos a movilizar microestrategias que en adelante serán, quizás, menos de apropiación o de reapropiación de un cuerpo-objeto y de una Tierra-recurso que de invención de otros modos de habitar, en una atención conjunta a las corporeidades y territorialidades tejidas de urgencias tanto como de utopías.⁹

⁹ Bardet, Clavel y Ginot, *op. cit.*, p. 18.

Es en esta línea que los movimientos actuales exigen volver a considerar y partir desde los gestos para elaborar una crítica feminista al trabajo reproductivo. Pensar el trabajo como gestos, no solo el llamado “cuidado” que romantiza y naturaliza una serie de tareas necesarias para la reproducción de la vida —como bien describe Silvia Federici—, permite atender conjuntamente las dimensiones corporales, afectivas, técnicas, sociales y económicas en su continuidad. Implica considerar, junto a los gestos obreros, trabajadores, y de la “vida cotidiana” —*el hombre concreto* del que habla Haudricourt, con su masculino universal— los gestos de reproducción de la vida: curar, alimentar, contener, amamantar, parir, tejer, lavar, cuidar la ropa, pero también llorar y hacer duelo. Y así como la huelga ha sido y aún es la herramienta histórica de lucha que detiene la producción en la fábrica, el paro de mujeres la reactualiza como herramienta feminista de paro o freno de las tareas de producción y *también* de reproducción. Este es uno de sus sentidos en Argentina desde octubre de 2017 y en todo el mundo en los últimos 8 de marzo. Cuando *Nosotras paramos* quedan suspendidos por un día todos los gestos y se graban en relieve a lo largo de nuestros músculos todas las tareas invisibles que realizamos casi sin ser advertidas, más allá de las más o menos “laborales”¹⁰.

¹⁰ Una versión más desarrollada de este aspecto se encuentra en Bardet, Marie, “‘Sabers gestuals’. Epistemologies, estètiques i

Además de dejar de “producir” y “parar el mundo”, la sensación de suspensión de los gestos establece a su vez una perspectiva de entendimiento y de acción a partir de una continuidad entre trabajo asalariado y no asalariado –que reconoce perfectamente sus diferencias–, entre gestos de producción y de reproducción de la vida, entre presencia corporal y trama afectiva, entre necesidades y deseos, entre lucha por las condiciones de vida y dimensión espiritual de lo político¹¹. Renovación de una perspectiva materialista desde prácticas feministas que subrayan continuidades heterogéneas y no lineales –tal vez otra imagen que la de interseccionalidad– que en todo caso encuentra en los gestos una manera de reconocer que todo se mezcla, de encontrar conceptos e imágenes para dar cuenta de estas constelaciones complejas, y transformarlas.

politiques d'un ‘cos dansant’”, en *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, [S.l.], v. 60, p. 13-28, mar. 2018, <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1206>.

¹¹ En torno a lecturas actuales del concepto de “espiritualidad política” de Foucault ver Marie Bardet y Verónica Gago, “Insurrecciones impuras y espiritualidad política”, en *Lobo Suelto*, enero 2019, <http://lobosuelto.com/?p=22608>.

Plantar arroz y sembrar trigo

La operación que instauro el pensamiento occidental como trascendencia reside, se atreve a decir Haudricourt, en el gesto de sembrar trigo, y en los gestos del pastor de ovejas. “Occidente es sembrar trigo”, mientras que Oriente es plantar arroz o cosechar ñame —gestos de inmanencia—. Desde la política de clases hasta el modo de pensar, pasando por la crianza de lxs hijxs y las operaciones espirituales, Haudricourt advierte ecos y efectos de los gestos de cultivo y la cría de animales para cada sociedad. La composición compleja de esos gestos es lo que permite pensar la política a partir de la domesticación de las plantas y la relación con los animales:

En Occidente: importancia de la cría del ganado, pero no se titubea en golpear a una vaca. En Indochina y en el Oriente próximo, un niño lleva a pastar al búfalo que lo defenderá del tigre, mientras que en Occidente, es el pastor el que protege a las ovejas del lobo. En Indochina, los chanchos se cuidan solos, el hijo pródigo estaría desempleado. En Occidente, el pastor manda, protege a su rebaño; origen de la mentalidad paternalista; el pastor sabe mejor que la oveja qué pasto le hace falta; esto permitió el desarrollo de la esclavitud en la Antigüedad: seguramente, en China, el mandarín es “padre y madre” del pueblo, pero no manda, así como los padres no mandan a sus hijos.¹²

¹² Ver pp. 29-30.

Además, hay que entender el gesto del pastor como aquello que establece un modo de gobernar la vida —*el pastor sabe mejor que la oveja qué pasto le hace falta*¹³— tiene claro lo que para el rebaño es confuso. Allí radica un gesto fundacional de la política occidental: hablar en lugar de oír, *saber* mejor que *lxs* gobernadx *la* imagen de su vida, conocer mejor que *lxs* dominadx *la* realidad de su dominación.

Más que su figura, el pastor existe y marca el pensamiento occidental a través de una serie de gestos que articulan planos materiales e inmateriales, dimensiones técnicas, fisiológicas, sociales, psicológicas, políticas... Lo inmanente del plantar arroz y del ñame, lo trascendente en sembrar el trigo y criar la oveja, no están ni en el animal, ni en la planta, ni en la herramienta, ni en la persona pastor o la institución; están en las relaciones que se se hacen presentes en cada gesto. De esta manera, en cada repetición de los gestos de cultivo, de siembra y de cría, se enraízan y se reafirman, a la vez, modos de hacer, pensar, y de organizarse.

La vida cotidiana de las épocas pasadas tiene que ser restituida para entender la actualidad, aun en los dominios más abstractos. ¿Será absurdo preguntarse si los dioses que mandan, las morales que *ordenan* y

¹³ Ver p. 29.

las filosofías que trascienden no tendrán algo que ver con la oveja, por intermedio de una predilección por los modos de producción esclavistas y capitalistas; y si las morales que *explican* y las filosofías de la inmanencia no tendrían algo que ver con el ñame, el taro y el arroz, por intermedio de los modos de producción de la antigüedad asiática y del feudalismo burocrático?¹⁴

No sería la oveja en sí, ni el pastor en sí, ni el arroz o el plantador, lo constitutivo del hombre en una formación asiática, sino cierta relación entre pastor, oveja, aprisco, maneras de “encerrar”, “adiestrar”, “pastorear”, “esclavizar”, de “creer”, que se acoplan con otra serie de gestos relacionados a la siembra y la cosecha en determinada relación, a su vez, con el trigo. Sembrar “con el gesto augusto del sembrador” es una relación *directa y masal* (los granos se tocan directamente y siempre de a un puñado, en conjunto); segar con una brazada entera, relación también aquí directa y masal, insiste Deleuze. Es paralelamente cierta manera de criar chanchos, separados de a uno, y cierta relación con el ñame y el arroz: *décamotter*¹⁵ la tierra en torno al ñame, agujerearla para plantar el arroz, relación “individuan-

¹⁴ Ver p. 79-80. 80 (el subrayado es mío).

¹⁵ Este verbo, en *patois*, el dialecto de mi región de nacimiento, se refiere a un gesto preciso en mi memoria que consiste en deshacer, desmenuzar con la mano un cascote de tierra para volverla más

te e indirecta”. Con todo, considerando el problema de cierta generalización grosera “Occidente”/“Oriente”, trascendente/inmanente, Haudricourt nos ofrece una perspectiva renovada y original sobre transcendencia e inmanencia a partir de su interés por los gestos. Concluye con esa “fórmula fulgurante” que llama la atención de Deleuze: “la transcendencia es la oveja”, o más precisamente, son los gestos del pastor y del sembrador.

Por un materialismo entre gestos

Decíamos que atender a los gestos es la ocasión para escapar a toda una serie de binarismos diversos; de la oposición entre cuerpo y mente, entre técnica y poesía, entre sustancia y energía, entre fuerza humana y no humana, entre necesidades primarias y deseo, entre teoría y práctica, entre materialidad e inmaterialidad.

Cuando Haudricourt, alumno de Mauss, retoma e insiste en pensar no solamente el objeto técnico sino la energía motriz que lo activa, no solo la historia de los molinos o de la tracción animal sino la manera en que un humano activa tal o cual objeto, es consciente del vector antidualista que habita su perspectiva.

fluida, de manera que las semillas broten con mayor facilidad cuando se las siembra.

En el desarrollo de la sociedad esclavista, volvemos a encontrar la mentalidad de los “pastores”. El amo y sus esclavos instauran una división del trabajo entre teoría y práctica que repercutirá sobre todo el utillaje mental: el amo tiene ideas claras, ordena, el esclavo no comprende, ejecuta mal. [...] En el mundo de los espíritus, el hombre tiene un alma virtuosa. En el mundo de la materia, está el cuerpo con sus vicios...¹⁶

En su texto “Técnicas y movimientos corporales”, Marcel Mauss confronta el problema espinoso que quedó por fuera de sus categorizaciones; lo “diverso”, dice en cierto momento¹⁷. El cuerpo, desde lo que él llama

¹⁶ Ver p. 32.

¹⁷ En este sentido, Bruno Karsenti advierte: “Mauss se compromete en su estudio sobre ‘las técnicas del cuerpo’ en esta vía positiva de reducción de lo diverso y del agrupamiento orgánico de una cantidad considerable de hechos. A su vez, el proyecto taxonómico de Leroi Gourhan no hará otra cosa que prolongar incansablemente esta misma tentativa de reducción y ordenamiento. La dificultad epistemológica estriba en el hecho de que el proyecto pertenece manifestamente a una especie de ciencia fronteriza, situada en el punto de afloramiento de lo biológico y lo social. Se trata fijar los límites de una auténtica sociología de los cuerpos: sociología de las maneras de ser y de los determinados usos de que es susceptible el cuerpo en las diferentes culturas. Técnicas del cuerpo en plural, las variaciones son tan grandes, a la vez de una sociedad a otra y en el seno de una misma sociedad, que la diversidad se le impone al etnólogo, que hace tiempo parece renunciar

técnicas corporales (caminar, nadar, amamantar, etc.), se puede asir a partir de gestos que hay que considerar tanto desde lo fisiológico y lo psicológico como de lo social. La incomodidad que Mauss experimenta en las primeras décadas del siglo XX respecto a estos temas, y por lo que a falta de tiempo en su investigación encomendó a sus seguidores seguir trabajando, es la misma que lo fuerza a pensar esas *técnicas del cuerpo* en lo que concibe como un “montaje fisio-psico-sociológico”.

Una lectura en torno a los gestos nos exige seguir interrogando e inventando hoy la idea de *montaje*, que podría ser aquí el nombre de un ensamblaje no sintético, una continuidad heterogénea que mantiene la diferencia: esto no quiere decir que lo fisiológico, lo psicológico, lo sociológico “son lo mismo”. Ni tampoco que se combinan en una lógica de causa-efecto lineal. Indica más bien que no pueden tomarse por separados los rasgos materiales de la fisiología, los trazos de las texturas psíquicas y las consistencias del estar social. Esa continuidad es tanto ontológica como histórica y por ende metodológica: ni precedencia de lo individual-psicológico sobre lo colectivo-social; ni precedencia de lo biológico sobre lo cultural; ni separación ontológica entre vida

a cualquier clasificación estable y definida”. En Bruno Karsenti, “Técnicas del cuerpo y normas sociales: de Mauss a Leroi Gourhan”, *Revista Ímpetus*, Unillano, vol. 7 Núm. 8, 2013, p. 2.

corporal, material, extensión/vida psíquica, emocional, pensante/vida social, relaciones intersubjetivas.

En la perspectiva ecosomática, subrayamos:

En este comienzo del siglo XXI, los pensamientos ecológicos producidos por las humanidades medioambientales insisten sobre esta construcción histórica situada culturalmente; no omiten ni la materialidad del mundo –los ríos, las montañas, los ecosistemas autónomos– ni nuestros tecno-medio ambientes contaminados en los cuales reina una tiranía mortífera. Esta materialidad “de las naturalezas” es también la reivindicación principal de numerosas corrientes feministas actuales, las cuales producen, a su manera, una visión transversal de la cuestión de los cuerpos y de los territorios proporcionando análisis conjuntos de su explotación, del “extractivismo” y de las violencias que sufren.¹⁸

La perspectiva esbozada por ese montaje de Mauss puede acentuar una renovación del materialismo, así como la atribución de cierta extensión al alma en la correspondencia de Descartes con Elisabeth de Bohemia trazaba una línea para torcer al interior del cartesianismo una brecha por la cual se derrama una serie no dual. En esa rajadura podemos reconocer y construir más escapes de la aún muy pregnante perspectiva dualista

¹⁸ Bardet, Clavel y Ginot, *op. cit.*, p. 15

alma/cuerpo que todavía habita muchos espacios y momentos, y modos de pensar-hacer.

Esa continuidad material-inmaterial que escapa a la oposición binaria y preserva las diferencias refuerza lo que Mauss describe como una “corriente de doble sentido”. Karsenti subraya: “el ensayo ‘Las técnicas del cuerpo’ representa una tendencia profunda de su pensamiento: es cierto que se rehúsa a conferir el primer impulso del proceso al orden material del cuerpo, pero busca concebir, efectivamente, no un ‘vertimiento unívoco de lo social’ en lo material, sino una corriente en doble sentido”¹⁹.

Ese doble sentido, esa corriente recíproca entre aspectos materiales e inmateriales de la vida, esa manera de abrazar en un mismo movimiento los objetos técnicos y las instituciones, inauguran un *materialismo de los gestos*.

Sigue Karsenti:

Sin minimizar la importancia de la morfología de la pierna para un estudio de la caminata, tal vez podríamos sacar más ventajas del análisis de los movimientos efectuados. Según Mauss, podríamos observar “el *habitus* del cuerpo parado caminando, la respiración, el ritmo, el balanceo de los puños, de los codos, la progresión del tronco hacia adelante del cuerpo (o no), el avance de ambos lados del cuerpo alternativamen-

¹⁹ Bruno Karsenti, *op. cit.*, p. 6.

te, el caminar los pies para afuera o para adentro...”
¿Apoyamos el pie punta talón o talón punta? Cual es
la posición de los dedos del pie?²⁰

Surge la necesidad de empezar a *de-escribir* en serie, en esta casilla incómoda de lo *diverso* de las “técnicas corporales”, amontonando estrato tras estrato, la respiración, el mover el tronco hacia adelante, el ritmo, entablar el apoyo con adelante o con atrás, la dinámica gravitatoria, modos de orientarse lateral y frontalmente, etcétera. Una serie de y... y... y...; un *corpus* –serie– que itera un poco diferente cada vez, más que un corpus –“el cuerpo”– que circunscribe para definir; por fin, algo de la materialidad del cuerpo tal vez, pero entendido más en relación que “objetualmente”.

No hablar de “el cuerpo” o estudiar “el cuerpo” como un objeto, sino como series de gestos, como relaciones, gestos como materiales e inmateriales, gestos humanos pero no solamente, de la biósfera toda. Abordar las condiciones materiales como lo que se teje desde gestos, entre gestos, reconociendo la importancia de efectuar montajes heterogéneos, en la relación como relación de reciprocidad, permite abrir pistas para un materialismo no unilineal (causa-efecto) sino con múltiples efectos recíprocos.

²⁰ *Ibidem*, p. 36

Delirare. Derivas laterales

Otro efecto sorprendente de la perspectiva abierta por Haudricourt, en ese *comunismo agrónomo* en busca del “hombre concreto” en sus gestos, es invalidar la diferencia absoluta y universal entre necesidades primarias –comer, defenderse– y necesidades secundarias –confort–, fundamental en los debates marxistas en general.

Abramos un paréntesis: a menudo se ha intentado establecer una jerarquía entre las “necesidades” que impulsan a las sociedades hacia una evolución técnica. [...] La necesidad que los diyari (población australiana) tienen de ir a buscar un narcótico 250 km al norte de su hábitat normal, o que los trobriandeses tienen de participar en las expediciones Kula, es tan imperativa como algunas necesidades de orden alimentario.²¹

Dar cuenta del “hombre [ser humano] concreto” no implica una simplificación sino todo lo contrario. Los gestos, en su dinamismo y múltiple relacionalidad, entre elementos materiales, cuerpos, herramientas, energías, instituciones –no como relación intersubjetiva o por lo menos a la par de inter-objetos técnicos, necesidades, etcétera–, no son estudiables en abstracto.

²¹ Ver p. 16.

Esa diferencia —plantada por ciertas vertientes del materialismo histórico como diferencia entre necesidad y deseo— es la que, a menudo naturalizada, sostiene implícitamente que resulte insoportable, incluso para los discursos de la “emancipación”, que además de bolsas de comida y viviendas básicas, los barrios de pocos recursos económicos se permitan otras comodidades, o inventar otros modos de vida. Así como Haudricourt escribía esas líneas en la Europa de aquellos años, Rancière descubría en *La noche de los proletarios* una elaboración poética tanto como una sed de emancipación económica y se abría del grupo de Althusser; buena parte del moralismo que sigue vigente en torno al consumo y los modos de vida de quienes tienen menos acceso a los sueños neoliberales, repite y renueva esa distinción entre necesidades primarias y secundarias, entre liberación para cubrir necesidades “básicas”, y unas “otras” que serían del orden del deseo. Del mismo modo, esa diferenciación a priori se ubica en la médula de la jerarquización implícita que anima una interpelación al feminismo —pero también al “ecologismo”, que se repite sin cesar a lo largo del tiempo hasta el hartazgo—, entre revolución económica primordial y revolución feminista y ecológica secundaria; entre la lucha por las condiciones de vida y la lucha por los modos de vida; entre el hambre y el deseo.

Pensar desde los gestos, pensar en cierta continuidad entre aspectos materiales e inmateriales; gestos con los

que estamos haciendo, pensando, construyendo, sin volver a una distinción entre necesidades primarias y secundarias segura de sí misma y universalizante, para situarnos y construir los territorios de lucha de feminismos es una de las derivas de una lectura materialista desde los gestos. Es corrernos de una disputa estéril que opondría hambre y deseo, ya que si ningún pastor “sabe mejor que la oveja qué pasto le hace falta”, las discusiones por las necesidades y los deseos en cada lugar, en cada momento, tienen que poder plantear de manera situada los criterios inmanentes de su afirmación.



Esta primera reimpresión se terminó de realizar en el mes de febrero de 2020
en **Galt Printing**, Ayolas 494, Buenos Aires, Argentina.

André Haudricourt

EL CULTIVO DE LOS GESTOS

Marie Bardet

HACER MUNDOS CON GESTOS

En 1962, el ingeniero agrónomo André Haudricourt formuló una hipótesis tan extraña como osada: ¿qué relación tendrán los gestos de cultivo y cría de animales con las mentalidades que dieron a luz a las metafísicas de Oriente y Occidente? ¿Qué tendrán que ver la oveja, el gesto del pastor y la recolección del trigo con las filosofías de la trascendencia? Y su paralelo, ¿no estarán emparentados el ñame y el arroz, el búfalo y la vaca, con un gesto primitivo que habilita a la metafísica oriental su pasaje hacia las filosofías de la inmanencia? Un modo de pensar, de producir, de valorar y de hacer política que no puede disociarse del modo de sembrar y de habitar el mundo; una etnografía precisa que consiste no solamente en analizar cómo el hombre inscribe, para cada formación histórica, su relación entre teorías y prácticas, tecnologías e ideas, sino en observar cómo la gestualidad histórico corporal *hace* mente y mundo.

Hacer mundos con gestos, de Marie Bardet, reabre la insistencia de un perspectivismo relacional que logre situar a los gestos como unidad de lo recíproco entre naturaleza y cuerpos, pero además, como índices de una nueva politicidad. Nos queda por constituir un nuevo materialismo de los gestos, e ir más allá.

Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus

