

traducción de  
STELLA MASTRANGELO

304.2  
N2850.E  
2001  
C1

**SOCIOLOGÍA**

FL-SOC  
BSA-CGE

# NATURALEZA Y SOCIEDAD

## Perspectivas antropológicas

*por*

TIM INGOLD \* ALF HORNBERG \* GÍSLI PÁLSSON  
PHILIPPE DESCOLA \* ROY F. ELLEN  
SIGNE HOWELL \* LAURA RIVAL \* EDVARD HVIDING  
KAJ ÅRHEM \* BERTRAND HELL \* JOHN KNIGHT  
ELENI PAPAGAROUFALI \* DETLEV NOTHNAGEL  
PAUL RICHARDS \* GUIDO RUIVENKAMP

*coordinado por*

PHILIPPE DESCOLA  
GÍSLI PÁLSSON

542403



**BIBLIOTECA SAN JOAQUÍN**  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS  
UNIVERSIDAD U.C. DE CHILE



**siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.**

CERRO DEL AGUA 248. DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

portada de patricia reyes baca

primera edición en español, 2001

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-2298-7

primera edición en inglés, 1996

© philippe descola y gísli pálsson

publicado por routledge, londres

título original: *nature and society. anthropological perspectives*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

## ÍNDICE

PREFACIO DE LOS COORDINADORES	9
1. INTRODUCCIÓN, <i>por</i> PHILIPPE DESCOLA y GÍSLI PÁLSSON	11
PRIMERA PARTE	
DOMINIOS Y FRONTERAS CUESTIONADOS	
2. EL FORRAJERO ÓPTIMO Y EL HOMBRE ECONÓMICO, <i>por</i> TIM INGOLD	37
3. LA ECOLOGÍA COMO SEMIÓTICA. ESBOZO DE UN PARADIGMA CONTEXTUALISTA PARA LA ECOLOGÍA HUMANA, <i>por</i> ALF HORNBORG	60
4. RELACIONES HUMANO-AMBIENTALES. ORIENTALISMO, PATERNALISMO Y COMUNALISMO, <i>por</i> GÍSLI PÁLSSON	80
5. CONSTRUYENDO NATURALEZAS. ECOLOGÍA SIMBÓLICA Y PRÁCTICA SOCIAL, <i>por</i> PHILIPPE DESCOLA	101
6. LA GEOMETRÍA COGNITIVA DE LA NATURALEZA. UN ENFOQUE CONTEXTUAL, <i>por</i> ROY F. ELLEN	124
SEGUNDA PARTE	
SOCIOLOGÍAS DE LA NATURALEZA	
7. ¿NATURALEZA EN LA CULTURA O CULTURA EN LA NATURALEZA? LAS IDEAS CHEWONG SOBRE LOS "HUMANOS" Y OTRAS ESPECIES, <i>por</i> SIGNE HOWELL	149
8. CERBATANAS Y LANZAS. LA SIGNIFICACIÓN SOCIAL DE LAS ELECCIONES TECNOLÓGICAS DE LOS HUAORANI, <i>por</i> LAURA RIVAL	169

9. NATURALEZA, CULTURA, MAGIA, CIENCIA. SOBRE LOS METALENGUAJES DE COMPARACIÓN EN LA ECOLOGÍA CULTURAL, <i>por</i> EDVARD HVIDING	192
10. LA RED CÓSMICA DE LA ALIMENTACIÓN. LA INTERCONEXIÓN DE HUMANOS Y NATURALEZA EN EL NOROESTE DE LA AMAZONIA, <i>por</i> KAJ ÁRHEM	214
11. CAZADORES RABIOSOS. EL DOMINIO DEL SALVAJISMO EN EL NOROESTE DE EUROPA, <i>por</i> BÉRTRAND HELL	237
TERCERA PARTE	
NATURALEZA, SOCIEDAD Y OBJETO	
12. CUANDO LOS ÁRBOLES SE VUELVEN SALVAJES. LA DESOCIALIZACIÓN DE LOS BOSQUES DE LAS MONTAÑAS JAPONESAS, <i>por</i> JOHN KNIGHT	255
13. XENOTRASPLANTES Y TRANSGÉNESIS. HISTORIAS IN-MORALES SOBRE RELACIONES ENTRE HUMANOS Y ANIMALES EN OCCIDENTE, <i>por</i> ELENI PAPAGAROUFALI	277
14. LA REPRODUCCIÓN DE LA NATURALEZA EN LA FÍSICA ACTUAL DE ALTA ENERGÍA, <i>por</i> DETLEV NOTHNAGEL	295
15. NUEVAS HERRAMIENTAS PARA LA CONVIVIALIDAD. SOCIEDAD Y BIOTECNOLOGÍA, <i>por</i> PAUL RICHARDS y GUIDO RUIVENKAMP	316
ÍNDICE ONOMÁSTICO	341
ÍNDICE TEMÁTICO	347
COLABORADORES	359

## PREFACIO DE LOS COORDINADORES

Este libro está centrado en los aspectos que relacionan la naturaleza con la sociedad en antropología y en diversos contextos etnográficos. Los trabajos que lo componen fueron presentados a la Tercera Conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, celebrada en Oslo en junio de 1994. En esa ocasión, Signe Howell observó, en su discurso inaugural, que los organizadores habían tenido una gran sorpresa y que los resúmenes presentados, al igual que los temas propuestos para las discusiones en talleres, indicaban procesos bastante inesperados; por un lado, algunos de los temas “tradicionales” propuestos por los organizadores habían recibido escasa o ninguna respuesta de los posibles participantes, y, en cambio, algunos temas que en los últimos años han sido generalmente considerados como anticuados o agotados —incluyendo la ecología y el parentesco— despertaban un entusiasmo renovado. Así, no menos de tres sesiones de dedicaron a la naturaleza y el medio ambiente. Este libro reúne una selección de los trabajos presentados en esas sesiones. El renovado interés por temas ecológicos que se reflejó en la conferencia de Oslo y también en este volumen es en cierto modo inesperado, en vista de la hegemonía de la teorización textualista en los últimos años. Sin embargo, aparentemente la naturaleza y el medio ambiente se niegan a desaparecer para siempre del orden del día, y esta vez resurgen con más vigor que antes. Esto hace pensar que ha llegado el momento de visitar la antropología ecológica en términos teóricos nuevos. Después de todo, ya tenemos aquí un nuevo milenio, que sin duda planteará a los humanos problemas ecológicos enormes.

Queremos agradecer a los participantes en las sesiones que organizamos en la conferencia de Oslo por su contribución a las animadas discusiones que allí se desarrollaron, y en particular a los autores de los trabajos presentados. Debemos agradecer también a Stephen Gudeman, quien tuvo una participación importante en una de esas sesiones, y a Agnar Helgason, quien ayudó a preparar el manuscrito final. Por último, nuestro reconocimiento a Robert Goodman por su invaluable consejo editorial.

- McCay, B.M. (1995), "Common and Private Concerns", *Advances in Human Ecology* 4, pp. 89-116.
- Malinowski, B. (1972 [1922]), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge and Kegan Paul [*Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1971].
- Marx, K. (1961 [1844]), *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras [*Manuscritos de 1844*, Barcelona, Crítica].
- Merchant, C. (1990), "Environmental Ethics and Political Conflict: a View from California", *Environmental Ethics* 12, 1, pp. 45-68.
- Neild, E. (1989), "Translation is a Two-Way Street: a Response to Steiner", *Meta* 34, 2, pp. 238-241.
- Nelson, J.A. (1992), "Gender, Metaphor, and the Definition of Economics", *Economics and Philosophy* 8, pp. 103-125.
- (1993), "The Study of Choice or the Study of Provisioning? Gender and the Definition of Economics"; en M. A. Ferber y J. A. Nelson (eds.), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Pálsson, G. (1992), *Coastal Economies, Cultural Accounts: Human Ecology and Icelandic Discourse*, Manchester, Manchester University Press.
- (1993), "Introduction", en G. Pálsson (ed.), *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Oxford, Berg Publishers.
- (1994), "Enskilment at Sea", *Man (NS)* 29, 4, pp. 901-927.
- (1995), *The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Chur, CES, Harwood Academic Publishers.
- Panofsky, E. (1991 [1927]), *Perspective as Symbolic Form*, trad. ing. de C. S. Wood, Cambridge, Zone Books.
- Pepperman Taylor, B. (1990), "John Dewey and Environmental Thought: a Response to Chaloupka", *Environmental Ethics* 12, 2, pp. 175-184.
- Rosaldo, R. (1986), "From the Door of His Tent: the Fieldworker and the Inquisitor", en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- Sahlins, M. (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tapper, R.L. (1988), "Animality, Humanity, Morality and Society", en T. Ingold (ed.), *What is an Animal?*, Londres, Unwin Hyman.
- Williams, R. (1976), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Glasgow, Fontana.

## 5. CONSTRUYENDO NATURALEZAS

### Ecología simbólica y práctica social

PHILIPPE DESCOLA

En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable. Esa revisión fue desencadenada en parte por una crítica interna de la metafísica y las epistemologías occidentales (véanse, entre otros, Rosset, 1973; Horigan, 1988; Latour, 1994). También fue producto de estudios etnográficos realizados por antropólogos que comprendían que la dicotomía de naturaleza y cultura era una herramienta inadecuada o errónea para dar cuenta de los modos en que la gente que ellos estudiaban hablaban de su medio ambiente físico e interactuaban con él. Comúnmente, esa gente no sólo atribuía disposiciones y comportamientos humanos a plantas y animales —uno de los más antiguos enigmas de la antropología—, sino que, además, a menudo expandían el reino de lo que para nosotros son organismos no vivientes para incluir espíritus, monstruos, objetos, minerales o cualquier entidad dotada de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, mortalidad, la capacidad de crecer, una conducta social, un código moral, etc. En muchas culturas en que las distinciones entre tipos de seres vivientes, objetos y quimeras parecen borrosas, y donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad, los criterios comunes de homología morfológica o conductual que se utilizan para deducir taxonomías nativas resultaban excesivamente estrechos: al ignorar los criterios clasificatorios nativos, simplemente restringían la conceptualización de seres a las clases de objetos que esperamos encontrar en la categoría occidental de naturaleza.

Los resultados de ese prejuicio naturalista han sido claramente visibles en la división antropológica del trabajo: la mayoría de los etnobiólogos todavía limita sus ambiciones a estudiar las taxonomías

y nomenclaturas *folk* de las especies vivientes que existen “naturalmente”, mientras que la antropología simbólica ha dedicado su atención a elucidar la lógica de cosmologías nativas que no parecen clasificar sus componentes de acuerdo con las reglas de la especificidad de dominio. Así, las clasificaciones han sido definidas y tratadas de diferentes maneras, según la supuesta homogeneidad o heterogeneidad de sus contenidos, lo que es una anomalía extraordinaria para una disciplina que da por sentada la unidad de la humanidad.

Ese dualismo teórico favoreció también la persistencia de oposiciones binarias, como la de natural y sobrenatural, en cualquier forma que le imponga la moda actual. Cuando se supone que la naturaleza es un dominio de realidad transcultural y transhistórica, ningún fenómeno o entidad de la que se pueda decir que se aparta de las posibilidades físicas ordinarias puede escapar al rótulo de sobrenatural. Sin embargo, como sostuvo Durkheim hace casi un siglo (1960), la idea de un orden sobrenatural es necesariamente derivada de la idea de un orden natural de las cosas, y la primera no es sino una categoría residual para todos los fenómenos que parecen incompatibles con el funcionamiento racional de las leyes del universo. La oposición entre naturaleza y sobrenaturaleza se formó en el curso de la matematización del mundo físico y si bien, por mucho tiempo, de Lucrecio a Marx, ha sido el arma principal de las filosofías materialistas contra las ilusiones de la religión, difícilmente podría calificar como un universal antropológico.<sup>1</sup> Los enfoques autodenominados materialistas modernos, como la ecología cultural y algunas corrientes de antropología marxista, no prestaron atención a la demostración de Durkheim cuando intentaron reducir la construcción social de la naturaleza a un reflejo mecánico de determinaciones físicas y técnicas en la mente. En esas perspectivas, las concepciones de la naturaleza

<sup>1</sup> Decir que la oposición entre natural y sobrenatural es específica de cada cultura no excluye la hipótesis de que pueda existir un conjunto de suposiciones sobre fenómenos cotidianos compartidas por todos en cada cultura, ni tampoco la hipótesis, relacionada con la anterior, de que las ideas religiosas puedan ser resultado de la violación explícita de algunas de esas intuiciones físicas, posiblemente universales (véase Boyer, 1993). Sin embargo, hay una gran diferencia entre dar por sentada la universalidad de un juego específico de dominio de herramientas mentales para la cognición de un conjunto restringido de fenómenos físicos (gravedad, tangibilidad, visibilidad, etc.) y dar por sentada la universalidad de un concepto de “naturaleza” calificada como un dominio ontológico que sería concebido en todas partes como teniendo las mismas fronteras discretas y siendo activado por las mismas leyes.

no eran otra cosa que ideologías, es decir, representaciones distorsionadas de esas fuerzas materiales “objetivas” –ya fueran factores limitantes del ecosistema arbitrariamente seleccionados o mal definidos “niveles de las fuerzas productivas”– que supuestamente conformaban la estructura y evolución de las sociedades (Descola, 1988). Esa fetichización de la naturaleza condujo a una forma extrema de relativismo ecológico en la que cada sociedad era el producto exclusivo de una estrecha adaptación y por lo tanto irreductible a cualquier otra, incluidas las que parecían tener en común ambientes muy similares.

Sin embargo, a veces la dicotomía naturaleza-cultura ha resultado sumamente fecunda, por ejemplo en la antropología estructural, donde Lévi-Strauss la ha empleado en una variedad de contextos. No resulta muy convincente en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), donde funciona como la premisa hipotética en la que se apoyan la explicación del tabú del incesto como origen y condición del intercambio matrimonial, y por consiguiente de la vida social. Esa demostración preliminar no sólo puede ser separada de los principios de la teoría de las alianzas expuesta en el resto del libro –que en mi opinión se sostienen solos–, sino que el súbito surgimiento de la cultura a partir de un estado de naturaleza también parece sumamente improbable a la luz de las recientes descripciones del proceso de hominización (véanse Descola y Pálsson, en este libro). En otras obras, Lévi-Strauss ha tendido a atenuar el dualismo de la oposición de naturaleza y cultura, en particular en “Estructuralismo y ecología” (1972), donde aboga por una concepción notablemente naturalista del funcionamiento de la mente como dispositivo filtrante que descodifica conjuntos de contrastes presentes ya en la naturaleza. En las *Mitológicas* (1964, 1966, 1968, 1971), sin embargo, la distinción entre naturaleza y cultura reaparece como dispositivo central para el ordenamiento en matrices semánticas de atributos y propiedades contrastantes expresados en el discurso mitológico. A pesar del hecho de que las sociedades indígenas de América, de donde proviene la mayor parte del material examinado por Lévi-Strauss, no distinguen la naturaleza de la cultura como lo hacemos nosotros –si es que lo hacen de alguna manera–, la mayoría de las oposiciones que organiza en torno a ese eje tienen sentido para los antropólogos conocedores de la región. Además, esas oposiciones son heurísticas, en el sentido de que permiten hacer inferencias válidas a partir de materiales nuevos recolectados en la misma sociedad o en otras vecinas. La cla-

ve de esa paradoja es quizás que la distinción entre naturaleza y cultura es poco más que una etiqueta amplia que Lévi-Strauss utilizó para organizar convenientemente, bajo su cobertura, conjuntos de cualidades sensibles que pueden ser etnográficamente relevantes, a pesar de que los indoamericanos no sienten necesidad de subsumirlas, como lo hacemos nosotros, en dos dominios ontológicos diferentes.]

#### MÁS ALLÁ DEL UNIVERSALISMO Y EL RELATIVISMO

Sin embargo, el hecho de que la naturaleza sea socialmente construida plantea una cuestión impresionante: ¿debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? Yo rehúyo adoptar la posición relativista porque, entre otras razones, presupone la existencia de lo que es necesario establecer. Si se considera que cada cultura es un sistema específico de significados que codifican arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee todas las características que nuestra propia cultura les atribuye, entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y culturas, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve como medida para todas las demás.

Suponiendo, entonces, que existen algunos patrones muy generales en la forma en que las personas construyen representaciones de su medio ambiente físico y social, ¿dónde empezamos a buscar indicios de su existencia y *modus operandi*? Esa indagación no puede detenerse, por lo menos no exclusivamente, en el estudio de las taxonomías etnobiológicas. Ante todo, la clasificación de plantas y animales es sólo un aspecto limitado de la objetificación social de la naturaleza, ese proceso por el cual cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que la circunda y ciertas formas de relacionamiento práctico con él. Para entender ese proceso es necesario tomar en cuenta también dimensiones como las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios socia-

les y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos, etc. Además, se han planteado grandes dudas sobre la supuesta universalidad de las estructuras taxonómicas destacadas por los etnobiólogos evolucionistas: esas dudas van desde el reconocimiento de la extrema variabilidad de los tipos de determinantes semánticos que definen los *taxa* de tipo *folk* (Friedberg, 1986, 1990) y la artificialidad de los artefactos taxonómicos (Ellen, 1993) hasta un desafío radical a la existencia misma de especies naturales (Ellen, 1979) y del ordenamiento jerárquico de las clasificaciones etnobiológicas (Howell, 1989). Finalmente, aun si aceptamos que puede haber universales semánticos específicos de dominio que reflejan discontinuidades perceptuales entre tipos vivientes, subsiste la pregunta: ¿cómo contribuirá el conocimiento de esos patrones universales a una mejor comprensión de la diversidad real de las conceptualizaciones de los no humanos? En otras palabras, si todas las culturas clasifican plantas y animales según procedimientos idénticos, pero cada una de ellas dota a las especies vivientes de atributos y valores sociales específicos y concibe sus relaciones con ellas a su manera, debe ser porque las taxonomías etnobiológicas desempeñan un papel secundario en ese proceso de diversificación.]

Una característica común de todas las conceptualizaciones de no humanos es que siempre se predicen por referencia al dominio humano. Esto conduce ya sea a modelos sociocéntricos, cuando las categorías sociales se utilizan como una especie de diagrama mental para el ordenamiento del cosmos, o a un universo dualista, como en el caso de las cosmologías occidentales, en las que la naturaleza es definida negativamente como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana. Por lo tanto la objetificación social de los no humanos, ya opere por inclusión o por exclusión, no se puede separar de la objetificación de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y práctica de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad (Descola, 1992:111). Ambos procesos implican establecer fronteras, atribuir identidades y descubrir mediaciones culturales. Esto no significa que el medio ambiente orgánico e inorgánico de los humanos sea un objeto simbólico que sólo existiría, a la manera de Berkeley, porque es percibido a través del prisma de códigos culturales específicos. Atribuir a las clasificaciones sociales explícitas un peso excesivo en el ordenamiento conceptual de la naturaleza sería

tan erróneo como reducirlas a un proceso perceptual y computacional específico de la especie y gobernado por la genética. [Fácilmente podríamos llegar a una renovación del viejo dualismo durkheimiano por el cual la naturaleza es un mero análogo fantasmagórico de la sociedad, una proyección estática de categorías sociales explícitas, insensible tanto a la influencia de la práctica como a la incidencia de factores físicos en la forma como las personas usan y perciben su medio ambiente.]

Además, con excepción de la tradición científica occidental, en general las representaciones de no humanos no se basan en un *corpus* de ideas coherente y sistemático. Se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas que "no hace falta decir" (Bloch, 1992). Los antropólogos reconstruyen esos modelos mentales de la práctica, principalmente no verbales, a partir de fragmentos y retazos, de actos aparentemente insignificantes y afirmaciones sueltas de toda índole, que entretejen para producir patrones significativos (Descola, 1994a). ¿Esos patrones significativos están representados como lineamientos para guiar la acción en la mente de las personas que estudiamos, o son simplemente planos para nuestras propias interpretaciones etnográficas? [Mi razón para favorecer la primera opción es que, aun cuando la mayoría de los miembros de cualquier comunidad dada sean incapaces de expresar con claridad los principios elementales de sus propias convenciones culturales, en su práctica parecen conformarse a un conjunto básico de patrones subyacentes.<sup>2</sup>]

[Ahora bien: esos patrones subyacentes que parecen organizar las relaciones entre los humanos, así como las relaciones entre humanos y no humanos, no son, en mi opinión, estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales. Esos esquemas o *schemata* de *praxis*, como prefiero llamarlos, son simplemente propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto bási-

<sup>2</sup> Que esa conformidad a patrones subyacentes no se limita a las sociedades preletradas se puede comprobar reflexionando un poco. Por ejemplo, yo llevo algún tiempo funcionando con eficiencia en el sistema académico francés; sin embargo, tuve que esperar al *Homo Academicus* de Bourdieu (1992) para tener plena conciencia de algunos de los principios que determinaban mi posición y guiaban mis acciones en ese campo social y cultural específico.

co de categorías de relación.] Pero como los patrones de relación son menos diversos que los elementos a los que se refieren, me parece que es evidente que el número de esos esquemas de *praxis* no puede ser infinito. [Por eso, creo que los modelos mentales que organizan la objetivación social de no humanos pueden ser tratados como un conjunto finito de invariantes culturales, aunque definitivamente no se pueden considerar como universales cognitivos.] Quizás pueda explicar mejor mi posición mediante la analogía de los sistemas de parentesco. Esa esfera de la práctica social está estructurada por una combinación de reglas de alianza matrimonial, principios ordenadores del dominio social por terminologías y modos de comportamiento, e ideas acerca de la compatibilidad e incompatibilidad entre sustancias corporales y entre elementos discretos que definen la atribución y la transmisión de derechos e identidades, tanto colectivos como individuales. Así, los sistemas de parentesco organizan modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación en una variedad de combinaciones que están lejos de haber sido descritas y comprendidas en forma exhaustiva, pero que muchos antropólogos están dispuestos a tratar como un grupo de transformación finito. [Me parece que la objetivación social de no humanos es igualmente estructurada por una combinación de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación, y creo que se le podría aplicar un tratamiento similar.<sup>3</sup>]

#### ECOLOGÍA SIMBÓLICA

##### *Modos de identificación*

[Los modos de identificación definen las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal como se expresan en el tratamiento de humanos y no humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas.] En otra parte he sostenido que la oposición entre "sistemas totémicos" y "sistemas animistas" refleja dos modos de identificación diferentes (Descola, 1992). [Las clasificaciones totémicas utilizan

<sup>3</sup> Las proposiciones perfiladas en este capítulo no son sino un esbozo de los argumentos de un libro en proceso sobre la antropología comparativa de las relaciones entre humanos y no humanos.

discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales (Lévi-Strauss, 1962), mientras que el animismo dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales. Así, los sistemas animistas son una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas: no explotan las relaciones diferenciales entre especies naturales para dar a la sociedad un orden conceptual, sino que más bien utilizan las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales. En los sistemas totémicos los no humanos son tratados como signos, mientras que en los animistas son vistos como términos de una relación. Sería conveniente destacar que esos dos modos de identificación bien pueden estar combinados en una misma sociedad (véase lo que dice Arhem sobre los makunas, en el cap. 10 de este libro). Los sistemas totémicos están vinculados a una organización segmentaria y por lo tanto están conspicuamente ausentes en las sociedades que carecen de grupos de descendencia, mientras que los sistemas animistas tanto se encuentran en sociedades con grupos familiares como en las segmentarias. Sin embargo, en las sociedades en que están presentes ambos sistemas—caso común entre los indígenas americanos—con frecuencia hay una distinción clara entre dos dominios separados de no humanos, uno de los cuales se objetiva a través de la clasificación totémica y el otro a través de la animista.<sup>4</sup>

Un tercer modo de identificación, más familiar para nosotros, es el naturalismo. El naturalismo es simplemente la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana (Rosset, 1973). Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo crea un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad, donde nada ocurre sin una razón o una causa, ya sea originada en Dios

<sup>4</sup> Tal es el caso, por ejemplo, entre los bororo del este del Brasil, que establecen una distinción clara entre, por un lado, las especies *aroe* (el jaguar y la mayoría de los felinos, las *araras*, aves acuáticas, el águila arpía, etc.) que están asociadas con las clasificaciones totémicas, el orden social y las esencias nominales, y por otra parte las especies *bope* (los buitres, los venados, el tapir, la capivara, el pecarí, el bagre, etc.) que encarnan procesos vitales, tanto positivos como negativos, y que intercambian energía vital con los humanos en un complejo sistema de reciprocidad (véase Crocker, 1985).

(como en el famoso “*Deus sive natura*” de Spinoza) o inmanente en el tejido del mundo (“las leyes de la naturaleza”). Como el naturalismo es nuestro propio modo de identificación y permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica, para nosotros ha llegado a ser una presuposición “natural” que estructura nuestra epistemología, y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación. En este contexto, el totemismo y el animismo nos parecen representaciones interesantes desde el punto de vista intelectual, pero falsas, sólo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza. [Sin embargo, viendo el asunto desde una perspectiva desprejuiciada, la existencia misma de la naturaleza como dominio autónomo está tan lejos de ser un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y canguros.]

Lo mismo ocurre con el hecho de que a partir de Galileo la ciencia moderna ha ido haciéndose cada vez más eficiente en la descripción y explicación del funcionamiento interno de la realidad, prueba de la verdad última de nuestra cosmología dualista. [De hecho, como argumenta persuasivamente Latour (1994), la creciente artificialización de la naturaleza que ha caracterizado las operaciones de la ciencia y la tecnología a partir del siglo XVII sólo fue posibilitada en la práctica por un reforzamiento de la oposición polar entre naturaleza y sociedad.] Una *episteme* dualista que impedía la conceptualización de híbridos ontológicos de hecho favoreció su proliferación fenomenológica. Las explicaciones naturalistas de instituciones sociales favorecidas por los sociobiólogos son un ejemplo contemporáneo de esa paradoja: cuando la naturaleza, en la forma de ADN, supuestamente impulsa las relaciones sociales mediante la maximización de su potencial reproductivo, opera tal como actuaría el *homo economicus* de Adam Smith y Ricardo en un mercado abierto de medios limitados y fines infinitos (Sahlins, 1976; Ingold, cap. 2 de este libro). En ese sentido, el naturalismo nunca está muy lejos del animismo: el primero produce constantemente auténticos híbridos de naturaleza y cultura que no puede conceptualizar como tales, mientras que el segundo conceptualiza una continuidad entre humanos y no humanos que puede producir sólo metafóricamente, en las metamorfosis simbólicas generadas por los rituales.

*Modos de relación*

Pero el animismo, el totemismo y el naturalismo no son sino retículas topológicas abstractas que distribuyen identidades relacionales específicas dentro de la colectividad de humanos y no humanos. Esas identidades se vuelven diferenciadas, y en consecuencia antropológicamente significativas, cuando son mediadas por modos de relación, o esquemas de interacción, que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentra en la *praxis* social. Yo he definido dos de esos modos de relación bajo las etiquetas de rapacidad y reciprocidad (Descola, 1992). Ambos fueron aislados, dentro del marco general del animismo, en dos culturas diferentes del alto Amazonas muy similares en su tecnología, patrón de asentamiento y división del trabajo.

Tal como se manifiesta en la cosmología de los indios tucanos del oriente colombiano, la reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático. Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse de manera de devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente durante la caza. La retroalimentación energética se asegura, entre otros métodos, mediante la retrocesión de almas animales al Amo de los Animales y su subsecuente transformación en animales cazables. Así, humanos y no humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente, por medio de sus intercambios recíprocos, al equilibrio general del cosmos. La organización social de las tribus de tucanos se basa en un principio similar de minuciosa reciprocidad. A pesar de la diversidad lingüística, cada tribu y cada grupo local se concibe a sí mismo como un elemento integrado en un metasistema regional, que debe su continuidad a intercambios regulados de mujeres, símbolos y objetos con otras partes del todo.

La rapacidad, en cambio, parece ser el valor dominante de las tribus de jíbaros del oriente de Ecuador y Perú. También aquí los no humanos son considerados como personas (*aents*) que comparten algunos de los atributos ontológicos de los humanos, con los que están unidos por lazos de consanguinidad (para las plantas domesticadas) o de afinidad (para los animales de la selva). Sin embargo, no participan en una red de intercambio con los humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita. En cambio, los no huma-

nos tratan de vengarse, la mandioca chupando la sangre de las mujeres y los niños, y los animales cazables delegando en los Amos de los Animales la tarea de castigar a los cazadores excesivos con la mordedura de una víbora (y la ingestión canibalística, en el discurso mítico). Esa rapacidad recíproca regula también las relaciones entre los humanos. La caza de cabezas entre las tribus jíbaras y las constantes peleas internas (combinadas con el secuestro de mujeres y niños) expresan la necesidad de compensar cada pérdida de vida con la captura de identidades reales o virtuales entre vecinos estrechamente emparentados. En ese caso, la venganza se espera, pero no es el objetivo. Así, la rapacidad mutua es el resultado no intencional de un rechazo general de la reciprocidad, antes que un intercambio deliberado de vidas a través de una relación belicosa. Como modos contrastantes de relación con humanos y no humanos, la reciprocidad y la rapacidad constituyen esquemas dominantes que permean la ética de una cultura. Sin embargo, no excluyen la presencia de su opuesto en nichos específicos: la reciprocidad equilibrada gobierna normalmente la alianza matrimonial entre los jíbaros, mientras que los tucanos, que a veces se permiten el rapto de esposas, tienen clara conciencia de su posición intermedia en una cadena cósmica de la alimentación (véase Arhem, cap. 10 de este libro). En otras palabras, entre los tucanos la reciprocidad incluye rapacidad, mientras que entre los jíbaros ocurre lo contrario.

Un tipo similar de inclusión jerárquica se puede encontrar en un tercer modo de relación: la protección. Este modo predomina cuando una gran colección de no humanos son percibidos como dependiendo de los humanos para su reproducción y bienestar. Esa colección puede estar formada por sólo unas pocas especies de plantas y animales domesticados que están tan vinculados a los humanos, en forma colectiva o individual, que aparecen como genuinos componentes ya sea de toda la sociedad (como por ejemplo el ganado para los pastores) o de una unidad de parentesco más reducida (como las mascotas familiares, los animales sagrados como figuras ancestrales, etc.). El vínculo de dependencia con frecuencia es recíproco y algo utilitario, porque la protección de los no humanos generalmente asegura efectos benéficos; puede garantizar una base de subsistencia, llenar una necesidad de apego emocional, proporcionar moneda para intercambios o ayudar a perpetuar un vínculo con una divinidad benevolente. Aun a su nivel más altruista, como en los movimientos conservacionistas contemporáneos, la protección de no humanos

nunca carece de alguna gratificación. Traslada el dominio y la propiedad de la naturaleza propios del paradigma cartesiano a otro plano, un pequeño enclave donde la culpa se atenúa y la dominación se transforma eufemísticamente en preservación paternalista y entretenimiento estético.

La protección no sólo es mutuamente beneficiosa, sino que con frecuencia implica una cadena de dependencias en cascada que vinculan diferentes niveles ontológicos mediante una reduplicación de relaciones asimétricas. En algunas culturas, el patrocinio benevolente concedido por los humanos a plantas y animales también define la actitud que tienen hacia los humanos los representantes de otro grupo de no humanos, a saber, las divinidades. Esas divinidades, que pueden ser ellas mismas una hipóstasis de una planta o un animal particularmente importante en la economía local, son percibidas como ancestros fundadores y protectores de los humanos, además de ser los proveedores últimos –y a veces los progenitores directos– de los no humanos que los humanos usan y protegen. Así, la protección puede llegar a ser el valor general de un sistema de relación que combina una forma de rapacidad (al tomar la vida de no humanos animales o vegetales sin ofrecer equivalentes directos) y una forma de reciprocidad (oblación a no humanos divinos a cambio de la perpetuación de una dominación exitosa sobre no humanos animales y vegetales). Este conjunto de términos ahora está organizado en una jerarquía, pero la objetificación social de los no humanos todavía está estructurada por una relación de analogía.

#### *Modos de categorización*

Conceptualizar el mundo de humanos y no humanos implica también distribuir sus componentes elementales de manera que puedan ser objetificados en categorías estables y socialmente reconocidas. Sin embargo, la categorización no debería ser reducida a meras clasificaciones taxonómicas (véase Quéré, 1995). Para Aristóteles como para la corriente principal de la etnobiología contemporánea, la clasificación de tipos naturales equivale a una inferencia predicativa o la subsunción de un objeto en una clase. En esa perspectiva, los artículos clasificados son concebidos como sustancias, que se distinguen unas de otras por rasgos contrastantes y, en general, por un marcador lingüístico específico; así, son tratados como representaciones

mentales individuales, dotados de autonomía relativa como resultado de un relieve perceptual supuestamente homogéneo. Como la clasificación taxonómica opera sobre contenidos que pueden estar dados ya en la naturaleza, o pueden ser resultado de limitaciones cognitivas y perceptivas específicas, no es sorprendente que la arquitectura interna de las taxonomías etnobiológicas *folk* presente unas pocas características definitorias probablemente universales (Atran, 1990; Berlin, 1992).

Pero el proceso de categorización puede ser visto con más amplitud, en la tradición del esquematismo kantiano, como el ordenamiento de un espacio dinámico mediante una determinación metódica de singularidades. Desde esa perspectiva, la constitución de categorías es una función de su posición relativa, y sus identidades relacionales se construyen por procedimientos en gran parte implícitos. La clasificación de las enfermedades en la medicina ayurvédica (Zimmermann, 1989) o la organización de los atributos sociales entre los *zafimaniry*s de Madagascar (Bloch, 1992) ofrecen excelentes ejemplos antropológicos de esos principios clasificatorios. Este tipo de ordenamiento, conocido algunas veces como paradigmático (Petitot, 1985), se basa por lo tanto en una lógica de relaciones, mientras que la clasificación taxonómica se basa en una lógica de predicados. La distinción no es nueva. Kant distinguía entre la división escolástica, que ofrece una sistematización para uso de la memoria, y la división natural, que distribuye a los seres vivientes según leyes de combinación, en lugar de alinearlos bajo categorías establecidas (Kant, 1947). En cambio, si seguimos a Tort, no hay por qué considerar esos dos esquemas clasificatorios como antitéticos; empleando el vocabulario de clasificación de los tropos creado por Du Marsais en el siglo XVIII, Tort sostiene que el esquema metafórico, que clasifica por la semejanza, y el esquema metonímico, que clasifica por atributos o propiedades, en conjunto constituyen cualquier mecanismo clasificatorio (Tort, 1989). El predominio de uno de esos esquemas nunca es absoluto, puesto que el orden aparente que establece siempre es subvertido por el inherente al otro esquema.

Así, con frecuencia, las *folk*-taxonomías corrientes de plantas y animales están organizadas de acuerdo con el principio de semejanza, es decir, por un esquema metafórico. Sin embargo, si se consideran sólo las dimensiones semánticas de las nomenclaturas, a menudo lo que gobierna la atribución de nombres es un esquema metonímico, especialmente a nivel de los *taxa* subgenéricos en que hay muchos

determinantes especificativos referentes a las cualidades o los usos de los artículos clasificados. Las clasificaciones simbólicas o totémicas, por el contrario, se basan en un esquema metonímico, puesto que correlacionan clases de humanos y clases de no humanos, ya sea vinculándolas por medio de una cadena de propiedades eslabonadas o postulando que la organización del contraste establecido en uno de los dominios es un reflejo de la organización del otro o un modelo para ella (véase Durkheim, y Mauss, 1903, para la visión sociocéntrica, y Lévi-Strauss, 1962, por la contraria). Pero el principio de asociación activo en la clasificación simbólica puede ser él mismo, obliterado por un principio de semejanza, por ejemplo, cuando se destaca una similitud entre las cualidades esenciales de una especie totémica y las atribuidas a los miembros de un grupo de descendencia que lleva su nombre. Incluso es posible que la falta de distinción entre los esquemas metafórico y metonímico —que operan simultáneamente en muchas clasificaciones simbólicas, aunque en diferentes niveles lógicos y conceptuales— sea la razón principal de la persistencia de ese fetiche antropológico que Lévi-Strauss llamó la ilusión totémica (1962).

Cada cultura, cada *episteme* histórica, articula esos dos esquemas clasificatorios para producir combinaciones específicas, cuya naturaleza varía de acuerdo con el tipo de esquema dominante, con el número de niveles que ese esquema abarca y con el tipo de modo clasificatorio privilegiado por cada uno de los esquemas en cada nivel de clasificación. Esos modos son bastante diversos: por ejemplo, el esquema metafórico puede clasificar por semejanza morfológica (como, por ejemplo, la corriente principal de la botánica desde Adanson), por analogía (de estructuras, de diseños, de facultades intelectuales o disposiciones morales), o por una matriz de rasgos contrastables (como en la fonología estructural, la cladística, o ciencia de las ramificaciones, o la antropología física racialista). En cuanto al esquema metonímico, puede clasificar por propiedades o por usos (como por ejemplo la botánica occidental preclásica), de acuerdo con una relación de contigüidad espacial (clasificación por habitats en taxonomías etnobiológicas *folk* o por *topoi* en cosmologías *folk*) o bien de acuerdo con una relación de contigüidad temporal (como el principio genealógico que opera en la biología evolucionista o en la clasificación *folk* de algunos grupos de descendencia). Yo creo —más bien como un acto de fe prospectivo— que el estudio de esas combinaciones jerárquicas de esquemas clasificatorios y modos de clasificación podría arrojar alguna luz sobre los diferentes tipos de categorización de huma-

nos y no humanos. Una empresa de ese tipo por lo menos podría ofrecer un escape de las dos opciones entre las cuales la etnocencia oscila desde hace algún tiempo: la inconmensurabilidad de las gramáticas culturales o bien una universalidad artificial del ordenamiento de los seres vivos obtenida mediante la consideración exclusiva de clasificaciones taxonómicas.

#### COMBINACIONES

En vista de la naturaleza hipotética de las proposiciones presentadas hasta aquí, parece justo ilustrar sus alcances y potenciales aplicaciones proporcionando unos pocos ejemplos etnográficos. Por falta de espacio consideraré solamente algunos tipos de objetivación de no humanos resultantes de diversas combinaciones de modos de identificación y modos de relación, dejando de lado los modos de clasificación.

#### *Variaciones animistas*

Como modo de identificación, el animismo puede ser especificado por lo menos por tres tipos dominantes de relación: la rapacidad, la reciprocidad y la protección. Los jíbaros ya nos han aportado un ejemplo de animismo rapaz o predatorio, pero ese rasgo también es aplicable a muchas sociedades guerreras, especial en América, para la cuales la captura e incorporación de personas, identidades, cuerpos y sustancias constituyen la piedra de toque de una filosofía social caníbal, como por ejemplo los mundurucús de Brasil (Murphy, 1958), los nivacles del Gran Chaco (Sterpin, 1993) o los chippewas sudoccidentales de la región de los Grandes Lagos de Norteamérica (Ritzenthaler, 1978).

La reciprocidad es una inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. La creencia dominante en esos sistemas es que los humanos tienen una deuda con los no humanos, principalmente por la comida que estos últimos les proporcionan. Los humanos pueden tratar de esquivar sus obligaciones, pero también admiten sin dificultad que es legítimo que

los no humanos traten de restaurar el equilibrio de la reciprocidad capturando componentes de la persona humana, participando de su comida o absorbiendo una parte de su vitalidad. Aparte de las ya mencionadas sociedades de los tukanos de la región noroccidental de la Amazonia, este tipo de concepción está bien documentada entre pueblos de las áreas ártica y subártica de Norteamérica, como los inuits (Blaisel, 1993), los montagnais-naskapi (Speck, 1935), los ojibwa del norte (Hallowell, 1981) y los crees (Tanner, 1979; Brightman, 1993), o entre algunos pueblos del sureste asiático, como los chewongs (Howell, 1989, véase también el cap. 7 de este libro) o los ma'betisek de Malasia (Karim, 1981).

Como modo dominante de relación, la protección raras veces se encuentra asociada con sistemas animistas, puesto que éstos son más comunes en las sociedades en que la caza constituye el foco principal de la mediación entre humanos y no humanos. Por otra parte, la protección implica un contacto directo y permanente con la especie protegida y un tipo de dependencia de no humanos que son más típicos de las interacciones con animales domesticados. Sin embargo, Hamayon describe claramente un caso de animismo protector en su análisis del "chamanismo pastoril" practicado por los exirit-bulagat de Siberia meridional (Hamayon, 1990:605-704). Entre ellos, el estatus simbólico de los animales domésticos (ganado, caballos y ovejas) deriva de la concepción común a todos los cazadores siberianos de que humanos y animales tienen una esencia similar. Pero mientras que las sociedades cazadoras buriats conciben su relación con los animales que cazan y el Espíritu de los Bosques en términos de igualdad y alianza, los buriats pastores favorecen una relación jerárquica entre humanos, no humanos protegidos (el ganado) y el protector no humano de esas dos categorías, una figura llamada Señor Toro. Es con esa hipóstasis del ganado que se establece una relación de intercambio a través del sacrificio de animales entendidos como equivalentes, para asegurar el dominio continuado de los humanos sobre los no humanos.

#### *Variaciones totémicas*

Los modos de relación entre humanos y no humanos típicos de los sistemas totémicos son necesariamente dicotómicos. En tales sistemas, los no humanos proporcionan un repertorio de etiquetas para la clasificación social; son los signos que una sociedad utiliza para conceptualizar

su segmentación y, en cuanto tales, no pueden constituir los términos de relaciones sociales con humanos. Pero como el significado y la función de los no humanos no se limitan a su papel en la clasificación social, es posible que en otras esferas de la vida social se destaquen otros aspectos de su potencial práctico o simbólico. Así, una relación rapaz con una especie totémica sólo es posible si se establece una distinción clara entre la especie como concepto clasificatorio y los individuos miembros de esa especie. Éste parece ser el caso entre los aborígenes australianos, que entienden la caza no como un intercambio ni el producto de una alianza entre humanos y animales, sino como una actividad totalmente mundana de procuración de alimento (Testart, 1987). Al revés de lo que ocurre en muchas cosmologías amerindias y siberianas, en que la relación con los animales es presentada como de afinidad o de alianza con individuos de la misma posición, para los cazadores australianos la presa no es ningún *alter ego* cuya muerte deba ser compensada. La relación de rapacidad parece ser literalmente rapaz y no tiene ningún significado cosmológico definido. El tratamiento ritual de animales, fuera del terreno de la caza subraya una abstracta continuidad lineal entre la comunidad de no humanos y la comunidad de humanos, en una organización ceremonial orientada hacia la celebración de la solidaridad y la complementariedad de los diferentes segmentos que forman el todo social. Dependiendo del contexto, pues, los animales son buenos tanto para comer o como alimento para el pensamiento, pero nunca son compañeros sociales.

Una relación de reciprocidad con no humanos totémicos es tan imposible como una de rapacidad, puesto que las especies totémicas, al ser simples significantes de la segmentación social, no pueden entrar en una relación recíproca con los humanos. Sin embargo, los sistemas totémicos puros son más bien excepcionales fuera de Australia, y con frecuencia se encuentran combinados con sistemas animistas que permiten la expresión de una relación de reciprocidad por lo menos con una fracción de los no humanos. Tal es el caso entre los bororos de Brasil (véase la nota 4, p. 108).

La combinación de un sistema totémico y una relación de protección también implica una relativa dicotomización de los modos de interacción entre humanos y no humanos. Sin embargo, esa dicotomía es menos marcada que en otros modos de relación, en la medida en que los no humanos protegidos, sin necesariamente formar parte del conjunto de especies totémicas, pueden, no obstante, estar dotados de una función totémica, es decir, pueden ser utilizados como marcado-

res de posición y de relaciones sociales. Un buen ejemplo de este último caso son los muer: además de tener un sistema totémico totalmente ortodoxo, en el que algunos no humanos (mamíferos, aves, reptiles, árboles) sirven para conceptualizar la segmentación de los linajes, los muer también “tienden a definir todos los procesos y las relaciones sociales en términos de ganado” (Evans-Pritchard, 1940: 19). Este aspecto es particularmente marcado en la vida ritual, por ejemplo en la iniciación de los varones, durante la cual cada joven toma su “nombre de bucy”, que conservará mucho después de haber perdido la posesión del particular bucy del que el nombre deriva (Evans-Pritchard, 1956:250-257). En el caso de los muer, el ganado sirve de protección,<sup>5</sup> sirve para pensar en él como un marcador de identidades individuales y colectivas, y sirve para socializar como un sustituto directo de los humanos en las diversas esferas de intercambio.

#### *Variaciones naturalistas*

De todos los modos de identificación, el naturalismo es obviamente el más familiar para los occidentales, aun cuando algunas de sus expresiones conducen a antinomias y, por lo tanto, están condenadas a permanecer en el terreno de la utopía. Ése es el caso, por ejemplo, del sueño de postular una relación de reciprocidad entre la humanidad y la naturaleza, concebida como socios o entes de igual estatus, objetivo imposible de alcanzar, porque en una cosmología naturalista no puede haber terreno común entre los humanos y los no humanos: o son percibidos como pertenecientes a comunidades interconectadas, y en consecuencia el naturalismo pierde su carácter predicativo, o bien permanecen confinados en dominios ontológicos separados, y la dialéctica de la reciprocidad no es más que una metáfora para expresar una imposible aspiración a superar el dualismo. Las expresiones de esa aspiración son comunes en el discurso filosófico y literario: en una forma u otra ha sido expresada por portavoces tan diferentes como Schelling (en su filosofía de la naturaleza), poetas románticos como Lamartine o Goethe, Engels (en su *Dialéctica de la naturaleza*) y, más recientemente, Michel Serres (1990).

En cuanto al naturalismo rapaz o predatorio, no es tanto un valor

<sup>5</sup> “La vaca es un parásito de los muer, que dedican la vida a asegurar su bienestar” (Evans-Pritchard, 1940:36).

como una antigua práctica europea, nacida en la Edad Media, cuando se desbrozaron para el cultivo grandes extensiones de bosques; esa práctica adquirió su legitimación con la filosofía cartesiana y su plena expresión con la mecanización del mundo, en el sentido tanto físico como técnico de la expresión; y después esa práctica se transformó en el destino histórico de Europa, bajo el nombre de producción, cuando la sociedad burguesa logró concebirse a sí misma como la encarnación de un orden natural. De ese estado de cosas no podía dejar de surgir un deseo de proteger a la naturaleza, y adoptó la forma de una ideología que extendía a las especies salvajes y a los paisajes naturales el tipo de sensibilidad y de comportamiento ya experimentados en la relación con algunos animales domésticos y en el desarrollo de jardines de recreación (Thomas, 1983). Al fetichizar la naturaleza como un objeto trascendental, cuyo control se desplazaría del capitalismo predatorio al manejo racional de la economía moderna, los movimientos conservacionistas, lejos de cuestionar los fundamentos de la cultura occidental, más bien tienden a perpetuar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna. Sin embargo, es posible que el programa propuesto por los activistas ambientales conduzca, involuntariamente, a una disolución del naturalismo, puesto que la supervivencia de toda una variedad de no humanos, hoy cada vez más protegidos de daños antrópicos, dentro de poco dependerá casi exclusivamente de convenciones sociales y acciones humanas. Así, las condiciones de existencia de las ballenas azules, la capa de ozono o la Antártida no serán más “naturales” de lo que lo son actualmente para las especies salvajes en zoológicos o para los genes en bancos de datos biológicos. A medida que la deriva la aparta cada vez más de su definición histórica, la naturaleza es cada vez menos el producto de un principio autónomo de desarrollo; su previsible defunción en cuanto concepto probablemente cerrará un largo capítulo de nuestra propia historia.

#### CONCLUSIÓN

Debido a su vaguedad misma, la idea de la naturaleza ha sido el elemento principal en una serie de dicotomías que constituyen los bloques de construcción de la historia del pensamiento occidental: naturaleza-cultura, naturaleza-historia, naturaleza-mente, etc. Sin embargo, como señaló correctamente Heidegger (1968), la naturaleza

ha sido mucho más que el término básico de una serie de conceptos antitéticos; en todas esas distinciones funciona como una totalidad abarcadora que define las características mismas de cada uno de los conceptos que contrapone. Lo que se distingue de la naturaleza recibe su determinación de ella, de manera que la mayoría de los temas metafísicos parecen extraer su existencia del intento de trascender un concepto que en sí tiene muy poco significado. La conclusión parece inevitable: suprimase la idea de naturaleza y todo el edificio filosófico de las realizaciones occidentales se derrumbará. Pero ese cataclismo intelectual no nos dejará necesariamente enfrentados al gran vacío del Ser que Heidegger denunció incesantemente: sólo reconfigurará nuestra cosmología haciéndola menos exótica para muchas culturas que están a un paso de abrazar los valores de lo que creen que es la modernidad. Es posible que la globalización adquiera entonces un significado muy diferente: no la abolición de todas las diferencias entre “ellos” y “nosotros”, ni nuestro regreso a los principios de la teología agustiniana, sino un nuevo terreno común que nos llevará a “nosotros” más cerca de “ellos”, al tiempo que nos esforzamos, a nuestro modo, por habérselas con un universo híbrido en el que humanos y no humanos ya no pueden ser manejados cómodamente con dos conjuntos enteramente diferentes de dispositivos sociales.

No me toca a mí predecir si ese reacomodo radical del mazo, a la larga, tendrá lugar o no y si producirá un mundo mejor. Sin embargo, sus consecuencias epistemológicas para la antropología son claramente previsibles. La principal es la obsolescencia del debate entre universalismo y relativismo –que en sí es una reliquia de la dicotomía entre naturaleza y cultura– y del intento de traducirlo en programas antitéticos. Ir más allá del universalismo y el relativismo implica dejar de tratar a la naturaleza y la sociedad, así como a las facultades humanas y la naturaleza física, como sustancias autónomas, abriendo de esta manera el camino a una comprensión verdaderamente ecológica de la constitución de entidades individuales y colectivas. Ya sean autoadscribas o externamente definidas, conformadas por humanos o sólo percibidas por humanos, ya sean materiales o inmateriales, las entidades que forman nuestro universo sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen en cuanto tales. Las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos. Una antropología no dualista sería entonces una especie de fenomenología estructural en la que se describen y comparan sistemas locales de rela-

ciones, no como redes funcionales que difieren en sus respectivas escalas y tipos de conexiones –como en la antropología simétrica por la que abogan Latour (1994) y Callon (1991)– sino como variaciones dentro de un grupo de transformaciones, es decir como un conjunto de transformaciones estructuradas por compatibilidades e incompatibilidades entre un número finito de elementos. Entre esos elementos figurarían relaciones de objetivación de humanos y no humanos (Descola, 1994b), modos de categorización, sistemas de mediación y tipos de “concesiones” [affordances] (Gibson, 1979) relacionados con ambientes específicos. Es posible que una vez que nos hayamos deshecho de la vieja retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Atran, S. (1990), *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Berlin, B. (1992), *Ethnobiological Classification Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- Blaisel, X. (1993), *Espace Cérémoniel et Temps Universel chez les Inuit du Nunavut (Canada). Les Valeurs Coutumières et les Rapports Rituels entre Humains, Gibiers, Esprits et Forces de l'Univers*, tesis de doctorado en antropología, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- Bloch, M. (1992), “What Goes Without Saying: the Conceptualization of Zafimaniry Society”, en A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Bourdieu, P. (1992), *Homo Academicus*, París, Éditions de Minuit.
- Boyer, P. (1993), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brightman, R. (1993), *Grateful Prey: Rock Cree Human Animal-Relationships*, Berkeley, University of California Press.
- Callon, M. (1991), “Techno-Economic Networks and Irreversibility”, en J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters*, Londres, Routledge.
- Crocker, J.C. (1985), *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*, Tucson, University of Arizona Press.

- Descola, P. (1988), "L'explication Causale", en P. Descola, G. Lenclud, A. C. Taylor y C. Severi (eds.), *Les Idées de l'Anthropologie*, Paris, Armand Colin.
- (1992), "Societies of Nature and the Nature of Society", en A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1994a), *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, trad. ing. de Nora Scott, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994b), "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas Domestiqué le Pécarí? Généalogie des Objets et Anthropologie de l'Objectivation", en B. Latour and P. Lemonnier (eds.), *De la Préhistoire aux Missiles Balistiques. L'intelligence Sociale des Techniques*, Paris, La Découverte.
- Durkheim, E. (1960 [1912]), *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- y M. Mauss (1903), "De quelques Formes Primitives de Classification. Contribution à l'Étude des Représentations Collectives", *Année Sociologique* 6, pp. 1-72.
- Ellen, R.F. (1979), "Introductory Essay", en R. F. Ellen y D. A. Reasons (eds.), *Classifications in Their Social Context*, Londres, Academic Press.
- (1993), *The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuoulu Animal Categories from Central Seram*, Cambridge, Cambridge University Press
- Evans-Pritchard, E.E. (1940), *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.
- (1956), *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- Friedberg, C. (1986), "Classifications Populaires des Plantes et Modes de Connaissance", en P. Tassy (ed.), *L'ordre et la Diversité du Vivant. Quel Statut Scientifique pour les Classifications Biologiques?*, Paris, Fondation Diderot/ Librairie Fayard.
- (1990), *Le Savoir Botanique des Bunaq. Percevoir et Classer dans le Haut Lamaknen (Timor, Indonésie)*, Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle.
- Gibson, J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Hallowell, A. I. (1981 [1960]), "Ojibwa Ontology, Behaviour and World View", en S. Diamond (ed.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, Octagon Books.
- Hamayon, R. (1990), *La Chasse à l'Âme. Esquisse d'une Théorie du Chamanisme Sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Heidegger, M. (1968), "Ce qu'est et Comment se Détermine la Physis", en *Questions II*, Paris, Gallimard.
- Horigan, S. (1988), *Nature and Culture in Western Discourses*, Londres, Routledge.
- Howell, S. (1989 [1984]), *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia* (2a. ed.), Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Kant, E. (1947 [1775-1777]), "De la Diversité des Races en Général", en *La Philosophie de l'Histoire*, Paris, Aubier.
- Karim, W.-J. (1981), *Ma'Betisek Concepts of Living Things*, Londres, Athlone.

- Latour, B. (1994), *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Presses Universitaires de France [*Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991].
- (1962), *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France [*El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965].
- (1964), *Mythologiques, I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon [*Mitológicas, I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].
- (1966), *Mythologiques, II. Du Miel aux Cendres*, Paris, Plon [*Mitológicas, II. De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972].
- (1968), *Mythologiques, III. L'origine des Manières de Table*, Paris, Plon [*Mitológicas, III. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1970].
- (1971), *Mythologiques, IV. L'homme Nu*, Paris, Plon [*Mitológicas, IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976].
- (1972), "Structuralism and Ecology", *Gildersleeve Conference*, Barnard College, Barnard Alumnae.
- Murphy, R.F. (1958), *Mundurucú Religion*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Petitot, J. (1985), *Morphogenèse du Sens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Quéré, L. (1995), "Présentation", en B. Fradin, L. Quéré y J. Widmer (eds.), *Enquête sur les Catégories: de Durkheim à Sachs*, Paris, Editions de l'HESS.
- Ritzenthaler, R.E. (1978), "Southwestern Chippewa", en B. G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15, *Northeast*, Washington, D. C., Smithsonian Institution.
- Rosset, C. (1973), *L'anti-nature: Éléments pour une Philosophie Tragique*, Paris, Presses Universitaires de France
- Sahlins, M. (1976), *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Serres, M. (1990), *Le Contrat Naturel*, Paris, Editions François Bourin.
- Speck, F.J. (1935), *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Sterpin, A. (1993), "La Chasse aux Scalps chez les Nivacle du Gran Chaco", *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 79, pp. 33-66.
- Tanner, A. (1979), *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St John, Memorial University of Newfoundland.
- Testart, A. (1987), "Deux Modèles du Rapport entre l'Homme et l'Animal dans les Systèmes de Représentation", *Études Rurales*, pp. 107-108, 171-193.
- Thomas, K. (1983), *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England (1500-1800)*, Londres, Allen Lane.
- Tort, P. (1989), *La Raison Classificatoire: Quinze Études*, Paris, Aubier.
- Zimmermann, F. (1989), *Le Discours des Remèdes au Pays des Épices. Enquête sur la Médecine Hindoue*, Paris, Editions Payot.