

Sobre una antropología sensible del mar

On a Sensitive Anthropology of the Sea

Hélène Artaud

Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France)

Resumen

La etología ha sido sin duda pionera en percibir en el “engaño” un instrumento heurístico. Modelizando las perspectivas, reduciendo a una forma perceptiva mínima el “mundo” de cada especie, el “método de los engaños” desarrollado por esta disciplina permite suponer que las percepciones del ser vivo pueden adoptar formas sensibles, residuales y esquemáticas. ¿Qué ocurre con el engaño tal y como se manifiesta en las sociedades humanas? ¿Qué nos enseña sobre la relación de estas últimas con su entorno, sobre sus propias representaciones y sensibilidades? Partiendo del ejemplo de los pescadores Imrâgen de Mauritania, en los que se han centrado mis investigaciones doctorales, y acudiendo a otras fuentes, literarias y etnográficas, relacionadas con el mar, el presente artículo trata de comprender cómo el engaño y la intención que está en su principio: la *metis*, forman la trama de una relación privilegiada con el mundo y sus seres.

Palabras claves: Antropología marítima- etología- engaño- sensibilidad.

Abstract

Ethology is probably the first field to have considered the lure as a heuristic tool. Modeling perspectives and reducing to critical information patterns the "world" of each species, the "technique of lures" suggests that perceptions consist of sensitive, residual, and schematic forms. What does the lure represent in human societies? What do we learn about the relationship of human societies to their environment, and about their representations and sensitivities? Taking the example of Imrâgen fishermen from Mauritania – the subject of my doctoral research – and using additional literary and ethnographic sources dealing with the sea, this article attempts to understand how the lure and its principle, the *metis*, form the basis of a special relationship to the world and the beings that inhabit it.

Keywords: Maritime anthropology- ethology- decoy/lure - sensitivity

La necesidad de dominar y poseer la naturaleza para adueñarse de ella, transformarla para marcar la propia presencia, parece profundamente arraigada en nuestro imaginario occidental. Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (1974) analizaron, en una de sus obras dedicadas a describir el pensamiento de la Grecia antigua titulada *Las artimañas de la inteligencia*, una noción helénica la *metis*, que parecía dar cuenta de otra forma de eficacia sobre la naturaleza. La *metis* - esta astucia prudente que establece su reino tanto entre los hombres como entre los animales, esta fuerza paradójica que permite a los “débiles”, a los “enclenques”, a todos aquellos que carecen de los medios necesarios para someter al mundo, obtener sus favores - parece estimular otra forma de relación con el entorno, en la cual el *engaño* constituiría el elemento clave. En este texto, se tratará de la *metis* en contexto marítimo: primero para ilustrar su arraigo original; después, para que se pueda deducir una reflexión más sistemática sobre el *engaño* y la sensibilidad de los ejemplos literarios y etnográficos que aportaremos. ¿Cómo da cuenta el *engaño* de la sensibilidad del sujeto que engaña? ¿Qué nos enseña de la manera que éste tiene de percibir el mundo de los demás para transcribir sensiblemente sus rasgos prominentes?

Antes de continuar es necesaria una precisión. El termino *engaño* y sus derivados, claves en el argumento de este texto, se refiere sobre todo al engaño como trampa, como señuelo -cualquier cosa que sirve para atraer a las aves y por extensión todo cebo, reclamo o atractivo que sirve para inducir a engaño- y pretende traducir el significado de *leurre* en francés o *lure* en inglés. El engaño, en este sentido, ha constituido para la etología la base de un método (el método de los engaños o también conocido como método de los señuelos), como veremos en la tercera parte del texto, que consiste en reducir a una forma perceptiva mínima el “mundo” de las especies a través de confrontarlas a señuelos que pongan en evidencia los criterios perceptivos retenidos por cada una. Para recordar esta significación restringida del termino *engaño* y sus derivados, hemos señalado en cursiva sus apariciones cuando requiere.

La estética de los pescadores Imrâgen de la costa mauritana

Es difícil reflexionar sobre la *metis*, esta “inteligencia lo bastante astuta y flexible para ceder en todos los sentidos”(Detienne y Vernant, 1974: 12), sin volver la mirada al espacio en el que su ilustración parece más espontánea: el mar. Si pensamos en el origen oceánico de la diosa Metis¹, del recurso sistemático al bestiario marítimo para describir las características de esta capacidad de versatilidad, una reflexión como la nuestra, sobre esta forma especial de *metis* que es el *engaño*, parece ineluctablemente tener que ir unida al mar. Es precisamente del mar, -más concretamente de la forma tan especial con la que los pescadores Imrâgen han interactuado con éste -, de donde ha surgido el tema central de este artículo.

Minimalismo técnico y compensaciones corporales

Pese a un fondo bibliográfico relativamente importante², no hay ningún trabajo, antes de mis propias investigaciones, dedicado a entender la relación singular que une los Imrâgen con el mar. La razón de esta carencia, -o, en el caso de que se les haya prestado

¹ Metis es en la mitología griega la hija de Océano y Tetis.

² Esta bibliografía se ha enriquecido a partir de 1976, a raíz de la creación del Parque Nacional Banco de Arguin (PNBA), donde residen los Imrâgen, de una literatura de carácter más bien naturalista.

alguna atención, de semejante negación-, parece doble. En un contexto regional donde predomina el pastoralismo, los autores anteriores incluyeron sin duda en categorías pastorales más familiares la excepción imrâgen, los únicos hasta los años sesenta en practicar la pesca, junto a los wolof, en Mauritania. Por otro lado, el minimalismo técnico³ que caracterizaba sus artes pesqueras ha cuestionado seguramente su capacidad para dominar el mar. En efecto, hasta el primer cuarto del siglo XX⁴, los medios que disponían para recorrerlo⁵ o para extraer sus recursos seguían siendo muy escasos. De esta parquedad extrema, los estudiosos de los pescadores Imrâgen dedujeron el carácter improvisado, “chapucero” de la aprehensión del medio⁶. Sin embargo, lejos de reducir o anular la capacidad para interactuar con el medio marítimo, este minimalismo radical de las herramientas Imrâgen parece, por el contrario, haber desplegado un campo de innovaciones y compensaciones múltiples en lo que respecta a la sensibilidad y a las técnicas corporales. Orientarse en la mar, consistía por ejemplo, en obtener del medio inmediato, valiéndose del canal sensible elegido (auditivo, olfativo, táctil etc.), indicadores naturales (faunas, floras, o minerales) cuya situación estabilizaba la trama de itinerarios invisibles sobre la superficie marina. Pescar implicaba de manera análoga el aprendizaje de disposiciones corporales específicas: formas de moverse en el agua sin despertar la curiosidad de los peces, de fundirse con un entorno o de hacer de éste una trampa. En suma, la capacidad de interactuar con el medio marítimo consistía para cada pescador en extraer de él una teleología adaptable a sus propias necesidades, en completar una lógica de sustituciones para hacer de cada elemento natural disponible, el instrumento para llevar a cabo una acción precisa.

La metis entre los pescadores Imrâgen

Esta disposición muy particular que consistía⁷, para los pescadores Imrâgen, en dominar la mar adaptándose a las regularidades más que oponiéndose a ellas, en hacer de un defecto inicial, la falta de unas herramientas adecuadas, un medio de domesticación insospechada, se acerca a la que expresa la noción griega de *metis*. Tal y como M. Detienne y J.P. Vernant la describen en la obra antes citada, la *metis* trata de compensar la falta de fuerza física con un aumento de vigilancia y de previsión; de dar un vuelco a la lógica de las relaciones de dominación esperadas, haciendo que “los débiles, los enclenques no sean derrotados de antemano” (Detienne y Vernant 1974: 33), como

³ Lo que abarca la expresión de “minimalismo tecnológico” ha sido explicado en el conjunto de escritos relativos a esta cuestión: A.W. O. Cheikh (2002: 18) cita una pesca “con un equipamiento muy pobre”, otros autores como R. Anthonioz, insisten en el inmovilismo de este patrimonio “estos pescadores viven prácticamente como hace 50 o 500 años.” (1968: 338).

⁴ En los años 1940 se inicia la introducción sucesiva de materiales y de conocimientos prácticos alógenos pues los principales focos de innovaciones técnicas procedían del Senegal (Saint-Louis) o eran importadas por las industrias francesas afincadas desde principios del siglo XX en Port-Etienne.

⁵ Con la aparición de la pesca de la corvina, es decir, a principios de los años 1960, la pesca se refuerza con el uso de una embarcación.

⁶ Tratándose de las relaciones de África con el mar, la actitud teórica más frecuente en la literatura consistió, la mayoría de las veces, en caracterizarlas por su marginalidad, incluso por su inexistencia: “el océano constituyó (para las sociedades africanas) un verdadero obstáculo al cual se acomodaron sin utilizar realmente sus recursos” (Chauveau 1986: 176). Esta tesis ha sido ratificada por muchos autores, entre ellos Richard-Molard (1952), Person (1970), Barry (1981), De Planhol (2000).

⁷ La modernidad, y el aporte masivo durante la primera mitad del siglo XX de herramientas apropiadas, han tenido, naturalmente, la consecuencia de que todas estas modalidades tradicionales se hayan ido abandonando. Solo gracias al testimonio de los ancianos ha sido posible la reconstrucción de esta relación inicial con el mar.

señalábamos antes. Ignorando las reglas de un determinismo primario cuyo valor de predicción fracasaría en describir la disposición del mundo, la *metis* introduciría así nuevas combinaciones. Efectivamente, en el caso de los pescadores Imrâgen, la falta de equipamiento material no los predispone a ocupar un lugar pasivo, “derrotado” por su entorno. Al contrario, la experiencia nos muestra que la escasez material, al causar una dependencia mayor del mundo exterior por parte de los pescadores, va a darles los medios de doblegar la resistencia de éste o de utilizarla intencionadamente para lograr un dominio ingenioso del mismo. Algunos ejemplos concretos ilustrarán esta afirmación.

Un factor exógeno al que los pescadores han tenido que enfrentarse en muchos casos es el relieve submarino. Estas irregularidades morfológicas que constituyeron trampas temibles para muchos navegantes extranjeros en la zona (Vincent 1861: 17), se convirtieron para los Imrâgen en elementos idóneos para el dominio de los recursos. Los Imrâgen tienen un conocimiento preciso de estos relieves parcialmente invisibles, favorecido por la toponimia particularmente abundante que caracteriza la zona marina del Banco de Arguin. El aprendizaje de esta toponimia y de las informaciones que ofrece, permite a los pescadores una anticipación constante de las singularidades morfológicas de las que podrán hacer uso utilizando, por ejemplo, la cavidad anunciada de un relieve submarino para convertirla en el lugar en el que atrapar y almacenar a los peces⁸. Así pues, el conocimiento de lo que habría podido constituir un obstáculo tangible para su movilidad, ha servido al contrario para incitar al pescador a ir hacia la mar, para ganarle una baza gracias a una acción premeditada, planeada previamente.

Pero nuestra insistencia se centrará más en otro factor exógeno, cuyo conocimiento también ha asegurado a los pescadores Imrâgen un dominio óptimo del medio: el comportamiento de los peces. En efecto, a este conocimiento está supeditada toda la empresa de la pesca, practicada tradicionalmente en el complejo insular durante la época estival y en el continente durante el invierno, bordeando la costa. El éxito de ésta dependía esencialmente de la capacidad de los pescadores de predecir el comportamiento del banco de peces, de evitar todo lo que podría entorpecer su paso, o reducir su cohesión. Es este conocimiento especial del comportamiento del pez lo que va a permitir el *engaño*, sobre el que nos vamos a extender más en este artículo y que ofrece la especificidad de tener, sobre todo en la literatura, múltiples resonancias de las que daremos aquí dos ejemplos.

⁸ Son numerosas las técnicas que movilizan las singularidades del relieve para favorecer la captura del pez y han sido objeto de una atención especial en mi tesis de doctorado (Artaud: 2011). Por afán de claridad para el presente artículo, se pueden señalar algunas de estas técnicas. La técnica llamada “*tänäwräv*” se practica en las “*egdawal*” especie de cavidades rocosas que “engañan” al pez en el momento en que se retira la mar o en las zonas llamadas “*twkært*”, que caracterizan por su parte un lugar perfectamente visible en marea baja y desecada. La técnica llamada “*Tmarniš*”, requiere, por su parte, la presencia de “*taǎlgū*”, hoyos submarinos en los cuales los peces que vienen a “pastar” quedan encerrados en las redes-. La técnica de “*ǎbǎ*” se practica en los “*kǎǎ*” especie de canales. Esta técnica consiste en plantar en ellos durante la marea baja, unas estacas, a las que se fijan las redes por cada lado de la charca. Cuando sube la marea, el canal se llena de agua, los peces entran en la oquedad donde después les pillarán la resaca y quedarán atrapados en este cercado rocoso por las redes de los pescadores colocadas en los extremos.

Sobre algunas “relaciones cruzadas” de las sensibilidades

Los pescadores Imrâgen tenían la costumbre de ponerse un calzón de cuero (äzəffāl) para entrar en la mar. Naturalmente, ha habido muchas interpretaciones sobre esta práctica.

No hay que creer que los pescadores se ponen este sólido delantal como un gesto de pudor, (...) es una precaución elemental que tiene su importancia... No ignoramos (...) que los arrecifes de la costa en los que operan los pescadores están infestadas de escualos... (Gruvel y Chudeau 1920: 80)

En opinión de nuestros informantes, su uso tiene una justificación totalmente diferente, en relación directa con el éxito de la pesca. La primera de las tres explicaciones que dan de la supuesta eficacia del äzəffāl tiene que ver con una cualidad extrínseca, con una fórmula mágica que acompañaba a la prenda para favorecer la pesca. Esta primera explicación necesitaría recordar análisis ya parcialmente desarrollados en otros artículos⁹, y nos llevaría lejos de nuestras actuales reflexiones. Nuestra atención se limitará ahora a las otras dos explicaciones. En éstas la eficacia del calzón de cuero no supone movilizar un principio que trascienda a las regularidades naturales; al contrario, depende de ellas. En efecto, en la segunda explicación, su eficacia está en relación con la “invisibilidad” que confiere al que lo lleva. La “invisibilidad” no se debe entender aquí como un fenómeno mágico, que desafía las leyes naturales. Al contrario, sobre éstas sobre se construye la astucia: la neutralidad sensible del calzón de cuero, *desde el punto de vista del pez*, es el principio mismo de su eficacia. En la tercera explicación, la eficacia del calzón se basa, al contrario de la anterior, en su carácter atractivo: el cuero estimula en el pez, en lugar de la indiferencia¹⁰ que se suponía antes, una especie de atracción irresistible. Aunque en una y otra explicación la finalidad perseguida parece contraria: invisibilidad o atracción del calzón de cuero, su eficacia presupone un mismo principio que consiste en entrar en el mundo de la especie *engañada*, en introducirse en él, y, de esta manera, tender la trampa más eficaz que existe: la de la familiaridad.

La capacidad que tiene todo pescador Imrâgen, y más en general todo sujeto *engañante*, de ponerse en el lugar de su presa, de meterse en su mundo para disimularse en él, parece ser, pues, la condición para la posibilidad misma del *engaño*. Es este perspectivismo lo que constituiría su gesto inaugural. En efecto, con toda verosimilitud, lo que debería atraer o, por el contrario, repeler al sujeto engañado, depende del punto de vista singular que es el suyo, y está incluido en su mundo. Así es como se atrae a un águila come-monos imitando la voz de la hembra (Bahuchet 1985: 62), o a un halcón,

⁹ En la percepción imrâgen de la mar se presentan de entrada como enclaustrados los mundos naturales y sobrenaturales. Las modalidades de su articulación proceden no obstante de lógicas que solo distinguen y dominan algunos iniciados, depositarios del “secreto de la mar”. Algunas familias, procedentes de grupos marabúuticos Bârikalla y Buhubbayni, han logrado así basar su legitimidad en la costa mediante el ejercicio de poderes esotéricos que supuestamente influyen en los fenómenos naturales marítimos (intensidad de los vientos, fuerza y orientación de las corrientes, ciclo de la luna...) y en el comportamiento de algunas especies marinas (delfines y tortugas), de las que han hecho sus principales emisarios. Estas prácticas sagradas, que favorecen o desfavorecen la actividad de la pesca, han operado, entre los Imrâgen y el medio marino, una mediación específica e inscriben lo sagrado en el corazón de la ecología imrâgen y en el principio del equilibrio natural. Las prácticas realizadas en el delantal de cuero del pescador formaban parte de un conjunto de disposiciones que supuestamente favorecían la pesca. Para más detalles ver Artaud (2012).

¹⁰ Leroi Gourhan, A. (1964: 82): “Hay que entender como *engaño* todos los procedimientos, objetos o partes de objetos que, creando en el animal codiciado la imagen de una presa o la impresión de seguridad, lo atraen hacia un dispositivo de captura.”

con la forma de un pájaro falso con las alas extendidas; así es como se anula toda la vigilancia del animal cubriéndose con un disfraz apropiado, incluso exagerando “el afán de exactitud, (como entre los esquimales que quieren acercarse a las focas) hasta arañar el suelo con una pata de foca artificial para dar a la pieza de caza que se encuentra bajo el hielo la impresión de seguridad completa en la superficie” (Leroi-Gourhan 1964: 82). Es preciso que los elementos que constituyen el *engaño* estén cargados de una significación específica para el sujeto *engañado*. Por otra parte, la eficacia del *engaño* parece depender tan profundamente de esta lógica, que también la encontramos efectiva en los *engaños* que tienen lugar entre los no-humanos. En efecto, es sobre este mismo principio de imitación sobre el que se estructuran, entre otras, las astucias vegetales o entomológicas. Justamente, ¿qué decir de ciertas especies de orquídeas que para atraer al insecto que va a fecundarlas, adoptan visualmente la forma de la hembra de éste o emiten su olor, o de esa otra astucia, la del insecto palo cuya morfología –al fundirse con su entorno- impide que sea vigilado? Así pues, la eficacia del *engaño*, cualquiera que sea el instigador, (humano o no-humano), es siempre proporcional a la imitación de un rasgo distintivo del sujeto al que hay que *engañar*, ya sea este rasgo el color (homocromía), el movimiento (homoquinesia) o la forma (homomorfismo). Ahora bien, en el ejemplo que acabamos de dar de los pescadores Imrâgen, lo extraño es la idea de que el cuero de cabra (del que está hecho el calzón), *a priori* totalmente ajeno al mundo del pez-, pueda suscitar en éste reacciones de familiaridad: que sea, en su mundo, un elemento cargado de significados. ¿Cómo podría proceder la eficacia del *engaño* de un elemento que no pertenece propiamente al universo del pez, sino que es distinto hasta el punto de pertenecer a otro medio totalmente diferente, en este caso, el continental? Desde luego, este tipo de configuraciones que he llamado “relaciones cruzadas” no se produce sin contravenir algunas lógicas en las que parecía basarse la eficacia del *engaño*, y requiere por eso, que profundicemos un poco más en nuestra reflexión. ¿Qué nos aportan los ejemplos de *engaños* basados en “relaciones cruzadas” acerca de las características para la comprensión de este dispositivo?

Las “relaciones cruzadas” en los ejemplos de trampas de Oppien

Oppien escribía en el siglo II de nuestra era un poema basado en la observación de la isla Melita en el mar Adriático, donde su padre y él habían sido exilados. Entre las muchas descripciones y anécdotas que figuran en las Haliéuticas, hay un ejemplo (1817: 180) que no deja de sorprender por su parecido con el de los Imrâgen que acabamos de citar. En este extracto, Oppien relata el acontecimiento siguiente referido a los peces sargos y su relación con las cabras:

“Los sargos sienten un gran amor por las cabras: son el objeto de sus deseos (...) ¡Qué puede haber más maravilloso que este acercamiento de animales que vienen los unos del mar y los otros de los montes escarpados! Los pastores que son testigos de ello por primera vez, se quedan impresionados (...) El genio del hombre se volverá contra vosotros (los sargos), contra vuestro afecto, para engañaros, para daros muerte. Revestido con la piel de cabra, con dos cuernos sobre la cabeza, llega provisto de un cebo... Este olor amigo, esta forma engañosa, los atrae sin que sospechen ninguna trampa y juegan alrededor del pescador enemigo disfrazado con la piel de cabra...”(Oppien 1817: 185-186).

La presencia ocasional de las cabras al borde del mar habría bastado para convertirlas en elementos significativos en el mundo de los sargos, como prueba este otro fragmento de las Haliéuticas:

“Cuando todo resuena con los balidos de alegría de estos tiernos cabritillos, una amable sonrisa anima el rostro de los pastores. Los sargos muestran la misma impaciencia en torno a los rebaños de cabras. Cuando una estancia suficientemente larga en las aguas ha satisfecho sus necesidades, se vuelven al aprisco. Entonces, los sargos afligidos las siguen todos en masa y de cerca hasta la última fila de olas que llega a la tierra”. (Oppien 1817: 185-186).

No es tanto la veracidad de este ejemplo, -desmentida unos siglos más tarde por Lacépède en su *Historia natural de los peces-*, como el elemento de comprensión que aporta esta anécdota, en el cual conviene centrar nuestra lectura. Esta fábula de los sargos y las cabras, pero sobre todo el comentario del autor que interpreta sus etapas, dan fe de un esfuerzo perspectivista: el mismo esfuerzo del que depende en primera instancia la eficacia del *engaño* como decíamos hace un momento. El pastor viste una piel de cabra tras haber constatado que los peces no le son indiferentes. Pero, -y aquí radica sin duda la originalidad del ejemplo- conserva en este desplazamiento del punto de vista, unas lógicas afectivas propiamente humanas que son las del sentimiento amoroso, del “deseo”. El pescador es aquí una especie de alcahuete que ha entrado en una lógica amorosa en la que sustituye el origen por un cebo. Así pues, aquí el *engaño* no se limita a conocer y reproducir las lógicas naturales propias de los sargos. Consiste en proyectar en un mundo al que se atribuye una cierta autonomía, -ya que este mundo requiere un cambio de perspectiva-, unas lógicas afectivas que son esencialmente las del sujeto humano *engañante*. Por tanto, el *engaño* en este primer ejemplo de “relaciones cruzadas” parece estar tanto en el lado del mundo del sujeto *engañado* como en el lado del mundo del sujeto *engañante*, y desempeñar una función de compromiso entre las lógicas y las representaciones de ambos. Antes de hacer la síntesis de estas reflexiones, prosigamos con un último ejemplo, más rigurosamente etnográfico.

La fabula de la rata y del pulpo

Este ejemplo relata el origen de un tipo de pesca con *engaño*: el *maka feke*, practicado en el archipiélago de Palau. Se basa una vez más en una relación de tipo “cruzado”, entre dos especies animales que no comparten *a priori* los mismos mundos y a las que, sin embargo, el *engaño* va a poner en interacción:

“La leyenda del *maka feke* cuenta la historia de una rata atrapada en una piragua que es zarandeada por la tempestad y termina por romperse. La rata temblando de miedo, busca ayuda o algo a lo que agarrarse. Entonces ve a un pulpo nadando en el agua cerca de ella y le pide que la lleve a tierra. A cambio, le promete una generosa recompensa. El pulpo acepta. Deja que la rata se siente encima de su cabeza y se dirige prudentemente hacia la orilla. Nada más llegar a la playa, la rata salta de la cabeza del pulpo y corre a refugiarse en tierra firme. Cuando el pulpo reclama su recompensa, la rata le responde maliciosamente: “solo tienes que tocarte la cabeza.”... Dicen que, desde entonces, el pulpo, considerándose traicionado, trata de vengarse de la rata para castigarla por su actitud insultante. Por este motivo, el *engaño* tongano (lengua hablada en Palau) llamado *maka feke* tiene forma de rata” (Kronen 2003:31).

En esta anécdota, hay una doble trampa: por una parte, está presente en el nivel de la historia inicial entre la rata y el pulpo, puesto que la rata abusa de la confianza del pulpo con una promesa *engañoso*: una recompensa en contrapartida a su vuelta a tierra firme; por otra parte, también hay trampa en la fabricación de un *engaño* que va a engañar al pulpo de nuevo, sobre la base de otra astucia, esta vez visual, basada en el

recuerdo arquetípico de la rata. Lo que aquí nos interesa no es tanto la introducción de astucias y espejismos, como lo que respecta a la eficacia misma del *engaño*: al vuelco radical que opera esta anécdota. Acabamos de recordarlo: la eficacia del *engaño* parece estar en relación con la capacidad de comprender y sustituir los elementos significativos del mundo del sujeto *engañado*. Así pues, el *engaño* implica que sean distintos el mundo del sujeto *engañado* y el del sujeto *engañante*, aunque algunas inferencias, cambiando del uno al otro, (como ha demostrado la fábula precedente), puedan confundir los límites en determinados casos. Pero el ejemplo expuesto nos indica otra cosa. En efecto, en este caso, no es tanto la atención escrupulosa a la especificidad de un mundo considerado cerrado y singular, como el *continuum* que relaciona a uno con el otro, lo que parece ser la garantía de la eficacia del *engaño*: la lógica mitológica prima aquí sobre las relaciones ecológicas, o más exactamente, una y otra, ecología y mitología, no se conciben como cosas distintas. Los dos planos, humano y no-humano, parecen indisolublemente unidos, en la trama de una historia común en cuya estructura se basa en última instancia la eficacia del *engaño*.

La poética del engaño: del perspectivismo inaugural al esquematismo sensible

El ejemplo que acabamos de citar pone bien de manifiesto la insuficiencia, para emprender una reflexión sobre el *engaño*, de estructurarla en series contrastadas como naturaleza y cultura, mundos animal y humano o real y simbólico. Hemos escogido con toda intención los términos de sujeto *engañante* y sujeto *engañado* para que no sean reconducidos por estas oposiciones que frente al *engaño* pierden su contenido a favor de una labilidad esencial. No obstante, debido al lugar intermedio que ocupa este dispositivo en etología –donde el *engaño* se concibe como un sistema de experimentación destinado al animal- y en las sociedades humanas –en las cuales, acabamos de verlo, las nociones de animalidad y de humanidad no están adosadas la una a la otra, sino que forman, para regímenes ontológicos variados, un *continuum* (Descola 2005)- el contenido asociado a cada uno de los términos de esta tríada (*engaño, engañador, engañado*), en una y otra de estas perspectivas, varía. Al comparar, en este tercer momento, el *engaño* del etólogo y el que está presente en las sociedades humanas, nuestro objetivo no es hacer del *engaño* un revelador de perspectivas ontológicas. Más que su relación con la ontología, nos importa aquí aprehender la relación del *engaño* con la sensibilidad. Volvamos, pues, a este punto de nuestra reflexión.

El engaño como esquematismo sensible

Que el *engaño* suponga en su principio un desplazamiento de la perspectiva del sujeto *engañante* hacia el sujeto *engañado*, -ya sea la suspensión de referentes y representaciones propias del sujeto *engañante* para que pueda producirse un deslizamiento espontáneo hacia el mundo del sujeto *engañado*:- este principio, -lo hemos visto con los ejemplos anteriormente citados-, parece discutible en muchos casos. No obstante, el elemento que subyace en este perspectivismo: la idea de que no existe *un* mundo sino *varios* mundos, no una perspectiva única sobre la realidad, sino múltiples, esta idea recogida en etología con el término alemán de *Umwelt*, puede aportar algunos elementos importantes de comprensión a nuestra reflexión sobre las relaciones del *engaño* y la sensibilidad.

En su *Teoría del significado*, Uexküll (1965) para ilustrar este concepto toma el ejemplo del tallo de una flor silvestre del que enumera los significados para una jovencita, una hormiga, una cigarra y una vaca. La flor no tiene la misma forma de mostrarse en estas cuatro perspectivas. La hormiga se fijará en el carácter táctil que reconoce con sus antenas para las cuales la textura “enlosada” del tallo es el elemento más importante; la cigarra se fijará en el carácter gustativo del que aprecia la densidad para construir los muros fluidos de su casa aérea; la joven contempla su color, dando la mayor importancia a su carácter visual, etc. Los mundos de cada uno de ellos aparecen, pues, según vías sensibles múltiples, o, para ser más exactos, los mundos de cada uno de ellos *son* estas mismas vías sensibles. Hacerlos presentes los unos y los otros, equivale así a obtener los rasgos sensibles prominentes (ya sean táctiles, gustativos o visuales) de estos universos y, una vez conocidos, actuar con la réplica materializada. “La primera tarea en una investigación sobre el medio consiste en *aislar* los caracteres perceptivos del animal entre todos los de su entorno y en *construir* el medio del animal...” (Uexküll 1965: 99-100).

La etología nos aporta aquí un elemento de comprensión esencial. En efecto, decir que el *engaño* implica un cambio de perspectiva no puede comprenderse sin precisar en qué difieren estas perspectivas y cuál es el contenido de los mundos que éstas reducen y aumentan. El mundo es sensación. El mundo, tal y como lo aprehende la etología, es una trama sensible, parcial en todos los sentidos del término, a la que está ligada una especie y que constituye, *desde su punto de vista*, un todo acabado y significativo. El ejemplo de Tinbergen sobre este pez osteíctio llamado espinoso es, en este aspecto, de lo más esclarecedor. Un breve recuerdo nos permitirá precisar nuestra afirmación. Tinbergen (1953) cuenta cómo, estudiando el comportamiento de los espinosos machos en acuarios colocados encima de una ventana, llegó al fin a comprender la cualidad sensible mínima sobre la que se construía el mundo de la especie. Cada vez que una camioneta roja de correos pasaba por delante de la ventana, los espinosos mostraban inmediatamente un carácter agresivo e intentaban atacarla como si se tratase de un rival macho. De este hecho curioso, Nikolaas Tinbergen dedujo que el elemento significativo en el mundo del espinoso no era tanto la semejanza morfológica del aspecto de un congénere, el olor que pueda desprender un individuo macho o las vibraciones que su presencia inspire, como el color rojo que aparece en la parte inferior de su cuerpo en el período de apareamiento y que actúa en esta etapa como señal de un peligro inminente. Así se le ocurrió la idea, -como muestra la tira de abajo (fig. 1)-, de reducir solo al color rojo, cualquiera que sea la forma que lo soporta—cerca o lejos de la del pez— el mundo del espinoso.

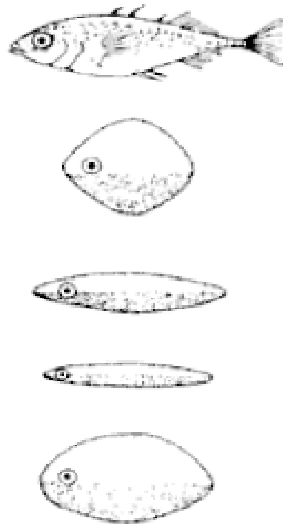


Fig. 1 Serie de señuelos experimentada por N. Tinbergen, de diferente forma pero de un mismo color rojo.

La diversidad de perspectivas, la distinción entre un mundo y otro, entre sujeto *engañante* y sujeto *engañado* consiste, pues, en una trama sensible en la que el *engaño* constituye el patrón, la forma mínima perceptiva. Para la etología, el *engaño* consiste pues en conocer, tras haberlos deducido metódicamente de un proceso complejo de experimentación, los rasgos sensibles que estructuran el mundo del animal, y *esquematisarlos*. El *engaño* provocaría así el conocimiento y la reducción de las cualidades sensibles consideradas significativas *para* el sujeto engañado. El “método de los *engaños*”¹¹ por consiguiente, permite suponer que las percepciones del ser vivo puedan adoptar formas sensibles contrastadas, residuales y esquemáticas, que los mundos puedan engranarse en una multitud de variables sensibles. ¿Qué ocurre con el *engaño* al que la etología dedica su atención: un *engaño* que consiste no tanto en un dispositivo de experimentación como en un dispositivo de predación o de domesticación? El esquematismo sensible ¿funciona también en las técnicas de pesca, de caza, de lactación?

El esquematismo sensible como compromiso

En efecto, parece que la reducción a algunos rasgos sensibles del mundo del sujeto al que hay que engañar funciona también en los *engaños* utilizados para la caza, la pesca, la lactación, la adopción o la seducción. Estas vías sensibles pueden ser auditivas, como en las técnicas llamadas vocales (Léotar, 2006) o las imitaciones de las voces de animales por reclamos (Bahuchet, 1985); también pueden ser olfativas, como en las técnicas de adopción en las que la piel de un recién nacido muerto recubre la estructura de un maniquí (Bernus, 2005); y desplegarse según los diversos canales sensibles y perceptivos considerados fundamentales para la fenomenalización del mundo del sujeto engañado. El *engaño*, cualquiera que sea la forma que adopte, cualquiera que sea el

¹¹ En etología el “método de los engaños” también conocido como “método de los señuelos” consiste en reducir los estímulos complejos provocando un comportamiento específico ante estímulos más sencillos en los que la variación no implique más que a uno solo de los factores en cuestión, como describe el ejemplo del experimento de N. Tinbergen antes citado.

emisario o el destinatario, consistiría, pues, esencialmente, también en las sociedades humanas, en obtener el conocimiento y exhibir el esbozo del armazón sensible de un mundo específico mediante la extracción de algunas de sus cualidades. En este punto, el *engaño* de la etología parece corresponder en su definición a los casos sensibles del *engaño* en las sociedades humanas. Sin embargo, si, como supone la etología, el *Umwelt* de los no-humanos es parcial en todos los sentidos: reducible a algunos transmisores sensoriales, no puede excluirse que el mundo humano presente una parcialidad igual de manifiesta. Esta parcialidad tendería entonces a invalidar la idea de que un acceso a un *mundo distinto* como tal, un mundo decididamente diferente del nuestro como puede serlo el del animal, sea posible. Pues si el mundo humano se difracta igualmente en una multitud de variables, hay que plantearse que el modelo perceptivo que fundamenta la posibilidad de este desplazamiento, sea también el que lo limita. La frase de Uexküll según la cual “todo sujeto teje sus relaciones, como los hilos de una tela de araña, con algunas características de las cosas, entrelazándolas para hacer una red en la que apoyar su existencia” (1965: 29) no deja de recordar la que Lévi-Strauss escribía en 1983: “... cada cultura constituye en rasgos distintivos solamente algunos aspectos de su medio natural pero nadie puede predecir cuáles ni con qué fin” (Lévi-Strauss, 1983: 145). Dentro del mundo humano hay rasgos sensibles prominentes que estructuran la percepción sobre la base de una inclusión o de una exclusión de los que *nadie puede predecir cuáles ni con qué fines*. Que no haya *varios* mundos animales ni *un* mundo humano, como permite suponer el título del libro de Von Uexküll, sino una infinidad de mundos humanos, distintos unos de otros por la implicación y la agudeza sensible que es la suya, es lo que las teorías procedentes del ámbito de la antropología de los sentidos intentan sacar a la luz en estos últimos decenios. Si los medios orgánicos para apreciar la realidad son los mismos, las predisposiciones culturales, la “educación de la atención” (Gibson, 1996: 254) que participa en estabilizarlas, condiciona de manera imprevisible lo que será retenido del mundo. Cada cultura aísla por este aprendizaje zonas diferentes de sensibilidades y de no-sensibilidades. Así pues, si no todo es igualmente perceptible para un individuo culturalmente familiarizado con su medio, el perspectivismo que traspone hacia el mundo del sujeto *engañado* es igualmente parcial. Este individuo solo verá, de la complejidad del mundo del sujeto *engañado* –humano o no-humano– lo que su matriz cultural le haya predisuesto a ver; solo interpretará, de las relaciones de causa-efecto, las que sus propias inferencias culturales le hayan sensibilizado para descubrir, y no oír, en los sonidos emitidos por los no-humanos más que aquellos que su esquema cultural le haya dado la posibilidad de oír. Así es como, para los pigmeos Aka, la *imitación* de las voces de animales se basa en detalles que constituyen muy a menudo réplicas “inexactas”¹² de las voces emitidas por el animal, en la medida en que éste ha experimentado, en su percepción, y después en su imitación las modificaciones que su propio catastro cultural le impone. El esquematismo sensible que ofrece el *engaño* tal y como lo construyen las sociedades humanas, sería pues, a diferencia del concebido por el etólogo, no tanto una tentativa de lograr un desplazamiento completo hacia el mundo, considerado independiente, del sujeto *engañado*, como de hacer aparecer la continuidad esencial entre mundos.

En efecto, si la etología se ha dedicado hasta ahora a comprender el *mundo* animal desde el interior, objetivándolo, haciendo así del *engaño* un medio experimental para entender la percepción que tiene un sujeto del mundo que habita, no ocurre lo

¹² “... esta voz casi nunca es una imitación exacta de la voz del antílope” Bahuchet (1985: 283)

mismo con el *engaño* tal y como lo utilizan las sociedades humanas para cazar, pescar, ordeñar o domesticar. En estos casos, el *engaño* se convierte en la forma esquematizada de lo que es significativo para el sujeto *engañado desde el punto de vista* de un sujeto *engañante*. Así, su reflexión, el examen que la antropología puede hacer de ellos, obliga a colocarse en una interfaz sensible del mundo, -más que en unos mundos decididamente distintos e independientes los unos de los otros-, y a observar en sus variedades, sus labilidades y sus interacciones, los transmisores sensoriales que estructuran la relación con el entorno.

Bibliografía

ANTHONIOZ, R. (1968) « Les Imraguen, pêcheurs nomades de Mauritanie », *Bulletin de l'IFAN*, tome XXX, avril 1968, n°2, pp. 751-768.

ARTAUD, H. (2011) *La poïétique des flots : ouvrir, construire et refermer la mer dans le Banc d'Arguin, (Mauritanie)*, Tesis de doctorado, Paris: École de Hautes Études en Sciences Sociales.

(2012) « Mer partagée, part maudite. La fabrique rituelle d'un horizon maritime : Mer et sacré chez les pêcheurs Īmrāgān (Mauritanie)» Picard, C. (dir.) "La mer et le sacré". *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°130, pp. 53-70.

BAHUCHET, S. (1985) *Les pygmées Aka et la forêt Centrafricaine*, Paris: SELAF.

BARRY, B. (1981) « Economic Anthropology of Precolonial Senegambia from the Fifteenth through Nineteenth Centuries », in L.G. Colvin ed, *The Uprooted of the Western Sahel*, New-York: Praeger: pp. 27-57.

BERNUS, E. (2005) «Laits touaregs. Usages et symboles», RAIMOND C. y GARINE E. (ed), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*, Paris: IRD; Prodig, pp. 399-412

CHAUVEAU, J.P. (1986) « Une histoire maritime africaine est-elle possible? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la côte occidentale depuis le Xve siècle », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 26, N° 101-102, pp. 173-235.

CHEIKH, A.W.O. (2002) «Création, évolution, peuplement et identité imraguen, gestion de l'espace. Le Parc National du Banc d'Arguin», Nouakchott: CONSDEV Working Document/WP1/02.

DE PLANHOL, X. (2000). *L'islam et la mer. La mosquée et le matelot (VII-Xxe siècle)*, Paris: Perrin.

DESCOLA, P. (2005). *Par-delà Nature et Culture*, Paris: Gallimard.

DETIENNE, M. Y VERNANT, J.P. (1974). *Les ruses de l'intelligence*, Paris: Flammarion Traducción española de Antonio Piñero: (1988) *Las Artimañas de la Inteligencia. La Metis en la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus.

GIBSON, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin.

GRUVEL A. Y CHUDEAU, R. (1920) 1909-1911, *A travers la Mauritanie occidentale (de Saint Louis à Port Étienne)*, Paris: Larose.

KRONEN, M. (2003), « Maka Feke, la pêche du poulpe à la tongane », *Bulletin de la CPS* n°11, pp. 31-32.

- LEOTAR, F. (2006) « Les mélodies huchées des Touvas et des Ouzbeks. Contexte et système musical », *Études mongoles et sibériennes centrasiatiques et tibétaines*, pp. 36-37.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964). *Le Geste et la Parole*, 1. : Technique et langage, Paris: Albin Michel.
- LEVI-STRAUSS, C. (1983). *Le regard éloigné*, Paris: Plon.
- OPPIEN (1817), *Les Halieutiques*, Paris: Lebègue.
- PERSON, Y. (1970), « Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale », in Deschamps, H., ed. *Histoire générale de l'Afrique*, pp. 271-304.
- RICHARD-MOLARD, J. (1952) *Afrique Occidentale française*, Paris, Berger-Levrault.
- TINBERGEN, N. (1953) *Social Behavior of Animals*. London: Methue
- UEXKÜLL, J. (1965), *Mondes animaux et monde humain* suivi de *Théories de la signification*, Bibliothèque Médiations, Paris: Denoël.
- VINCENT Capitaine d'Etat-Major, (1861). « Extrait d'un voyage exécuté en 1860 dans le Sahara Occidental », *Bulletin de la société de Géographie*, pp. 5-38.