



ENTREVISTA A TIM INGOLD (Jueves 14 de abril de 2016)

Cristián Simonetti¹ y Diana Espirito Santo¹

Cristián Simonetti (C): Tim Ingold es Director del Departamento de Antropología Social en la Universidad de Aberdeen, y ha realizado trabajo de campo entre los Sami y pueblos finlandeses en Laponia. Entre otros tópicos, ha escrito acerca del medioambiente, la tecnología, la organización social en el norte circumpolar, los animales en la sociedad humana, la ecología humana y la teoría de la evolución. Su trabajo más reciente explora la percepción ambiental y las prácticas especializadas. Su interés actual se centra en las intersecciones entre antropología, arqueología y arquitectura. Tiene una larga trayectoria de más de cuarenta años. Solo tomando en cuenta desde el 2000, sus libros incluyen *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, publicado ese mismo año; *Lines: A Brief History*, en 2007; *Being Alive Essays on Movement, Knowledge and Description*, en 2011; *Making: Anthropology Archaeology, Art, and Architecture*, en 2013. Su más reciente libro, *The life of Lines*, fue publicado en 2015. Y ya que estamos en Santiago de Chile, tal vez podríamos mencionar su más reciente traducción de *Lines*, titulado *Líneas* y publicado por Gedisa en 2015¹. Tim es tal vez uno de los antropólogos británicos más influyentes de todos los tiempos. Y tal vez uno de los antropólogos actualmente más leídos en Gran Bretaña, no solo en antropología, sino que también en muchos otros campos con intereses transdisciplinarios. Fuera de la antropología Tim es sin lugar a dudas un antropólogo ampliamente leído. Muchas gracias, Tim, por estar acá. Es un placer tenerte con nosotros, y compartir contigo en esta entrevista. Diana Espirito Santo comenzará con nuestra primera pregunta.

Cristián Simonetti (C): *Tim Ingold is Chair of Social Anthropology at the University of Aberdeen, and he has done fieldwork among Saami and Finnish people in Lapland. Among other topics, he has written on environment, technology and social organization in the Circumpolar North, on animals in human society, and human ecology and evolutionary theory. His most recent work explores environmental perception and skilled practices. Tim Ingold's current interest lays on the intersections between anthropology, archaeology and architecture. He has written many books and has a long career running over forty years I believe. Counting from 2000 his books include The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill, published in that same year; Lines: A Brief History in 2007, Being alive Essays on Movement, Knowledge and Description in 2011, Making: Anthropology Archaeology, Art, and Architecture in 2013, and his most recent book The life of Lines was published in 2015. And, since we are here in Chile, Santiago, knowing this is a Spanish speaking context, we could perhaps mention his most recent translation of Lines in 2007, entitled Líneas published by Gedisa. Tim is perhaps one of the most influential British social anthropologists of all time, and perhaps one of the most widely read anthropologists in Britain now, not just in anthropology, but in many other disciplines with interdisciplinary interests. Outside anthropology he is definitely a highly well-read anthropologist. So, thank you so much Tim for being here. It is a pleasure to have you among us, and to have you in this interview. Diana will start with our first question.*

¹ Programa de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. csimonetti@uc.cl; diana.espirito@uc.cl

Diana Espirito Santo (D): Muchas gracias Tim por estar con nosotros. Mi primera pregunta dice relación con tu trayectoria, desde Cambridge a Manchester, desde Manchester a Aberdeen. Es la siguiente: ¿cuál es el rol de tu departamento, el departamento que creaste en Aberdeen, en la antropología británica, o de manera más general en la antropología social? ¿Podrías decirnos, a su vez, algo acerca de tu transición desde Manchester a Aberdeen y del alcance que ésta te dio?

Tim Ingold (T): El cambio a Aberdeen en 1999 fue para mí un salto al vacío. Ya había estado en Manchester por 25 años y Aberdeen no contaba en ese tiempo con un departamento de antropología. Tenía uno o dos antropólogos que estaban radicados en otros lugares. Y en Aberdeen tenían esta idea de que querían un programa que se enfocara en el norte (debido a la ubicación de Aberdeen) y que debía establecerse en el departamento de sociología. Decidí aceptar el desafío, en parte porque si no lo hacía, probablemente me iba a quedar en Manchester por el resto de mi carrera, pasada mi fecha de vencimiento, interponiéndome en el camino de colegas más jóvenes que tienen sus agendas particulares, y no quería hacer eso. Por lo que di el salto, y lo di porque pensé que existía la posibilidad de formar un nuevo departamento, y estas posibilidades no se dan a menudo. Cuando llegué me encontré con que diferentes personas aseguraban haber tenido la idea de que la Universidad de Aberdeen necesitaba antropología. El rector de la universidad había sido rector de la Universidad de Nueva York, la que tenía un muy buen departamento de antropología, y pensaba que una verdadera universidad debía tener antropología. El decano de la facultad era un economista y pensaba que era una buena idea —él creía que era su idea, porque creo que es la única idea que tuvo—, y el entonces director del departamento de sociología pensó que sería una manera de aumentar el número de estudiantes. Todos ellos tenían diferentes ideas acerca de para qué servía la antropología, pero ninguno de ellos realmente pensó que yo iba a formar un nuevo departamento. Pero esos eran mis planes secretos. Así que comenzamos con un interés particular en la antropología del norte, que es mi región, y en tres años ya habíamos establecido

Diana Espirito Santo (D): *Thank you Tim for being with us. My first question has to do with your trajectory, from Cambridge to Manchester, from Manchester to Aberdeen. It is: what's the role of your department, the department that you created in Aberdeen, in British anthropology, or in social anthropology more generally? And, can you talk a little bit about the transition for you between Manchester and Aberdeen and what scope that gave you?*

Tim Ingold (T): *The move to Aberdeen in 1999 was for me a leap in the dark. I had been in Manchester for 25 years and Aberdeen didn't at that time have an anthropology department. It had one or two anthropologists who were based in other places. And they had the idea in Aberdeen that they wanted a program focusing on the North, because of Aberdeen's location, and it was to set out within the department of sociology. I decided to take on the challenge partly because if I didn't I would have probably stayed in Manchester for the rest of my career, long past my sell-by date, getting in the way of younger colleagues who have their own particular agendas, and I didn't want to do that. So I took the leap, and I took it because I thought there would be a possibility to set up a new department, and those possibilities don't come very often. When I arrived I found that different people had claimed to have had the idea that Aberdeen University needed anthropology. The principal of the university had formerly been principal of New York University, which had a very fine anthropology department, and thought that any proper university should have anthropology. The dean of the faculty was an economist and he thought it would be a good thing – he thought it was his idea, because I think is the only idea he ever had, and then the head of the department of the sociology thought it would be a way of getting more student numbers. They all had different ideas about what anthropology was for, but none of them really thought I was going to set up a new department. But that was my hidden agenda. So we started with a particular interest in the anthropology of the north, which is my region, and*

nuestro propio departamento. Así que la puesta en marcha del departamento tuvo esta característica particular de enfocarse en los pueblos del norte y era bastante único en ese sentido. Ningún otro departamento de antropología en Gran Bretaña tenía ese tipo de énfasis en el norte. El Instituto de Estudios Polares [Polar Research Institute] de Cambridge contaba con algunos antropólogos que trabajaban en el área, pero no era en sí mismo un departamento de antropología. Y luego crecimos y crecimos; y en realidad tú no puedes amarrar un departamento a una región o a un solo interés. Eso no es saludable, por lo que desarrollamos otros intereses a medida que el departamento crecía. En particular, tal vez a través de intereses que me son afines, nos enfocamos en *percepción del ambiente*, en *creatividad* y en el *hacer* [making]²; pero ahora también tenemos intereses en lo ritual, la religión y la política, gracias a nuevas contrataciones. Pero aún considero que el departamento posee un carácter particular. No tenemos algo así como una “escuela” de antropología de Aberdeen. Pero creo que hay una atmósfera que quienes visitan nuestro departamento siempre notan. Creo que tal vez tiene que ver con una manera experimental de hacer las cosas, es un departamento joven... No podría indicar con certeza qué es, pero ciertamente hay una apertura y experimentabilidad, pensando nuevas maneras de hacer antropología que vayan más allá del modelo estándar de solamente hacer trabajo de campo y luego escribirlo... y creo que ese carácter especial se nota.

C: Recién mencionaste tu trabajo en percepción. Uno de los libros más tempranos que tenemos acá es *The Perception of the Environment*, y en tu trabajo más reciente has estado explorando la imaginación. Nos encantaría si pudieras hablarnos un poco acerca de esta transición.

T: Un número de colegas que habían leído *The Perception of the Environment* me decían “esto está muy bien, tu teoría de la percepción, pero ¿dónde colocas a la imaginación?”. En *The Perception of the Environment* yo estaba particularmente influenciado por Gibson. Gibson y su psicología ecológica en realidad no quieren tener ningún tipo de división entre humanos y no-humanos (animales)... él solo quiere hablar acerca de animales, organismos que

within three years we had established our own department. So the startup of the department had this particular character of focusing on northern peoples, and was quite unique in that respect. No other anthropology department in Britain had that kind of northern focus. The Polar Research Institute in Cambridge had some anthropologists working in that area, but that was not in itself an anthropology department. And then we grew and grew; and you can't actually tie a department to one particular region or interest. That's not healthy, so we developed other interest as the department grew. And particularly, maybe focusing on my kind of interests, in environmental perception, in creativity, and in making; but now we also have interests in ritual and religion and politics because of new appointments. But I still think that the department has got a particular character. We don't have kind of an Aberdeen "school" of anthropology. But I think there is something in the air that whenever we have visitors come to the department they always notice. I think perhaps it's about an experimental way of doing things, it's a young department... I can't quite put my finger on what it is, but there is certainly an openness, and experimentality, thinking about new ways of doing anthropology beyond the kind of standard model of just doing ethnographic fieldwork and writing it up that we've been experimenting with... and I think you can see the special character.

C: You just mentioned your work on perception. One of the earlier books we have here is *The Perception of Environment*, and in your most recent work you have been exploring imagination. It would be nice if you could tell us a bit about this transition.

T: A number of colleagues who had looked at *The Perception of the Environment*, pointed out to me, “this is all very nice, your theory of perception, but where do you put imagination into it?” In *The Perception of the Environment*, I was particularly influenced by people like Gibson. Gibson and his ecological psychology really don't want to have any kind of division between humans and non-humans, animals... he just wants

perciben su entorno. A Gibson no le interesa si son humanos o no-humanos. Y por lo tanto yo estaba construyendo una teoría de la percepción y, en la medida de lo posible, tratando de derribar la frontera entre lo humano y lo no-humano. Lo que está muy bien, hasta que dices... bueno, sabemos que los seres humanos, y tal vez los animales también, imaginan cosas, sueñan, cuentan historias. Y la pregunta era dónde iba yo a poner eso en la teoría, y debo admitir que no tenía un lugar para la imaginación en el tipo de teoría de *percepción directa* que yo estaba desarrollando ahí. Así que eso es lo siguiente, me dije. Es solo eso. Una vez que ya había tratado la percepción, ahora tenía que ver si podía encontrar una manera de entender la relación entre percepción e imaginación. En eso me encuentro trabajando ahora, porque es algo que está definitivamente ausente en *The Perception of the Environment*.

C: Hablaste un poco acerca de la experimentación en Aberdeen, lo que podemos ver por supuesto en tu trabajo más reciente. Nos gustaría que nos hablaras acerca de la relación que has estado estableciendo con otros campos. Estoy pensando en arte, diseño, arquitectura. Tal vez si pudieras hablarnos de cuál es el rol de la experimentación para la antropología y la arqueología.

T: Todo esto tiene que ver con el problema que es bastante central para mí acerca de la relación entre la antropología y la etnografía. De hecho, existen tensiones en nuestro departamento respecto de esto. Hay algunos colegas que están fuertemente convencidos de que la antropología es fundamentalmente una empresa etnográfica, y que eso es lo que deberías estar haciendo, y si no estás haciendo etnografía, entonces no estás haciendo antropología propiamente tal. Y luego tenemos a otros colegas que argumentan a favor de una suerte de aproximación más experimental, que es la aproximación que yo estoy tomando, que indica que la etnografía está bien, pero que es solamente una manera de hacer antropología. Y si la antropología es esencialmente una indagación especulativa acerca de las condiciones y posibilidades de la vida humana en el mundo, entonces existen diferentes maneras de hacerla. Y, por ejemplo, la arqueología es una manera de hacerla. Y una de mis razones

to talk about animals, organisms perceiving their environment. Gibson doesn't care whether they are human or non-human. And so I was building up a theory of perception and as far as possible trying to break down the boundary between human and non-human. Which is all very well, until you say... well, we know that human beings, and perhaps animals too, imagine things, they dream, they tell stories. And the question was where I was going to put that in the theory, and I have to admit that I didn't have a place for imagination in the sort of theory of direct perception that I was developing there. So that's the next thing, I said. It's just that, having dealt with perception, I now had to see if I could find a way of understanding the relationship between perception and imagination. That's what I'm working on now, because it is definitely missing from The Perception of the Environment.

C: *you talked a little bit about experimentation in Aberdeen, which we can see of course in your most recent work. It would be nice if you could tell us about the relationship you have been establishing with other fields. I'm thinking of art, design, architecture. Perhaps if you could tell about what the role of experimentation is for anthropology and archaeology.*

T: *This all has to do with the problem that is rather central to me about the relationship between anthropology and ethnography. We actually have tensions in the department about this. There are some colleagues who feel very strongly that anthropology is fundamentally an ethnographic enterprise, and that is what you should be doing, and if you are not doing ethnography, then you are not doing proper anthropology. And then we have others who are arguing for a much more experimental sort of approach, which is the approach I'm taking, which is to say that ethnography is fine, but that's just one way of doing anthropology. And if anthropology is an essentially speculative inquiry into the conditions and possibilities of human life in the world, then there are all sort of ways of doing it. And for example, archaeology is one way of doing it. And one of my reasons why I don't*

por las que no me gusta la desaparición de la distinción entre antropología y etnografía es que esto excluye a los arqueólogos, y les dice a los arqueólogos “tú no puedes hacer antropología, no puedes abordar preguntas antropológicas porque no haces etnografía”, y eso me parece ridículo. De esta manera, debemos permitir la posibilidad de que la arqueología, la práctica de la arqueología, la excavación, el movimiento y trabajo en el paisaje, etc. sea una manera de hacer antropología, y que la etnografía sea otra manera. Y entonces puede haber otras maneras también. Y estas incluirían al diseño y el arte, o varios tipos de arte o práctica, incluyendo los tipos de práctica performativos, e incluso la arquitectura. Todas ellas son maneras posibles de explorar cómo los seres humanos imaginan, perciben, crean, se mueven en y transforman el medio ambiente, los mundos que habitan. Y me gustaría ver una antropología que esté abierta a este abanico de posibilidades especulativas. Y lo verdaderamente importante es que, para mí, la antropología es una disciplina especulativa. No es experimental en el sentido de las ciencias naturales, donde elaboras experimentos e hipótesis y luego las compruebas a través de la recolección de datos. Pero es experimental en el sentido de ser especulativa: puedes hacer intervenciones en el mundo, puedes hacer cosas y ver qué pasa. Esto es lo que hacen los artistas, arquitectos y diseñadores.

C: Tengo otra pregunta que se desprende de lo que acabas de decir. Al traer esta nueva relación con disciplinas que crean el mundo, o cuyo objetivo es diseñar e intervenir en el mundo, cambia de manera significativa lo que es la antropología. Me pregunto acerca del trabajo más reciente que has estado haciendo en pedagogía y educación, y cómo eso se relaciona con dicha experimentación.

T: Aquí es donde estoy ahora. La educación es una de estas muchas disciplinas con las que me he topado y descubierto, y que me he dado cuenta de que quiero avanzar con ellas. Y este verano pretendo escribir un libro, un pequeño libro acerca de la antropología y/como educación, el cual se basa en algunas conferencias que presenté en Francia durante febrero. Y es algo de lo que recién me di cuenta. Creo que, durante los dos últimos

like the collapsing of the distinction between anthropology and ethnography is that it excludes archaeologists, telling the archaeologist “you can’t do anthropology, you can’t address anthropological questions because you don’t do ethnography”, and that seems to me to be ridiculous. So, we got to allow for the possibility that archaeology, the practice of archaeology, excavation, moving in, working in landscapes and so on, is a way of doing anthropology, and ethnography is another way. And then there might be other ways as well. And these would include design and art, or various kinds of art or practice, including performative kinds of practice, and even architecture. They are all possible ways of exploring how human beings imagine, perceive, create, move around in, and transform the environment, the worlds they inhabit. And I would like to see an anthropology that is open to all these kinds of speculative possibilities. And the really important thing is that, to me, anthropology is a speculative discipline. It’s not experimental in the natural scientific sense that you are setting up experiments and hypotheses and then testing them by gathering data. But it is experimental in the sense of it being speculative: you can put interventions out in the world, you can do things and see what happens. This is what artists do, what architects and designers do.

C: *I have another question from what you just said. By bringing in this new relation with other disciplines that create the world, or are meant to design, and intervene in the world, it changes anthropology in a powerful way. I wonder about this more recent work you have been doing on pedagogy and education, and how that relates to this experimentation.*

T: *This is where I’m at now. Education is the latest of these many disciplines that I’ve bumped into and discovered, and realize that I want to go forward with them. And this summer I plan to write a book, a little book on anthropology and/as education, which is based on some lectures I presented in France in February. And it is something just recently dawn on me. I think that within the last couple of years perhaps, anthropology*

años tal vez, la antropología es fundamentalmente una disciplina educacional. Así, lo que he estado defendiendo ahora es que el objetivo principal de la antropología no es etnográfico, sino que educacional. Pero es educacional en un sentido muy específico, y ese no es el sentido en que normalmente se entiende la educación dentro del modelo estandarizado de la educación escolar y universitaria. No lo es en ese sentido pedagógico de transmitir conocimiento, o desarrollar mentes, o transformar a estudiantes ignorantes en adultos informados y cultos, no es eso en lo absoluto. Y la clave, lo que realmente me permitió ver esto, fue un encuentro fortuito con un filósofo de la educación belga, de nombre Jan Masschelein, quien ahora se está haciendo más conocido, aunque no muy conocido aún. Y me encontré con él en el *Festival of Walking* en Bélgica, de hecho, porque él también está interesado en caminar, y lo escuché dar una presentación e inmediatamente pensé “esto es especial”. Masschelein sostenía simplemente que hay dos sentidos de educación, o dos derivaciones etimológicas: una de ellas es *educare*, que consiste en inculcar conocimiento en mentes ignorantes. La otra es *exducere*, que literalmente significa guiar hacia afuera. Y Masschelein está explorando esta idea de la educación como un proceso de guiar gente a un mundo (hacerlos salir a un mundo), de darles exposición, sacar a la gente de posición. No se trata de adoptar posiciones o puntos de vista particulares, sino que de llevar a la gente fuera de estos y, de esa manera, permitirles tener una experiencia directa de presencia, del mundo como en realidad es. Él dice “¿Cómo podemos sacar a la gente fuera de estos reflejos sin fin de espejos sobre espejos sobre espejos sobre espejos, donde todo es una representación? Necesitamos sacar a la gente de ese salón de espejos y llevarlos hacia el mundo; y la manera de hacer eso es a través de guiar a la gente hacia el mundo en esa forma de educación”. Y desde luego me di cuenta de que de eso se trata la antropología. Se trata de arrancar a la gente de su posición normal. Cuando hablamos de observación participante, eso es lo que estamos haciendo. Así que me di cuenta que la educación en ese sentido es fundamental para la práctica de la antropología como algo que es

is fundamentally an educational discipline. So I've been arguing now that the ultimate goal of anthropology is not ethnographic, but educational. But it's educational in a very specific sense, and that's not the sense in which education is normally understood within the standard model of school and university education. It is not in that pedagogic sense of transmitting knowledge, or developing minds, or turning ignorant students into knowledgeable adults, it's not that at all. And the key, the thing that really opened my eyes to this, was a chance encounter I had with a Belgian philosopher of education called Jan Masschelein, who is becoming increasingly known now, but not very well known yet. And I bumped into him at the festival of walking in Belgium, actually, because he is interested in walking too, and I was, and I heard him give this presentation and I immediately thought "this is something special". Masschelein was simply arguing that there are two senses of education, or two etymological derivations: one of them is educare, which is to instill knowledge in ignorant minds. The other one is exducere, which is literally to lead out. And Masschelein is exploring this idea of education as a process of leading people out into a world, of giving them exposure, taking people out of position. Not about taking out particular positions or points of view, but leading people out of them, and in that way, allowing them to have a direct experience of presence, of the world as it actually is. He says "how can we get people out of these endless reflections of mirrors on mirrors on mirrors on mirrors, where everything is a representation? We need to get people out of that hall of mirrors and into the world; and the way to do that is through leading people out into the world in that form of education". And I certainly realized that that is what anthropology is all about. It's all about pulling people out of their normal position. When we talk about participant observation, that's what we are doing. And so I realized that education in that sense is fundamental for the practice of anthropology as something that is transformative for the people who do it, and subsequently transformative for

transformativo para la gente que la hace, y por lo tanto transformativo para los estudiantes que se ven influenciados por antropólogos que han realizado su trabajo en diferentes lugares. Y me parece que la transformación debe ser el propósito fundamental de la antropología. Por lo que quiero sostener que el objetivo de la antropología no es la etnografía, sino que la educación. Así que en eso me encuentro ahora y lo voy a escribir durante el verano.

C: ¿Es un próximo libro?

T: Es un libro que espero terminar para otoño de este año, por lo que saldría tal vez dentro de un año.

C: ¿Tienes un título provisorio?

T: Así es, es *Anthropology and/as Education*.

D: ¿Hay un aspecto experimental del libro? Me refiero a si hay gente en efecto haciéndolo.

T: Tendría aspectos experimentales en tanto que puede sugerir diferentes maneras de enseñar antropología que desafíen el estándar universitario, los modelos estándar de pedagogía de educación superior, muy claramente, sí. Hasta cierto punto nace del libro *Making*, y el libro *Making* nació de un curso que dicté llamado “Las cuatro A’s: Antropología, Arqueología, Arte y Arquitectura”, y algunos de los principios de educación que estaba probando en ese curso. Hasta cierto punto fue un experimento similar, un experimento en cómo enseñar a los estudiantes a ser buenos observadores. Entonces, en ese sentido nació de eso.

D: La siguiente pregunta es en ángulo recto a aquello que acabas de explicar. Me gustaría saber dónde se sitúa tu enfoque ecológico en relación con el *giro ontológico* en antropología, el cual, como sabes, ha tenido un fuerte impacto actual y hay mucha gente hablando de él. ¿Existen posibles conexiones entre los dos enfoques? Mi sensación es que así es, pero no podría identificarlas.

T: No soy un seguidor del giro ontológico. Por dos razones principalmente: una razón es que no soy fanático de los “giros” [*turns*] en general. Pienso que en esta idea de giro –que todos están tratando de entender– hay algunos retornos [*returns*]: ha estado el giro material, ¡cuántos giros! Y me parece que en gran medida esto es un ejercicio de mercado realizado por académicos jóvenes y

students who are influenced by anthropologists who have done their work here or there. And it seems to me that transformation must be the fundamental purpose of anthropology. So I want to argue that the goal of anthropology is not ethnography, but education. So that’s where I am now, and I am going to write it up over the summer.

C: *Is that a coming book?*

T: *That would be a book that I hope to get finished by autumn this year, so it will come out maybe a year from now.*

C: *Do you have a provisional title for it?*

T: *Yes, is *Anthropology and/as Education*.*

D: *Is there an experimental aspect of this book? I mean, are people actually doing it?*

T: *There would be experimental aspects to it in so far as it might suggest different ways of teaching anthropology which challenge standard university, standard models of pedagogy of higher education very definitely, yes. To some extent it grows out of the *Making* book, and the *Making* book grew out of a course that I taught called “The four A’s: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture”, and some of the principles of education that I was trying out in that course. It was to some extent an experiment along the same lines, an experiment of how could you teach students to be good observers. So, in that sense it grew out of that.*

D: *The next question is a complete right angle to what you just explained. I would like to know where your ecological approach sits in relation to the ontological “turn” in anthropology, which, as you know, has had a strong contemporary impact and a lot of people are talking about. Are there any possible connections between the two approaches? My feeling is that there probably are, but I can’t quite put my finger on it.*

T: *I’m not a fan of the ontological turn. Mainly for two reasons: one reason is that I’m not a fan of “turns” in general. I think that this idea of turn that everyone is trying to figure out – there are some re-turns: there has been the material turn, how many turns! And it seems to me that this is largely a branding exercise by ambitious young*

ambiciosos que quieren ser identificados con haber hecho el giro definitivo y haberlo introducido, y en realidad no le veo la utilidad a eso. Y la segunda razón, relacionada con eso, es que no hay mucha novedad en el giro. Si retrocedes a lo que los antropólogos estaban haciendo y discutiendo hace mucho tiempo, encontrarás que ya estaban diciendo todo lo que quienes están con el giro ontológico están diciendo ahora. Tal vez usaban diferentes palabras, pero era esencialmente lo mismo. En mi trabajo intenté una crítica al enfoque centrado en el objeto de los estudios tradicionales de cultura material. Así que escribí un artículo en 2007 titulado “Materiales en Contra de la Materialidad” [Materials Against Materiality], que trata de traer de vuelta a los materiales. Y alguna gente me dice que eso tiene que ver con el giro material. Pero una vez más, no sé si este es un giro material o no. Pero sin duda que yo quería traer a los materiales de vuelta, y quería traer procesos de crecimiento de vuelta. Ver el hacer, el realizar, como procesos de llegar a ser, procesos de crecimiento. Por lo tanto, el tipo de giro que quiero, si acaso vamos a tener un giro después de todo, no es tanto ontológico como *ontogenético*. Quiero un giro ontogenético, porque yo estoy interesado no en las filosofías del ser, sino que en generaciones de seres: en cómo las maneras de ser en efecto llegan a ser. Por ejemplo, los niños. Si uno habla de diferentes tipos de ontología, una ontología animista aquí, o una naturalista allá, ¿cómo crees que los niños se convierten en animistas? ¿o cómo es que llegan a ser naturalistas? ¿cómo sucede eso?. Algo debe estar ocurriendo. Por lo tanto, parte de la razón por la que estoy en contra del giro ontológico es porque creo que implica un sobre énfasis en las formas del pensamiento maduro, olvidando por completo el hecho de que la gente en realidad tiene que estar haciendo y aprendiendo su pensamiento, y nunca llegan a una postura final, en nada. Entonces, me gustaría tener un enfoque ontogenético, que vincule los movimientos de la atención de la gente, el crecimiento de su conciencia [*awareness*], y los movimientos de los materiales, y ver como los movimientos de los materiales y los movimientos de conciencia [*consciousness and awareness*] y atención se mueven juntos y generan formas de

scholars who like to be identified with having done the turn and introduced it, and I can't see any use in that, really. And the second reason, which is related to that, is that there is very little new about it. If you go back to what anthropologists were doing and talking about a long time ago, you will find they were already saying everything that the ontological turners are saying now. Perhaps using different words, but essentially the same thing. In my work I tried on a critique of the object-centered approach of traditional material culture studies. So I wrote an article in 2007 called "Materials against materiality", which is trying to bring materials back in. And some people tell me that that's to do with the material turn. But again, I don't know whether this is material turn or not. But I certainly I wanted to bring materials back in, and I wanted to bring processes of growth back in. To see making, doing, as processes of becoming, processes of growth. So, the kind of turn I want, if we are going to have a turn at all, is not so much ontological as ontogenetic. I want an ontogenetic turn, because I'm interested not in philosophies of being, but in generations of beings: how ways of being actually come to be.

For example, children. If one talks about, for example, different sorts of ontology, an animistic ontology here, or a naturalistic one there, how do you think it is that the children become animist? Or how is that they become naturalist? How does that happen? Something must be going on. So, part of the reason why I'm against the ontological is that I think it entails an over-emphasis on the shapes of mature thought, forgetting all about the fact that people actually have to be doing and learning their thinking, and they never arrive at a final position, on anything. So, I would want to have an ontogenetic approach, which links together the movements of people's attention, the growth of their awareness, and the movements of materials, and see how the movements of materials and the movements of consciousness, awareness and attention move along together, and generate forms of understanding. So that's a processual model, and I much prefer that to the various versions of

entendimiento. Por lo tanto, ese es un modelo procesual, y prefiero mucho más éste a las varias versiones del giro ontológico. El filósofo que realmente introdujo ese enfoque ontogenético es Gilbert Simondon, quien escribe en francés y quien aún no ha sido adecuadamente traducido. Solo tiene fragmentos traducidos, pero no ha sido traducido adecuadamente al inglés. Simondon es una gran influencia para Deleuze, y la gente está tomando un montón de ideas de Simondon de Deleuze, pero creo que debemos volver a Simondon. Él lo llamaba *individuación*, pero es la misma idea.

D: Yo soy una seguidora del giro ontológico porque me permite hablar de mi propio trabajo acerca de posesión espiritual en Cuba de una manera que no es reduccionista. Por lo tanto, mi siguiente pregunta es la siguiente: en el enfoque ecológico que tú defiendes ¿Cómo podemos pensar esta dimensión crucial de la vida social? ¿Cómo podemos tomar seriamente las creencias en entidades y eventos extraordinarios, sin reducirlos solo a materia? ¿Podemos tomar la trascendencia seriamente?

T: Esto nos devuelve a la pregunta acerca de la imaginación de la que hablamos anteriormente. El enfoque de Martin Holbraad sería colapsar la distinción entre conceptos y cosas. Pero creo que esto deja fuera el proceso. No creo que necesitemos conceptos. Me gustaría mucho deshacerme de toda la idea de conceptos. En vez de eso, hablaría de movimientos de vida generativos, y estaría muy contento de hablar de imaginación. Imaginación es en realidad una mala palabra, porque contiene esta palabra imagen en ella, y eso nos lleva en la dirección equivocada. Pero de lo que quiero hablar es un impulso de vida: estoy tratando de pensar en la vida como algo que está atrapado en una tensión entre una imaginación –o como sea que quieras llamarlo– que está avanzando o tirando hacia adelante, y una fricción que nace de nuestro compromiso con cosas materiales, que nos tira hacia atrás. Y la manera en que ahí lo explico es que la vida se vive en esta tensión entre tirar hacia adelante y la fricción que nos retiene. No es una tensión entre creencias y objetos: es una tensión entre el ímpetu de avance de la vida y la fricción de su compromiso material. Y esa es la manera

the ontological turn. The philosopher who really introduced that ontogenetic approach is Gilbert Simondon, who is writing in French and is still not properly translated, he has only bits and pieces translated, but has not been properly translated into English. Simondon is a great influence for Deleuze, and people are picking up a lot of his ideas from Deleuze, but I think we should go back to Simondon. He called it individuation, but is the same idea.

D: *I am a fan of the ontological turn because it allows me to speak of my own work, spirit possession in Cuba, in a way that is not reductive. So my next question to you is the following: in this ecological approach that you defend, how can we think of this crucial dimension of social life? How can we take beliefs in extraordinary entities and events seriously, without reducing them to just matter? Can we take transcendence in any way seriously?*

T: *It comes back to this question about imagination that we were talking about earlier. Martin Holbraad's approach would be to collapse the distinction between concepts and things. But what I think this leaves out is process. I don't think we need concepts. I'd be very happy to get rid of the whole idea of concepts. Instead, talk about generative movements of life, and I would be happy to talk about imagination. Imagination is really a bad word, because it has this word image inside it, and it takes us in the wrong direction. But what I want to talk about is an impulse of life: I'm trying to think of life as something that is caught in a tension between an imagination –or whatever you want to call it– that is pulling or forging ahead, and a friction that comes from our engagement with material stuff, which is pulling us behind. And the way I put it there is that life is lived in this tension between the pulling ahead and the friction that's holding back. That's not a tension between beliefs and objects: it's a tension between the forward momentum of life, and the friction of its material engagement. And that's the way I want to put it. In a way it's like taking that axis of belief/thing, and turning it on its*

en que quiero expresarlo. De cierta manera es como tomar el eje de creencia/cosa y darlo vuelta, de manera que llegue a ser temporal. Y es una dimensión temporal del llegar a ser la que creo que está ausente en el giro ontológico.

D: Dentro del giro material ha habido un énfasis en la redistribución de la *agencia* [*agency*] a través de las cosas, las personas, las no-personas, las cosas inexistentes, las cosas invisibles, las cosas visibles. Y nuestra pregunta es: ¿Cómo entiendes esta noción de la agencia de las cosas?

T: La detesto. La idea de que las cosas tienen agencia me parece una completa tontería. Y ha dado lugar a que se de vuelta en círculos sin sentido. Mi opinión es que usemos este concepto de agencia lo menos posible, y en vez de eso hablemos de la vida. Pero si vamos a hablar de agencia, entonces digamos que la agencia se encuentra dentro de la acción. No que la agencia es la causa de la acción. Y creo que el gran error en mucha, no en toda pero en mucha, de la literatura acerca de la agencia es que esta habla, ve cosas que suceden en el mundo, y dice “algo está ocurriendo. Eso debe ser el efecto de una causa. Entonces inventemos la agencia como la causa de este efecto. Y si no podemos encontrar una causa, bueno, entonces simplemente hablaremos de efectos agentivos”. Y esto me parece que es completamente circular, de la misma manera que lo era en los viejos tiempos, cincuenta años atrás, cuando todo era acerca del funcionalismo, la gente decía que todo en el mundo existía porque tenía una función. Hace algo, y lo que sea que haga, le permite al mundo persistir en la manera particular en que lo hace. Y los críticos del funcionalismo estaban en lo correcto cuando decían “esto es ridículo, porque decir que algo funciona es simplemente decir que existe. Porque si no funcionara no estaría ahí”. Y me parece que todo lo que se dice acerca de la agencia produce exactamente la misma circularidad. Algo existe; en virtud de su presencia, tiene un efecto. Si no existiera, las cosas serían diferentes, por lo que dicen “oh, por lo tanto, esta cosa debe tener agencia, porque si no fuese así, ese efecto no existiría”. Esto es absolutamente circular. Por lo que simplemente nos podemos deshacer de la idea de causa y efecto, y simplemente decir: presencia. Ahí está.

side, so it becomes temporal. And it's a temporal dimension of becoming that I think is missing from the ontological turn.

D: *Within the material turn there has been an emphasis on the redistribution of agency through things, people, non-people, non-existing things, invisible things, visible things. And our question is: how do you understand this notion of the agency of things?*

T: *I hate it. The idea that things have agency seems to me to be a complete nonsense. And it's given rise to a huge amount of pointless going around in circles. My own view has been let's use this concept of agency as little as possible, and instead talk about life. But if we are going to talk about agency, then let us say that agency is inside action. Not that agency is the cause of action. And I think that the biggest mistake in a lot, not all, but in a lot, of the literature on agency –is that it talks, it sees things going on in the world...it says: “something is going on. That must be the effect of a cause. So let's invent agency as the cause of this effect. And if we can't find a cause, well, we will just talk about agentive effects”. And this seems to me to be completely circular in exactly the same way that in the bad old days, fifty years ago, when it was all about functionalism, people said that everything in the world is there because it has a function. It does something, and whatever it does, allows the world to persist in the particular way that it does. And critics of functionalism quite rightly said “this is ridiculous, because to say something functions is simply to say that it exists. Because if it didn't function, it wouldn't be there”. And it seems to me that agency talk is causing exactly the same circularity. Something is there: by virtue of its presence, it has an effect. If it wasn't there things would be different. So they say “oh, therefore this thing must have agency. Because if it didn't, that effect wouldn't be there”. This is completely circular.*

So we can simply ditch the whole thing about cause and effect, and simply say: presence. There it is. And then, we can see, we can start with action, we can start with movement, with things

Y entonces, podemos ver, podemos empezar con la acción, podemos empezar con el movimiento, con cosas que están sucediendo en el mundo, y aceptar que movimiento, proceso y acción son los términos primarios. No son segundas derivadas de otra cosa. No necesitamos tener agencia; no necesitamos poner el sustantivo antes del verbo. Así, todo lo que estoy escribiendo ahora se centra en lo que sucede si comienzas con los verbos en vez de los sujetos y objetos. Es una especie de inversión dramática. ¡Entonces todo el problema de la agencia simplemente desaparece! Y todos estos filósofos se ven algo majaderos.

C: Siguiendo con eso, Tim, quería preguntarte acerca de la charla que vas a dar acá en la Universidad Católica esta tarde, titulada *One World Anthropology*. Y creo que es un reto que se relaciona con todo lo que hemos discutido hasta ahora en relación con la agencia, las cosas, los conceptos, el giro ontológico....

T: Lo es.

C: Y ¿Podrías decirnos de qué se va a tratar?

T: ¡Me estás pidiendo que te lo cuente por adelantado! [con tono de humor]

C: De manera que toda la gente se pueda beneficiar de algunos vistazos a tu charla esta tarde.

T: Muy bien, algunos vistazos. Bueno, como el título sugiere, mi intención es argumentar que es política, ética e intelectualmente importante que la antropología continúe comprometida con el principio de que hay un mundo. Y creo que últimamente se ha hecho muy popular hablar de múltiples mundos: múltiples mundos de esto y de aquello. Antes eran los múltiples mundos para la cultura, ahora son los múltiples mundos del ser. Si perteneces al giro ontológico entonces es popular hablar acerca de la multiplicidad todo el tiempo. Y creo que eso es indefensible desde un punto de vista político, ético e intelectual, y que debemos entender una co-participación en un mundo. Entonces ese es el mensaje fundamental [de la charla]. Pero al mismo tiempo, por supuesto, debo desafiar las nociones empresariales convencionales de “un mundo”. Este no es “un mundo” según British Airways, o según Zeneca, o el Banco Mundial. Va completamente en contra de eso. Es un mundo de diferenciación infinita. Y nos devuelve a la

going on in the world, and accept that movement, process and action are the primary terms. They are not secondary derivatives of something else. We don't have to have agency; we don't have to put the noun before the verb. So, everything I've been writing just now is focusing on what happens if you start with verbs rather than with objects and subjects. It's a kind of dramatical inversion. Then the whole problem of agency just disappears! Simple. And all these philosophers look just a bit stupid.

C: *Following on that, Tim, I wanted to ask you about the talk you are giving here at the Universidad Católica this evening, titled “One world anthropology”. And I think is a challenge that relates to all we have been discussing so far with regards to agency, things and concepts, the ontological turn...*

T: *It is.*

C: *So... could you tell us what it's going to be about?*

T: *You are asking me to tell you in advance!*

C: *So that all the people can benefit from some glimpses on your talk this evening.*

T: *Ok, some glimpses. Well, as the title suggests, I want to argue that it is important politically, ethically and intellectually, that anthropology remains committed to the principle that there is one world. And I think that it has now become very popular to talk about multiple worlds: multiple worlds of this and that. It used to be multiple worlds for culture, now is multiple worlds of being. If you are an ontological turnist it is fashionable to talk about multiplicity all the time. And I think that's politically, ethically and intellectually indefensible, and that we must understand a co-participation in one world. So that's the fundamental message of it. But at the same time, of course, I've got to challenge conventional corporate “one world” notions. This isn't “one world” according to British Airways, or according to Astra Zeneca, or the World Bank. It is completely against that. It's a one world of infinite differentiation. And it comes back to this distinction between ontology and ontogenesis that we were talking about earlier.*

distinción entre ontología y ontogénesis de la que hablábamos hace un rato. Porque si todo es su propio mundo, entonces de acuerdo con algunas versiones del giro ontológico vas a tener tantos mundos como hay cosas. Eso es especialmente cierto si eres un ontologista que se orienta a los objetos, uno de esos, tú sabes, que dicen que “hay un mundo aquí” –la taza, y entonces la mesa, y entonces todo lo demás– estos diferentes mundos que inexorablemente se hunden en sí mismos. No todos van por esa línea, pero es una perspectiva que está de moda actualmente, y creo que está muy equivocada. Pero si te centras en la ontogénesis, entonces todo lo que existe, que reconoces como una cosa, es un lugar particular, un momento particular de diferenciación emergente. Y entonces puedes entender el mundo en sí mismo en términos de propiedades de campo. Puedes pensar en el mundo, y muchas cosmologías modernas así lo hacen, como básicamente un campo en desarrollo, en que aparecen nodos y puntos, y que parecen a veces avanzar, y cada uno de ellos es lo que podemos reconocer como una cosa, o persona, o paisaje, o lo que sea en que estemos interesados. Así, quiero mostrar que, al enfocarse en lo ontogenético en vez de lo ontológico, podemos reconocer diferencia y unidad al mismo tiempo. Y este es un enfoque adoptado por William James, en 1908, creo, en una serie de conferencias en Oxford que escribió y llamó el “Universo Plural”. O en las conferencias él a veces lo abreviaba como un “multiverso”. Y de hecho él estaba anticipando muchas de las ideas del tipo que Deleuze ha desarrollado, el *rizoma* y todo lo demás. Él se estaba refiriendo a todo esto cien años atrás... que, en términos del mundo, donde sea que te encuentres en él, puedes ir a otro lugar. Puedes estar en un lugar particular, y desde ahí puedes llegar acá o allá, o allá... a donde sea que quieras ir. Está extendiéndose infinitamente, desplegándose infinitamente. Pero sin embargo este pluriverso es un universo. No es un montón de universos diferentes. Básicamente eso es lo que voy a argumentar. Pero el argumento tiene una complicación, que todo gira sobre la distinción entre “y” y “con”. “Y” es conjuntivo y “con” es preposicional. Y yo quiero argumentar a favor del “con” [*withness*] en contra del “y” [*andness*].

Because if everything is its own world, then with some versions of the ontological turn you have got as many worlds as there are things. That is particularly true if you are an object-oriented ontologist, one of those, you know, that says that, “there is a world here”: the cup, and then the table, and then everything else –these different worlds that are sunk inexorably into themselves. Not everybody takes that line, but that’s one view that’s fashionable at the moment, and I think it is very wrong.

But if you focus on ontogenesis, then everything there is, that you recognize as a thing, is a particular place, a particular moment of emerging differentiation. And then you can understand the world itself in terms of field properties. You can think of the world, and many modern cosmologies do this, as basically an evolving field, in which nodes and knots appear, and appear sometimes to move along, and each of those is what we might recognize as a thing, or person, or landscape or whatever that we are interested in. So, I want to show that by focusing on the ontogenetic rather than the ontological we can recognize difference and unity, at the same time. And this is an approach taken by William James, back in 1908, I think; in a series of lectures at Oxford that he wrote up and called the “Plural Universe”. Or, in the lectures he sometimes abbreviated it as a “multiverse”. And in fact he was anticipating most of the ideas of the kind that Deleuze has thought, the rhizome and everything else. He was saying all that a hundred years ago... that in terms of the world, wherever you are in it, you can go somewhere else. You can be at a particular place, and from there you can get here, or there, or there... wherever else you want to go. It is infinitely extending, infinitely unfolding. But nevertheless, this pluriverse, is one universe. It’s not lots and lots of different ones. Basically that’s all I’m arguing for. But there is a complication in the argument, which all hinges on the distinction between “and” and “with”. “And” is conjunctive and “with” is prepositional. And I want to argue for “withness” as against “andness”. Which is something that

Esto es algo que toda la gente que se centra en el rizoma evita tratar. Y creo que la distinción es absolutamente crucial.

C: En relación con lo que estamos discutiendo aquí, quiero preguntarte acerca de tu más reciente libro, *The Life of Lines*. Sé que es una continuación del *Lines* anterior. Sé que siempre habías tenido este libro en mente luego de que finalizaste el anterior. Tal vez podrías centrarnos un poco de cómo las líneas nos permiten entender el objeto tradicional de estudio de la antropología, o la socialidad en general.

T: Bueno, en realidad representa un modelo de proceso, una ontología de proceso. Pero en el primer libro, por como lo estructuré, quería establecer un contraste entre dos tipos de líneas: uno es el proceso trazado del movimiento, el otro es lo que yo llamo el conector punto a punto, esa es la línea euclidiana. Tú tienes A, tú tienes B, luego los conectas. Y quería mostrar básicamente que en la modernidad este movimiento dio lugar al conector punto a punto, razón por la que cuando hablas de líneas hoy en día mucha gente inmediatamente piensa en conexiones entre A y B, o asumen una línea recta, y luego tienes que explicar que, bueno, no es así, que las líneas se pueden doblar, que pueden ser curvas, que pueden ir en la dirección que quieras. Por lo tanto, ese libro se concentra bastante en esa distinción y en cómo históricamente en un número diferente de campos en la escritura, en la música, en el transporte, en el mapeo, hubo una suerte de transición, históricamente, de uno al otro. Lo que es básicamente un movimiento hacia la modernidad. En este libro (*The Life of Lines*) me olvidé por completo del conector punto a punto. Ya hice eso. En este libro, las líneas son simplemente líneas de proceso, líneas de movimiento que trazamos en la vida, y nos lleva a esta idea que mencioné hace un momento, que necesitamos comenzar del verbo, más que del sujeto y el objeto. Si comienzas desde lo humano como un verbo y quieres describir a un humano, lo describirías como una línea: en la manera en que la forma gráfica del verbo es la línea. No es un punto, no es un círculo, no es una mancha. Así que comencé un libro con un contraste entre manchas y líneas. Y entonces, lo puedes tomar desde ahí,

all rhizome-oriented people tend to gloss over. And I think the distinction is absolutely critical.

C: *Connected to what we are discussing here, I wanted to ask you about your most recent book, The Life of Lines. I know it's a continuation from the previous Lines, I know you always had in mind this book after you finished the previous one. Perhaps you could focus a little bit on how lines allow us to understand the traditional object of study of anthropology, or sociality in general.*

T: *Well, it really stands for a process model, a process ontology. But in the first Lines book, because of the way I structured it, I wanted to set up a contrast between two kinds of lines: one being the process traced of the movement, the other being what I call the point to point connector, that's the Euclidian line. You have A, you have B, then you connect them up. And I wanted to show basically that in modernity this movement gave way to the point to point connector, which is why when you talk about lines nowadays most people immediately start thinking about A to B connections, or they assume the line to be straight, and then you have to point out that well, no, lines can be bending, curve, go anyway you like. So that book concentrates very much on that distinction and how historically in a number of different fields in writing, in music, in transport, in mapping, there was a sort of a transition, historically, from one to the other. Which is basically a movement towards modernity.*

In this book (The Life of Lines) I forget about the point to point connector all together, I've done that. In this book, lines are simply lines of process, lines of movement that we trace in life, and it goes back to this idea that I mentioned a moment ago, that we need to start from the verb, rather than the subject and the object. If you start from the human as a verb, and you want to describe a human, you would describe it as a line: in the way that the graphic form of the verb is a line. It's not a point, it's not a circle, it's not a blob. So I started a book with a contrast between blobs and lines. And then, follow it on from there, there are three parts: there is knotting, weathering and

hay tres partes: *anudando* [knotting], *erosionando* [weathering] y *humanizando* [humanizing]. Pero en cada caso es el verbo o la forma en gerundio, poner el “ando/endo” al final de la palabra. Sí, eso es lo que trata de hacer el libro, y cuando lo hice decidí que tendría muchos capítulos breves, treinta capítulos muy cortos. Y una mañana al desayuno hice un bosquejo rápido de todos los capítulos en mi computador, y ahí estaba, salió así. Pero pensé que comenzaría desde temas antropológicos muy clásicos, que eran Durkheim y Mauss acerca del “don”, y la solidaridad social. En realidad, no puedes ser más clásico que eso. Luego pude irme hacia todo tipo de lugares donde los antropólogos normalmente no se atreven a caminar en absoluto, y finalmente dar la vuelta y mostrar que, habiendo estado en todos los lugares, podemos tener de vuelta el parentesco, la economía, la política, la religión y la ley, y reformular completamente todas estas preguntas. Por lo que tiene una forma de arco, y la gente puede pensar a medida que lo lee que no tiene nada que ver con la antropología, ya que trata con la arquitectura y otras cosas. Pero mi estrategia fue empezar con un comienzo clásico, salir, y entonces regresar y mostrar cómo, habiendo atravesado todo esto acerca de las líneas, el parentesco se ve completamente diferente. Y puedes volver a los temas clásicos, acerca del axioma de la cordialidad, lo que significa amar a tu pariente, la diferencia entre parentesco y afinidad, y revisarlos nuevamente. Esa fue la idea.

D: Y creo que esta es nuestra última pregunta. Sé que durante estos últimos días te has estado reuniendo con arqueólogos y antropólogos y otras personas acá en la Universidad Católica, en un proyecto financiado por la Academia Británica [British Academy]. ¿Nos podrías contar algo acerca del proyecto sobre sólidos fluidos y lo que esperas lograr con él?

T: Cristián y yo somos lo que él llama socios en esta trama, y la beca es de alrededor de £26.000, y está dentro de un esquema que la Academia Británica llama International Partnership and Mobility Scheme. Lo que la Academia Británica busca con este programa realmente no es solamente un proyecto de investigación, sino que el desarrollo de nuevas iniciativas en países ligados con Gran

humanizing. But in every case is the verbal or the gerundium form (37.48), putting the “ing” at the end of the word. Yes, that’s what it’s trying to do. And I decided, when I did it that it would have lots and lots of short chapters, thirty very short chapters in it. And one morning at breakfast, I scribbled down all the chapters in my notebook, and there it was, it came just like that. But I thought I would start from very classical anthropological themes, which were Durkheim and Mauss on “the gift”, and social solidarity. You don’t really get more classical than that. Then I could go off into all kinds of places where anthropologists wouldn’t normally dare to tread at all, and eventually circled back and to show that, having gone all over the place we can get back kinship, economy, politics, religion and law, and completely recast all these questions. So it has a sort of arch form, and people might think that in the middle of it this has got nothing to do with anthropology. Because it goes into architecture and other stuff, but my strategy was to start with a classical beginning, go out there, and then come back and show how, having being through all this stuff on lines, kinship looks completely different. And you can get back to classical themes, about the axiom of amity, what it means to love your kin, what the difference is between kinship and affinity, and look them all over again. That was the idea.

D: *And I think this is our last question. I know you have been meeting in the last few days with archaeologists and anthropologists and other people here at the Catholic University, on a project funded by the British Academy. Could you tell us a little bit about that project on solid fluids and what you hope to achieve with it?*

T: *Cristián and myself are what he called partners in this plot, and the grant is about £26,000, and is under a scheme that the British Academy calls International Partnership and Mobility. What they are really looking for is not simply a research project, but the development of new initiatives in countries linked to Britain; in this case the country is Chile. They want to see new initiatives in both teaching and research, they want*

Bretaña, y en este caso el país es Chile. Quieren ver nuevas iniciativas tanto en la investigación como en la enseñanza; quieren que la gente en el país asociado se reúna de maneras nuevas, hablando de una manera en que, de otra forma, no estarían hablando. Y quieren tener un efecto en los estudiantes y en la enseñanza también. Por lo que, parte de lo que quiero lograr es algún tipo de ímpetu en el desarrollo de nuevas ideas y pensamiento entre los colegas chilenos, y ojalá, algunos intercambios y conexiones con colegas en el Reino Unido. Pero está ligado a la idea del Antropoceno. Creo que Cristián y yo somos un poco semi-escépticos de esta noción, y tiene sus problemas que son bien conocidos, pero también tiene la gran ventaja de reunir gente en nuevas configuraciones disciplinarias, discutiendo cosas que tal vez no fueron muy discutidas anteriormente, particularmente entre las geociencias y las ciencias sociales. Por lo tanto, lo vemos como parte de eso. Y estamos particularmente interesados en la manera en que el pensamiento en torno al Antropoceno derriba la distinción tradicional entre solidez y fluidez, por un lado, y, por otro, entre ciclos temporales de corto y largo plazo. Ambas distinciones buscan ser colapsadas. Estamos particularmente interesados en formas de sólidos fluidos, o materiales que se mueven entre uno y otro de esos estados, en particular en el hielo y el concreto. La razón para esto es que en las explicaciones tradicionales de la historia y prehistoria humana, siempre parece empezar con hielo. El Paleolítico comienza con la era del hielo, los cazadores de la era del hielo y todo lo demás. Así, cuando pensamos en hielo pensamos en una suerte de naturaleza primordial donde la historia estaba justo por comenzar. Y cuando pensamos en el concreto, pensamos en el mundo de la modernidad global y el fin de esta. Así, piensas en el comienzo de la historia y en el fin de la historia, con el hielo por un lado y el concreto por el otro. Y claramente, si uno colapsa estas distinciones del tipo duro/blando y largo plazo/corto plazo, y piensas de un modo Antropocénico, uno de los efectos es que perturbas la honorable periodización histórica. Así que, en vez de tener esta capa y esa capa, y esa otra capa, y esa otra capa, y esa otra capa, yendo de la era de piedra a la modernidad, todo parece girar noventa grados y avanzar. Por lo que puedes comenzar a pensar

people in the partner country coming together in new ways, talking about they wouldn't otherwise be talking about. And they want to have an effect on students and teaching as well. So, part of what we want to achieve is some kind of impetus in developing new ideas and new thinking among Chilean colleagues, and hopefully then some exchanges and links with colleagues in the UK. But it's linked to the idea to the Anthropocene. I think both Cristián and I are sort of semi-skeptical about this notion, and it has its problems which are well known, but it also has the great advantage of bringing people together in new disciplinary formations, discussing things that perhaps were not so discussed before, particularly between the geosciences and the social sciences. So we see it as part of that. And we are particularly concerned with the way in which Anthropocene thinking breaks down traditional distinction between solidity and fluidity on the one hand; and between short term and long term cycles of time on the other. Both of those distinctions are looking to get collapsed. We are particularly interested in forms of solid fluids, or materials that move back and forward between those states with ice and concrete. The reason to that is that in standard accounts of human history and prehistory it always seems to start with the ice. The Paleolithic starts with the ice age, ice age hunters and the rest of it. So when we think of ice we think of a sort of primordial nature where history was kind of just about to begin. And when we think of concrete we think of the world of global modernity and the end of it. So, you think of the beginning of history and the end of history, with ice on one band and concrete at the other. And clearly if one collapses this hard/soft and long term/short term distinctions, and you think in an Anthropocenic kind of way, one of the effects of that is to disrupt the noble periodization of history. So instead of having this layer and that layer, and that layer, and that layer and that layer going from the stone age to modernity, everything seems to shift 90° degrees and move along. So you can begin to think of ice as something that is caused through history, and

al hielo como algo que es generado a través de la historia, y al concreto también como algo que es generado a través de la historia, junto con otros materiales. Y puedes comenzar a ver cómo estos materiales corresponden o se mueven unos con otros, y qué tipos de procesos eso genera. Y eso es más o menos lo que estamos intentando hacer.

C: Gracias nuevamente por venir y aceptar nuestra invitación para esta entrevista. Quisiera brevemente agradecer a nuestros patrocinadores: la Academia Británica, la Vicerrectoría Académica aquí en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y al CIIR, el Center for Intercultural and Indigenous Research, todos quienes han contribuido a financiar tu visita.

concrete too as something that is caused through history, along also with other materials. And you can start looking as how those materials correspond or move along with one another, and what sort of processes that generates. And that's more or less what we are trying to do.

C: Thank you once again for coming all this way and accepting our invitation for this interview. I would like to briefly thank our sponsors, the British Academy, la Vicerrectoría Académica here in la Pontificia Universidad Católica de Chile, and CIIR, the Center for Intercultural and Indigenous Research, all of whom have contributed to fund your visit.

Notas

¹ La entrevista se desarrolla alrededor de una mesa en la que hay copias de los libros comentados.

² Traducciones de conceptos claves, como insertos y comentarios contextuales a la traducción han sido incluidos en braquetes.