

EL MAESTRO IGNORANTE PRESENTA

PHILIPPE DESCOLA

DIVERSIDAD DE NATURALEZAS,
DIVERSIDAD DE CULTURAS

Entre los seres humanos y los no humanos hay una diferencia importante: los humanos son sujetos que poseen derechos debido a su cualidad de hombres, los no humanos son objetos naturales o artificiales que no tienen derechos propios. Esa es una de las maneras de distinguir la naturaleza y la cultura. Acaso la más común, la que nos enseñan en la escuela. Pero los antropólogos desconfían mucho del sentido común.

Solemos analizar los lugares y los seres que los habitan en función de nuestras costumbres adquiridas a través de la educación, de los paisajes a los que estamos acostumbrados y de las maneras de vivir que nos resultan cercanas desde la infancia. Esa diversidad es una fuente de riquezas, pero también hace difícil la coexistencia. Los pueblos con lenguas y costumbres distintas, que perciben espacios diferentes, ¿viven todos en un mismo mundo?



ci



EL MAESTRO IGNORANTE PRESENTA

PHILIPPE
DESCOLA

DIVERSIDAD
DE NATURALEZAS,
DIVERSIDAD
DE CULTURAS



ci
Capital Intellectuall

Philippe Descola Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas
El Maestro Ignorante Presenta

El maestro ignorante
presenta.

Diversidad
de naturalezas,
diversidad de culturas

Philippe Descola

Diversidad
de naturalezas,
diversidad
de culturas

Traducción de **Víctor Goldstein**

 **Capital intelectual**

Descola, Philippe
Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas / Philippe Descola. -1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.
96 p.; 18 x 12 cm.

Traducción de: Victor Goldstein.
ISBN 978-987-614-518-3

1. Divulgación. I. Goldstein, Victor, trad. II. Título.
CDD 863.9282

Diseño de colección y de tapa: Javier Vera Ocampo
Diseño de interior: Ariana Jenik
Traducción: Victor Goldstein
Coordinación: Inés Barba

Título de la edición original: *Diversité des natures, diversité des cultures*
© Editions Bayard, 2010

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication
Victoria Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación
Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Institut français d'Argentine.

© Philippe Descola, 2016
© Capital Intelectual, 2016

Capital Intelectual S.A.
Paraguay 1535 (1061) • Buenos Aires, Argentina
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 • Telefax: (+54 11) 4872-1329
www.editorialcapin.com.ar • info@capin.com.ar

Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar
Pedidos desde el exterior: exterior@capin.com.ar

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11723. Impreso en Argentina.
Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede
ser reproducida sin permiso escrito del editor.

Montaigne escribió que enseñar a un niño no es llenar un vacío, sino encender un fuego. En 1987 el filósofo francés Jacques Rancière publicó un pequeño libro titulado "El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual". Allí retoma la experiencia de Joseph Jacotot, un revolucionario exiliado, que hacia 1818 comenzó a enseñar aquello que ignoraba y a proclamar la igualdad de las inteligencias, en un gesto pedagógico, filosófico y político radical.

En las conferencias que dan origen a esta colección, dirigidas a grandes y chicos, la función del maestro ignorante será entonces recuperar aquel gesto y proponer, en un momento dado, un objeto singular, un pasaje un tanto misterioso, una pregunta que se nos viene

encima y ante la cual hay que reaccionar. Sin embargo, para el maestro ignorante la experiencia de no entender es fundamental y encontrar un obstáculo sin perder la esperanza de superarlo es decisivo, porque nos pone en estado de desafío.

La infancia en este caso no se refiere a un momento de la existencia ni a un estado psicológico. Hay viejos que tienen apenas veinte años. Se trata de un impulso de insumisión repleto de paciencia, un amor del riesgo cargado de memorias. De allí, y de la experiencia iniciada hace varios años en un teatro de las afueras de París, surgió el proyecto de esta colección. Los temas no tienen límites, pero hay una regla de juego, que consiste en que los oradores se dirijan efectivamente a los niños, ¡no importa la edad que tengan!, en un gesto de amistad y compromiso que atraviese las generaciones.

Primera Parte

**El maestro ignorante
presenta:**

A primera vista, pareciera que distinguir lo que atañe a la naturaleza y lo que depende de la cultura no plantea dificultades. Es natural lo que se produce independientemente de la acción humana, lo que existió antes que el hombre y lo que existirá después de él, los océanos, las montañas, la atmósfera, los bosques. Es cultural lo que es producido por la acción humana, ya sean objetos, ideas o incluso cosas que están a mitad de camino entre objetos e ideas, y que llamamos instituciones: una lengua, la constitución francesa o el sistema escolar, por ejemplo. Si paseo por el campo y atravieso un bosque, estoy en la naturaleza. Entonces oigo que por encima de mi cabeza pasa un avión, o un tractor en las cercanías: son objetos fabricados y empleados por los hombres, que por lo tanto entran en el terreno de la cultura. Sin embargo, no siempre

la distinción es tan sencilla. En el curso de mi paseo camino a lo largo de un seto vivo compuesto de plantas salvajes, de espinos, de avellanos, de rosáceas, de escaramujos. Puedo decir que es un seto natural, contrariamente a la barrera de madera que cierra el campo vecino, pero este seto también fue acondicionado, tallado, mantenido por los hombres y está en el lugar para separar dos prados según los límites fijados por el catastro, dos prados que pertenecen a diferentes propietarios. Es el producto de una actividad técnica, es decir, de una actividad cultural. También tiene una función legal, o sea, una función cultural.

La mayoría de los objetos de nuestro entorno, inclusive nosotros mismos, se encuentran en esa situación intermedia en la que son a la vez naturales y culturales. Tengo hambre, aquí tenemos una necesidad natural que no puedo controlar y que me conduce a la muerte si no la satisfago. Pero existen mil maneras de satisfacer mi hambre, y elegir una manera más que otra, comer un tipo de comida más que otro, todo esto depende de una elección cultural. A pesar de esas superposiciones y esas zonas de

sombra entre lo que es natural y cultural, pareciera que no vacilamos mucho cuando se trata de atribuir cualidades a los objetos que nos rodean según dependan de la naturaleza o de la cultura. Mi gato o mi perro forman parte de la familia, como se dice, y sin embargo no tienen los mismos derechos que los miembros humanos de mi familia. No están representados en el parlamento, no se benefician con la seguridad social y no son considerados como responsables de sus actos. Si mi perro muerde a mi vecino, soy yo quien será sancionado penalmente y no mi perro. Se puede exigir que sea ejecutado, pero se trata de una medida de protección pública y no de un castigo destinado al perro. En suma, entre los seres humanos y los no humanos existe una diferencia importante: los humanos son sujetos que poseen derechos debido a su cualidad de hombre, los no humanos son objetos naturales o artificiales que no tienen derechos propios. Es otra manera, acaso finalmente la más común, la que enseñamos en la escuela y que parece depender de la evidencia del sentido común, de distinguir entre la naturaleza y la cultura.

Ahora bien, la ciencia que yo practico, la antropología, desconfía mucho del sentido común. Contrariamente a lo que decía el filósofo Descartes, el sentido común no es la cosa mejor repartida del mundo. Los antropólogos más bien estarían de acuerdo con un contemporáneo de Descartes, un gran filósofo y matemático, Pascal, cuando decía "Verdad a este lado de los Pirineos, error más allá". En otras palabras, los hábitos de vida y las maneras de pensar que son normales en Francia no lo son en España, y a la inversa.

La función de la antropología es hacer el inventario de esas diferencias y tratar de explicar sus razones. Para hacer el inventario hay que ir donde está la gente y observar sus costumbres, sus maneras de hacer y de decir, hay que compartir su vida cotidiana durante varios años, aprender lo que saben, comprender lo que hacen; en suma, hay que hacer etnografía. Los antropólogos, por lo tanto, son también etnógrafos o etnólogos, si ustedes quieren. Todo antropólogo es o fue también un etnógrafo. Es una buena iniciación al problema que encara la antropología, es decir, comprender las diferencias culturales,

porque cualquiera que sea la comunidad cuya vida ustedes elijan compartir durante algún tiempo, en su país o muy lejos de él, los hábitos de esta comunidad necesariamente serán más o menos diferentes de los suyos según la distancia que ustedes recorran. Por ello, al tratar de identificarse con gente que tiene un modo de existencia distinto del suyo con el objeto de comprenderlos desde el interior, compartiendo sus dichas y sus penas, las razones que dan para hacer lo que hacen, necesariamente se verán llevados, por contraste, a cuestionar la evidencia de los hábitos de vida de su propia comunidad. Se habrán convertido un poco en otro, y en ocasiones casi ajenos a lo que eran antes, según la duración de su estadía. Pondrán en entredicho algunas de las evidencias que parecía señalar el sentido común de su comunidad de origen.

Precisamente así comencé a cuestionar lo que me parecía evidente en la diferencia entre los seres humanos y los no humanos, entre los seres que a nuestro juicio forman parte de la naturaleza y aquellos que forman parte de la cultura. Esto ocurrió hace unos treinta años en

la alta Amazonia, en la frontera de Ecuador y de Perú. Yo había ido a estudiar a indígenas que el gran público conoce con el nombre de jíbaros y que ellos mismos llaman Achuar. Esto significa "la gente de la palmera de agua", porque viven en una región del bosque tropical salpicada de pantanos donde la palmera de agua crece en abundancia. Ellos vivían en ese bosque tropical denso sin un contacto regular con el mundo exterior, no en pueblos, sino dispersos en grandes casas aisladas con techos de palma. Los hombres cazaban con cerbatana y con fusil, pescaban en los ríos y las mujeres se ocupaban de los jardines en claros que rodeaban las casas, cosechaban las plantas que se cultivan en la Amazonia como la mandioca, la batata, el ñame, la papaya, los cacahuetes. Tardé cerca de un año antes de arreglármelas en su lengua, que es difícil y no se enseña en la universidad, y por lo tanto hay que aprenderla sobre la marcha. A medida que aprendía cada vez mejor lo que decían, mi asombro frente a su manera de pensar no dejaba de crecer. En particular cuando hablaban de sus sueños. Los Achuar se levantan muy temprano, a eso de las tres o las

cuatro de la mañana, pero también se acuestan muy temprano porque a las seis y media ya es de noche a la altura del ecuador, y a las ocho todo el mundo duerme. Un poco antes del alba se reunían alrededor de un fuego para decidir lo que iban a hacer en la jornada en función de lo que habían soñado durante la noche. La mayoría del tiempo interpretaban sus sueños a partir de reglas sencillas generalmente fundadas en la inversión entre la imagen soñada y la indicación que podían sacar de esa imagen. Por ejemplo, soñar con pescar un pez era un buen signo para ir de caza. Pero otros sueños eran interpretados de manera mucho más extraña.

Una vez, por ejemplo, un Achuar me contó que había visto en sueños a un hombre que había muerto recientemente y que estaba todo ensangrentado. Ese hombre le había reprochado haberle disparado, pero no era así. El día anterior, en cambio, había herido a un pequeño ciervo en la caza, y los Achuar dicen que el alma de los muertos se incorpora en diferentes animales, entre ellos los ciervos, razón por la cual está prohibido cazarlos. El hombre había infringido esa prohibición.

En otra ocasión era un joven el que se había presentado al soñador como su cuñado y le había declarado que al día siguiente iría a bailar con sus hermanas al borde de un lago. De hecho, según la interpretación que me habían dado, se trataba de un mono capuchino que daba indicaciones de caza en su forma humana, porque los Achuar cazan a los monos. Se alimentan de pecaríes, monos, tucanes, es un poco triste para aquellos a quienes les gustan los monos y los tucanes, pero en esta región es la caza que los indígenas consumen, como por otra parte ocurre en el resto de la Amazonia. El mono capuchino, pues, indicaba al soñador el lugar donde podría cazarlo. Algo extraño, de todos modos.

Otra vez, también, una mujer contó que había visto en sueños a unas niñas que se quejaban de que trataban de envenenarlas. Ella interpretaba ese sueño diciendo que las plantas de cacahuetes habían adoptado una apariencia humana para lamentarse de que las habían plantado demasiado cerca de un arbusto de "barbasco". "Barbasco" es el nombre que se da en castellano en toda esta región a un veneno

vegetal que se emplea para la pesca y que asfixia a los peces.

Cuando preguntaba a los Achuar por qué el ciervo, el mono capuchino y las plantas de cacahuate se presentaban con una apariencia humana en sus sueños, ellos, sorprendidos por la ingenuidad de mi pregunta, me respondían que la mayoría de las plantas y de los animales son personas igual que nosotros. En los sueños podemos verlos sin su traje animal o sin su traje vegetal, es decir, como humanos. Los Achuar, en efecto, dicen que la gran mayoría de los seres de la naturaleza poseen un alma análoga a la de los humanos, que les permite pensar, razonar, experimentar sentimientos, comunicarse como los humanos, y sobre todo que los conduce a verse a ellos mismos como humanos pese a su apariencia animal o vegetal. Por esa razón, los Achuar dicen que las plantas o los animales, en su gran mayoría, son personas: su humanidad es moral, ella descansa en la idea que se hacen de ellos mismos; no es una humanidad física, que descansaría en la apariencia que presentan a la mirada del otro.

A propósito de las plantas y los animales, hace un rato empleé la expresión "seres de la naturaleza", pero esta expresión carece de sentido para los Achuar. Seres que son concebidos y tratados como personas, que tienen pensamientos, sentimientos, deseos, instituciones semejantes a las de los humanos no son ya seres naturales. Los Achuar ignoran esas distinciones que me parecían evidentes entre los humanos y los no humanos, entre lo que depende de la naturaleza y lo que depende de la cultura. En otras palabras, mi sentido común no tenía nada que ver con el suyo. Cuando mirábamos plantas o animales, no veíamos la misma cosa.

Desde este punto de vista, los Achuar no tienen nada de excepcional. Por cierto, me aportaron mucho y revolucionaron mi manera de ver las cosas, pero sociedades del mismo tipo fueron descritas en otras partes, sobre todo en otros lugares de la Amazonia. Para centenares de tribus amazónicas que hablan lenguas diferentes, los no humanos son también personas que participan en la vida social, con quienes podemos anudar relaciones de alianza o, por el contrario, relaciones de hostilidad y de competencia.

Esa manera de ver lo que llamamos la naturaleza como idéntico a la sociedad de los hombres tampoco es característica únicamente de la Amazonia.

El etnólogo inglés Adrian Tanner, que vivió entre los indígenas Cree en el norte de Quebec, refiere lo que observó, hace unos treinta años, en un pueblo indio. Un anciano muy respetado había muerto poco tiempo antes y numerosos parientes habían venido para su funeral. Unas personas muy jóvenes, al ver un ganso salvaje volando alrededor del pueblo y posándose regularmente en las cercanías de la casa del muerto, fueron a buscar un fusil para tratar de matarlo. En el momento en que iban a dispararle, un hombre de edad madura se los impidió diciendo que ese ganso era amigo del muerto y que también lloraba a su amigo muerto.

En efecto, algunos cazadores Cree desarrollan con el correr del tiempo una relación privilegiada con un animal de una especie, y ese animal se vuelve como un amigo. Ese animal es también un embajador ante otros miembros de su especie a los que persuade de que se acerquen a su amigo cazador para que éste

pueda dispararles con más facilidad. Al morir el cazador, su amigo animal está de duelo y es importante persuadirlo de que no se vaya, porque si partiera se llevaría consigo al resto de los miembros de su especie y ya no habría más nada que cazar a proximidad del pueblo. Al igual que los indígenas de la Amazonia, los indios del Gran Norte canadiense consideran a la mayoría de los animales como personas que poseen un alma y, por ello, están dotados de muchas cualidades humanas, en particular del sentido de la solidaridad, la amistad y el respeto frente a los ancianos. Para los Cree, la diferencia entre los animales y los hombres no es más que una simple apariencia, una ilusión de los sentidos fundada en el hecho de que el cuerpo de los animales es una suerte de traje que llevan cuando los humanos están cerca con el objeto de engañarlos sobre su verdadera naturaleza. En cambio, cuando los animales visitan a los indígenas en sueños, y lo mismo ocurre entre los Achuar, se revelan tal y como son realmente, es decir, en su forma humana.

Por lo que respecta al hecho de que el animal atrae a los miembros de su especie de manera

que el cazador pueda cazarlos, eso no acarrea consecuencias porque las víctimas del cazador se reencarnan de inmediato en un animal de la misma especie. Los Cree siguen en esto un principio que está muy extendido entre los indígenas del Gran Norte: los animales sienten compasión por los cazadores, tienen piedad de ellos. Hay que recordar que hasta una fecha reciente, antes de que el sistema de protección social canadiense permitiera a los indígenas del Gran Norte obtener subsidios, la caza era la fuente de alimentación principal. En consecuencia, es por un acto de generosidad por lo que los animales ofrecen su cuerpo a los hombres para que ellos se alimenten.

Esta manera de tratar a las plantas y a los animales como personas o como sujetos, más que como objetos, no es una exclusividad de los indígenas de América. Esto es lo que muestra otra pequeña historia narrada esta vez por un misionero, el padre Kemlin, que vivió entre los Reungao de los altiplanos del Vietnam central. La anécdota que él refiere se desarrolla a comienzos del siglo xx y atañe a una mujer Reungao que se llamaba Oih. Hay que imaginar una casa tradicional

con un techo de paja y una terraza que domina el bosque circundante: "Una tarde en que ella machacaba su arroz en la parte delantera de su casa, un tigre se debatía muy cerca de ella, sofocado por un hueso que le había quedado en la garganta. En uno de los saltos prodigiosos que daba para librarse del hueso que le molestaba, llegó al frente de la casa". Evidentemente, la señora que machacaba su arroz estaba aterrorizada y, por el terror, suelta su mortero, que cae sobre la cabeza del tigre, el que experimenta tal sobresalto que se libera del hueso que lo estrangulaba. Se va muy contento, nos dice el misionero. La noche siguiente, la mujer vuelve a ver al animal en sueños y el tigre le dice: "vamos a forjar juntos una amistad de padre a hija". La mujer responde: "No me atrevo; ¿quién sería tan audaz como para pretender tal cosa, señor tigre?". "Por el contrario, yo soy el que tiene miedo a experimentar un rechazo de tu parte", responde el tigre. Ambos redoblan en cortesías. Al día siguiente, cuando la mujer se dirige al bosque, vuelve a encontrar al tigre de carne y hueso que lleva un jabalí sobre su espalda. Apenas el animal la ve, deja su presa,

la divide en dos, le arroja una mitad y sigue su ruta llevándose la otra. El misionero añade: "No fue la única vez que esta mujer gozó de semejantes restos, porque a partir de ese día no tenía más que ir al bosque para encontrar partes de ciervo o de corzo que su padre adoptivo le dejaba". El misionero nos dice que el pacto llevado a cabo entre Oih y el tigre es un contrato muy particular del que da su nombre en Reungao, "*krao con ba*", una de las numerosas formas de alianza que los Reungao pueden tener con humanos pero también con no humanos.

Es como si firmáramos un contrato de alquiler o de venta con nuestro gato o nuestro perro. Estos contratos implican obligaciones para ambas partes; en otras palabras, también aquí tenemos el ejemplo de gente a quienes les parece totalmente normal anudar con animales relaciones que, entre nosotros, están reservadas solamente a los humanos.

Esto conduce a formularnos preguntas sobre nuestra manera de concebir la relación de los humanos con los animales y las plantas. Nosotros tendemos a creer que esta manera de pensar es universal, pero evidentemente no lo es. Esto no

significa que fuera del Occidente —vale decir, Europa a partir del siglo xvii y América del Norte luego— siempre se trató a los no humanos como personas. En otros casos existen relaciones muy particulares con los no humanos, pero totalmente distintas de aquellas que acabamos de ver.

Tomemos el ejemplo de los aborígenes australianos. Aunque estén repartidos en centenares de tribus que hablan lenguas diferentes, los aborígenes australianos tienen todos en común el hecho de organizarse según un mismo sistema, el sistema de los grupos totémicos, cuyas reglas de composición son en todas partes idénticas. Un grupo totémico es un conjunto de hombres, de mujeres, de plantas y de animales de los que se dice en Australia que pertenecen a una misma especie, lo que nos parece extraño porque sus cuerpos son muy diferentes unos de otros. Son miembros de una misma especie por el hecho de que todos, a pesar de la diversidad de sus apariencias, poseen las mismas cualidades morales y físicas. Estas cualidades son definidas de manera suficientemente abstracta para que puedan aplicarse a todos los miembros de la clase totémica, ya sean humanos o

no humanos. Por ejemplo, caracterizan el comportamiento; diremos que son más bien lentos o más bien avispados, más bien emprendedores o indolentes. También caracterizan el temperamento, más bien colérico o tranquilo, más bien alegre o más bien melancólico, pero también la forma, más bien pequeño o más bien grande, macizo o esbelto, redondeado o anguloso. Califican igualmente la consistencia, elástica o rígida, flexible o dura, y por último el color, más bien claro u oscuro. Con este sistema podemos decir que ciertos hombres, mujeres, insectos, pájaros, reptiles, marsupiales, arbustos y peces forman parte de una misma especie totémica porque son todos avispados, grandes, esbeltos, angulosos, de color oscuro, más bien rígidos y agresivos. A despecho de las diferencias de forma, poseen las mismas características que supuestamente derivan del tótem a menudo representado por un animal cuyo nombre lleva el grupo totémico. Ahora bien, ese tótem no es realmente un ancestro sino más bien una suerte de prototipo.

¿Qué es un prototipo? Un molde que sirve para hacer copias idénticas, salvo que en el

caso presente no es un molde que reproduce formas exactas como un molde para tortas, sino un molde que reproduce cualidades a la manera del código genético por el cual características físicas son transmitidas de padres a hijos. ¿Cómo funciona esto? Se dice que antaño los tótems salieron de las entrañas de la tierra y que tuvieron todo tipo de aventuras con otros tótems, y que luego volvieron a entrar bajo tierra. Pero al partir dejaron modelos de ellos mismos en la forma de pequeños espíritus generalmente invisibles que desde entonces viven en los lugares donde los tótems los depositaron, en montones rocosos, charcas, cavernas, a veces incluso en sitios famosos como Uluru. Uluru es el nombre que se le da en Australia, o más exactamente que le da la tribu de los Anangu, pero ustedes lo conocen quizá con el nombre de Ayers Rock. Es un gran monolito de arenisca roja que es un importante sitio totémico para los Anangu. Para que un nuevo miembro de la clase totémica pueda comenzar a existir, uno de esos pequeños espíritus debe encarnarse en el vientre de su madre si es un mamífero, o en un huevo si se trata de un pájaro, reptil o pez, o

en una semilla si es una planta. De tal manera, cada ejemplar de la clase totémica, cualquiera que fuese la forma particular de su especie, es una copia de las cualidades del molde totémico. Esto explica por qué, a diferencia de lo que ocurre entre los indígenas de la Amazonia, entre los indígenas del norte de Canadá o en las tribus montañosas de Vietnam, los aborígenes no tratan a los no humanos como personas. Para un cazador australiano del tótem del canguro, un canguro no es un asociado social como lo sería para un indígena de la Amazonia, con quien puede celebrar un contrato. El canguro es más bien una suerte de réplica de él mismo con otra apariencia. Matar y comer a un canguro no causa perjuicio a la cualidad canguro que va a definir al cazador del tótem del canguro y al canguro que él caza. Cada uno a su manera, el cazador del tótem canguro y el canguro no son más que encarnaciones provisorias de esas cualidades surgidas del molde canguro. Nos cuesta mucho comprender esto porque no tenemos la costumbre de razonar de esta manera.

En cambio, la destrucción eventual del sitio canguro donde los pequeños espíritus se

incorporan para fabricar a humanos del tótem del canguro, a canguros y a otros seres que dependen del mismo tótem, les impediría perpetuarse y por lo tanto condenaría a la extinción a humanos y no humanos. Ésa es la razón por la cual los aborígenes intentan proteger ante los tribunales de Australia sus derechos sobre esos sitios con el objeto de evitar su posible destrucción. Por eso no tenemos derecho a pasear por Ayers Rock, por ejemplo. Podíamos hacerlo antes, pero ahora está prohibido. No se trata para ellos de proteger sitios sagrados, como podrían serlo para nosotros la basílica Saint-Denis o el Monte Saint-Michel, lugares que encarnan una parte de la historia de Francia y de nuestra identidad colectiva. Tampoco se trata de proteger lugares típicos, como también lo hacemos en Francia, contra instalaciones que podrían desnaturalizarlos: por ejemplo, cuando clasificamos ciudades, barrios o paisajes donde está prohibido construir. Para los aborígenes australianos se trata de proteger la fuente misma de su vida y de su descendencia. Son los sitios donde están depositadas las semillas totalmente concretas que permiten que seres vivientes de

diferentes especies se reproduzcan tal y como son. Desde este punto de vista, los sitios totémicos no son sitios sagrados en un sentido tradicional, más bien habría que verlos como especies de incubadoras donde duermen generaciones futuras de hombres, de plantas y de animales y no como lugares impregnados de respeto religioso a la manera de la gruta de Lourdes o de La Meca.

En todo caso, bien vemos que, para los aborígenes australianos, la distinción entre lo que sería natural y lo que sería cultural no tiene ningún sentido puesto que en su mundo todo es a la vez natural y cultural. Para que se pueda hablar de naturaleza, es preciso que el hombre esté distanciado del entorno en el cual está inmerso, es preciso que el hombre se sienta exterior y superior al mundo que lo rodea. Podrá entonces percibir ese mundo como un todo puesto que ha realizado un movimiento de retroceso respecto de ese mundo del cual se ha retirado. Percibir ese mundo como un todo, como un conjunto coherente, distinto de él y de sus semejantes, es una idea muy extraña si uno reflexiona. Como lo dice el gran poeta

portugués Fernando Pessoa, bien vemos que hay montañas, valles, llanuras, bosques, árboles, flores, hierbas, bien vemos que hay ríos y piedras, pero no vemos que hay un todo al que todo eso pertenece, porque finalmente no conocemos el mundo sino por sus partes, y no como un todo. Pero una vez que nos acostumbramos a representarnos la naturaleza como un todo, ella se convierte un poco en algo así como un enorme reloj cuyo mecanismo uno puede tratar de desmontar, mejorar los engranajes y el funcionamiento. A decir verdad, esta imagen comenzó a corporizarse bastante tarde, a partir del siglo xvii en Europa. Este movimiento, pues, es tardío en la historia de la humanidad y no se produjo más que una sola vez. Para retomar una muy famosa fórmula de Descartes, a quien hacía referencia hace un rato, el hombre se convirtió entonces en "amo y poseedor de la naturaleza". De esto resultó un extraordinario desarrollo de las ciencias y de las técnicas, pero también una explotación desenfrenada de la naturaleza —en adelante compuesta de objetos carentes de relaciones con los seres humanos—, de las plantas, los animales, la tierra, el agua,

las rocas, otros tantos simples recursos de los que podíamos hacer uso y sacar provecho. En esa época, la naturaleza había perdido su alma y ya nada impedía que se la viera simplemente como una fuente de riqueza.

Sólo desde hace algunos años empezamos a medir el precio extremadamente elevado que hay que pagar por esta explotación desmedida de nuestro medio ambiente, con la polución creciente de los suelos, el aire, las aguas y también de los organismos vivos, con la desaparición acelerada de numerosas especies de plantas y de animales, con las consecuencias dramáticas del aumento del efecto invernadero sobre nuestro planeta. En otras partes del mundo, muchas culturas no siguieron el mismo camino, no aislaron la naturaleza como un ámbito aparte, exterior, donde todo tiene una causa que se puede estudiar científicamente, y donde todo puede ser aprovechado para el servicio de los hombres. Sin embargo, esto no significa que esas culturas evitaron desastres ecológicos. Por ejemplo, los indígenas de las Llanuras en América del Norte masacraron muchos bisontes y ciervos de Virginia en la segunda mitad

del siglo xvii, y en los siglos xviii y xix. Pero esas masacres debían responder a las necesidades de aprovisionamiento en carne de los colonos blancos (puesto que la frontera avanzaba) y no a garantizar su propia subsistencia.

Encontramos casos semejantes en otras partes, la mayoría de las veces en situaciones de contacto entre las civilizaciones, cuando una técnica así como un nuevo entorno económico mal dominado revolucionaba costumbres antiguas. Esto fue lo que ocurrió entre los indígenas de las Llanuras cuando llegaron los fusiles. Evidentemente, estas armas eran mucho más eficaces que los arcos y las flechas antes empleados, pero el sistema sobre todo fue revolucionado por la introducción de un mercado de bienes alimentarios. Porque el mercado de bienes alimentarios es una invención relativamente reciente. Incluso en el momento actual en ciertas regiones del mundo, y durante una gran parte de la historia de la humanidad, las raciones que sirven para la alimentación no se vendían ni se compraban en un mercado libre. La misma gente producía su propia comida y eran los bienes de prestigio —los adornos, las armas— los

que circulaban por intercambio. Cuando los indígenas de las Llanuras se vieron tomados por ese sistema de mercado, mataron muchos bisontes así como ciervos de Virginia para alimentarlo.

Dicho lo cual, a despecho de esos pocos desastres ecológicos, hay que reconocer que al mantener lazos de complicidad y de interdependencia con los habitantes no humanos del mundo, muchas civilizaciones que durante largo tiempo se llamaron "primitivas" (el término no es muy atinado) supieron preservarse del saqueo irreflexivo del planeta en el cual se internaron los occidentales a partir del siglo xix. Estas civilizaciones nos indican tal vez incluso un camino para salir del atolladero en que nos encontramos en la actualidad. Nunca pensaron que las fronteras de la humanidad se detenían a las puertas de la especie humana y, tal como los Achuar o los Cree, no vacilan en invitar al corazón de su vida social a las más modestas de las plantas, los más humildes de los animales. Podríamos decir que la antropología no tiene por misión proponer modos de vida alternativos, y es engañoso pensar que podríamos ahora adoptar en los países industrializados una manera

de vivir acorde con la naturaleza que podría inspirarse directamente de aquella que proponen los indígenas de la Amazonia. Los Achuar cuya vida compartí no practican una agricultura intensiva, no consumen ni petróleo, ni carbón, ni energía nuclear, sus necesidades son muy limitadas y sus desechos son íntegramente reciclables; por ejemplo, entre ellos no existe el plástico. Nuestros problemas no son los suyos, son de una escala y de una naturaleza muy distintas. En cambio, el conocimiento que nosotros tenemos de todos esos pueblos que, como los Achuar o los Cree, no ven a su entorno como algo exterior a ellos mismos, nos suministra una forma de tomar distancia del presente para tratar de enfrentar mejor el porvenir. Porque es muy difícil apartarse de lo cotidiano, de los hábitos de pensamiento, de las rutinas, de las instituciones que enmarcan nuestra vida y de las que creemos no poder abstenernos. Un modo de vida como el de los Achuar, la manera en que perciben las plantas y los animales, nos parecen extraños porque estamos tan profundamente inmersos en nuestras propias creencias que tendemos a considerarlos con un poco

de desdén y una ironía divertida. Pero la antropología nos muestra que lo que parece eterno, ese presente en el cual estamos encerrados en el momento actual, es simplemente una manera, entre miles de otras que fueron descritas, de vivir la condición humana. Por ello, aunque la solución que quisiéramos para el porvenir —una manera diferente de vivir juntos a la vez entre humanos pero también entre los humanos y los no humanos— no existe todavía, por lo menos tenemos la esperanza de poder inventar maneras originales de habitar la tierra, puesto que otros lo hicieron antes que nosotros en otras civilizaciones y otras sociedades. La antropología nos ofrece el testimonio de las múltiples soluciones que fueron aportadas al problema de la existencia en común. Ya que todas esas soluciones fueron imaginadas por hombres, nada nos prohíbe pensar que podríamos imaginar nuevas maneras de vivir juntos, y tal vez incluso mejores.

Montreuil, 3 de febrero de 2007

A series of horizontal dashed lines on a page, likely for writing or drawing.

Segunda parte
Preguntas/Respuestas

Quisiera preguntarle en qué consiste el oficio de antropólogo, porque hablamos de eso durante toda la conferencia pero no todos comprendimos bien.

Un antropólogo es alguien que trata de hacer el inventario de las diferentes maneras de vivir que existen, en grandes cantidades, y que son muy distintas unas de otras. Y que además, sobre la base de ese inventario, se esfuerza por poner de manifiesto los principios que permiten dar cuenta de esa diversidad de las costumbres, de los usos, de las visiones del mundo. Ustedes pudieron ver que los Achuar, los indígenas Cree o los aborígenes australianos no viven como nosotros. Existen

miles y miles de maneras diferentes de vivir la condición humana. ¿Qué significa esto? Y bien, son maneras de cohabitar, de casarse, de concebir la muerte, el nacimiento, la enfermedad, las maneras de cooperar para procurarse recursos, para establecer una autoridad más o menos coercitiva. A veces hay un rey déspota que tiene derecho de vida y muerte sobre sus súbditos, otras no hay jefes y la única autoridad reconocida es la del jefe de familia. El trabajo de los antropólogos es poner un poco de orden en ese caos de costumbres y de instituciones.

¿Cómo proceden a realizar ese inventario? En general, uno comienza su carrera como yo lo hice, yendo a hacer etnografía. Ésa es una de las etapas de la antropología. La etnografía es un término que viene del griego, "ethnos" quiere decir pueblo, y "graphein" significa escribir. Por lo tanto, vamos a alguna parte y compartimos la vida de un pueblo para poder describirla. Durante largo tiempo se trató de un pueblo particular y situado en partes del mundo poco frecuentadas por los occidentales: una tribu en la Amazonia

o en Nueva Guinea, un pueblo indígena en los altiplanos de los Andes, un barrio en una pequeña ciudad de Yemen o de Nepal; pero uno de mis colegas realizó una investigación etnográfica en un barco de guerra de la marina norteamericana que funciona como una pequeña sociedad. Y ahora, las investigaciones también pueden recaer en una estación de policía o en los partidarios de un club de fútbol. Son conjuntos que tienen sus códigos, sus reglas, sus convenciones, aunque no necesariamente tengan una lengua propia como ocurriría con un pueblo aislado. La idea es compartir en lo cotidiano la vida de un grupo humano durante meses o años tratando de comprender cómo esa gente se organiza entre ellos, describiendo sus hábitos y sus instituciones, vale decir, los sistemas que inventaron para llevar una existencia común; es lo que se llama la observación participante. Todo esto está consignado en artículos y libros que los etnógrafos escriben al regresar de sus investigaciones. Luego, a partir de esa enorme masa de informaciones almacenadas en nuestras bibliotecas, el antropólogo se

esfuerzo por comprender los principios que dan cuenta de las diferencias entre las culturas. La antropología no se interesa mucho en las semejanzas, porque poco más o menos conocemos las semejanzas de la especie humana y son más bien algunas ciencias como la biología o la psicología las que tratan de ponerlas de manifiesto. Es sabido que todos los seres humanos se parecen en el plano de sus características y de sus capacidades biológicas y mentales; lo que los antropólogos tratan de saber es por qué, cuando los humanos son tan similares en el plano físico, llegan a hacer y a pensar cosas tan distintas. ¿Cuáles son los principios de diferenciación de las formas sociales y culturales? Ésa es la pregunta que les interesa a los antropólogos.

¿Cuál es la diferencia precisa entre un etnólogo y un antropólogo?

Hay una sola ciencia, la antropología, pero que comprende tres etapas diferentes. Es una buena pregunta porque poca gente comprende realmente la diferencia entre esas tres etapas, pero la cosa es muy sencilla, van a ver.

La etnografía constituye la primera etapa. A los veinticinco años yo me voy a lo más recóndito de la Amazonia con mi mochila y me paso dos años y medio entre los Achuar. Aprendo su lengua, trato de comprender su sistema de parentesco, cómo se alimentan, qué nombres dan a las plantas y los animales, por qué hacen la guerra, la manera en que interpretan los sueños, etc. Escribo una tesis de doctorado sobre ellos, publico artículos y luego libros y contribuyo así al conocimiento de una tribu, los Achuar, que pertenece a un conjunto étnico más vasto, los jíbaros, que agrupa a varias tribus, algunas de las cuales fueron estudiadas por colegas de diferentes nacionalidades. Todos nuestros trabajos, decenas de libros y centenares de artículos, constituyen así un aporte al conocimiento de un grupo humano particular. A veces, cuando un pueblo ha desaparecido, diezmado por las enfermedades y las exacciones coloniales, todo cuanto se sabe de ellos proviene de este tipo de documentos. En esto consiste la etnografía.

También podemos dar un paso más y hacer etnología, es decir, establecer comparaciones

en una escala local. Ésa es la segunda etapa. Ocurre que en la Amazonia las sociedades amerindias poseen ciertos puntos comunes en su manera de organizarse, de concebir el mundo, en los mitos que cuentan a propósito del origen de los tiempos, en sus técnicas de uso del medio, en el tipo de relaciones que mantienen con los no humanos, en su sistema de parentesco, su manera de concebir el matrimonio y de organizarlo, por ejemplo. A partir de las informaciones etnográficas de que disponemos sobre cada una de estas tribus, el etnólogo intenta comprender cómo ciertos rasgos comunes emergen a escala de la Amazonia. Intenta así comprender por qué las reglas del matrimonio en esa región presentan diferencias sistemáticas respecto de aquellas que tienen vigencia en la Melanesia, o incluso por qué allí muy raramente se encuentran linajes, vale decir, grupos de parientes que se reconocen como descendientes de un mismo ancestro, mientras que son muy comunes en África Occidental. En otras palabras, el etnólogo generaliza un poco más a partir de la información etnográfica recogida,

no ya por él sino por sus colegas, e intenta poner el foco en los rasgos generales de un sistema cultural en una escala regional y las diferencias que presenta respecto de otros sistemas en otras partes del mundo.

Vayamos ahora al antropólogo. Pero repito, el antropólogo, el etnólogo y el etnógrafo son una sola y misma persona. A partir de la masa de informaciones sobre las diferentes regiones del mundo, el antropólogo intenta comprender fenómenos más amplios, no ya la diferencia entre los sistemas de matrimonio de la Amazonia y de la Nueva Guinea, de Australia, del África Occidental, de la Europa cristiana, del México antiguo, etc. Esto supone un enorme trabajo de lectura y de documentación, y un esfuerzo más grande todavía para ordenar una multitud de datos dispares y tratar de poner de manifiesto principios que permitan ordenar las diferencias culturales que uno encuentra en los datos. Por lo que a mí respecta, por ejemplo, hace seis años que no vuelvo al terreno. Ahora hago cada vez más antropología y cada vez menos etnografía. Ahora me intereso en las diferentes formas

que pueden adoptar las relaciones entre humanos y no humanos, no solamente en la Amazonia, donde hice una experiencia directa, sino también en Australia, en Siberia o en la Grecia antigua, culturas que no conozco sino por mis lecturas. Sobre esta base, expresé la proposición de que había cuatro grandes maneras en el mundo de concebir las relaciones con los no humanos, esencialmente las plantas y los animales. La primera consiste en pensar que los no humanos están provistos de un alma o de una conciencia idéntica a la de los humanos pero que se distinguen unos de otros por cuerpos diferentes que les permiten vivir en medios diferentes, como ocurre en la Amazonia; la segunda consiste en pensar que los humanos son los únicos seres dotados de razón pero que no se distinguen en el plano físico de los no humanos, como ocurre entre nosotros desde hace algunos siglos; la tercera consiste en pensar que humanos y no humanos comparten cualidades físicas y morales idénticas que se distinguen de otros conjuntos de cualidades físicas y morales compartidas por otros conjuntos

de humanos y no humanos, como ocurre en Australia; la última consiste en pensar que cada humano y cada no humano es distinto del resto, pero que es capaz de mantener con otros relaciones de analogía (más grande o más pequeño, más caliente o más frío, etc.), como ocurre en China o en México. Esta proposición es antropológica, porque se aplica a toda la humanidad; pero resulta directamente de las cuestiones que me planteé en mi trabajo etnológico sobre la Amazonia, que se desprende de mi investigación etnográfica entre los Achuar. Son tres etapas de una misma ciencia, tres niveles de incremento de los fenómenos que estudiamos.

Yo tendría otra pregunta. ¿Por qué el hombre llamado occidental no evolucionó en el pasado de la misma manera que los aborígenes o los Achuar?

Es una pregunta muy difícil, y a decir verdad no disponemos de una respuesta simple. Hagamos un pequeño panorama histórico. Los europeos comenzaron a interesarse bastante tarde en estas cuestiones antropológicas de

evolución cultural, e históricamente no existe antropología fuera de Europa. China no hizo antropología, sin embargo es una civilización muy desarrollada con letrados, intelectuales, sabios, instituciones complejas, pero no se interesaban en las diferencias culturales, porque veían el mundo a la manera china. En Europa nosotros también hicimos lo mismo, vimos el mundo a la manera occidental, cristiana, y el resto no era más que una periferia un poco extraña: salvajes y bárbaros. Comenzamos a cambiar un poco con el período de los grandes viajes de exploración, es decir, con la primera expansión colonial de Europa en el siglo xvi. Nos dimos cuenta de que el mundo era vasto y que existía gente muy distinta de nosotros. Comenzamos a formularnos la pregunta de saber por qué eran diferentes y lo que tenían de diferente. Es en ese momento cuando nacieron las primeras semillas de la antropología, no en una forma científica sino filosófica. Grandes pensadores como Montaigne, Pascal, Montesquieu, Diderot o Rousseau se interesaban en ese problema, pero no trataban de darle respuesta de manera sistemática llevando

a cabo investigaciones para saber cómo vivía esa gente tan distinta de nosotros. De todos modos disponían de informaciones, porque la conquista de las Américas suministró una documentación sobre los amerindios desde el siglo xvii y sobre todo en el xviii. En consecuencia, se sabían ciertas cosas, sobre todo gracias a los documentos de los misioneros y a las investigaciones administrativas, pero a nadie se le había ocurrido convertirlos en la materia de un trabajo de comparación sistemática. Fue a partir de fines del siglo xviii y sobre todo en el siglo xix cuando los europeos y los norteamericanos verdaderamente comenzaron a plantearse la cuestión en términos científicos, a llevar a cabo investigaciones sistemáticas en todas las regiones del mundo para hacer el inventario de las maneras de vivir.

En esa época la cuestión de la diversidad cultural era explicada por ritmos de evolución diferentes: aquellos a quienes se llamaba entonces los "primitivos", para recalcar su proximidad con las primeras edades de la humanidad, supuestamente habían evolucionado

nado poco respecto de los europeos, que se veían en la cúspide de la escala de la evolución en términos de progreso. Pero cuando se razona de ese modo, se supone que el estado presente en el cual estamos es el producto de una evolución continua, mientras que otros pueblos, los aborígenes australianos por ejemplo, no habrían evolucionado. Ahora bien, los aborígenes australianos tienen cincuenta mil años de historia, sólo que es una historia diferente de la nuestra, que no se mide según los mismos criterios que los nuestros y de la que sabemos muy poca cosa por la ausencia de documentos escritos. La arqueología nos permite saber en qué fecha y cómo fue poblada Australia, el estudio de las lenguas nos permite reconstruir rutas de difusión, pero de los acontecimientos que se desarrollaron durante esos cincuenta mil años no sabemos casi nada. Ahora bien, durante ese larguísimo período, los aborígenes inventaron instituciones originales, por ejemplo sistemas de matrimonio increíblemente complicados que deben ser modelizados con herramientas matemáticas

complejas, sólo que no crearon instituciones u objetos comparables con los nuestros. No crearon Estados, tribunales o automóviles. Y en la medida en que son nuestras instituciones y los objetos que nosotros fabricamos los que a nuestro juicio constituyen el resultado o el término de la evolución, no llegamos a concebir que los aborígenes australianos también hayan conocido una muy larga evolución. Por eso los europeos se preguntaron por qué ellos habían evolucionado y los otros no. Sin embargo, los otros también evolucionaron, pero de manera diferente.

Podemos formular otra pregunta cercana a la suya. Tomemos el ejemplo de la China, una gran civilización, un gran imperio, sistemas técnicos muy antiguos para algunos de ellos, gente que había desarrollado distintas ciencias, en particular las matemáticas, la astronomía, la química, la lógica, y que sin embargo no conoció el despegue técnico de Europa y la importante revolución científica del siglo xvii. Hasta el siglo xvi no existía una gran diferencia entre Europa y China desde el punto de vista de la técnica, era más bien

China la que estaba adelantada. También tratamos de comprender las razones de ese extraordinario despegue de las ciencias y las técnicas en el siglo xvii, por qué tuvo lugar en Europa en particular.

Existe tal vez un elemento de respuesta que traté de desarrollar en esta conferencia. Si consideramos que el medio ambiente, la atmósfera, las plantas y las rocas son exteriores a nosotros, todo eso se convierte en un terreno de investigación, de búsqueda. Tenemos entonces la sensación de que es más fácil jugar en ese terreno, transformarlo. No era el caso en China donde, durante mucho tiempo, se pensaba que existían lazos múltiples entre los humanos y el resto del mundo. Por lo tanto, había que encontrar un equilibrio entre lo que se llamó el microcosmos y el macrocosmos. El microcosmos es el hombre en la medida en que es una suerte de modelo reducido del universo. Esta concepción no permite concebir el mundo como algo exterior sobre el cual se pueden practicar experiencias. La gran diferencia entre la ciencia china y la ciencia que comenzó a desarrollarse en Europa en el siglo xvii

reside en el hecho de que al tomar distancia de ella, los humanos transformaron esa naturaleza, la convirtieron en un campo de experiencia. Crear fenómenos inventando aparatos para producirlos y medirlos es algo muy nuevo. Es lo que ustedes hacen en los cursos de física o de química cuando imaginan cuestiones a las que van a dar respuestas haciendo experiencias, produciendo reacciones químicas o creando el vacío en un recipiente. Esto fue la fuente del desarrollo de las ciencias. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que no es el desarrollo de las ciencias lo que cambió la idea que nos hacemos de la naturaleza, sino lo contrario. Precisamente porque la naturaleza se convirtió en algo exterior a los humanos en Europa a fines del Renacimiento fueron posibles los desarrollos científicos. Luego vio la luz del día un movimiento divergente; Europa, y con posterioridad el mundo occidental, se separaron del resto del mundo.

Quería hacerle una pregunta referente a los contactos entre el antropólogo y las sociedades que visita. ¿Cómo ocurre esto,

cómo reaccionan esas personas, cómo lo consideran en cuanto portador de otra cultura? ¿Los lleva eso a cuestionar su propia cultura?

Las situaciones son muy variables según el tipo de sociedad al cual vamos. Mi experiencia es un poco particular porque los Achuar habían tenido muy pocas relaciones con el mundo exterior. Ellos vivían a algunos centenares de kilómetros de los Andes solamente, pero en una región muy accidentada y de difícil acceso de la Amazonia ecuatoriana, de manera que los primeros contactos pacíficos no habían tenido lugar sino cinco o seis años antes. Los Achuar, pues, estaban muy aislados y tenían pocos conocimientos sobre el mundo exterior. Fui allá con mi mujer, éramos por lo tanto una pareja y, en cierto modo, la situación no era tan extraña como si hubiera ido solo o si una colega mujer hubiese ido sola, porque los solteros no existen en estas sociedades. Los niños se casan bastante jóvenes, es posible ser viudo o viuda, pero se vuelven a casar bastante rápido. Un hombre solo o una mujer sola es realmente considerado

como algo extraño. Una pareja daba una imagen que les era más familiar.

Durante nuestras conversaciones nos pasábamos la mayor parte de nuestro tiempo respondiendo preguntas que ellos nos hacían sobre el mundo del que veníamos más que haciéndoles nosotros preguntas a ellos sobre su propio mundo. Aquí me permito un paréntesis: un antropólogo no comienza a hacer un buen trabajo sino a partir del momento en que deja de hacer preguntas, en que se contenta con escuchar lo que la gente dice y trata de comprender lo que hace, porque hacer una pregunta es ya un poco definir la respuesta. Incluso si al comienzo es indispensable hacer preguntas. Por lo tanto, respondíamos sus interrogantes, pero era muy difícil hacerles imaginar lo que era el mundo del que veníamos; ellos nos veían como representantes de una tribu vecina pero un poco lejana, dotados del gran poder de fabricar objetos manufacturados. Los Achuar tienen incluso un mito para explicar cómo los blancos, y no ellos, obtuvieron esos objetos manufacturados. Para ellos, nosotros

formábamos parte de esa tribu y ellos se daban cuenta perfectamente de que existían probablemente varias tribus de blancos porque unos misioneros italianos pasaban de tanto en tanto. A todas luces se trataba de otra tribu porque llevaban sotas, contrariamente a nosotros. También pasaban misioneros protestantes norteamericanos que hablaban entre ellos una lengua que no era la nuestra. En esa época yo fumaba, y los misioneros protestantes no apreciaban el tabaco, que para ellos era algo diabólico, e insistían mucho en el hecho de que los indios no debían fumar. Como el tabaco viene de esa región del mundo, formaba parte de la vida cotidiana. Los Achuar sospechaban por lo tanto que debían existir varias otras tribus de blancos, que hablaban lenguas diferentes y que sus miembros no siempre se entendían perfectamente entre ellos, pero en su espíritu no veníamos de muy lejos, sólo algunas decenas de días de marcha. No sabían en absoluto que ellos mismos eran como una suerte de islote en medio de un vasto mundo en vías de occidentalización.

Al lado de este caso particular, también hay antropólogos que estudian sociedades en contacto con el mundo exterior desde hace largo tiempo. Las cosas cambian muy rápidamente hoy con la globalización de los intercambios, la mundialización, la transformación de las técnicas y los teléfonos satelitales que pueden alimentarse con paneles solares. Esto permite que algunas personas en lo más recóndito de la Amazonia mantengan contactos con el resto del mundo. Por lo tanto, las cosas van muy rápido y la gama de situaciones es inmensa.

Más generalmente, la influencia de los antropólogos sobre la gente entre la que viven es muy baja, porque no somos nosotros los factores de transformaciones. ¿Cómo podríamos serlo? De a uno o dos a lo sumo, inmersos en poblaciones de varios centenares o varios miles de personas, compartiendo su vida en todo, comiendo la misma cosa que ellos, durmiendo en sus casas. Los que revolucionan esas sociedades son los colonos que vienen para adueñarse de las tierras, las sociedades petroleras que hacen perforaciones,

construyen rutas de acceso y contaminan los suelos, los mineros clandestinos que buscan oro o piedras preciosas, los grandes propietarios terratenientes que envían a secuaces a sueldo para quemar los pueblos, ocupar las tierras y destruir el bosque para criar ganado, los misioneros que tratan de convertir, el ejército que a veces precede a los misioneros. Un conjunto de fuerzas está allí presente, y también son a veces fuerzas positivas, como las ONG, que comienzan a volverse activas en esas regiones.

Los antropólogos, por su parte, tienen una baja influencia, máxime cuando la mayoría del tiempo les resulta difícil explicar la naturaleza del mundo del que provienen, por falta de una experiencia directa de aquello de lo que hablan. Es muy difícil explicar lo que es una ciudad a alguien que jamás vio una. No comprende. Los Achuar tienen bellas casas, algunas son casi tan grandes como esta escena y pueden acoger a treinta o cuarenta personas. Ellos nos preguntan cómo podemos poner una casa como ésa sobre otra casa luego sobre otra casa y una vez más

sobre otra casa. Evidentemente, les resulta muy difícil imaginar a qué se parecen construcciones de cemento o de hormigón. De la misma manera, hacen sus necesidades en los jardines y las entierran con un bastón, lo que no plantea problema alguno porque la densidad de población es baja. Nos preguntan cómo hacemos cuando hay mucha gente. Lo mismo en cuanto a la alimentación: no comprenden cómo se puede alimentar a toda esa gente. La idea de un mercado de bienes alimentarios, ya lo he dicho, es una invención reciente de la humanidad y su principio es para mucha gente bastante misterioso. Es muy difícil hacerles tomar conciencia de esas cosas.

Y en cambio, esto nos conduce a interrogarnos sobre nuestras propias certezas. El mercado alimentario es para nosotros la cosa más común del mundo; sin embargo, eso no tiene nada de evidente. Y es incluso en el momento en que uno está sobre el terreno cuando, por contraste, puede aparecer su utilidad. Porque la vida del etnólogo no siempre es fácil: uno vive en casa de gente sin saber cuánto

tiempo se podrá quedar, debe caminar mucho para desplazarse de casa en casa, en ocasiones durante varios días, y nunca sabe si aceptarán albergarlo o darle de comer, y cuando parte por tres o cinco meses no puede desplazarse con comida. Por lo tanto, hay que contar con la buena voluntad de la gente entre la cual vivimos. De retorno a la "civilización", ¿qué encontramos? Yo iba a ver a los Achuar con un pequeño avión generalmente militar. Aterrizaba en una base militar cerca de la frontera de Perú para luego hacer el trayecto a pie y en piragua. Cuando volvía de los Achuar llegaba primero al lugar de donde parten esos pequeños aviones, que son ciudades miserables de chapa ondulada, situadas al pie de los Andes y que se llaman frentes de colonización. Los colonos que bajan de las montañas para tratar de vivir en la Amazonia viven aquí y parten de allá. Allí se encuentran bases militares, petroleros, misioneros e incluso algunos turistas. Pero en cierto modo esas pequeñas ciudades también son un reflejo de nuestro propio mundo, a unos trescientos kilómetros del lugar donde

viven los Achuar. Y cuando volvíamos a esas ciudades nos dábamos cuenta de que el dinero es una cosa más bien útil cuando uno lo tiene porque basta con ir a un restaurante y sacar un billete para comer. Era mucho más fácil que durante los seis meses que acabábamos de pasar con los Achuar, cuando no siempre sabíamos de mañana si íbamos a comer a la noche. Hacer esa experiencia es muy interesante.

Gracias por su exposición apasionante y muy esclarecedora. Yo quisiera volver sobre esas nociones de ciencia y de distanciamiento del mundo que son ideologías occidentales, construcciones culturales. Según esa perspectiva, se juega un verdadero cuestionamiento de la ciencia, y me gustaría saber cómo es percibido ese análisis antropológico por las otras ciencias llamadas duras. ¿Cómo es percibido ese discurso muy subversivo respecto del sistema científico, y cómo podría operarse un cuestionamiento de los mismos científicos?

Yo no cuestiono la ciencia, soy un científico. Creo que lo que yo hago respeta las reglas del método científico, y por lo tanto lo que digo no es un juicio a la ciencia. Pero pienso que a menudo se confunde la ciencia y lo que en términos eruditos se puede llamar la cosmología. ¿De qué se trata? Muy simplemente de la visión del mundo, de la manera en que pensamos que está organizado nuestro mundo. Cuando afirmamos que el mundo se compone de entidades naturales, de humanos y de objetos artificiales, enunciarnos los principios de una cosmología particular, la nuestra. Otros pueblos no establecen esas distinciones y ven el mundo según otras cosmologías. Nuestra cosmología hizo posible la ciencia, pero es muy preciso comprender que esta cosmología no es en sí misma el producto de una actividad científica. Es una manera de distribuir las entidades del mundo que nació en cierta época y que permitió que las ciencias se desarrollaran. Esta cosmología existe y no es una crítica de la ciencia, simplemente es muy necesario admitir que no es universal. Muy bien podemos imaginar otras maneras

de vivir y de ver el mundo con el concurso de las ciencias. Por otra parte, precisamente gracias a las ciencias hemos adquirido la conciencia de los efectos dramáticos del calentamiento climático, gracias a los glaciólogos, a los climatólogos, a los geólogos, a los matemáticos que producen modelos. La ciencia permite comprender cuál es el estado de un sistema –en este caso el mundo– en cierto momento, cuáles son las previsiones sobre los estados futuros de ese sistema más o menos a largo plazo y cómo hacer para modificar esos estados en caso de necesidad. Este último punto no depende ya de la ciencia sino de todos nosotros a partir del momento en que somos informados por la crítica que la ciencia puede destinar a sus errores pasados y que cada ciudadano puede destinar al estado del mundo a partir de las ciencias.

Uno de los méritos de la antropología es escapar a la idea de que el presente es eterno, de que el mundo no es otra cosa que este teatro donde nos encontramos hoy con nuestra manera de pensar, nuestras ideas comunes. Y bien, no es así, existen otras maneras de

pensar el mundo y otras maneras de imaginar un futuro para este mundo. Eso es lo que la antropología permite concebir. En consecuencia, yo no cuestiono las ciencias, eso sería absurdo, lo que impugno es la idea de que la misma cosmología que hizo posibles esas ciencias es a su vez científica. No, no lo es, es histórica como todas las cosmologías.

Usted habló de esas sociedades un poco apartadas del mundo tal y como nosotros lo percibimos, dijo que gente como usted creaba una apertura, pero también a veces militares o gente que no necesariamente tiene los mismos puntos de vista. ¿No cree usted que esa apertura podría destruir la diferencia y la riqueza de esas sociedades?

Sí, es una cuestión clásica, si puedo decir. En un primer tiempo puede pensarse que la globalización es una uniformización de los modos de vida. Pero esa uniformización desemboca en reacciones de defensa que por el contrario tienden a poner de manifiesto el carácter distintivo que cada sociedad, cada colectivo

o cada grupo considera como la marca de su identidad. Por lo tanto, existe un doble movimiento: por un lado realmente tenemos una tendencia a la uniformización en las técnicas como en ciertas maneras de pensar, pero desemboca también en movimientos de reacción contra esa uniformización que hacen surgir diferencias. No obstante, pienso que ese movimiento de vaivén entre uniformización y reacción de defensa termina por producir un empobrecimiento de las diferencias. Esto es evidente en el curso de los últimos siglos.

Dicho lo cual, tampoco hay que ver la globalización como una occidentalización generalizada. Cuando gente como los Achuar u otros amerindios en la Amazonia ecuatoriana pasan a tener contactos más sostenidos con la sociedad nacional ecuatoriana, no se convierten sin embargo en adeptos de McDonald's. ¿Dónde se juega la transformación? Poco a poco adquieren hábitos y costumbres de la sociedad nacional ecuatoriana, pero esa sociedad nacional ecuatoriana no es ni Francia, ni Estados Unidos, ni China. En cierto modo, sus características culturales son

para nosotros, europeos, tan exóticas como las de los Achuar. ¿De qué están hechas? De cosas muy diversas nacidas progresivamente en los Andes debido al mestizaje cultural colonial: ciertos estilos musicales, una manera de hablar el castellano con giros procedentes de la lengua quechua, la organización comunitaria del trabajo en los pueblos, el sistema de las autoridades civiles y religiosas en el campo y en las pequeñas ciudades, ciertos platos y ciertas bebidas, y muchas otras cosas más. Es eso lo que los Achuar y las otras minorías nacionales reciben y adoptan, y no un modelo europeo o norteamericano. Ese efecto de homogeneización nacional es bastante claro en algunas partes del mundo, pero no se trata de una globalización en el sentido de una universalización de ciertas prácticas.

Esta cuestión es tanto más complicada cuanto que las minorías indígenas están obligadas a adaptarse también a las nuevas circunstancias políticas mundiales. Por ejemplo, ciertas organizaciones no gubernamentales (ONG) ambientalistas están muy presentes en la Amazonia; son animadas por

jóvenes occidentales llenos de energía que se dirigen allí para proteger el bosque amazónico sin saber muy bien siempre lo que es el bosque amazónico o los indios. En el terreno, conocen a indígenas que son los responsables de las organizaciones indígenas que ahora existen en cada país de la Amazonia. Debaten juntos y los jóvenes les dicen que van a ayudarlos a proteger el bosque. Tienen un discurso ecológico que conocemos bien y según el cual la Amazonia es el pulmón del planeta. Esta noción de pulmón del planeta es bastante abstracta para los indígenas, ellos quieren evitar ante todo que decenas de miles de colonos o de mineros ilegales vengán a sus tierras a hacer agujeros, cortar el bosque, echar a todos los animales y contaminar sus ríos con mercurio. Por lo tanto, terminan por sostener un discurso que es el de los ecologistas, y estos últimos piensan que ese discurso es el de los indígenas. Pero no es para nada el discurso de los indígenas, simplemente se trata de un discurso genérico, general, que todo el mundo tiene en todas partes. Es cierto que destruir el bosque en la Amazonia tiene conse-

cuencias sobre todo desde el punto de vista local, microclimático, y evidentemente esto tiene efectos sobre la biodiversidad en una escala más general. Los indígenas terminan por sostener ese discurso, pero en otras circunstancias les dirán el tipo de cosas que les he descrito. Por supuesto, si un indio kayapo va a Brasilia para discutir con el gobierno brasileño acerca de la extensión de la reserva kayapo, o si va a París para movilizar a la gente contra la construcción de diques que van a inundar sus tierras, no va a contarles que soñó con un pecarí, eso no tendría ningún sentido. Les dirá que ellos son los guardianes del bosque sagrado porque todo el mundo comprende este tipo de discurso. Esto no tiene mucha relación con lo que piensan los kayapo, sino con lo que piensan los ecologistas, y los kayapo tienen un gran interés en aliarse a los ecologistas. En consecuencia, ven que ese sistema es complicado y que se extiende a escala del planeta.

Me gustaría hacerle una pregunta sobre la antropología en nuestras sociedades

occidentales, sobre su lugar y su papel. ¿Qué puede decirnos sobre esto?

Yo no hago distinción entre sociología y antropología, pienso que las ciencias sociales constituyen un bloque único. En ocasiones existen diferencias de método. Por ejemplo, los sociólogos hacen un mayor uso de los datos de tipo estadístico. Pero también conozco sociólogos que hacen lo mismo que los antropólogos y que comparten la vida de colectivos de todo tipo para comprender su manera de vivir.

Desde este punto de vista, pienso que es muy importante hacer antropología en todas partes, inclusive entre nosotros. Como decía hace un rato, si voy a hacer etnografía en una comunidad, no voy a ir a ver a gente que ya conozco; no voy a estudiar a profesores de antropología porque ya conozco un poco esa colectividad. En cambio, puedo ir a hacer trabajo de campo entre los biólogos. Algunos de mis estudiantes hacen eso, van a un laboratorio de biólogos y tratan de comprender cómo funcionan. Es una tribu curiosa, tienen una manera extraña de organizarse, de

formular los resultados, de legitimarlos, de pelearse con los otros biólogos. Esto es todavía más interesante cuando se hacen comparaciones. Hace algún tiempo una joven colega realizó un trabajo apasionante sobre biólogos japoneses. Cuando están en los congresos, en apariencia son como todo el mundo, llevan camisas blancas, se llaman uno a otro "profesor", dicen el mismo tipo de cosas, publican en las mismas revistas internacionales, *Nature*, *Science*, hacen las mismas experiencias, pero son completamente distintos. Trabajaban, como muchos otros biólogos, sobre la mosca drosófila, una variedad de mosca particularmente interesante para los biólogos. Existen varios laboratorios en el mundo, uno de los cuales está en Francia, que trabajan sobre un mismo aspecto del comportamiento de esa mosca, y sin embargo los japoneses hacían cosas completamente distintas. Creo que este tipo de trabajo es muy importante. Un sociólogo podrá decir, al mirar las estadísticas, que los japoneses publican más en tal revista, y en tal lengua, que hacen estudios más largos que los biólogos norteamericanos

y que tienen un mejor nivel de vida que los biólogos franceses. Mientras que el etnólogo, o el sociólogo que practica el abordaje cualitativo, va a vivir con la gente de ese laboratorio, a observar lo que dicen cuando están inclinados sobre las mesas de su laboratorio, cuando manipulan sus pipetas, a escuchar las conversaciones alrededor de la máquina de café, ir a los congresos, observar a la familia. Y van a reconstituir un mundo. No son ya gente que está separada en pequeños fragmentos, que es el reproche que podría hacerse a la sociología clásica, que distingue la sociología del consumo de la sociología política, de la sociología religiosa, de la sociología del trabajo, de la sociología de la familia, de la sociología de la religión, etc. No somos pequeños fragmentos de humanos dispersos sino totalidades en interacción, y hay que estudiarnos como tales.

Tal vez debe subrayarse también que nosotros, los antropólogos, no somos lo bastante numerosos. El público y los medios nos interrogan mucho porque las cuestiones que encaran los antropólogos interesan a todo el

mundo. En el último suplemento del fin de semana del diario *Le Monde* puede leerse una entrevista de una extraordinaria investigadora y amiga, Françoise Héritier, a quien yo reemplacé en el Colegio de Francia, sobre las raíces de la distinción entre los hombres y las mujeres. Ésa es también la materia de una conferencia que ella dio aquí mismo. Efectivamente, ese tipo de problema, o el de las relaciones entre el hombre y el medio ambiente del que yo me ocupo, es absolutamente crucial y los antropólogos tienen respuestas originales para dar, porque su base comparativa es muy amplia. No razonan únicamente sobre las sociedades industriales, sino sobre miles de culturas muy diferentes unas de otras. Sin embargo, apenas somos un poco más de trescientos en Francia. Somos mucho menos numerosos que en otras ciencias no tan bien conocidas. En suma, hacen falta más antropólogos para tratar de comprender mejor en todas sus facetas el mundo en el cual vivimos.

Simplemente para terminar y para comprender bien lo que usted nos dijo al

comienzo: la antropología ¿es realmente propia del mundo occidental?

Creo que sí. La eficacia con que Europa instauró su dominación colonial sobre una gran parte del mundo viene de ahí, de esa curiosidad por el otro, por comprender las diferencias, por sistematizarlas en clasificaciones. Es una tesis que había desarrollado hace unos veinte años un filósofo y lingüista, Tzvetan Todorov, y creo que tiene razón. Contrariamente a otras civilizaciones, los europeos supieron unir el deseo de someter y el deseo de conocer, reforzando uno a otro. Desde este punto de vista la antropología es ciertamente la hija de la expansión colonial. Los Achuar nos hacían muchas preguntas sobre nuestra sociedad, pero las hacían porque estábamos ahí, porque les ofrecíamos la ocasión de satisfacer su curiosidad, pero no viajaban para hacer indagaciones. Las grandes civilizaciones no occidentales como China e India, pero también los incas o los aztecas, no estaban realmente preocupados por la idea de comprender las maneras de vivir de otros y de hacer investigaciones lejos para comprender

mejor a los pueblos extranjeros. Sólo los grandes viajeros árabes como Ibn Battuta o Ibn Jaldún son una excepción. Siempre se dice que son los griegos quienes inventaron la antropología, con Herodoto, pero es a partir del siglo xvi cuando se instala en el mundo occidental una reflexión sistemática sobre la alteridad.

¿Los indígenas les hacían preguntas?

Sí, es lo que decía hace un rato, se pasaban el tiempo haciéndonos preguntas, pero les costaba mucho comprender nuestras respuestas y a nosotros mismos nos costaba mucho formular nuestras respuestas. Es lo que se llama el malentendido cultural. Algunas veces nosotros respondíamos a la pregunta otra cosa que lo que ellos nos preguntaban y ellos en realidad nos preguntaban otra cosa que lo que nosotros comprendíamos. Es suficiente con viajar un poco para darse cuenta de que eso ocurre constantemente.

Ésta es una pregunta simple y tal vez un poco tonta. Usted dijo que la antropología

es una disciplina occidental, y luego dijo que no existía en China. ¿Qué podría decirnos acerca de Japón sobre esta disciplina?

A grandes rasgos, la situación es la misma, allí la antropología aparece muy tardíamente. Como ustedes saben, Japón conoció un largo período de clausura que se terminó en la segunda mitad del siglo xix. Las elites japonesas eligen entonces adoptar modelos occidentales, en particular el desarrollo técnico y científico, la industrialización y cierto tipo de organización administrativa. Era una elección deliberada de política general, pero Japón permaneció cerrado durante todo el período precedente. Por ejemplo, muy pocos extranjeros tenían derecho a poner el pie en Japón, y aquellos que entraban sin autorización eran ejecutados. Para los japoneses, el país ofrecía recursos propios para desarrollarse cultural y económicamente sin la ayuda del mundo exterior, aunque se sabe que Japón en muchos aspectos fue muy dependiente de China desde el punto de vista de las influencias que lo modelaron.

Tanto en China como en Japón, pues, la antropología llegó con bastante demora, quizá un poquito más en Japón, y por razones políticas como en Europa. Se trataba de comprender la diversidad local. Los primeros estudios de antropología en Japón fueron llevados a cabo no sobre los japoneses sino sobre minorías, es decir, los ainus en el norte, y en el sur, en las islas Ryukyu, donde las poblaciones son cultural y lingüísticamente bastante distintas de aquellas del centro del archipiélago. Lo mismo en China, los primeros trabajos de etnografía eran más bien estudios de folclore llevados a cabo no en la China Han, sino en pueblos del sur del país que hablan otras lenguas y que poseen una organización social muy diferente. Había que tratar de comprender en el interior mismo del imperio a gente que no era totalmente como los otros. Uno de mis colegas chinos hizo una tesis en Francia sobre una etnia del sur de China que son los Na y que tienen como característica, en nuestra jerga de antropólogos, el hecho de ser una sociedad matrilineal y matrilocal, es decir, que los estatutos, las

propiedades, los nombres pasan por las mujeres y que la gente vive en grupos organizados alrededor de las mujeres. Dicho lo cual, de todos modos son los hombres los que tienen el poder, no los padres sino los hermanos. El matrimonio no existe, las mujeres son visitadas ocasionalmente por hombres y las casas son organizadas alrededor de grupos de hermanos y hermanas. A los chinos les cuesta mucho trabajo comprender y admitir eso, y por lo tanto intentaron introducir un sistema de matrimonio más conforme con la norma china. En todas partes donde existían imperios, ya sea dispersos en el espacio como los imperios coloniales europeos, ya agrupando a pueblos muy diversos en el interior de muy grandes unidades geográficas, como China o India, encontramos las mismas preocupaciones frente al control, el conocimiento y el deseo de normalización de poblaciones que parecen un poco fuera de lo común. Pero esa preocupación nació más tarde en Oriente y en gran medida bajo la influencia de Occidente.

ÍNDICE

Primera parte:

El maestro ignorante presenta 9

Segunda parte:

Preguntas / Respuestas 41

**OTRAS OBRAS DE
PHILIPPE DESCOLA
EN CAPITAL INTELECTUAL**

La composición de los mundos

Diálogos con Pierre Charbonnier

La experiencia común

Conversación con Tim Ingold

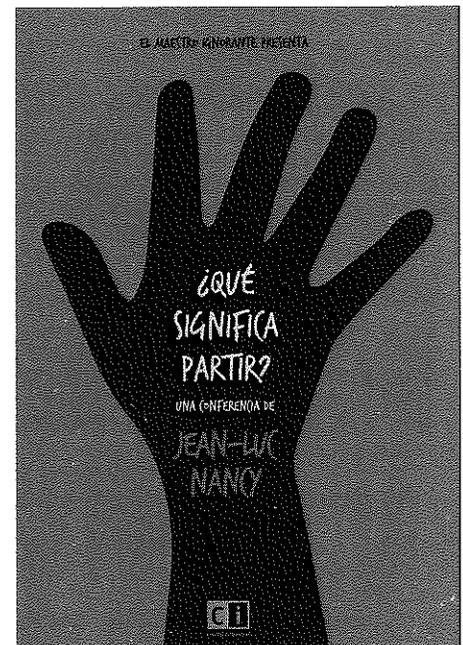
Alain Badiou
Lo finito y lo infinito



Françoise Héritier
Diferencia de sexos



Jean-Luc Nancy
¿Qué significa partir?



Georges Didi-Huberman
¡Qué emoción! ¿Qué emoción?

