PHILIPPE DESCOLA

Antropología de la naturaleza

IFEA
Instituto Francés
de Estudios Andinos

Lluvia Editores

Colección Alasitas - Lluvia Editores

Edición original en francés:
Par-delà la nature et la culture, *Le Débat*, mars-avril 2001, n° 112, pp. 86-101
Anthropologie de la nature, *Annales HSS*, janvier-février 2002, n°1, pp. 9-25

Diseño de la carátula: Iván Larco
Cuidado de la edición: Clelia Gambetta Gibert
Traducción: Edgardo Rivera Martínez

Derechos reservados
© Philippe Descola

De esta edición:
© *Instituto Francés de Estudios Andinos*
Av. Arequipa 4595 - Lima 18. Perú
email: postmaster@ifea.org.pe / web: www.ifeanet.org

© *Lluvia Editores*
Av. Inca Garcilaso de la Vega 1976 Of. 501 - Lima. Perú
email: lluviaeditores@earthlink.net

ISBN: 9972-623-23-8

Hecho el Depósito Legal
Nro. 1501152003-4824

Impresa en el Perú

Índice

Más allá de la naturaleza y la cultura 9

Un cambio de cosmología 19

Antropologías materialistas, antropología simbólica 26

La identificación: semejanzas y diferencias 32

Totemismo y animismo 36

El analogismo 43

El naturalismo 46

Antropología de la naturaleza 51

MÁS ALLÁ DE LA NATURALEZA Y LA CULTURA

El Museo de Historia Natural de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, ofrece una excelente imagen del mundo tal como lo hemos concebido por largo tiempo. Por encima del peristilo neoclásico de la entrada, una fila de nichos acoge bustos de sabios ilustres que, cada uno en su época y a su manera, contribuyeron a dar al hombre un lugar en el sistema de la naturaleza. Los rostros de Buffon, Humboldt, Lamarck, Cuvier, d'Orbigny, Darwin o Broca están allí para recordar al visitante cuál era la intención del museo cuando fue levantado en el último decenio del siglo XIX: hacer prevalecer la ciencia sobre la religión recorriendo la larga historia de los seres organizados, inscribir las producciones humanas en el curso majestuoso de la evolución de los organismos, dar testimonio de la inventiva complementaria de la naturaleza y de la cultura en la creación de las múltiples formas en las que se refleja la variedad de los seres existentes en el

tiempo y en el espacio. Pero es difícil concretar semejante ambición, y, en el Museo de La Plata como en tantas otras instituciones similares, la disposición de los lugares defrauda la esperanza que había podido hacer nacer la contemplación de las figuras totémicas bajo cuyos auspicios se había colocado el gran proyecto de síntesis. La planta baja está consagrada enteramente a la naturaleza: a partir de una rotonda central se despliegan en forma radial galerías polvorientas y mal alumbradas de mineralogía, de paleontología, de zoología o de botánica, de una riqueza probablemente sin igual en un museo sudamericano. Millares de especímenes un poco apolillados son ofrecidos a la curiosidad de los escasos aficionados, repartidos sensatamente de acuerdo con las grandes clases de la taxonomía de Linneo. Hay que subir al segundo piso para ver humanos, o, más exactamente, residuos esparcidos de sus culturas materiales —vestidos, cestas o puntas de arpón— y ejemplos de su curiosa propensión a modificar su propia naturaleza: cráneos deformados, dientes incisos, tatuajes, escarificaciones y otras formas de marcar el cuerpo, de las que José Imbelloni, uno de los fundadores de la antropología argentina, había hecho su especialidad. Por razones obvias, predominan artefactos de los pueblos amerindios. En el piso de la cultura, sin embargo, las clasificaciones no ofrecen el hermoso rigor que reinaba en las colecciones de la planta baja. Con los

criterios somáticos que distinguen a entidades misteriosas, llamadas Patagónidos, Fuéguidos o Amazónidos, se combinan criterios diacrónicos que distribuyen los objetos y las culturas según su escala de dignidad en una supuesta evolución hacia la civilización: las más hermosas salas, los más grandes esfuerzos pedagógicos son los dedicados a la cerámica y a los textiles andinos, mientras que los pobres testimonios de madera y de fibra dejados por los pueblos de los bosques y de las sabanas se ven confinados a vitrinas tambaleantes con lacónicos carteles. El mensaje es claro: aquí reina aún una confusión, una diversidad testaruda, que la etnología no ha podido desenredar con el sistemático modo de que han dado prueba las ciencias de la naturaleza.

Por caricaturesco que parezca este microcosmos de dos pisos, refleja bien el orden del mundo que nos rige desde hace por lo menos dos siglos. Sobre los cimientos majestuosos de la Naturaleza, con sus ostensibles subconjuntos, sus leyes sin equívoco y sus límites bien fijados, descansa el gran cajón de sastre de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y de las costumbres, lo propio del hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes. Por cierto, son numerosos los buenos espíritus que concuerdan en ver en este curioso edificio algo así como una ilusión de perspectiva; el mundo se convierte en naturaleza cuando lo consideramos bajo el aspecto de lo

universal, se hace historia cuando lo examinamos bajo los aspectos de lo particular. En palabras de Heinrich Rickert, quien fue uno de los primeros en teorizar sobre las consecuencias epistemológicas de esta cosmología de dos planos, el objeto es único, pero es aprehendido de dos maneras: por la generalización cuando uno se sitúa en el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, por la individualización cuando se opta por abordarlo a través de las ciencias de la cultura.[1] Pero esa sutileza kantiana nos es de magra ayuda en nuestros juicios cotidianos, en esas clasificaciones ontológicas con las que operamos en todo momento con el bello automatismo nacido de una larga interiorización del esquema dualista. He aquí un tapiz de jacintos, un ciervo que brama o un afloramiento granítico: es la naturaleza. He allí un ramo de flores, una montería o un diamante tallado: es la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso si no ignoramos que en parte dependen de nuestra protección y de los ambientes que hemos modelado; estos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo o de nuestra organización social, incluso si no hemos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de plantilla para orientarnos en el mundo, casi no dudamos en

1 Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, seguido por *Théorie de la définition* (traducción de Anne-Hélène Nicolas), Paris, Gallimard, 1997, p. 46.

colocar los primeros entre las colecciones de botánica, de zoología o de mineralogía, y a los segundos en el rubro de las bellas artes, de la sociología o de la historia de las técnicas.

Es verdad también que se hacen esfuerzos desde hace bastante tiempo para abrir pasajes entre los dos niveles. Algunos guardianes del piso de la cultura hacen notar que sus colegas de abajo son también humanos, con una historia, lenguas, prejuicios y opiniones, y que el sistema de la naturaleza que han elaborado es completamente cultural ya que, muda y sorda, la naturaleza no se expresa más que a través de portavoces autorizados. Detrás del estandarte de la historia y de la sociología de las ciencias, el piso de las convenciones humanas ambiciona, pues, anexarse una buena parte del ámbito reservado a la naturaleza, no sin una viva resistencia de parte de aquellos que protegen las escaleras contra las infiltraciones de toda clase —sociales, culturales, económicas o políticas— que podrían contaminar la robusta trascendencia de las leyes de la materia y de la vida.[2] Sin embargo, si semejante ofensiva ha comenzado ya a ampliar el perímetro de las ciencias sociales y humanas, choca también con un residuo de obstinada factualidad ante la cual la vanguardia de la cultura se siente asaz desconcertada. Los sociólogos de las ciencias han

2 El caso Sokal ha ofrecido recientemente una ilustración ejemplar de este tipo de escaramuza del que nadie sale ileso.

penetrado en los laboratorios y han descrito su arquitectura y sus usos, han sondeado las prácticas, valores y mentalidades de los científicos, pero bajo la mirada de los observadores observados, dados a luz por dispositivos experimentales y sistemas de investigación que no pueden ser ya más humanos, las moléculas, los quarks, las proteínas, los planetas o las hormigas, parecen entregados a sus pequeños asuntos como si nada pasara. Decir que la naturaleza es una construcción cultural supone, en efecto, que la cultura construye a partir de materiales que ella misma no ha proporcionado, que filtra, codifica, reorganiza o descubre entidades y propiedades primordiales indiferentes a sus intenciones. A pesar de estas grandes maniobras, la estructura de nuestro edificio no ha cambiado mucho, por lo tanto: los humanos han invadido en efecto una parte del piso inferior, pero se han visto obligados a reservar algunas salas para fenómenos sobre los cuales no tenían poder.

Desde Darwin, Mendel y sobre todo Spencer, los conservadores de la planta baja se dedican también con mucha energía a ampliar su ámbito de competencia en detrimento de los saltimbanquis que se agitan arriba. Los enigmáticos comportamientos que tienen ocupados a antropólogos, sociólogos e historiadores, las costumbres curiosas o escandalosas que se desloman en describir y contextualizar, las instituciones para las cuales proponen tipologías sin cesar rehechas, todo ello descansa, se nos dice, sobre

algunos resortes naturales bastante simples que los turiferarios de las humanidades se obstinan en no ver, cegados como están por su animosidad contra el método científico y por su deseo de conservar un territorio autónomo, sin embargo ahogado en la confusión, y territorio de vendetas permanentes. ¿Para qué escribir gruesos volúmenes sobre los sistemas de parentesco o los mecanismos de control del poder, puesto que la sexualidad y la dominación, tanto en los humanos como en los no-humanos, se explican siempre por la ambición de maximizar una ventaja reproductiva, es decir de diseminar los propios genes con la mayor tasa de éxito? ¿Para qué tratar de comprender la simbólica de las prohibiciones alimentarias o del canibalismo ya que esas prácticas pueden explicarse muy simplemente por el encuentro de las exigencias del metabolismo —necesidades de calorías o de proteínas— con las imposiciones ecológicas que pesan localmente sobre el aprovisionamiento de alimentos? ¿Por qué, pues, describir y analizar la diversidad de las manifestaciones autorizadas o prohibidas de la violencia si esta no es más que el reflejo en el sistema de las pasiones de comportamientos adaptativos desarrollados en el curso de la hominización? Vale más la verdadera ciencia, envuelta en mediciones y estadísticas, que se empeña en desvelar las causas naturales y las funciones biológicas, lejos de la hermenéutica

brumosa en que se complacen las mal llamadas ciencias de la cultura. A quien hace notar que la revelación de una causa o de una función —bastante hipotéticas aún a la luz del estado actual de la genética o de la teoría de la evolución— no permite de ningún modo dar cuenta de la diversidad de las formas instituidas por medio de las cuales estas se expresarían, se le objetará que esta pequeña pérdida de complejidad es por completo transitoria, y que las ciencias de la vida poseen estados de servicio lo suficientemente sólidos como para poder verlas aportar un día una respuesta a muchos otros enigmas de la cultura. Vista desde la planta baja, sin embargo, y a pesar de la esperanza que acarician algunos de convertir el piso superior en un anexo de las ciencias naturales, la disposición de nuestro museo cosmológico no se ve realmente trastornado: los más ardientes sociobiologistas, los deterministas más fanáticos, coinciden aún en que ciertas provincias de la actividad humana, en primer lugar el arte, permanecen fuera de su alcance. Los protagonistas de la "guerra de las ciencias" tienen así el mérito de mostrar a plena luz los defectos más saltantes en el acondicionamiento interno del edificio dualista y, sobre todo, la imposibilidad de trazar en él una frontera consensual entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece a la cultura. Sin embargo, tanto unos como otros se las arreglan muy bien con la disposición de los lugares, prefiriendo

algunas ganancias territoriales en un campo de batalla devastado al completo abandono del teatro de operaciones.[3]

Un cambio de cosmología

Apostemos, sin embargo, a que esta construcción de dos pisos parecerá tan anticuada a nuestros descendientes, dentro de algunos decenios, como lo es ahora para nosotros el museo de La Plata. No hay ninguna audacia en esta predicción, pues las señales adelantadas de un desgaste de nuestra cosmología son ya bien visibles. La más destacada, la que más atrae la atención de los gobiernos y de los ciudadanos, es por cierto la creciente preocupación frente a los efectos de la acción humana sobre el medio ambiente. Por lo demás, la elección misma de la designación de "medio ambiente", preferida a la de "naturaleza", indica ya un deslizamiento de perspectiva; en su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de manera casi clandestina, en la medida en que abarcaba por preterición un ámbito ontológico definido por su falta

3 Con la notable excepción de Bruno Latour y de sus colegas de las *science studies* que, partiendo del estudio de los híbridos de naturaleza y cultura producidos por las ciencias y las técnicas, se interesan más bien en los procedimientos de distribución y delegación por medio de los cuales se operan *in fine* las reparticiones ontológicas convencionales; *cf.*, por ejemplo, Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

de humanidad —sin azar ni artificio—, mientras que se destaca claramente el antropocentrismo de la expresión "medio ambiente": es el mundo sublunar de Aristóteles en cuanto se halla habitado por el hombre. De la estratosfera a los océanos, pasando por los bosques tropicales, nadie lo ignora en la actualidad, nuestra influencia se hace sentir por doquiera, y por lo tanto se admitirá sin dificultad que, al estar nuestro entorno " natural" antropizado por doquier en diversos grados, su existencia como entidad autónoma no es más que una ficción filosófica. Hay otra dimensión de la naturaleza que se halla, de modo más particular, puesta en cuestión por los progresos de la genética, es el sustrato biológico de la humanidad en cuanto materia, forma y proceso totalmente ajenos al control domesticador de la educación y de la costumbre. La importancia cada vez más evidente de la epigénesis en la individuación, el desarrollo de la reproducción asistida, desde la fecundación *in vitro* hasta el clonaje de mamíferos, el perfeccionamiento de las técnicas de injerto y de transplante, la abierta ambición de algunos de intervenir en el genoma humano en un estadio precoz de la embriogenesis, todo ello, ya sea que se lo deplore o se lo celebre, torna menos nítida que antes la separación de derecho entre la parte natural y la parte cultural del hombre. La opinión pública ha percibido por lo demás que se hallaba en curso un cambio radical en este ámbito, y que si bien

la inquietud que manifiesta frente al clonaje reproductivo, a los riesgos climáticos y a los organismos genéticamente modificados se expresa sobre todo en términos éticos y políticos, manifiesta también un desconcierto frente a una nueva distribución ontológica que ya no respeta las antiguas certidumbres. Si el siglo XIX habría enterrado a Dios, y el XX, según se dice, ha borrado al Hombre, ¿hará el XXI desaparecer la Naturaleza?

Sin duda nadie piensa seriamente que la fotosíntesis, la gravitación o la embriogenesis van a desvanecerse porque la antropización del planeta y de los organismos ha alcanzado niveles no igualados hasta el presente. En cambio el concepto de Naturaleza, por medio del cual los estudiosos que se ocupan de estos objetos califican aún por costumbre su ámbito general de investigación, parece maltratado por pequeños deslizamientos ontológicos que le hacen perder su hermosa unidad anterior.

Tomaré tres a manera de ejemplo, y que conciernen una de las fronteras más ásperamente disputadas entre la naturaleza y la cultura, es decir la que separa a la humanidad de la animalidad. El primer ejemplo proviene de los juristas, atentos por profesión a la evolución de las costumbres y a su traducción en las normas que rigen nuestros estatus, nuestras prácticas y nuestra relación con el mundo. A mil leguas de los debates filosóficos sobre los

derechos de los animales, que oponen a los partidarios de la *deep ecology* o de la liberación animal a los defensores del humanismo kantiano, un profesor de derecho ha mostrado hace poco, en una crónica del austero *Recueil Dalloz* que, al menos en el derecho francés, los animales domésticos, domesticados o mantenidos en cautiverio, poseen ya derechos intrínsecos con el mismo título que las personas morales, en cuanto la ley les reconoce un interés propio, es decir diferente del de su amo o dueño habitual, y que les da una posibilidad técnica para defenderlo.[4] Junto a los crímenes y delitos contra las personas, contra los bienes y contra el Estado, el nuevo Código Penal ha creado en efecto una cuarta categoría de infracciones, esto es contra los animales domésticos, mostrando así que, si bien no son definidos todavía como personas a plenitud, estos "hermanos inferiores", para retomar la expresión de Michelet, no son ya considerados, desde el punto de vista del derecho, como bienes, es decir como cosas. Si se sigue a Jean-Pierre Marguénaud este estatus intermedio está llamado a evolucionar rápidamente en el derecho penal hacia una personificación más marcada, ya que nada se opone a que animales no salvajes se vean investidos de personalidad jurídica, a la manera de toda persona moral a la que se le reconoce un interés propio y posibilidades de

4 Jean-Pierre MARGUÉNAUD, "La personnalité juridique des animaux", *Recueil Dalloz*, cuaderno 20, 1998, pp. 205-211.

defender su ejercicio. En cuanto a los órganos susceptibles de representar en la escena jurídica el interés distinto de lo que nuestro autor llama la "persona animal", incluso contra los intereses de un amo o dueño, existen ya en abundancia bajo las formas de las asociaciones de protección animal. Sin que los profanos se hayan dado cuenta, y en espera de que se constituya una jurisprudencia, los perros, gatos, vacas —locas o no—, loros y gorilas del zoológico de Vincennes estarían ahora, por lo tanto, en capacidad de hacer valer sus derechos a la vida y al bienestar, y ello no ya en virtud de razones humanísticas que justificaba la antigua ley Grammont, a saber el público escándalo que podía suscitar su maltrato, sino más bien porque se han convertido sino en sujetos plenos de derecho, al menos en cuasi-personas, cuyas prerrogativas se derivan claramente de las que reclamamos para nosotros.

El segundo ejemplo proviene de la psicología experimental. Los psicólogos del desarrollo se interesan desde hace ya tiempo en la expresión en los niños muy pequeños, en lo que convencionalmente se llama la teoría de la mente, es decir la aptitud a inferir en otro estados mentales idénticos a los propios. Se admitía corrientemente que esta aptitud era característica de la especie humana, probablemente vinculada con el lenguaje o la cultura, mientras que se consideraba que los animales no humanos

interpretaban el comportamiento de los organismos presentes en su entorno, y sobre todo de sus congéneres, sobre la única base de indicios externos —posturas, movimientos, señales sonoras, etc.— y no a partir de la atribución de estados psíquicos imposibles de observar directamente. Ahora bien, investigaciones recientes sobre los chimpancés han mostrado que no era así: confrontados con un dispositivo experimental ya utilizado a fin de probar en niños de un año la capacidad de atribuir una intención o un propósito a otro, en este caso un móvil desplazándose en la pantalla de una computadora, los siete sujetos animales han reaccionado como los sujetos humanos.[5] Considerada por largo tiempo como un signo distintivo del *homo sapiens*, la atribución de una intencionalidad a otros debería, por tanto, ser considerada ahora también como un atributo de nuestro cercano primo, el chimpancé.

El tercer ejemplo se refiere asimismo a chimpancés, pero en libertad en su medio original. Los estudios llevados a cabo con ellos por los etólogos indican sin ambigüedad no solamente que son capaces de fabricar y utilizar una utilería de piedra rudimentaria, poniendo pie así en el privilegio del *homo faber*, concedido desde hace mucho tiempo sólo al primate humano, sino también que bandas vecinas de monos elaboran y trasmiten familias de técnicas

5 Claudia Uller y Shaun Nichols, "Goal Attribution in Chimpanzes", *Cognition*, 2000 en el sito web pp. 1-8.

bien diferenciadas. En la terminología de los prehistoriadores, los chimpancés poseen así "tradiciones" diferentes en el ámbito de la cultura material, y los particularismos técnicos y de comportamiento propios de cada banda pueden darse en unos cuarenta rasgos distintivos —tipos de herramientas y métodos para romper las nueces, técnicas de caza, modos de espulgarse, etc.—, todos independientes de las condiciones geográficas locales.[6] Como este tipo de variación no puede, según parece, explicarse por una evolución adaptativa de los comportamientos a las imposiciones de la ecología, los etólogos se han visto obligados así a atribuir a los chimpancés "culturas" diferenciadas, es decir una libertad de inventar respuestas *sui generis* a las necesidades de la subsistencia y de la vida común, primer paso hacia la ampliación de la cultura al mundo animal.

---

6 A. Whiten, J. Goodal, W. C. MacGrew y otros, "Cultures in Chimpanzees", *Nature*, 399, 1999, pp. 682-685; ver también Frédéric Joulian, "Peut-on parler d'un système technique chimpanzé? Primatologie et archéologie comparée", in Bruno Latour y Pierre Lemonnier (bajo la dirección de), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994, pp. 45-64.

Antropologías materialistas, antropología simbólica

Ahora bien, si se comprenden las razones que han podido empujar a los primatólogos, los cuales por lo demás se definen de buen grado como antropólogos, a conferir a los chimpancés la dignidad de una existencia comparable en algunos puntos a la de los humanos, se puede en cambio interrogarse sobre la pertinencia del término "cultura" empleado para designar este vuelco. Pues si los especialistas en los grandes monos muestran, de hecho, que la cesura no es ya absoluta entre naturaleza animal y cultura humana, deberían desembocar en un cuestionamiento radical de esta distinción, más bien que en un compromiso por medio de una simple rectificación de la frontera.

Si tal no es el caso, si a pesar de las señales de un deterioro cada vez más perceptible del edificio dualista su estructura persiste como eco en nuestras clasificaciones cosmológicas y ontológicas, sin duda es en parte porque la antropología, cualquiera que sea la audiencia efectiva que tienen en la opinión pública sus hallazgos científicos, ha alcanzado un éxito de talla al legitimar y consolidar el polo cultural de la vieja pareja de la modernidad. Desde Boas y Tylor, en efecto, el problema de las relaciones de continuidad y discontinuidad entre naturaleza y cultura está en el centro del desarrollo de la

antropología, y algunos analistas, Michel Foucault en primer lugar, no han dudado en ver allí algo así como una marca distintiva de esta forma original de conocimiento.[7] Quizá incluso habría que decir que un problema como este anticipa el nacimiento de la etnología si, con Lévi-Strauss, se reconoce a Rousseau el mérito de haber fundado el futuro campo de la disciplina al inaugurar la reflexión sobre las cuestionas que este problema suscita.[8] Es cierto, el impulso inicial en esta dirección fue en parte circunstancial: con la expansión colonial se acumulaban las informaciones que relataban la manera extraña con que muchos pueblos premodernos concebían sus relaciones con las plantas y los animales, tratandoles como si fueron datados de las mismas propiedades que los humanos. Se fijó entonces a la etnología la tarea de explicar estas extrañas continuidades entre humanos y no humanos que no respetaban las distinciones usuales entre el mundo natural y el mundo social. La época, además, se prestaba, ya que fue en la segunda mitad del siglo XIX que naturaleza y cultura han sido en fin compartimentadas en forma estricta y referidas a métodos y programas científicos bien diferenciados. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura que en ese periodo

---

7 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, p. 389.

8 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, deux*, Paris, Plon, pp. 46-47.

se establece va a definir entonces el campo en el cual podrá desplegarse la etnología, al mismo tiempo que se la condenaba desde sus comienzos a no poder aprehender el entorno físico sino como ese marco exterior de la vida social cuyos parámetros definen las ciencias naturales. A falta de algo mejor, la antropología se ha dedicado así a explorar el ámbito de la cultura que había recibido en la repartición, al mismo tiempo que trataba de acomodarse con esa naturaleza que limitaba su horizonte.

Se conocen los resultados de este dilema inicial y es por tanto inútil detenerse al respecto. Ante la dificultad de analizar finamente las relaciones dialécticas entre las imposiciones del medio sobre la vida social y la parte de creatividad que cada sociedad despliega en la aprehensión y acondicionamiento de su medio ambiente, la antropología ha tendido a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura daba un sentido a la naturaleza. De ello han resultado problemáticas y programas de investigación incompatibles. Las antropologías materialistas consideraban el medio físico o la fisiología humana como motores de la vida social, e importaban de las ciencias de la naturaleza modelos de explicación causales que, lo esperaban, darían fundamentos más sólidos a las ciencias del hombre. Para la ecología cultural, para la sociobiología y para ciertas

corrientes de la antropología marxista, el comportamiento humano, la forma y la sustancia de las instituciones, las representaciones colectivas, podían ser percibidas a partir de ello como respuestas adaptativas a los factores limitativos de un ecosistema, como expresión de constrenimientos engendrados por la explotación de cierto tipo de recursos, o como la traducción de determinaciones genéticas. Se comprenderá que tales aproximaciones hayan podido dejar de lado el estudio de la manera en que las sociedades no modernas conceptualizan su cuerpo y su medio ambiente, excepto para evaluar las posibles convergencias o incompatibilidades entre los ámbitos marcados por la ciencia y las concepciones marcadas por el prefijo "etno" (etnobotánica, etnozoología, etnobiología, etnofarmacología, etnomedicina...) para denotar bien sus estatus local y relativo. Al hacerlo, se delimitaban a priori en estas sociedades ciertos campos de conocimiento y de práctica de modo que se los hacía comparables a saberes naturalistas occidentales que poseen un valor de patrón, sin preocuparse demasiado por saber si estos ámbitos discretos existían como tales en las categorías locales de los pueblos estudiados.

A la inversa, la antropología simbólica se ha servido de la oposición entre naturaleza y cultura como de un dispositivo analítico a fin de esclarecer la significación de los mitos, rituales, taxonomías,

concepciones del cuerpo y de la persona, y tantos otros aspectos de la vida social en los que interviene de manera explícita o implícita una discriminación entre las propiedades de las cosas, de los seres y de los fenómenos, según dependan o no de un efecto de la acción humana. Los resultados de semejante aproximación fueron muy ricos en el plano de la interpretación etnográfica, pero no siempre libres de prejuicios etnocéntricos. Pues cualesquiera que fuesen los grupos humanos a los que se aplicaba esta forma de lectura, y sus maneras de definir y de distribuir las entidades del mundo, el contenido de los conceptos de naturaleza y de cultura utilizados como indicios clasificatorios se refería siempre, implícitamente, a los campos ontológicos cubiertos por estas nociones en el occidente moderno. Pues bien, como se ha notado desde hace largo tiempo, muchos pueblos no modernos parecen indiferentes frente a esta división, ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, dominan las artes y técnicas de la humanidad, y, en suma, son concebidos y tratados como personas. Si bien es cierto que por una curiosa paradoja por largo tiempo se ha calificado a estos pueblos de "naturales", estos no son de ninguna manera reliquias de un hipotético

estado de naturaleza en la medida en que ciertas entidades que pueblan su medio ambiente se conforman, por el contrario, a los imperativos de lo que para nosotros es la cultura. Una naturaleza dotada así de la mayor parte de los atributos de la humanidad no es ya una naturaleza, ya que esta noción designa para nosotros el conjunto de seres y fenómenos que se distinguen de la esfera de la acción humana porque poseen leyes de desarrollo propias.

La adhesión de numerosas corrientes de la antropología a una distinción entre naturaleza y cultura, en buena cuenta reciente en occidente, y que muchos pueblos siguen ignorando, pone así en duda la pertinencia de los análisis llevados a cabo con una herramienta cuya universalidad no tiene nada de evidente. Claude Lévi-Strauss, fuente de inspiración para tantos estudios etnológicos e históricos que usan esa distinción por lo demás, decía, con toda razón que esta no podría tener otro valor que el metodológico.[9] Frente a las señales cada vez más numerosas que dan cuenta de que el esquema dualista resulta tan inadecuado para pensar nuestra propias prácticas como para hacerlo con sociedades no modernas, hay que ir sin duda más lejos y abandonarlo por completo. Se plantea, evidentemente, la pregunta de saber con qué hay que reemplazarlo. No nos aventuraremos aquí a predecir cuál podría

9 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 327.

ser la forma de un mundo en el cual el corte entre la naturaleza y la cultura se habría borrado.[10] No es imposible, en cambio, prescindir de este corte cuando se reflexiona sobre los medios que ha empleado la humanidad para objetivarse en el mundo, tarea que concierne en primer término a la antropología, una antropología renovada, cuyo objeto no sería ya las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía frente a la naturaleza, sino las formas y propiedades de los diferentes sistemas posibles de relación con el entorno humano y no humano, tales como los que la etnología y la historia han comenzado a inventariar.

La identificación: semejanzas y diferencias

Entre las maneras de aprehender y distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece el espectáculo y la práctica de nuestro medio ambiente en el sentido amplio, la identificación desempeña un papel preponderante. Hay que entender por ello el mecanismo elemental por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre mi

10 Sin duda se puede aceptar con Bruno Latour que tal corte no ha existido jamás por cuanto los Modernos no se han conformado al mismo en su práctica (Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991); queda el hecho de que tal corte desempeña un papel central en nuestra teorización cosmológica vernacular y en la manera en que analizamos las que han producido otros pueblos.

persona y los demás mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, de comportamiento y de propiedad entre lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros. Este mecanismo está menos conformado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que he interiorizado en el seno de la colectividad en que vivo, y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción asignando una significativa preeminencia a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno. Hay dos criterios determinantes que parecen desempeñar una función central en la identificación considerada así como una especie de forma simbólica a la manera de Cassirer: la atribución a otro de una interioridad análoga a la mía, y la atribución a otro de una materialidad análoga a la mía. La naturaleza de esta interioridad puede variar y referirse a los atributos ordinariamente asociados con el alma, el espíritu o la conciencia —intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitudes para soñar o significar— como con características aún más abstractas, como la idea que comparto con los demás de una misma esencia o de un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica. El criterio de materialidad se refiere, en cambio, a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensorio-motores, incluso el temperamento en la medida en

que expresaría la influencia de los humores corporales. Cualquiera que sea la diversidad de las concepciones de la persona que los etnólogos se han preocupado en inventariar, parece que esta dualidad de la interioridad y de la materialidad se halla presente por doquier, con modalidades es verdad múltiples de conexión y de interacción entre las dos esferas, y que ella no constituye, por tanto, una simple proyección etnocéntrica de una distinción entre el alma y el cuerpo que sería propia de occidente. A quien se asombraría así de ver que un tipo de dualismo sustituye a otro habría que responderle que las oposiciones binarias no son un mal en sí, que son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en muchas situaciones, y que es por lo tanto menos su forma la que debe ser cuestionada que la universalidad eventual de su contenido. Desde este punto de vista, y si uno se atiene sólo a los indicios semánticos, resulta forzoso constatar que los equivalentes terminológicos de la pareja naturaleza y cultura son prácticamente imposibles de hallar fuera de las lenguas europeas, mientras que la diferenciación en el seno de una cierta clase de organismos entre una interioridad y una materialidad parece estar marcada en todas las lenguas, cualesquiera que sean, por lo demás, la extensión que se da a esta clase y la manera en que esas nociones se traducen —generalmente por alma y cuerpo— en la lengua de los etnógrafos.

Ahora bien, las combinaciones que autorizan estos dos criterios de identificación son muy reducidas: frente al otro, humano o no-humano, puedo suponer ya sea que él posee elementos de materialidad y de interioridad análogos a los míos, o ya sea que su interioridad y su materialidad son diferentes a las mías, o ya sea aún que tenemos interioridades semejantes y materialidades diferentes, o ya sea en fin que nuestras interioridades son diferentes y nuestras materialidades análogas. Estas fórmulas definen cuatro grandes tipos de ontologías, es decir sistemas de propiedades de los seres existentes, que sirven de punto de anclaje a formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de la alteridad. Fluye por sí mismo que estas cuatro modalidades de identificación están lejos de agotar las múltiples maneras de estructurar la experiencia individual y colectiva, y que otros principios –los que rigen la relación, la figuración o la temporalidad, por ejemplo– actúan igualmente en la miríada de soluciones que los humanos han adoptado a fin de objetivarse en el mundo. Si insisto aquí en la identificación es simplemente para dar una breve visión de una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y hacer inteligibles las relaciones que los humanos mantienen entre ellos y con los no-humanos, vía que significaría la economía de una dicotomía, incluso metodológica, entre la naturaleza y la cultura.[11]

11 Las proposiciones adelantadas en este artículo serán explicitadas de modo más completo en un libro a publicarse próximamente.

Totemismo y animismo

Tomemos el ejemplo del totemismo, uno de los más antiguos problemas debatidos en la disciplina. Se habla ordinariamente de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales —mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos cultuales, etc.— está asociado con una serie de objetos naturales. En una obra célebre, Lévi-Strauss ha mostrado que el totemismo era menos una institución que la expresión de una lógica clasificatoria que utilizaba las discontinuidades observables entre las especies animales y vegetales a fin de conceptualizar las discontinuidades entre los grupos sociales.[12] En razón de que espontáneamente exhiben cualidades sensibles contrastadas —de forma, de color, de habitat, de comportamiento—, las plantas y animales son particularmente aptos para significar las distinciones internas necesarias para la perpetuación de las sociedades segmentarias. La naturaleza proporciona, pues, una guía y un soporte, un "método de pensamiento", dice Lévi-Strauss, que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social por medio de una representación icónica simple.

Puesto que la intención inicial de Lévi-Strauss era disipar la "ilusión totémica" para vincularla a una característica universal del espíritu humano, se

12 Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962.

comprende que no haya asignado sino una importancia marginal en su análisis a estas relaciones diádicas entre un humano y un no-humano a las que a veces se ha calificado de "totemismo individual". En efecto, muchas sociedades conceden a las plantas y animales un principio espiritual propio y estiman que es posible mantener con estas entidades relaciones de persona a persona —de amistad, de hostilidad, de seducción, de alianza o de intercambio de servicios— que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos. En estas sociedades, muy comunes en Sudamérica y en Norteamérica, en Siberia y en Asia sudoriental, se ha conferido a plantas y animales no sólo atributos antropomórficos —la intencionalidad, la subjetividad, afectos, incluso la palabra en ciertas circunstancias—, sino también características propiamente sociales: la jerarquía de los estatus, comportamientos fundados sobre el respeto a las reglas de parentesco o de los códigos éticos, la actividad ritual, etc. Resucitando un término caído en desuso, yo había propuesto, hace algunos años, llamar "animismo" a ese modo de objetivación de los seres de la naturaleza, y había sugerido ver en él un simétrico inverso de las clasificaciones totémicas en el sentido de Lévi-Strauss: en contraste con estas. en efecto, los sistemas anímicos no se sirven de las plantas y animales para pensar el orden social, sino

que utilizan, por el contrario, categorías elementales de la práctica social a fin de pensar la relación de los hombres con los seres naturales.[13] Admito de buen grado hoy que la distinción propuesta era aún tributaria de una oposición sustantiva entre la naturaleza y la sociedad, de la cual no se encontraba, sin embargo, ninguna huella explícita en las sociedades consideradas.

Veamos ahora cómo podría presentarse la relación entre el animismo y el totemismo, evitando recurrir a ese tipo de paralelismo entre orden natural y orden social. Lévi-Strauss propone que la unidad artificial de esta noción procede de una confusión entre dos problemas. "El que plantea la frecuente identificación de ser humanos con plantas o animales [...] que remite a perspectivas muy generales sobre las relaciones del hombre con la naturaleza (las cuales) interesan al arte y la magia, tanto como a la sociedad y la religión"; "el segundo problema es el de la denominación de grupos fundados sobre el parentesco, que puede hacerse con la ayuda de vocablos animales o vegetales, pero también de otras varias maneras".[14] Es sobre todo el segundo problema que atrae su atención en *Le Totémisme aujourd'hui*, paso comprensible en vista de su ambición de desprender

---

13 Philippe Descola, "Societies of Nature and the Nature of Society", en Adam Kuper (bajo la dirección de), *Conceptualizing Society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, pp. 107-126.

14 *Le Totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 15.

la estructura de las clasificaciones totémicas de la masa de las especulaciones anteriores sobre una pretendida indiferenciación del hombre y de la naturaleza en el pensamiento de los primitivos. En su análisis, como en todos los consagrados a esta cuestión desde comienzos del siglo XX, los datos australianos ocupan un lugar preferencial. Ahora bien, si los aborígenes australianos son conocidos por la barroca complejidad del juego de sus clases matrimoniales, a menudo designadas con nombres de especies naturales, ofrecen también una concepcion muy original de la identificación entre humanos y no-humanos en el interior de los grupos totémicos, una concepción que parece ir mucho más allá del principio de las discontinuidades invocado por Lévi-Strauss para dar cuenta de las clasificaciones totémicas. En numerosas tribus, en efecto, el totem principal de un grupo —una especie natural, un objeto, un elemento del relieve, una sustancia o una parte del cuerpo humano— y todos los seres, humanos y no-humanos que le están afiliados comparten, según se les atribuye comúnmente, propiedades fisiológicas, físicas y sicológicas en virtud de un origen común y localizado en el espacio. Estas propiedades no necesariamente se derivan de las de la entidad epónima, tanto más que, al menos en lo que concierne a los animales, el termino que designa al totem no es, propiamente hablando, un nombre de especie, del tipo "canguro", "águila" o "cacatúa", sino más bien el nombre de una propiedad abstracta

—"duplicado", "impetuoso" o "gracioso", por ejemplo— presente tanto en esta especie como en todos los seres que pertenecen al grupo totémico.[15] Hay fundamento, por lo tanto, para pensar que la heteróclita colección de los humanos y de los no-humanos que forman un grupo totémico se distingue en bloque de otros conjuntos similares por algo más y diferente que simples afiliaciones sociales, matrimoniales o cultuales, a saber por el hecho de poseer en común ciertas características morales y materiales —de sustancia, de humores, de temperamento, de apariencia—, las cuales definen una esencia identitaria en cuanto tipo singular.

En los sistemas anímicos, se atribuye igualmente a humanos y no-humanos la posesión de una interioridad similar: se concibe a muchos animales y plantas como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos; y es en razón de esta esencia interna común que se dice que no-humanos llevan una existencia social idéntica a la de los hombres. Sin embargo, la referencia que comparten la mayoría de los seres animados es aquí la humanidad como condición, y no el hombre como especie. Dicho de otro modo, los humanos y todas las clases de no-humanos tienen materialidades diferentes en el sentido de que sus

15 Carl Georg von Brandestein, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1982, cap. VII.

esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos de propiedades contrastadas, cuerpos a menudo descritos localmente como simples "vestidos" para subrayar mejor su independencia de las interioridades que los habitan. Ahora bien, como ha mostrado bien Eduardo Viveiros de Castro para el caso de la Amazonia, estos "vestidos" específicos inducen perspectivas diferentes sobre el mundo en el sentido de que los constreñimientos fisiológicos y perceptivos propios de un tipo de cuerpo imponen a cada clase de seres una posición y un punto de vista particulares.[16] Por ejemplo, allí donde un ser humano verá un jaguar lamiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá en el acto de beber masato; de la misma manera, allí donde un hombre verá una serpiente pronto a atacarlo, la serpiente verá a un tapir al que se acerca para morder. Unos y otros tienen, pues, una visión integralmente "cultural" de su medio ambiente en razón de una interioridad calcada sobre la de los humanos, pero el mundo que aprehenden les parece diferente en razón de sus respectivas materialidades corporales.

Se ve bien que estas dos ontologías contrastadas involucran sistemas cosmológicos y formas sociológicas *sui generis*. En el totemismo australiano, en efecto, humanos y no humanos son distribuidos conjuntamente en colectividades

16 Eduardo Viveiros de Castro, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio", *Mana*, 2 (2), 1996, pp. 115-144.

diferentes y complementarias, los grupos totémicos, cuyo principio de composición es idéntico, pero cuyas propiedades intrínsecas no lo son, condición para una generalizada exogamia. Sin duda porque los humanos y los no-humanos constituyen ambos colectividades singulares de un género diferente al formado por las especies naturales, las cuales son endogámicas, existe la posibilidad de una unión matrimonial entre grupos humanos no obstante designados por nombres de plantas y animales que no pueden aparearse. En los sistemas anímicos, por el contrario, humanos y no humanos se distribuyen separadamente en el seno de colectividades múltiples, cada una definida por una corporalidad "de especie", conjuntos sociales es cierto formalmente isomorfos y vinculados por relaciones de reciprocidad, de predación o de dependencia, pero que no se casan entre ellos. Los principios que organizan estos dos modos de repartición ontológica son igualmente bien distintos. En el totemismo australiano, el ordenamiento general de colectividades en que se mezclan humanos y no-humanos es significado por las discontinuidades entre los no-humanos que hacen función de totem —así como había visto bien Lévi-Strauss—, mientras que las características específicas de cada colectividad, o grupo totémico, se fundan sobre propiedades compartidas entre humanos y no-humanos. En los sistemas anímicos, en cambio, la

estructura y propiedades de las colectividades no-humanas son íntegramente derivadas de la colectividad de los humanos: los animales —pues se trata sobre todo de animales— poseen capacidades e instituciones modeladas sobre las de los humanos, al menos sobre las del grupo de humanos particular que les presta estas disposiciones. Sería evidentemente posible definir estos sistemas en el lenguaje de la modernidad y decir que, en el animismo, la naturaleza se halla especificada o englobada por la cultura, mientras que el totemismo australiano ofrecería el ejemplo de una continuidad entre la naturaleza y la cultura interiormente segmentada por el repertorio denotativo de la naturaleza. Sin embargo, no se ve bien cómo un dualismo que pierde inmediatamente su propiedad dicotómica cuando es transpuesto a otro contexto podría permitir esclarecer los fenómenos que se propone calificar.

El analogismo

Un tercer modo de identificación es de algún modo intermediario entre el totemismo australiano y el animismo. Descansa sobre la idea de que las propiedades, los movimientos o las modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres o son influencias por el comportamiento de

estos. Una buena ilustración al respecto es el "nagualismo", creencia común a toda América Central, según la cual cada persona posee un doble animal con el cual ella no entra jamás en contacto, pero cuyas desventuras —por ejemplo, si es herido o se enferma— pueden afectar en su cuerpo al hombre o a la mujer que le están emparejados. Se inscriben también en esta categoría el sistema de correlaciones entre el microcosmos y el macrocosmos que sirve de fundamento a la geomancia y la adivinación chinas, o la idea, corriente en África, de que ciertos desórdenes sociales son susceptibles de acarrear catástrofes climáticas, e incluso, ya más cerca de nosotros, la teoría médica de las signaturas que se apoya sobre las semejanzas que presentan ciertas sustancias y objetos naturales con síntomas o partes del cuerpo humano a fin de determinar la etiología o la terapéutica de las enfermedades. Se podría llamar "analogismo" a esta manera de distribuir las discontinuidades y las correspondencias legibles en la cara del mundo, que fue dominante en Europa hasta el Renacimiento, y de la cual es residuo la astrología contemporánea. A diferencia del animismo, el analogismo no requiere en absoluto una relación directa de persona a persona entre humanos y no-humanos, sino que implica que entre ellos existe una similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que se distingue de la homología más sustancial de

las propiedades que existe en el totemismo australiano. Contrariamente a lo que sostenían Durkheim y Mauss a propósito de la adivinación china, por ejemplo, las correspondencias simbólicas o las "acciones simpáticas" no manifiestan de ningún modo ausencia de conceptos definidos o una indiferenciación de las cosas[17], sino más bien una voluntad maníaca de agotar todas las discontinuidades posibles de lo real a fin de recomponerlo mejor en una densa red de analogías.

Desde un punto de vista ontológico, el analogismo se distingue, pues, de las dos fórmulas precedentes en cuanto no se funda ni sobre una homología de las interioridades y una diferencia de las materialidades, como el animismo, ni sobre una homología de las interioridades y de las materialidades, como el totemismo australiano, sino sobre una discontinuidad gradual de las esencias, cuya formulación más clásica es la teoría de la cadena de los seres, y sobre una serie de pequeñas discontinuidades entre las formas y las sustancias, necesarias para que puedan establecerse entre ellas correspondencias significantes. En tal caso, los humanos y los no-humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización

17 Émile Durkheim y Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives". *L'Année sociologique*, 6, 1903, pp. 1-72.

interna y propiedades se derivan de las analogías perceptibles entre los seres existentes. En lenguaje antropológico, se podrá hablar aquí de cosmocentrismo, por contraste con el cosmomorfismo del totemismo australiano o el antropocentrismo del animismo.

El naturalismo

Queda una cuarta fórmula, la nuestra, que se podría llamar naturalismo. Pues el naturalismo no es simplemente la idea de que la naturaleza existe, o, para decirlo de otro modo, de que ciertas entidades deben su existencia y su desarrollo a un principio extraño tanto al azar como a los efectos de la voluntad humana; no califica sólo a la aparición, convencionalmente asignada al siglo XVII, de un ámbito ontológico singular, un lugar de orden y necesidad donde nada se produce sin una causa, ya sea que esta se halle referida a una instancia trascendente o que sea inmanente a la textura del mundo. El naturalismo implica también una contrapartida, un mundo de artificio y de libertad, cuya complejidad se reveló progresivamente hasta hacer necesario, en el curso del siglo XIX, la emergencia de ciencias especiales que fijaron sus características y sus contornos: la diversidad de las manifestaciones de la acción creadora de los hombres en cuanto productores de normas, de signos y de

riquezas. Ahora bien, si se hace el esfuerzo de considerar el naturalismo —es decir la coexistencia entre una naturaleza única y una multiplicidad de culturas— no como el patrón que permite objetivar toda realidad, sino como un modo de identificación entre otros, entonces las propiedades distintivas de nuestra cosmología se hacen mucho más nítidas. Por ejemplo, el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo porque, en lugar de una identidad de las almas y una diferencia de los cuerpos, presupone al contrario una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material. Lo que distingue a los humanos de los no-humanos, para nosotros, es ciertamente el alma, la conciencia, la subjetividad o el lenguaje, así como los grupos humanos se distinguen unos de otros por una especie de disposición interna colectiva que por mucho tiempo ha sido llamada el espíritu de un pueblo. Desde Descartes, en cambio, y sobre todo desde Darwin, se sabe que la parte física de los humanos los ubica en un continuum material en cuyo seno se diferencian poco de las demás entidades del mundo. Desde el punto de vista de la organización cosmológica que instaura el naturalismo, los humanos se ven distribuidos en el seno de colectividades nítidamente diferenciadas, las culturas, que excluyen de derecho no solamente al conjunto de los no-humanos, sino también, en un pasado aún cercano, humanos exóticos o marginales

a los que sus costumbres incomprensibles, y la carencia de alma, de espiritualidad o de elevación moral que estas señalaban, inducían a ubicar en el ámbito de la naturaleza en compañía de los animales y de las plantas. Poco fundada con respecto a las propiedades materiales que compartimos con los organismos no-humanos en virtud de la continuidad filética, la discriminación ontológica que recae en los animales, y antaño en los salvajes, manifiesta así de manera muy nítida el privilegio concedido en nuestro modo de identificación a los criterios fundados sobre las expresiones de la interioridad, del lenguaje a la subjetividad, pasando por los afectos o la conciencia reflexiva. Los principios que rigen esa cosmología son simples, tan simples en su luminosa evidencia que tenemos tendencia a creerlos universales: las fronteras y las propiedades de la colectividad de los humanos se derivan de la división fundamental que puede trazarse entre humanos y no-humanos; dicho de otro modo, en el lenguaje de la modernidad, la Cultura extrae sus especificaciones de su diferencia con la Naturaleza, es todo lo que la otra no es. En términos antropológicos, eso se llamará antropocentrismo.

***

Sería bastante temerario predecir lo que será el modo de identificación que se perfila con el quiebre del naturalismo. Es poco probable, en efecto, que se

pueda regresar a distribuciones ontológicas que poseen todas las características de lo que he llamado animismo, totemismo o analogismo. La preferencia de que siguen disfrutando la astrología o las ciencias ocultas, el florecimiento de un cierto tipo de antropomorfismo —en los movimientos de liberación animal o del *"Great Ape Project"*, por ejemplo—, o la fascinación que se aprecia en la literatura o el cine ante la figura de Cyborg —una creatura que mezcla propiedades humanas y no humanas— constituyen menos indicaciones sobre la evolución de un futuro en proceso de parto que las señales de la persistencia, en un modo menor, de actitudes y mentalidades compartidas por todos los hombres. Pues si bien se hacen preponderantes en ciertos lugares y ciertas épocas, los modos de identificación evocados en estas líneas no son en absoluto hegemónicos; cada uno de ellos tolera la expresión discreta de los tres otros, de manera más o menos pública según el grado de apertura de los sistemas sociales, con tal que esta expresión no ponga en duda la función instituyente del modo que prevalece en un momento dado. A medida que vaya acelerándose el movimiento planetario de circulación de las ideas, de los hombres, de los valores y de las riquezas, no es imposible que el modo de identificación dominante tome la forma de una mezcla que reúna, en proporciones más equilibradas, los criterios de repartición ontológica que antes se presentaban como combinaciones fuertemente

jerarquizadas y distribuidas territorialmente. Es en todo caso lo que deja presagiar el éxito presente de los análisis sociológicos que se sitúan bajo la égida del mestizaje o de la hibridez. Semejante fórmula haría coexistir no una pluralidad de mundos, sino una multitud de pequeños trozos de mundo recompuestos según las tradiciones locales y la idiosincrasia individual, familiares por lo tanto por sus elementos, aunque originales por sus valencias específicas, nueva manera y ciertamente indispensable de introducir diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha emprendido.

LA ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA

El texto que sigue se basa en la clase inaugural ofrecida por Philippe Descola el 29 de marzo del 2001 en el Colegio de Francia (cátedra de Antropología de la Naturaleza).

Es también en los últimos días de marzo, pero en 1800, que se ubica el episodio, a decir verdad poco memorable, que me servirá para entrar en materia. El 31 de ese mes Alejandro de Humboldt descendía por el curso del río Apure en los llanos de Venezuela, gozando del espectáculo ofrecido por una naturaleza prodigiosamente diversa a la que la civilización aún no había turbado. El indio cristianizado que maniobra su piragua exclama: "¡Es como en el paraíso!" Pero el sabio no cree ni en el buen salvaje ni en la inocente armonía de un mundo originario; por ello anota en su diario: "La edad de oro ha cesado, y, en este paraíso de las selvas americanas, como doquiera, por lo demás, una triste y larga experiencia ha enseñado a todos los seres que la dulzura se halla muy raramente unida con la fuerza"[1]. Constatación

1 Según los extractos de la *Relation historique aux régions équinoxiales...*, publicados por Charles Minguet (Alejandro de HUMBOLDT, *Voyages dans l'Amérique équinoxiale*, t. I, Paris, François Maspero, 1980, p. 87).

casi banal del naturalista que era a la vez etnógrafo, atento tanto por formación como por temperamento a las cadenas de dependencia, sobre todo alimentarias, que unen a los organismos en un ecosistema tropical, y poco inclinado a ver en los habitantes de estas regiones los vestigios idealizados de un pasado edénico. Pero constatación nueva en el contexto de la época. Pues si bien este admirador de Bernardin de Saint-Pierre ha descrito la fauna y la flora sudamericanas con una lengua colorida, que encantó a sus contemporáneos, fue también el fundador de la geografía, entendida como ciencia del medio ambiente, y cuando estudiaba un fenómeno como geólogo o como botánico era para relacionarlo con los demás fenómenos observados en el mismo medio, sin excluir los hechos históricos y sociológicos, y para dedicarse a continuación a esclarecer los vínculos así deslindados gracias a la consideración de situaciones análogas en otras regiones del mundo. Alejandro de Humboldt no procedía de otra manera con los pueblos amerindios que visitó en el Orinoco y en los altiplanos de los Andes y de México: lejos de ver en ellos figuras amables o repulsivas, aptas para animar parábolas filosóficas, se dedicó a mostrar que su devenir era función del suelo, del clima y de la vegetación, así como de las migraciones, de los intercambios de bienes y de ideas, de los conflictos interétnicos y de las vicisitudes, incluso indirectas, de la colonización

española. Tuvo la intuición, en suma, de que la historia natural del hombre era inseparable de la historia humana de la naturaleza, de que "la progresiva habitabilidad de la superficie del globo", para retomar una de sus fórmulas,[2] dependía tanto de factores físicos como de las maneras muy diversas con que son aprehendidos y aprovechados por las sociedades que los comparten.

Si la coincidencia de fecha aprovechada en mi preámbulo es por completo fortuita, la evocación de Alejandro de Humboldt, cuyo pretexto me ha proporcionado, no es producto del solo homenaje circunstancial a un hombre que contribuyó a despertar mi interés por las sociedades y paisajes sudamericanos. Pues la creación de una cátedra de Antropología de la Naturaleza en el Colegio de Francia expresa el deseo de asegurar la continuidad de un programa de antropología fundamental, del cual el autor del *Cosmos* fue uno de los primeros en esbozar: comprender la unidad del hombre a través de la diversidad de los medios que se da para objetivar un mundo del cual no es disociable. Por ello la emoción que siento en el momento de reemprender esta tarea en una institución donde fue ilustrada con tanto brillo no se halla por completo

2 En una carta a Schiller citada por Charles Minguet, *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole*, Paris, François Maspero, 1969, p. 77.

exenta de una pizca de pesar malicioso. ¿Cómo no interrogarse, en efecto, sobre lo que habría podido ser el curso de mi disciplina si el Colegio de Francia hubiera distinguido a Humboldt cuando vino a establecerse en París en 1804, al retornar de su periplo sudamericano? Cuánto tiempo se habría ganado, quizás, si esta casa hubiera podido acoger a un sabio al que Franz Boas, pionero de la antropología norteamericana, tenía como modelo y fuente de su vocación, un gran europeo que escribió una buena parte de su obra en francés, y cuya adhesión al espíritu de las Luces se mantuvo vivo aun mucho después de que las circunstancias políticas dejaron de ser las más favorables.

Pero sin duda era demasiado temprano o demasiado tarde, pues en esa época el Colegio de Francia había comenzado ya a sancionar en la organización de su enseñanza la gran división de método y de objeto entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, que el siglo XIX no cesó de profundizar: Georges Cuvier era por entonces titular de la cátedra de Historia Natural, mientras que Pierre de Pastoret acababa de suceder a Mathieu-Antoine Bouchaud en la de Derecho de la Naturaleza y de Gentes, una mezcla de filosofía moral y de historia de las instituciones, que prefiguraba la antropología social. Sin embargo, si la división de las tareas era muy clara en la titulación de las cátedras, no lo era tanto en la aspiración de quienes las ocupaban.

Cuvier, Bouchaud y de Pastoret habían sido, en efecto, miembros activos de la efímera Sociedad de Observadores del Hombre, con la cual Humboldt estuvo en contacto continuo, y se puede pensar que sus debates en el seno de lo que el historiador George Stocking ha llamado "la primera sociedad antropológica en el mundo"[3], no los predisponían a admitir sin reserva la separación de lo físico y de lo moral que sus compañeros Destut de Tracy y Cabanis combatían tan vivamente, que se adherían más bien a la ambición mostrada por los Ideólogos de estudiar las leyes naturales del entendimiento a través de la observación de sus efectos, tal como se podía descubrirlos realizados en las costumbres, las técnicas y las instituciones de los pueblos en todas las latitudes y en todas las épocas de la humanidad. Por lo demás, semejante proyecto había recibido un comienzo de ejecución con la expedición científica de Nicolas Baudin a Australia, en la que Humboldt estuvo a punto de participar, y para la cual Cuvier había redactado una nota de instrucciones. Las condiciones estaban reunidas, como se ve, para que naciera en Francia una verdadera antropología comparada, alimentada por la observación etnográfica y dedicada a explorar todas las dimensiones de la vida social, tanto culturales y lingüísticas como biológicas y geográficas.

---

3 George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1982, p. 15.

Infortunadamente, esta efervescencia de los comienzos fue de corta duración, y cuando Alejandro de Humboldt regresó de América, la Sociedad de Observadores del Hombre se había ya dispersado, víctima de la animosidad del emperador, quien veía en ella, con razón, un refugio de ideas republicanas. La antropología renacerá de sus cenizas, y esta vez de manera definitiva, pero mucho más tarde, en los años sesenta del siglo XIX, y en otras partes, principalmente en Alemania y en el mundo anglosajón. Pues en Francia, en esa época, se había consumado ya el divorcio entre naturalistas y humanistas. Lo manifiesta la creación, en 1859, de dos instituciones en competencia: la Sociedad de Antropología de París, la cual, bajo la férula de Paul Broca, tenía intención de promover el estudio del hombre bajo todos sus aspectos, pero cuyo interés se confinó pronto sólo en las investigaciones anatómicas, fisiológicas y demográficas, y la Sociedad de Etnografía de París, fundada a instigación de Léon de Rosny, orientalista y americanista reputado, y donde, a pesar de la breve presidencia de Claude Bernard, acabó por prevalecer la investigación de los fenómenos lingüísticos y religiosos. A pesar de los repetidos esfuerzos de los mejores espíritus del siglo XIX para llenar la creciente distancia entre las ciencias de la materia y de la vida, de un lado, y las ciencias humanas y sociales, del otro, la antropología se vio así tironeada desde su

génesis entre dos polos opuestos, cuya confrontación marcará duraderamente los métodos y las problemáticas de su madurez.

Tal vez no hay que lamentarlo, pues es esta tensión inicial que, en gran parte, le dará su razón de ser y su dinámica. Con la nueva expansión colonial de las potencias europeas se acumulaban, en efecto, informaciones cada vez más ricas y circunstanciadas sobre la manera en que muchos pueblos no modernos concebían las plantas y los animales, atribuyendo a tal especie un estatus de ancestro, tratando a otra como un pariente cercano o como un doble de la persona, actitudes extrañas en las cuales se habían interesado ya los historiadores de las religiones y los folkloristas, pero cuya vigorosa permanencia entre contemporáneos distantes en el espacio no podía dejar de suscitar cuestiones en cuanto a la unidad de las facultades del hombre y a los ritmos de desarrollo, en apariencia desiguales, a los que estaba sometido. La antropología como ciencia especializada nació a partir de una necesidad de resolver este escándalo lógico por medio de la explicación y la justificación de formas de pensamiento exóticas, que no parecían establecer límites claros entre humanos y no-humanos, y ello en una época en que la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura se había consolidado definitivamente, haciendo así inevitable que las características de la realidad física, tal como

las primeras las aprehendían, sirviesen para definir el objeto de los sistemas de interpretación del mundo que las segundas se esforzaban en elucidar. De ello resultan las grandes controversias sobre el animismo, el totemismo o las religiones naturistas, en las que se enfrentan los fundadores de la disciplina, todos igualmente dedicados a encontrar un origen único —ya fuese físico, social o experimental— para construcciones intelectuales que, al descuidar las distinciones entre los hombres y las entidades naturales, parecen ir en contra de las exigencias de la razón. El hombre en cuanto organismo había desertado del reino de la naturaleza, pero la naturaleza había retornado con fuerza como tela de fondo sobre la cual la humanidad primitiva disponía sus pobres espejismos.

Se conocen los esfuerzos que desplegó Marcel Mauss para sacar a la antropología fuera de este impase. Atento al cuerpo como herramienta y como sede de disposiciones físicas y psíquicas, y consciente del papel desempeñado por los substratos materiales y ecológicos en la organización de la existencia colectiva, pionero del estudio de las técnicas tradicionales, animado, en suma, por una insaciable curiosidad frente a todas las manifestaciones de la razón práctica, supo hacer que la sociedad bajara del Olimpo en que Durkheim la había colocado, y situarla en una posición mediadora, es decir como un entorno de vida y no como una finalidad

trascendente, un simple y necesario estado por medio del cual puede operarse la síntesis de condiciones de toda clase de las que depende la vida común. Un tanto dejado de lado por su tío y mentor, el marco físico de la actividad humana volvía a ser un componente legítimo de la dinámica de los pueblos, una potencialidad actualizable en tal o cual tipo de morfología social, más bien que una imposición autónoma y todopoderosa, como ese "factor telúrico" —la influencia del suelo sobre las sociedades— del cual los geógrafos hacían uso excesivo, según les reprochaba Mauss.

A la distancia del tiempo uno no puede dejar de sentirse impresionado por la recurrencia en la pluma de este hombre de genio, que se interesaba en todo, de la noción de totalidad, como si hubiera querido exorcizar con esta palabra la fragmentación de una obra inmensa, y recordar así su constante aspiración a llegar a la combinación de los planos individuales y colectivos a través de la singularidad de una experiencia en la que se revelarían en toda su complejidad el juego de las instituciones y su modo específico de estructurarse. Pues si el famoso "hecho social total" puede funcionar como un dispositivo de enmarcamiento analítico, es porque se trata de un eco, a otra escala, de lo que Mauss llamaba el "hombre total", considerado bajo sus aspectos a la vez biológicos, psicológicos y sociológicos; una totalidad de hecho, pues, y que debe ser estudiada

en cuanto tal. Saludable definición que conviene tener siempre presente en el espíritu para precaverse contra tentaciones siempre vivas de reducir el hombre a una especie de autómata, de cuyo motor principal cada rama del saber pretendería tener la llave, identificada sucesivamente con las facultades mentales, los genes, las pulsiones, las necesidades fisiológicas o los hábitos culturales.

No tiene nada de sorprendente que la etnología, a la cual Mauss consagró la mayor parte de su enseñanza en el Colegio de Francia, le haya podido parecer la vía más propicia para poner en obra esta aspiración totalizante. Todos los objetos concretos de la investigación etnológica están, en efecto, situados en esta zona de ensamblaje entre las instituciones colectivas y los datos biológicos y psicológicos que dan su sustancia pero no la forma a lo social. Las reglas del parentesco y de la alianza matrimonial, los modos de aprovechamiento y de acondicionamiento del medio ambiente, los sistemas técnicos, las formas de intercambio, las concepciones de la persona, del cuerpo y del infortunio, el saber sobre el mundo y los dispositivos clasificatorios que lo acompañan, todo ello traduce un amplio abanico de funciones fisiológicas, de particularidades anatómicas, de esquemas motores, de facultades cognitivas, que no se podría disociar de las formas instituidas en el seno de las cuales se expresan. La antropología no piensa, de ningún modo, en reclamar

el monopolio del estudio de estos hechos de interface que otras ciencias toman igualmente como objeto, y quizá ella da ahora incluso la impresión de retroceder ante la vastedad de la tarea, encontrando refugio más confortable en la sola erudición etnográfica, o en la justificación narcisística de la imposibilidad de producir un conocimiento sobre el otro. Esta manera de pensar no nos tienta en nada, pues la aventura del espíritu se halla ausente en ella; como escribe Mauss: "Cuando una ciencia progresa, sólo lo hace en el sentido de lo concreto, y siempre en el sentido de lo desconocido. Ahora bien, lo desconocido se encuentra en las fronteras de las ciencias", y añade, citando a Goethe, "allí donde los profesores se devoran entre ellos".[4]

Son estos márgenes controvertidos que mi maestro Claude Lévi-Strauss había también elegido ocupar cuando restableció en el Colegio de Francia la enseñanza de la antropología, dando a esta disciplina, poco conocida en la época fuera de los círculos especializados, el brillo y la autoridad de que disfruta ahora en nuestro país. Pues C. Lévi-Strauss ha desarrollado su método tomando en préstamo hipótesis y resultados a todos los frentes pioneros de las ciencias actuales: a la lingüística, desde luego, y sobre todo a la fonología, aunque también a la

4 Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*. Paris, PUF, 1950, p. 365.

fisiología de la percepción, a la cladística, a la teoría de los juegos o a la cibernética. Es por ello que la antropología estructural, además de las notables innovaciones que ha hecho posible en esos ámbitos clásicos que son el estudio del parentesco y el análisis de los mitos, ha igualmente perpetuado y enriquecido la idea maussiana del hombre total al proponer una audaz teoría del conocimiento, en la cual "el espíritu efectúa operaciones que no se diferencian en su naturaleza de las que se realizan en el mundo".[5] Por intermedio de los mecanismos de la percepción y de la intelección de los objetos sensibles, concebidos como un medio interno homólogo al medio físico, el hombre volvía a habitar la vasta morada de la cual se le había expulsado, poniendo así término, al menos de derecho sino de hecho, a la disociación tan común en antropología entre las categorías de la representación, las facultades corporales y las propiedades de la materia. Françoise Héritier había de continuar por esta vía cuando abrió la vasta cantera de la antropología simbólica del cuerpo, tratando de comprender cómo las evidencias elementales de la naturaleza orgánica —la diferencia de sexos en primer término— se combinan en cadenas de significaciones asociadas cuyas disposiciones en limitado número tejen en torno al planeta una red de invariantes semánticos.

---

5 Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 164-165.

La antropología, ya se ha visto, no ha dejado de enfrentarse con el problema de las relaciones de continuidad y de discontinuidad entre la naturaleza y la cultura, problema del cual a menudo se ha dicho que constituía el terreno de elección de esta forma original de conocimiento. Es este movimiento que nos proponemos continuar, pero dándole una inflexión de la cual el título de esta cátedra ofrece algo así como una prefiguración. En apariencia, en efecto, la antropología de la naturaleza es una especie de oxímoron, ya que, desde hace varios siglos en occidente la naturaleza se caracteriza por la ausencia del hombre, y el hombre por lo que ha sabido sobrepasar lo que hay en él de natural. Esta antinomia nos ha parecido, sin embargo, sugestiva por lo que ella pone de manifiesto una aporía del pensamiento moderno al mismo tiempo que sugiere una vía para escapar de ella. Al postular una distribución universal de los humanos y de los no-humanos en dos ámbitos ontológicos separados, nos encontramos desde el comienzo mal armados para analizar todos estos sistemas de objetivación del mundo en los que se halla ausente una distinción formal entre naturaleza y cultura. La naturaleza no existe como esfera de realidades autonónomas para todos los pueblos, y debe ser tarea de la antropología comprender por qué y cómo tantas gentes ubican en la humanidad a tantos seres a los que llamamos naturales, pero también por qué y cómo nos ha

parecido necesario excluir estas entidades de nuestro destino común. Esgrimida de manera perentoria como una propiedad positiva de las cosas, tal distinción parece además ir en contra de lo que las ciencias de la evolución y de la vida nos han enseñado sobre la continuidad filética de los organismos, ignorando así mecanismos biológicos de toda clase que compartimos con los demás seres organizados. Nuestra singularidad en relación con el resto de los seres existentes es relativa, así como es también relativa la conciencia que se forman de ella los hombres.

Para convencerse de ello basta ver las dificultades que el pensamiento dualista enfrenta cuando debe distribuir prácticas y fenómenos en compartimientos estancos, dificultades que revela bien el lenguaje común. Así, para designar las relaciones entre la naturaleza y la cultura son numerosos los términos que, efectuando préstamos al vocabulario de las técnicas o al de la anatomía, ponen el acento ya sea en la continuidad —articulación, unión, sutura o empalme—, ya sea sobre la discontinuidad —corte, fractura, cesura o ruptura—, como si los límites de uno y otro ámbito estuviesen nítidamente trazados y que, en consecuencia, se pudiese separarlos siguiendo un pliegue preformado o empalmarlos como dos partes de un conjunto. Todos sabemos, no obstante, que se trata de una ficción, por lo cruzado y mutuamente

determinado que son las imposiciones universales de lo viviente y las costumbres instituidas, la necesidad en que se hallan los hombres de existir como organismos en ambientes que no han modelado sino en parte, y la capacidad que se les ofrece de dar a sus interacciones con las demás entidades del mundo una miríada de significaciones particulares. ¿Dónde se detiene la naturaleza y dónde comienza la cultura cuando tomo el almuerzo, cuando identifico a un animal por su nombre, o cuando busco el trazo de las constelaciones en la bóveda celeste? En suma, para tomar una imagen de Alfred Whitehead, "los bordes de la naturaleza se hallan siempre en jirones".[6] ¿Compete a la antropología ribetear pacientemente este harapo a fin de que presente por doquiera un borde liso que permitiría amplamar, como a otros tantos tejidos abigarrados, las millares de culturas que hemos guardado en nuestras bibliotecas? ¿Tendría como misión cortar en la diversidad de experiencias del mundo piezas del mismo formato, recortadas como están según un patrón único, a fin de disponerlas sobre el gran paño de la naturaleza, en el cual, en contraste con la unidad de su soporte como con lo variado de los colores, motivos y texturas que su yuxtaposición subraya, cada una de ellas revelaría a la vez su carácter distintivo con respecto a sus

6 Alfred North WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, [1920] 1955, p. 50.

vecinas, y la semejanza más profunda que las une en la diferencia que exhiben todas juntas en relación con el fondo contra el cual se destacan?

Tal no es nuestra convicción; pero es así, justamente, que la antropología ha concebido por largo tiempo su tarea. Bajo la cubierta de un relativismo de método, respetuoso en apariencia de la diversidad de las maneras de vivir la condición humana, y recusando por principio las jerarquías de valores y de instituciones demasiado arrimadas a los patrones propuestos por el occidente moderno, reinaba sin rival un universalismo clandestino, el de una naturaleza homogénea en sus fronteras, sus efectos y sus cualidades primeras. El rompe-cabezas de la disparidad de los usos y costumbres se hacía por ello menos formidable ya que cada cultura podía ser tratada desde entonces como un punto de vista singular, aunque por lo general calificado de erróneo, sobre un conjunto de fenómenos cuya testaruda evidencia no podía sino imponerse a todos como una manera particular de arreglárselas con un bloque de realidades y de determinaciones objetivas de las que los modernos habrían sido los primeros en sospechar la existencia al margen de toda intención humana, y los únicos en intentar aprehender sus verdaderas propiedades. De allí la imposible alternativa que la antropología ha encontrado en su cuna: ya sea considerar que la gama de los comportamientos humanos son funciones biológicas o ecológicas que

la máscara de la cultura obscurecería a los ojos de aquellos que son determinados por ellas, o ya sea plantear que la acción de la naturaleza se despliega siempre en los términos de la cultura, que aquella no nos es accesible sino a través de los filtros que esta le impone, y dar así todo poder al orden simbólico para hacer advenir el mundo físico a la realidad para sí.

Se conocen las dificultades que engendra ese dilema. Ya sea que se presente bajo la antigua forma de una teoría cualquiera de las necesidades, o bajo los avatares más recientes de la sociobiología, del materialismo ecológico o de la psicología evolucionista, el monismo naturalista no explica nada, pues en materia de prácticas instituidas el conocimiento de una función no permite dar cuenta de la especificidad de las formas por medio de las cuales ella se expresa, aun si fuera el caso, por lo demás, de que tal finalismo fuese posible en el orden de los fenómenos puramente biológicos. El culturalismo radical no se halla precisamente mejor dotado para ello, pues se ve obligado a apoyarse subrepticiamente sobre un punto fijo que no obstante había excluido de sus premisas: si la naturaleza es *una construcción cultural, de la cual cada pueblo* propondría su variante, entonces es inevitable que, por debajo del palimpsesto de las interpretaciones y glosas se transparente de alguna manera el mismo

texto original al cual cada pueblo se refiere. Decir que la naturaleza no existe sino en la medida en que es portadora de sentido y ha sido transfigurada en otra cosa supone que se dé este sentido contingente a un sector de lo real que no posee un sentido intrínseco, que pueda constituirse en representación una terca factualidad, que la función simbólica tenga un punto de anclaje en un referente fenoménico único, garante de nuestra común humanidad y protección contra la pesadilla del solipsismo. Sin que uno se haya dado cuenta, se ampliaba así a la escala de la humanidad una distinción entre la naturaleza y la cultura que, sin embargo, aparece tardíamente en el *episteme* occidental, pero que, una vez erigida en ontología universal por una especie de preterición indolente, condenaba a todos los pueblos que han prescindido de ella a no presentar sino prefiguraciones inhábiles o cuadros falaces de la verdadera organización de lo real, cuyos cánones habrían establecido los modernos. La abundancia de estados prácticos del mundo podía reducirse entonces a diferencias calificadas de "culturales", a la vez testimonios conmovedores de la inventiva desplegada por los no-modernos en sus tentativas de objetivar a su manera la cosmología que nos es propia, síntomas patentes de su fracaso al respecto, y justificaciones de nuestras pretensiones de someterlos a una forma invertida de canibalismo: no, como antaño en América del Sur, la incorporación

física de la identidad del otro como condición de un punto de vista sobre uno mismo, sino la disolución del punto de vista del otro sobre sí mismo en el punto de vista de sí sobre sí.

Es tiempo de que la antropología cuestione semejante herencia y que lance al mundo una mirada más emancipada, limpia de un velo dualista que la dinámica de las ciencias de la naturaleza y de la vida en parte ha tornado anticuada, y que estuvo en el origen de muchas distorsiones perniciosas en la aprehensión de los pueblos cuyos usos diferían mucho de los nuestros. El análisis de las interacciones entre los habitantes del mundo no puede ya confinarse sólo a las instituciones que rigen la sociedad de los hombres, este club de productores de normas, de signos y de riquezas al cual los no-humanos no son admitidos sino a título de accesorios pintorescos para decorar el gran teatro cuya escena monopolizan los que detentan el lenguaje. Muchas sociedades llamadas "primitivas" nos invitan a esa superación, justamente aquellas que jamás han pensado que las fronteras de la humanidad se detenían en las puertas de la especie humana, que no vacilan en invitar al concierto de su vida social a las plantas más humildes, a los animales más insignificantes. La antropología se encuentra, pues, enfrentada a un desafío formidable: ora desaparecer como una forma agotada de antropocentrismo, ora vivir una metamorfosis repensando su campo y sus

herramientas de manera tal que incluyan en su objeto mucho más que el *anthropos,* toda esta colectividad de los seres existentes vinculada con él y por largo tiempo relegada a una función de entorno. Es en este sentido de buen grado militante, lo admitimos, que se puede hablar de una antropología de la naturaleza.

¿Cómo proceder? Partiendo de las diferencias, es cierto, y no de estas engañosas continuidades fenoménicas que disuelven la diversidad de las formas instituidas de estar presente en el mundo en la unidad facticia de la conciencia íntima o de la interacción práctica. Pero no se trata aquí de estas ostensibles diferencias entre lo que llamamos culturas, pretextos para la delectación hermenéutica en que se complace el relativismo, ni de esta única diferencia de naturaleza entre humanos y no-humanos en relación con la cual todas las demás diferencias se hallarían autentificadas. Las diferencias que importan son más bien las que impone la red de discontinuidades de forma, de materia, de comportamiento o de función, que se ofrecen a nuestra atención por el movimiento del mundo, discontinuidades ora francas, ora apenas esbozadas, que podemos reconocer o ignorar, subrayar o minimizar, actualizar en usos o bien dejar en estado potencial, y que constituyen la armazón a la cual se aferran nuestras relaciones con lo que Maurice Merleau-Ponty llamaba "cuerpos asociados".[7]

7 *L'oeil et l'esprit,* Paris, Gallimard, 1964, p. 13.

No hay ninguna necesidad de trazar previamente en estos entrelazados de discontinuidades líneas divisorias que distinguirían *a priori* lo animado de lo inanimado, lo sólido de lo inmaterial, los reinos de la naturaleza de los seres de lenguaje, y, entre estos, los hombres que viven según las leyes de la razón de aquellos que creen en lo sobrenatural. No haríamos así sino conservar el sistema cosmológico que nos es más familiar. Examinemos más bien, con la suspensión de juicio que conviene a todo paso en el campo de la ciencia, cómo, en todas las épocas, y bajo los climas más diversos, ciertos hombres han sabido colectivamente sacar partido del campo de los contrastes posibles que les era ofrecido para urdir, sobre la textura y la estructura de las cosas, configuraciones singulares de relaciones de diferencia y de semejanza entre los seres existentes, sus propiedades, sus disposiciones y sus acciones.

Tarea imposible, se dirá, y que podría asimilarse a esos inventarios de correspondencias que el pensamiento renacentista emprendió con la vana y magnífica esperanza de hacer que el mundo significara, consignando todos los reflejos de sus cambiante diversidad. Sin embargo, no se trata de eso, incluso si uno puede lamentar que en esa época fracasara por poco una primera cita con la antropología, en la que faltaban menos los objetos nuevos, el arte de describirlos con sagacidad y la capacidad de domesticar su extrañeza por medio de

eruditas comparaciones, que la conciencia de una autonomía de esta totalidad reflexiva que llamamos cultura o sociedad; condición que fue, es cierto, necesaria para que florecieran las ciencias humanas, pero cuyo respeto demasiado servil frena hoy en día su progreso. No se trata de ello, en efecto, pues si bien es sin duda inmenso el campo de las discontinuidades, y poco razonable la ambición de agotar todas sus figuras, las relaciones que estructuran esas discontinuidades no son infinitas ni arbitrarios sus arreglos. Las primeras dependen de un pequeño número de propiedades de la vida social, es decir de las diferentes maneras de asegurar la relación entre yo y el otro, mientras que los segundos están sometidos a principios de combinación cuyo repertorio ha comenzado a establecer la antropología, sobre todo la estructural.

La misión de la antropología, tal como la entendemos, no es objeto, pues, de ningún equívoco: es la de contribuir junto con otras ciencias, pero según sus propios métodos, a hacer inteligible la manera con la cual organismos de un género particular se insertan en el mundo, seleccionando tales o cuales propiedades para su uso, y concurren a modificarlo, tejiendo con él y entre ellos lazos constantes u ocasionales de una diversidad notable pero no infinita. Para llevar a cabo con éxito semejante tarea, conviene antes que nada trazar la cartografía de esos lazos, de comprender mejor su naturaleza, de

establecer sus modos de compatibilidad y de incompatibilidad, y de examinar cómo se actualizan en maneras de ser inmediatamente distintivas. Si aún puedo permitirme hilar la metáfora textil, nuestro objetivo es menos proseguir el montaje de este *patchwork* de culturas cuya desconcertante heterogeneidad evocaba yo hace poco, sino de estudiar cómo, en una urdimbre de discontinuidades accesibles a todos, grupos de hombres han sabido tejer una trama singular anudando puntos según una disposición y motivos que les son propios, pero gracias a una técnica que comparten con otros, al menos bajo la forma de variante. Precisemos no obstante que la urdimbre no corresponde, de ningún modo, a la naturaleza: es la red de rasgos contrastivos de toda índole que autoriza, como ciertas figuras de la *Gestalt*, reconocimientos, tomas de identidad e imputaciones variadas en cuanto a la estructura del mundo. Del mismo modo, los diferentes tipos de trama no son equivalentes a culturas: son los *schèmes* por medio de los cuales se organiza la vida colectiva y se construyen significaciones compartidas. Precisemos además que estos esquemas no son instituciones, valores o repertorios de normas. Más bien hay que tomar esta noción en el sentido que le da la psicología cognitiva, a saber disposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de *habitus* gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado, y que

permiten el ejercicio de al menos tres tipos de competencia: primero, estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción asignando una preeminencia significativa a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno; luego, organizar tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y de las emociones de acuerdo a escenarios relativamente estandardizados; en fin, proporcionar un marco para interpretaciones típicas de comportamientos o de acontecimientos, interpretaciones admisibles y comunicables en el seno de la comunidad donde los hábitos de vida que ellas traducen son aceptados como normales.

¿Cómo descubrir, sino por medio de intuiciones vagas, estos esquemas que imprimen su marca sobre las actitudes y las prácticas de una colectividad de tal manera que esta se ofrece al observador como inmediatamente distintiva? Puede sugerirse una primera respuesta: deben considerarse dominantes los esquemas que son activados en el mayor número de situaciones, tanto en el tratamiento de los humanos como en el de los no-humanos, y que subordinan los demás esquemas a su lógica propia despojándolos de una gran parte de su orientación primera. Es sin duda este mecanismo que André-Georges Haudricourt tenía presente cuando distinguía estas dos formas de tratamiento de la naturaleza y del otro que son la acción indirecta negativa y la acción directa

positiva.[8] Ilustrada por el cultivo del ñame en Melanesia, o el cultivo del arroz por riego en Asia, la primera apunta a favorecer las condiciones de crecimiento del ser domesticado acondicionando del mejor modo su medio ambiente y no ejerciendo sobre él un control directo, tendencia igualmente perceptible en el gobierno de los hombres, así como muestran la filosofía política confuciana o las concepciones de la autoridad en las sociedades de horticultores tropicales. En contraste, el cultivo de cereales y la crianza de ovejas en el área mediterránea implican una serie de operaciones coercitivas sobre la planta, y un contacto permanente con el animal, el cual depende para su alimentación y su protección de la intervención del pastor, acción directa positiva de la cual hay un ejemplo simétrico en la figura del soberano como buen pastor, que la Biblia o Aristóteles presentan como el ideal de la acción política. En suma, no una proyección de las relaciones entre humanos sobre las relaciones con los no-humanos, sino una homología de los principios directrices aplicados al tratamiento o manejo de uno y otro ámbito.

Los esquemas dominantes son también identificables en cuanto manifiestan una distancia significativa con los que están en vigencia en la vecindad inmediata, como si cada colectividad

8 André-Georges Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". *L'Homme*, II, 1962, pp. 40-50.

aplicara prioritariamente sus esfuerzos a lo que la diferencia de aquellas que la rodean o con las que coexiste. Sin embargo, la naturaleza y los límites de la población en referencia no son dados nunca a priori, ya que, por el contrario, es el área de extensión del esquema dominante lo que las fija en primer lugar. Una colectividad entendida de este modo no necesariamente coincide, por lo tanto, con una "sociedad", una "tribu", una "nación" o una "clase", términos todos incómodos por la clausura sustantiva y la esencialización que implican; ella se define antes que nada por la discontinuidad introducida a su periferia por el hecho de la ostensible presencia en las cercanías de otros principios de esquematización de la experiencia. Su existencia es posicional y no intrínseca, su puesta en evidencia tributaria del método comparativo. No son, pues, tanto las fronteras lingüísticas, los límites de una red de intercambio, o incluso la homogeneidad de los modos de vida, que trazan los contornos de una colectividad susceptible de figurar en un análisis comparativo, sino más bien una manera de organizar las relaciones con el mundo y con el otro compartida por un conjunto más o menos vasto de individuos, conjunto que puede, por lo demás, presentar variaciones internas —de lenguas, de instituciones, de prácticas—, bastante marcadas como para que se puede considerarlo, a otra escala, como un grupo de transformación compuesto de unidades discretas. Si

ella no se sustituye completamente a las categorías usuales —cultura, etnia, civilización, grupo lingüístico, medio social, etc.— que pueden seguir siendo útiles en otros contextos de análisis, semejante definición permite al menos evitar las dificultades del fixismo y soslayar la tendencia casi espontánea de aprehender los particularismos de los grupos humanos a partir de los rasgos que enarbolan a fin de distanciarse de sus vecinos próximos. El sentido es inverso al adoptado por Ruth Benedict para poner en evidencia sus *patterns* de cultura: en lugar de poner la mira en un conjunto previamente delimitado, al cual se imputa una unidad abstracta y trascendente, fuente misteriosa de regularidades en los comportamientos y las representaciones, habrá que dedicarse a reconocer el campo cubierto por ciertos esquemas subyacentes a las prácticas en colectividades cuyas dimensiones pueden ser muy variables, ya que sus límites no están fijados por la costumbre local o por el espacio de observación que un etnógrafo puede abarcar sino por saltos cualitativos en la estilización de la experiencia del mundo. Según el tipo de fenómeno considerado, continentes enteros pueden entonces constituir una unidad de análisis tan pertinente como conjuntos de algunos millares de personas que comparten una misma cosmología distintiva.

El tipo de comparatismo que este procedimiento reclama debe estar enmarcado por reglas estrictas.

Conviene, en primer lugar, ejercerlo sobre un corpus del cual se domina los códigos descriptivos, los modos de comprobación, los cánones analíticos y las herramientas clasificatorias. Este terreno es para nosotros el de la etnografía, un saber acumulado desde hace más de un siglo sobre milfares de pueblos de todo el mundo, y del cual, por haber contribuido al mismo en nuestra medida, y haberlo practicado como lector asiduo, creemos estar en condiciones de evaluar sus alcances y sus límites. No nos abstenemos, es cierto, de recurrir a los estudios históricos y sociológicos en busca de los materiales necesarios para nuestros análisis, pero lo hacemos con una mirada formada por la etnografía, es decir atenta a configuraciones de hechos cuya existencia fue en el comienzo revelada por la observación de sociedades que se habían desarrollado al margen del Occidente. No es que se quiera revivir por esa vía una anticuada oposición entre Nosotros y los Otros, o afirmar una distinción de principio entre el objeto de la etnología y el de la sociología o de la historia: los trabajos de un Pierre Bourdieu o de un Nathan Wachtel muestran de modo suficiente que este tipo de distribución en compartimientos carece de fundamento; más simplemente, porque el abanico de las prácticas y de las instituciones que estas sociedades nos ofrecen permite una reflexión más amplia sobre la diversidad de los comportamientos humanos. Por lo demás, si la comparación no podría darse sino sobre conjuntos

discretos de fenómenos, la significación que se les atribuye debe ser examinada siempre en relación con los sistemas locales en cuyo seno se inscriben. En efecto, prácticas o instituciones que parecen similares por haber sido descritas según las mismas convenciones tipológicas pueden muy bien resultar por completo diferentes cuando son reunidas en su contexto de ocurrencia con otras prácticas e instituciones que las iluminan de manera diferente. La construcción de una categoría de hechos susceptibles de ser comparados procede, pues, de un vaivén entre un trabajo de comprensión, el recurso al contexto, y un trabajo en extensión, esto es la puesta en evidencia de las expresiones en apariencia múltiples de una misma propiedad de la vida social. Entendido así, el comparatismo no es una finalidad en sí, sino una forma de experimentación controlada que permite verificar o invalidar hipótesis sobre lo que fundamenta y explica la diversidad de los sistemas de uso del mundo.

Es el momento de responder a una posible interrogación. ¿Dónde se sitúa usted, se nos preguntará, en el gran debate entre universalismo y relativismo? ¿Como puede usted a la vez objetar la generalidad de la distinción entre naturaleza y cultura y pretender poner a luz invariantes en los modos de relación con los humanos y los no-humanos? Ya hemos dicho hasta qué punto nos

parecía artificial esa oposición entre la universalidad de las explicaciones nomotéticas y la relatividad de las interpretaciones históricas y sociológicas, simple traducción en posiciones epistemológicas en apariencia contrarias de una división empírica del trabajo entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, que seguramente fue necesaria en su tiempo para delimitar ámbitos de objetos positivos, pero cuya cristalización en una vana querella filosófica constituye más bien, en la actualidad, un obstáculo para el progreso del conocimiento. Nos inclinamos, por lo tanto, más bien hacia lo que podría llamarse un universalismo relativo, tomando aquí lo de relativo como en un pronombre relativo, es decir que se refiere a una relación. El universalismo relativo no parte de una distinción principista entre cualidades primeras y cualidades segundas, sino de relaciones de continuidad y de discontinuidad, de identidad y de diferencia, de analogía y de contraste, que los hombres establecen entre los seres existentes; no exige que sean dados previamente una naturaleza absoluta y culturas contingentes; le basta reconocer con Mauss que "el hombre se identifica con las cosas e identifica las cosas consigo mismo, teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece",[9] y una vez admitido ello, añadir la hipótesis de que las fórmulas que rigen estos procesos de identificación no existen en número ilimitado.

9 Marcel Mauss, *Oeuvres*, 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 130.

Una ilustración se hace aquí indispensable, que tomaremos en préstamo de la rica paleta de la relación entre los hombres y las aves. Las tribus Nungar del sudoeste de Australia estaban organizadas en mitades exógamas llamadas de acuerdo con dos aves: la cacatúa blanca, *Cacatua tenuirostris*, cuyo nombre autóctono, *maarnetj*, puede traducirse como el "atrapador", y el cuervo *Corvus coronoides*, llamado *waardar*, término que significa "vigía". La designación de una especie animal mediante una característica general de su comportamiento más bien que por medio de un término que le sea exclusivo, hecho común en Australia, se explica en parte por el estatus conferido a estas dos aves totémicas: son el origen y encarnación sustancial de dos conjuntos contrastados de propiedades materiales y espirituales —rasgos de carácter, conformaciones y aptitudes corporales, disposiciones psicológicas— consideradas específicas a todos los miembros humanos de cada una de las mitades al mismo tiempo que a todos los no-humanos respectivamente afiliadas a ellas.[10] Esta comunidad de humores y de temperamentos en el seno de colectividades híbridas había sido notada ya por Willliam Spencer y Franck Gillen hace más de un siglo, cuando escribían, a propósito de la Australia

10 Carl Georg von Brandenstein, "Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia. Meanings and Examples", *Oceania*, XLVII-3, 1977, pp. 170-186.

central, que "un hombre mira al ser que le sirve de tótem como si fuera lo mismo que él mismo",[11] lo que, desde luego, no quiere decir que semejante identificación tenga como objeto un cuervo o una cacatúa observables en el entorno, sino porque estas especies constituyen hipóstasis de una relación de identidad física y moral entre ciertas entidades del mundo, relación que trasciende las diferencias morfológicas y funcionales aparentes para mejor subrayar un fondo común de similitudes ontológicas.

Muy lejos de Australia, en la meseta central de México, los indios Otomi mantienen también una relación de identificación con las aves, y en primer lugar con el buitre negro. Este asiduo visitante de los basurales es, en efecto, el avatar más común del *tona*, doble animal cuyo ciclo de vida es paralelo al de cada ser humano, ya que nace y muere al mismo tiempo que él, y que todo lo que afecta a la integridad de uno afecta simultáneamente al otro.[12] Etiquetado con el nombre de "nagualismo", esta creencia presente en toda Mesoamérica era considerada por los autores antiguos como una demostración de falta de distinción entre el hombre y el animal, análoga a lo que podían revelar los hechos australianos. Se ve, sin embargo, que la comunidad de destino entre la

---

11 William B. Spencer y Franck J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan & Co., 1899, p. 202.

12 Jacques Galinier, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indians Otomi*, Paris, PUF, 1997.

persona humana y su doble es muy diferente de la continuidad material y espiritual postulada por los Nungar, en primer término porque el animal es aquí una individualidad y no una especie prototípica depositaria de propiedades compartidas, sino también porque un humano no posee rasgos idiosincráticos del *tona* con el cual está emparejado, y cuya naturaleza a menudo ignora. Es necesario, al contrario, que el hombre y su *alter ego* animal sean distinguidos en esencia y en sustancia para que exista una relación de correspondencia analógica entre ellos, y para que los accidentes que sobrevengan primero a uno de los términos puedan afectar a su correlato como por un efecto de reverberación.

Más al sur, en la alta Amazonia, los Jívaros Achuar reservan un lugar privilegiado a otra ave, el tucán. Es antes que nada la más cazada, a pesar de que su carne coriácea no la recomienda a la atención de los gastrónomos. Como en el caso de las demás aves y de la mayoría de los mamíferos, se dice que el tucán posee un alma semejante a la de los humanos, facultad que lo sitúa entre las personas dotadas de subjetividad y de intencionalidad, la cual puede usar con todas las entidades dotadas del mismo privilegio. Es también por causa de esta disposición interna que se le atribuye la adhesión a los principios y valores que rigen la existencia social de los Achuar; el tucán es en particular la encarnación ejemplar entre los no-humanos de la figura del cuñado, término con el cual

es designado en ciertos contextos, lo que hace de él socio emblemático de la relación de afinidad que los hombres mantienen con los animales de caza. Sin embargo, la humanidad compartida por los Achuar y los tucanes es de orden moral y no físico: sus idénticas interioridades, fundamentos de su común medida, se alojan en cuerpos de propiedades bien diferenciadas, las cuales definen y toman manifiestas las fronteras de las unidades sociales separadas, pero isomorfas, donde se desarrollan sus respectivas vidas. En contraste con el buitre de los Otomi, singularidad anónima que permanece ajena a la persona con la cual está emparejada por un mismo destino, el tucán de los Achuar es, pues, miembro de una colectividad de la misma naturaleza que la de los hombres, y, en cuanto tal, sujeto potencial de una relación social con cualquier entidad, humana o no humana, colocada en la misma situación. Pero el tucán se diferencia también de las aves totémicas nungar en el sentido de que no existe continuidad material entre él y los hombres, y que es conocido por calcar sobre el modelo propuesto por la humanidad su conducta y sus instituciones, y no a la inversa.

Volvamos ahora a riberas más familiares y consideremos las propiedades que atribuimos al loro, ave sin duda exótica, pero cuya impresionante aptitud para imitar la voz humana proporciona desde hace mucho tiempo en Occidente materia para reír y pretexto para distingos filosóficos. Descartes, Locke,

Leibnitz y algunos más no han dejado de subrayar que las frases pronunciadas por el loro no constituyen, de ningún modo, indicio de humanidad, ya que el volátil no podría ni sabría adaptar las impresiones que recibe de los objetos exteriores a los signos que reproduce por imitación, razón por la cual le sería imposible inventar nuevos lenguajes. Recordamos que, en la ontología cartesiana, los animales son seres puramente materiales, ya que no pueden *a priori* participar de esta sustancia no extendida que es el alma. Y si bien es cierto que este punto de vista ha sido objeto de muchas críticas, no por ello dejamos de adherirnos a él espontáneamente cuando admitimos que los humanos se distinguen de los no-humanos por la conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder de significar, el manejo de símbolos y del lenguaje por medio del cual estas facultades se expresan. Tampoco ponemos en duda las consecuencias implícitas de este postulado, a saber que la contingencia inherente a la capacidad de producir signos arbitrarios lleva a los humanos a diferenciarse entre ellos por la forma que dan a sus convenciones, y ello en virtud de una disposición colectiva que en otros tiempos se llamaba el espíritu de un pueblo, y que ahora preferimos denominar cultura. En fin, así como Descartes, pero con las justificaciones más sólidas que el darwinismo nos ha aportado, no vacilamos en reconocer que el componente físico de nuestra humanidad nos sitúa

en un continuum material en cuyo seno no aparecemos como una singularidad mucho más significativa que cualquier otro ser organizado.

Pues bien, si se acepta considerar la ontología moderna que acabamos de describir como una manera entre otras de clasificar las entidades del mundo en función de las propiedades que se decide atribuirles, y no como patrón absoluto en relación con el cual deben medirse las variaciones culturales, entonces los rasgos contrastivos que ella presenta frente a otras fórmulas ontológicas se hacen mucho más manifiestas. Confrontado con un ave cualquiera, ya que hemos partido de las aves, puedo suponer ya sea que ella posee elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos a los míos, pero que difieren todos juntos de los que mi cónyuge o mi cuñado comparten con otra ave, y es eso lo que hacen los Nungar; o ya sea que su interioridad y su fisicalidad son distintas a las mías sin dejar de exhibir desviaciones lo suficientemente débiles como para autorizar relaciones de analogía, y tal es el caso de los Otomí; o ya sea que tenemos interioridades similares y fisicalidades heterogéneas, como postulan los Achuar; o ya sea, en fin, que nuestras interioridades son inconmensurables y nuestras fisicalidades semejantes, como lo presumimos nosotros mismos. Más allá de la relación con estos objetos particulares que hemos tomado como ejemplos, cada una de estas combinaciones ofrece,

pues, un resumen de un principio más general que rige la distribución de las continuidades y discontinuidades entre el hombre y los objetos de su medio físico, sobre la base de semejanzas y de contrastes de forma, de sustancia o de comportamiento, al que su compromiso con el mundo lo lleva a inferir. Cada uno de estos modos de identificación sirve además de piedra de toque para configuraciones singulares de sistemas cosmológicos, de concepciones del vínculo social y de teorías de la alteridad, expresiones instituidas de los mecanismos más profundos del reconocimiento del otro y materia por excelencia de la investigación antropológica, cuyo cuadro general se tratará, antes que nada, de trazar, y de explorar sus conexiones.

Quisiera para concluir retornar por un momento a las fuentes del conocimiento antropológico. Se me concederá quizá que ninguna de las ontologías a que me he referido anteriormente no es más verídica que otra, en el sentido de que ofrecería un reflejo más exacto de una organización taxonómica cuyo orden objetivo sería detectable desde siempre en la estructura de las cosas. Pero, una vez interiorizada como esquema directriz por una colectividad, cada una de ellas adquiere, para los miembros de este grupo, una fuerza de evidencia tan difícil de disipar que incita a tratar las demás ontologías, en cuanto se pueda incluso concebir su

existencia o estar informado al respecto, como absurdos manifiestos o supersticiones sin fundamento, útiles a lo más para confortar el sentimiento de superioridad que no se deja de experimentar al ver en qué errores risibles o criminales han caído los vecinos. Pues bien, es en esta periferia indecisa donde nacen los malentendidos o los ostracismos, es en estos márgenes en que las civilizaciones se confrontan, se evalúan u optan por ignorarse, que la etnología ha elegido instalarse desde hace más de un siglo a fin de comprender mejor los diferentes regímenes de humanidad, allí mismo donde las desviaciones que presentan parecen ser las más significativas, para contribuir así a la edificación de una antropología menos tributaria de los prejuicios locales. Apenas si cabe dudar de que un proyecto como este ha acompañado, y a veces servido, al gran movimiento de sometimiento de pueblos y de conciencias en el cual las naciones y las Iglesias europeas se han comprometidas desde hace medio milenio, y que continúan ahora, bajo una forma más insidiosa, los representantes de la nueva colonización mercantil, pero ello no invalida el fundamento de la ambición de conocimiento del que emanaba este proyecto. Pues el saber que ha surgido de ello y que se me ha encargado trasmitirlo es algo que debo en parte a las conversaciones en torno a una fogata en los amaneceres brumosos de la alta Amazonia, con

hombres y mujeres cuya voz aún escucho cuando trato de retransmitir lo que me han dicho, como lo debo también a todos estos diálogos que tantos etnólogos han sostenido en circunstancias similares, a fin de que sobreviva si no la letra de los modos de vida que hemos compartido, al menos un eco de la fuerza creadora que ha hecho posible su florecimiento. Por ello, más aún que la deuda de fidelidad contraída por el testigo, más aún que la gratitud debida a quien nos enseña y enriquece nuestra experiencia, de lo que soy deudor a mis compañeros amerindios es el haberme permitido, al trastornar mis evidencias por la tranquila seguridad con que se adherían a las suyas, de interrogarme a mi vez sobre lo que yo había considerado hasta entonces, más o menos conscientemente, como verdades incontestables; incitándome así a reanudar con esta virtud fugaz del asombro, fuente de cuestionamiento filosófico y motor de progresos científicos, que conservo desde entonces como una especie de talismán, y que yo querría que fuese, en el uso que hago de ella en mi avance hacia el conocimiento, algo más que un homenaje tributado a aquellos que me han hecho don del mismo, un homenaje ofrecido por todo lo que me han dado que pensar.

Antropología de la naturaleza de **Philippe Descola**
se terminó de imprimir en la ciudad de Lima en el
mes de octubre del 2003 por encargo del Instituto
Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores.
Tuvo una tirada de ochocientos ejemplares.