

La antropología y la cuestión de la naturaleza

Philippe Descola ^{*1}

¿Qué es para los seres humanos la naturaleza? Esta noción empieza a tomar forma desde el milagro griego, cuando Aristóteles impuso la síntesis de manera sistemática, en dos sentidos diferentes: por un lado, la naturaleza propia de los seres, la *phusis*, es decir aquello que constituye el principio de su desarrollo, y por otro lado, un ámbito bastante amplio que caracteriza una fracción de objetos del mundo, al interior del cual están incluidos los humanos. Para los griegos, de todas formas, el destino de los hombres no está disociado de un cosmos eterno, y es por el hecho de que pueden acceder al conocimiento de las leyes que lo rigen que están en capacidad de situarse. Encontrándose con la idea cristiana de una trascendencia de la creación, de una separación entre un primer principio y un universo limitado en el tiempo del cual los humanos están encargados de garantizar la gestión, la noción de naturaleza se ha ido precisando poco a poco, para alcanzar, con la revolución mecánica del siglo XVII, el dualismo de la era moderna. Es en esta época que la naturaleza accede a una existencia de dominio ontológico autónomo como un campo de sondeo y experimentación; como un objeto para ser explotado y mejorado. Tengamos en cuenta que en este momento se trata todavía de un dualismo rudimentario en la medida que, la naturaleza en la época clásica, no se opone a la sociedad o a la cultura, sino a la naturaleza humana, esa pequeña región del ser, que como lo mostró Foucault, apareció como un punto fijo indispensable para rodear mejor los mecanismos y regularidades del cosmos. Será necesario todavía esperar el final del siglo XIX, y el debate epistemológico sobre los métodos y los campos específicos de las ciencias de la naturaleza y de la cultura, para que se dibuje, en el vacío, el espacio en el cual la antropología del siglo XX pueda finalmente desarrollarse: el estudio de las realidades culturales en la medida que éstas se oponen al estudio de las realidades naturales.

El dualismo de la naturaleza y de la sociedad tiene entonces una historia que es del todo singular, que impide que se conciba tal ruptura como un dispositivo

* Director de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, y miembro del Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia.

¹ Este texto se traduce con el permiso del autor. Traducido por Diana Rosas Riaño.

universal. En la práctica de las ciencias, así como en nuestra experiencia cotidiana del mundo, tenemos tendencia a dar esa singularidad por sentada y a proyectar en otras sociedades las propiedades precisas que le atribuimos, a pesar de que numerosos pueblos incluso en la actualidad, no comparten de ninguna manera esta cosmología que nos es propia. Entonces, ¿es legítimo dar cuenta de su visión del mundo utilizando una dicotomía que no tiene sentido para ellos?

Esta pregunta se me presentó a raíz de una experiencia etnográfica con los indígenas achuar de la Amazonia ecuatoriana. Para esta sociedad de cazadores y horticultores forestales, muchos de los seres que nosotros llamamos naturales, como las plantas cultivadas y la mayoría de los animales, están dotados de atributos idénticos a los de los humanos. Estos atributos se resumen por un predicado particular que es la posesión de un alma. Tiene que entenderse por esto la facultad que ordena ciertos no humanos entre las “personas” en la medida que les asegura la conciencia reflexiva y la intencionalidad, que las hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus pares como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres. Esta comunicación, que no pasa por el lenguaje, se hace posible por la aptitud reconocida al alma para vehicular sin mediación sonora pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, modificando de esta manera, a veces bajo el desconocimiento de éste, su estado de espíritu y su comportamiento. Los humanos disponen para este efecto de una vasta gama de encantamientos mágicos, gracias a los cuales pueden reaccionar a distancia sobre sus congéneres, así como también sobre las plantas y los animales, espíritus y ciertos artefactos.

En el espíritu de los achuar, el saber-hacer técnico es inseparable de la capacidad de crear un espacio intersubjetivo donde se despliegan las relaciones acordadas persona a persona: entre el cazador, los animales y los espíritus maestros de la caza, y entre las mujeres, las plantas del jardín y el personaje mítico que ha engendrado las especies cultivadas y que continúa, aún hoy, asegurando su vitalidad. Lejos de reducirse a lugares prosaicos proveedores de comida, el bosque (la selva?) o los rastros culturales constituyen los teatros de una sociabilidad sutil donde, día tras día, se viene a relacionar con seres que sólo la diversidad de las apariencias y los defectos del lenguaje distinguen de la realidad de los humanos. Las formas de esa sociabilidad difieren de todas formas, de acuerdo a si la relación es con las plantas o con los animales. Maestras de los jardines a los cuales consagran una gran parte de su tiempo, las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como a niños que conviene llevar de una mano firme hacia la madurez. Esta relación

de maternidad toma por modelo explícito la tutela que ejerce Nunkui, el espíritu de los jardines, sobre las plantas que alguna vez creó. Los hombres como contraparte, consideran la caza como su afín, es decir como una relación inestable y difícil, que exige el mutuo respeto y una actitud circunspecta. Los parientes por alianza constituyen en efecto la base de las alianzas políticas, pero a la vez son los adversarios más inmediatos en las guerras de vendeta. La oposición entre consanguíneos y afines, dos categorías mutuamente exclusivas que gobiernan la clasificación social de los achuar y orientan las relaciones con la alteridad, se encuentra de esta manera en los comportamientos prescritos hacia los no-humanos. Padres por medio de la sangre para las mujeres, padres por medio de la alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten en verdaderos compañeros sociales.

¿Pero podríamos aquí hablar de otra forma, a propósito de los seres de la naturaleza, que no sea sólo cómoda para el lenguaje? ¿Hay acaso un lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayoría de los atributos de la humanidad? ¿Se puede hablar de apropiación y transformación de recursos naturales, cuando las actividades de subsistencia se convierten en una multiplicidad de acoplamientos individuales con elementos humanizados de la biósfera? ¿Se puede incluso hablar de espacio salvaje, a propósito de esta selva apenas desflorada por los achuar, y que describen sin embargo, como un inmenso jardín cultivado con cuidado por un espíritu? A miles de millas del "*dios feroz y taciturno*" de Verlaine, la naturaleza aquí no es una instancia trascendente o un objeto para socializar, sino el sujeto de una relación social; prolongando de esta manera el mundo de la familia, la naturaleza es verdaderamente doméstica incluso en sus reductos más inaccesibles.

Decir que los no-humanos son tratados como personas, como compañeros sociales, implica que se va a establecer con ellos relaciones que están ellas misma gobernadas por esquemas sociales. Y estos esquemas parecen prestados de los registros de relaciones que son primitivamente de los humanos y que en varias culturas se expresan en el lenguaje del parentesco. Entre los achuar, como se ha visto, las relaciones con las plantas cultivadas se conciben sobre la base del modelo de la consanguinidad, mientras que las relaciones con respecto a la caza son concebidas sobre el modelo del parentesco por alianza. En otras sociedades, las relaciones con los no-humanos pueden ser representadas como relaciones de mayorazgo, de trueque entre compañeros de intercambio, de hostilidad codificada, de amistad ritual o de autoridad como aquella que ejerce un jefe de linaje.

El debate clásico sobre esta cuestión siempre ha girado en torno a saber si tales esquemas son proyecciones sobre los no-humanos basadas en principios

elementales que gobiernan la vida social de los humanos, o si bien se trata de formas de comportamiento más generales que se aplican indiferentemente a humanos y a no-humanos, sin que se pueda decir que las unas se derivan de las otras. Mi opinión sobre este punto es que resulta difícil no admitir que aquellos principios que gobiernan la relación con los no-humanos no proceden, sobre el plano analítico al menos, de los principios elementales que organizan la vida de los humanos, incluso si una extensión no es percibida como tal por aquellos que son testigos de este tipo de creencia. Para los achuar por ejemplo, las mujeres que tratan las plantas cultivadas como niños saben muy bien que no han engendrado a estas personas de un género particular, que no han dado a luz a la yuca o la patata dulce, que no han amamantado los esquejes. A su vez, cuando los hombres negocian con sus afines de plumas o de pelos en los cantos mágicos o en sus sueños, emplean a su turno toda suerte de expresiones que hacen referencia a sus relaciones de alianza. Dirigiéndose al alma del animal que espera cazar, un cazador dirá lo siguiente: "Pequeño cuñado, envíame a tu hermana, yo voy a desposarla." Pero los achuar no tienen relaciones sexuales ni tampoco niños en la caza. En los sueños o en los transes inducidos por los psicotrópicos ven aparecer plantas y animales en forma humana y emprenden con ellos un diálogo; incluso si esto es posible no hay duda de que sus relaciones no se expresan en el mismo plano que las relaciones con los humanos.

Esto no quiere decir que la humanización de los no-humanos da mayor relevancia a la metáfora como lo ha pensado la antropología simbólica durante mucho tiempo. En efecto, los achuar hacen muy bien la diferencia entre el sentido literal y el sentido figurado: cuando se refieren a que un hombre joven que multiplica sus aventuras amorosas hace como "el colibrí", no lo ven volando de flor en flor; en contraposición, cuando dicen que los micos son personas con atributos espirituales y una vida social del mismo tipo que la de los humanos, entienden esta proposición al pie de la letra. Pero parece difícil pensar que el conjunto de las obligaciones sociales que estiman que deben respetarse en sus relaciones con los micos, no se derivan inicialmente, de los comportamientos prescritos hacia los parientes por alianza.

Ciertos antropólogos como Tim Ingold, han querido rehusarse a esta distinción, afirmando que no hay ninguna razón para acordar una precedencia de las reglas sociales en relación a las normas de tratamiento de los objetos naturales y que en consecuencia, buscar en las primeras la fuente de las segundas no es más que una forma retardada de sociologismo durkheimiano. Una posición de este tipo me parece difícil de aceptar, porque ella retoma el hecho de no dar crédito a los pueblos premodernos, a la posibilidad de

distinguir precisamente los niveles de constreñimiento físico y cognitivo en su relación con los objetos del mundo. No tengo entonces escrúpulos en sentirme en la materia, más próximo de Durkheim que de Lévy-Bruhl.

Otros antropólogos por el contrario, manifiestan cierta reticencia a cuestionar la universalidad de la distinción entre naturaleza y cultura, admitiendo que las formas de repartir las entidades del mundo en las categorías ontológicas varían considerablemente según las sociedades. Subrayan el hecho de que todos los pueblos reconocen en una porción de su ambiente objetos que no están dotados de propiedades antropocéntricas y que corresponden a ese ámbito que denominamos *naturaleza*. La constatación es justa, pero la inferencia de la que nace no lo es. En los achuar por ejemplo, el gran continuum social que revuelve humanos y no-humanos no es enteramente inclusivo, ya que algunos elementos del ambiente no se comunican con nadie por carecer de un alma. La mayoría de insectos y pescados, las hierbas, los musgos y helechos, los cantos rodados y los ríos, se mantienen al exterior de la esfera social, así como del juego de la intersubjetividad. ¿Es por lo tanto legítimo socavar bajo la noción de naturaleza, ese segmento del mundo que para los achuar, es incomparablemente más circunscrito de lo que nosotros mismos lo entendemos? En efecto, en el pensamiento moderno la naturaleza no tiene sentido sino en oposición a las obras humanas, que en este caso se escoge denominar cultura, sociedad o historia. Una cosmología donde la mayoría de las plantas y de los animales están incluidos en una comunidad de personas que comparten todas o algunas de las facultades, comportamientos y códigos morales ordinariamente atribuidos a los hombres, no responde, de ninguna manera, a los criterios de un tipo de oposición como esta. Todas las sociedades admiten la existencia de pequeños trozos de naturaleza, si se puede decir, pero sólo en el moderno Occidente se da a la oposición entre naturaleza y sociedad, una función rectora dentro de su cosmología. Para escapar al etnocentrismo de esta dicotomía, parece preferible plegarse hacia una distinción menos cargada de implicaciones filosóficas, morales y epistemológicas; aquellas entre humanos y no-humanos. Una distinción de este tipo no es totalmente satisfactoria, pero hay que darle un valor puramente convencional que permita describir los ordenamientos taxonómicos sin prejuicios de propiedades notablemente ontológicas, imputadas a las entidades clasificadas.

¿Cómo concebir la multiplicidad de relaciones que los humanos mantienen con los no-humanos? Una de estas ha sido muy bien definida por Lévi-Strauss como la lógica de las clasificaciones totémicas, que utiliza las discontinuidades observables entre los no-humanos para organizar por medio

del pensamiento, un orden segmentario que delimita las unidades sociales. Las plantas y los animales ofrecen un punto de apoyo al pensamiento clasificatorio, constituyen los estimulantes naturales de la imaginación taxonómica y en razón de las cualidades sensibles que contrastan con la discontinuidad morfológica y etológica que exhiben, se convierten en signos particularmente aptos para expresar las discontinuidades internas necesarias para la perpetuación del organismo clánico. Esta interpretación invalida las explicaciones psicologistas, evolucionistas o utilitaristas del totemismo, pero permite que subsista un residuo analítico de talla, que a falta de un mejor término y por temor al neologismo, es necesario denominarlo animismo.

Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres naturales están dotados de un principio espiritual propio y que por lo tanto, es posible para los hombres establecer con estas entidades contactos de un tipo particular y generalmente de manera individual, como relaciones de protección, seducción, hostilidad, alianza o intercambio de servicios. De hecho, sobre el animismo entendido de esta manera, la antropología moderna se ha mantenido bastante discreta, quizás por un temor implícito de llamar mucho la atención sobre un aspecto aparentemente "irracional" de la vida de las sociedades premodernas, difícilmente reducible a una operación universal del espíritu. No obstante, el animismo es también una objetivación de los no-humanos en la medida que confiere a éstos no sólo disposiciones antropocéntricas, es decir un estatus de persona generalmente dotada de palabra y que posee afectos humanos, sino también atributos sociales: la jerarquía de posiciones, de comportamientos fundamentados en el parentesco y el respeto a ciertas normas de conducta. Los sistemas animistas constituyen una simétrica inversa a las clasificaciones totémicas, en la medida misma en que no utilizan a los no-humanos para pensar el orden social sino que al contrario, se sirven de las categorías elementales de las prácticas sociales para pensar la relación entre los hombres y los no-humanos. En los sistemas totémicos, los no-humanos son tratados como signos; en los sistemas animistas, son tratados en los términos de una relación. Esto no quiere decir que estos dos sistemas sean incompatibles, ya que se presentan frecuentemente en forma combinada (como ocurre en América). Aún cuando no es el caso, en los achuar por ejemplo, algunas relaciones entre no-humanos pueden cumplir una *función totémica*, es decir, servir de modelo para pensar las interacciones sociales. Se utilizan de esta manera ciertas características del comportamiento animal o de la sociología vegetal, tal como el parasitismo o la vida en simbiosis, con el fin de dar cuenta de ciertas conductas humanas, transposiciones de las cuales los mitos americanos hacen un gran uso.

Otra manera de establecer correspondencias entre humanos y no-humanos está de alguna manera, en el intermedio entre el totemismo y el animismo. Este reposa sobre la idea de que las propiedades, los movimientos o las modificaciones de la estructura de ciertas entidades del mundo, ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres o están ellas mismas influenciadas por el comportamiento de estos últimos. Una buena ilustración del caso es el nagualismo, una creencia común para toda América Central según la cual, cada persona posee un animal doble con el que no entra nunca en contacto, pero con el que comparte las aventuras desdichadas. De esta manera, si el animal está herido o enfermo puede afectar el cuerpo del hombre o la mujer con quien está emparejado. También entran en esta categoría el sistema de correlaciones entre microcosmos y macrocosmos que fundamentan la geomancia y la adivinación china, o la idea común en África de que ciertos desórdenes sociales pueden llegar a generar catástrofes climáticas. Un caso más cercano a nosotros se observa en la teoría médica de las firmas, que se apoya en las semejanzas que presentan ciertas sustancias y objetos naturales con síntomas o partes del cuerpo humano, con el fin de determinar la etiología o la terapia para las enfermedades. Se puede denominar *analogismo* esta manera de distribuir las discontinuidades y las correspondencias legibles sobre la cara del mundo, que fue dominante en Europa hasta el Renacimiento y de la cual la astrología moderna es un residuo. A diferencia del animismo, el analogismo de ninguna manera requiere de una relación directa de persona a persona entre humanos y no-humanos, sino que implica que exista entre ellos una correspondencia de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que la distinga del carácter puramente clasificatorio del totemismo.

Por consiguiente, el animismo, el totemismo y el analogismo, constituyen lo que se podría llamar modos de identificación; maneras de definir las fronteras de sí mismo y del otro, tal como se expresan en las conceptualizaciones y el tratamiento de los humanos y los no-humanos. Aprehenderlas como manifestaciones legítimas de la ambición de dar sentido al mundo, no acontece sin despertar dificultades para la antropología, sobretudo con respecto a los presupuestos derivados de nuestro propio modo de identificación: el naturalismo. El naturalismo simplemente se basa en la creencia de que la naturaleza existe, es decir, que ciertas entidades deben su existencia y desarrollo a un principio diferente del azar y de los efectos de la voluntad humana. El naturalismo produce un ámbito ontológico específico, así como un lugar de orden y necesidad donde nada se da sin una causa y donde esta causa está referida a una instancia trascendente o es inmanente a la textura del mundo. En la medida en que el naturalismo es el principio rector de nuestra cosmología y que impregna entonces nuestro sentido común así como nuestra práctica

científica, se ha convertido para nosotros en un presupuesto de alguna forma *natural*, que estructura nuestra epistemología y en particular, nuestra percepción de otros modos de identificación. Considerados desde una perspectiva naturalista, el totemismo, el animismo y el analogismo aparecen como representaciones intelectualmente interesantes, pero fundamentalmente falsas, como simples manipulaciones simbólicas de ese campo específico de fenómenos que denominamos *naturaleza*.

La crítica a la oposición entre naturaleza y cultura en la cual me comprometí, implica una vasta reorganización de los útiles conceptuales empleados para pensar las relaciones entre objetos naturales y seres sociales, porque no es suficiente mostrar que una oposición de este tipo es inexistente para numerosas sociedades premodernas o que aparece tardíamente en el desarrollo del pensamiento occidental. Es necesario integrarla en un nuevo campo analítico en el seno del cual el naturalismo moderno, lejos de constituir la unidad de referencia que permite juzgar las culturas distantes en el tiempo o en el espacio, no sea más que una de las expresiones posibles de esquemas más generosos que gobiernan la objetivación del mundo y de la alteridad. Ahora bien, los hombres se han esforzado por organizar las relaciones que mantienen con las entidades que pueblan sus ambientes según fórmulas sociales, que se puede pensar tienen un número limitado. A partir de dichas fórmulas, se puede conjeturar que todos los esquemas de los cuales dispone la humanidad para definir sus relaciones con el mundo y con la alteridad, existen bajo la forma de estructuras mentales en parte innatas, en parte surgidas de las propiedades mismas de la vida social. Pero esas estructuras no son todas compatibles entre ellas, dado que cada sistema cultural y cada tipo de organización social es el producto de un trío y de una combinación que, para ser contingente, se ha repetido frecuentemente en la historia con resultados comparables. Se trata entonces de especificar la naturaleza de estos elementos, de elucidar sus reglas de composición y de establecer una tipología de los arreglos.

Una tarea de este talante despierta dificultades, dudables en la medida misma en que la materia a partir de la cual se elabora es raramente coherente. Los sistemas del mundo y de relación con la alteridad no se presentan con frecuencia de manera codificada, a diferencia de la cosmología occidental marcada por la tradición reflexiva, a la cual la filosofía y la historia de las ciencias y de las ideas ofrecen un acceso más directo. Este tipo de situación es menos común en las sociedades sin escritura, donde no es habitual que los especialistas se tomen el trabajo de sistematizar el saber sobre el mundo. Un caso de ello es el de los indígenas kogi de Colombia, donde existe una casta de sabios investidos de la autoridad política, una suerte de platónicos reyes

filosóficos, que se consagran a pensar el mundo y a inculcar a los profanos las reglas de la vida social; pero una coherencia reflexiva de este tipo es extraña. Para los achuar, como para otras numerosas sociedades, ningún sabio indígena dará al etnólogo las claves de la cosmología ni los principios que gobiernan la vida social. En este terreno, es necesario dedicarse a un trabajo de reconstrucción, de bricolage, ahí donde el margen de interpretación individual es tan amplio. De esta manera, los modos de consanguinidad y afinidad que utilizo para caracterizar los modos de comportamiento de los achuar con respecto a humanos y no-humanos son construcciones analíticas, ya que no existen en su lengua términos que correspondan a estas nociones. El retrato que un etnólogo crea de una cultura es siempre una puesta en orden de enunciados canónicos y prácticas disparatadas, sistematizadas en un cuadro que eventualmente puede servir para comparaciones. Este trabajo de decantación y purificación de lo real es todavía más necesario y manifiesto en la empresa de comparación antropológica que llevo desde hace algún tiempo. Es necesario precisar que no pretendo poner al día explicaciones genéticas -en el sentido de lo causal y lo originario- de diferentes maneras de concebir las relaciones de humanos y de no-humanos. Mi ambición es sobretodo de carácter tipológico: se trata de intentar poner un poco de orden en la abundancia de ontologías y cosmologías de múltiples maneras, según las cuales los hombres han distribuido en el mundo continuidades y discontinuidades.

Me parece que un buen punto de partida para emprender este trabajo tipológico consiste en intentar comprender cómo se distinguen y se articulan las formas de relaciones. Se trata aquí como se puede adivinar, de una herencia del estructuralismo de Lévi-Strauss, pero también de la antropología de Bateson que me parece de una enorme fecundidad. ¿En qué consisten estas relaciones? Se trata en primer lugar de una forma de trazar las fronteras ontológicas que vengo he apelado: continuidades entre humanos y no-humanos tratados según un régimen de sociabilidad idéntica, transferencia analógica de las propiedades de los objetos naturales a las taxonomías sociales, correspondencia o acción a distancia entre elementos del macrocosmos y del microcosmos, separación entre la esfera de los hombres y el resto del mundo, etc. Se trata también de sistemas de valor que orientan las relaciones prácticas hacia la alteridad humana y no-humana, que una vez adquieren una posición dominante localmente, dan a una sociedad su *ethos* distintivo: la exigencia de la reciprocidad, la apropiación depredativa, el don desinteresado, la protección y la producción, entre otros. Se trata finalmente, de los dispositivos de clasificación por medio de los cuales los elementos del mundo se reparten nomenclaturas más o menos extensivas. Todos estos

esquemas de la práctica individual y colectiva constituyen un conjunto finito de elementos, cuyas combinaciones particulares dan un “estilo” característico a las sociedades que frecuentemente no tienen entre ellas ninguna ligazón de proximidad espacial o temporal.

Ahora bien, la actualización y la comparación de esas familias de estilo se ha vuelto laboriosa, debido en gran parte a la evolución de la escritura etnográfica desde hace quince años. Los etnólogos se sienten cada vez más libres para expresar su experiencia e interpretación de una sociedad particular en códigos narrativos y planos menos clásicos. Ciertamente, esta diversidad de modos de expresión nació de una suerte de desencanto con respecto a los grandes paradigmas de la disciplina y de una crítica al etnocentrismo de las categorías de la sociología descriptiva. Se podría creer en un primer momento, que la gran libertad de tono y de construcción que adoptan las monografías contemporáneas es un obstáculo al trabajo comparativo, ya que las informaciones no se presentan de manera estandarizada. Pues es lo contrario lo que se produce: librándose de las categorías habituales (economía, parentesco, religión, etc.) las narrativas etnográficas con mayor frecuencia permiten al lector una aprehensión más profunda y vivaz de una manera de ser del mundo, que entra entonces en resonancia con otros estilos análogos, en sociedades que tendrían pocos rasgos en común, si uno se encomendara a la sola consideración de sus respectivas instituciones.

¿En qué consisten esas familias de estilo? a continuación les presento un ejemplo para precisar mi pensamiento. Los jíbaro y los tukano son dos pueblos de la alta Amazonia, que contiene cada uno varias tribus, las cuales responden a los criterios de sociedad animista como los definí anteriormente. Tienen en común el hecho de no operar con distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y un buen número de especies animales y vegetales, por el otro. Sin embargo, si se examinan atentamente los principios y valores que guían las relaciones con el ambiente físico y social en cada uno de estos dos grupos lingüísticos y culturales, se constata que difieren en todo. Según los tukano, toda la energía que está presente en el cosmos procede directamente de una divinidad llamada el Padre Sol; esta energía asegura la continuidad vital, a través del ciclo de fertilización, gestación y crecimiento de humanos, animales y plantas. La cantidad de energía producida por el Padre Sol es finita y se despliega en un inmenso circuito cerrado en el que participa la totalidad de la biósfera. En consecuencia, con el fin de evitar las disminuciones entrópicas, los intercambios de energía entre humanos deben estar organizados de tal manera que las extracciones efectuadas por los primeros puedan ser reinyectadas en el circuito cósmico. Es así como el alma de un difunto vuelve generalmente a las

grandes casas subterráneas o subacuáticas donde viven los espíritus que gobiernan los destinos de la caza y de los pescados. Estas casas son concebidas como depósitos gigantescos donde son almacenados ordenadamente todos los animales de la selva y del río. Regularmente el chaman del grupo local, en el curso de un transe inducido por potentes narcóticos vegetales, va a visitar al maestro de los animales, para negociar con él persuadiéndole que suelte un poco de caza a la selva para que los miembros de su comunidad puedan cazar. Cada animal liberado para la caza, debe de todas maneras ser compensado por el alma de un muerto, que a su vez se transformará en un animal de la misma especie, destinado a ser depositado entre las reservas del maestro de los animales.

Todos los hombres no importa cuál sea su estatus, participan activamente en la producción de la vida animal. En efecto, es parte del deber del cazador, el reenviar el espíritu del animal que ha matado hacia la casa de su especie con el fin de que renazca. Esto se hace por medio de un encantamiento cantado mentalmente por los hombres antes de cualquier tipo de consumo de la caza. Se trata de un encantamiento en el que rehacen el origen mítico de la especie particular que se disponen a comer, que vuelve finalmente a recomponer simbólicamente su génesis colectiva de manera que reconstituya la esencia del individuo que fue sustraído temporalmente a sus congéneres. La reciprocidad toma también la forma de una obligación impuesta a los hombres para regenerar aquello que destruyen, condición necesaria para que los animales se perpetúen y para que los hombres puedan continuar alimentándose.

Es chocante constatar por otro lado, que la organización social de las tribus tukano se fundamenta sobre el mismo principio de dependencia recíproca que aquel que rige las relaciones entre no-humanos. En efecto, la reproducción física y simbólica de las comunidades resulta de los intercambios matrimoniales y de la distribución de funciones rituales en el seno de un conjunto de dieciséis tribus que tienen todas lenguas diferentes entre sí. Cada grupo local patrilineal practica la alianza matrimonial con grupos homólogos pero que pertenecen a tribus diferentes, de manera que el mantenimiento de una comunidad es función de un aporte regular de mujeres que hablan otra lengua distinta a la de sus esposos. Esta exogamia lingüística no es el único factor que estructura este sistema regional integrado. Todas las tribus, en efecto, están unificadas por un origen mítico común en función del cual, un territorio y un lugar jerarquizado le son asignados según el lugar y el orden de aparición durante el proceso de génesis. La división regional del trabajo confiere igualmente a cada tribu una reputación de excelencia en la confección de un tipo de objeto necesario para la vida cotidiana: el rallador de yuca, las hamacas o canastos. La especialización

artesanal engendra un sistema de rareza artificial muy común en Amazonia y contribuye a una circulación generalizada de artefactos que acentúan el sentimiento de dependencia consentida entre sí. A pesar de la diversidad lingüística, cada tribu y grupo local tiene conciencia de ser un elemento en el seno de un metasistema y de deber su perennidad material e ideal a los intercambios reglamentados con las otras partes del todo. Como en las relaciones con el mundo animal, es una lógica de la paridad en la compensación la que rige la vida social tukano.

Es un esquema exactamente opuesto el que gobierna las relaciones con el ambiente en los grupos de lengua y de cultura jívaro como los achuar. Su cosmología, lejos de constituir el modelo metafórico de un ecosistema en estado de equilibrio como en los tukano, puede al contrario, percibirse como una suerte de denegación de la homeostasis y una afirmación de la superioridad de la captura y de la retención de sustancias y flujos sobre el libre juego de la circulación. Como ya lo vimos, no se distinguen de los tukano, en sus creencias concernientes a la humanización de las plantas y los animales: aquí como allá, las diferencias entre humanos y no-humanos son de grado, no de naturaleza. En contraposición, los jívaro no integran a los no-humanos en el entramado de intercambio con los humanos y como consecuencia ninguna contraparte les es ofrecida cuando se toma su vida. Es verdad que los cazadores dirigen encantamientos a la caza y a los espíritus maestros de los animales para establecer con ellos una relación de convivencia: la caza se presenta como la expresión de una complicidad entre parientes por alianza donde en último término, el hecho de dar a muerte es ocultado por fórmulas lúdicas. Pero tratar la caza como un afín no es más que un engaño que permite disfrazar la naturaleza profundamente inequitativa de la relación entre los hombres y los animales víctimas. Se trata de distraer la desconfianza de las presas para que estas no se escapen de los dardos del cazador ni le tengan prevención a sus propensiones caníbales. Como en muchas sociedades donde la caza juega un papel predominante ocurre a veces que los excesos son castigados: cuando se caza mucho y se necesita poco, se está en riesgo de ser mordido por una serpiente o tener un accidente fatal en la selva. Pero en este caso se trata de una venganza de los animales -como ocurrencia de su maestro- destinada a castigar el *hybris* de un cazador y en ningún caso de un proceso regular de intercambio voluntario fundamentado sobre una paridad de compañeros.

Es una filosofía caníbal análoga a la que rige las relaciones entre humanos. La caza de cabezas entre los jívaro y la vendeta constante al interior de cada tribu, expresan en efecto, la necesidad de compensar cada muerto por la captura de identidades reales o virtuales entre los vecinos próximos. La reducción de la

cabeza de los enemigos obedece a un objetivo doble: por un lado neutralizar, encarcelándolo herméticamente en la cabeza, un principio de venganza que emana del enemigo matado en combate; por otro lado, privar al muerto de su identidad originaria para transferirla al grupo local del asesino donde se convertirá en el principio de producción de un niño por nacer. Por medio de la reducción a través de un ritual largo y complejo, el guerrero victorioso capta para su provecho una identidad virgen que le permite a su parentela perpetuarse, sin exponerse a las obligaciones inherentes de la alianza matrimonial. Los enemigos donde se corta la cabeza no deben ser ni muy cercanos ni muy lejanos, ya que proveen una identidad culturalmente útil en la medida en que se perciben como diferentes. Entonces un guerrero captura siempre en el seno del conjunto lingüístico jívaro, pero en una tribu que ante sus ojos es distinta. Lejos se está aquí de la ley de compensación meticulosamente observada en los tukano, ya que la caza de cabezas es un procedimiento de acumulación destinado a captar sin contrapartida en los otros, las virtualidades de nadie gracias a las cuales el grupo local se puede reproducir de manera idéntica.

Así se excluya la toma de cabezas la guerra jívaro intratribal está gobernada por un principio idéntico. Cualesquiera que sean los motivos de venganza invocados para provocar un enfrentamiento armado entre grupos de parentesco, el asesinato de un enemigo que pertenece a la misma tribu provoca frecuentemente el rapto de sus esposas y de sus hijos menores de edad. Las primeras se agregan a las esposas del vencedor, mientras que los segundos son adoptados y socializados por él como sus consanguíneos. Aunque la captura de mujeres y de niños en grupos locales vecinos no constituye nunca una razón explícita y suficiente para emprender una vendeta, es con frecuencia un resultado esperado. La ventaja es doble para el guerrero vencedor: él se paga por la muerte del enemigo que le ha hecho una ofensa real o imaginaria y a la vez, amplía su grupo doméstico evitando la obligación de reciprocidad que fundamenta la alianza matrimonial. La caza de cabezas como la vendeta genera ordinariamente represalias, pero éstas no son buscadas como tal tomando todas las disposiciones necesarias para evitar sus consecuencias. La apropiación violenta y recíproca de la alteridad al interior del conjunto jívaro es el resultado intencional de una negación del intercambio pacífico, más que un intercambio deliberado de vidas humanas a través de una interacción belicosa. La captura de personas reales o virtuales en los enemigos cercanos o lejanos y el rapto furtivo de animales salvajes expresa en ámbitos diferentes, un rechazo idéntico de la reciprocidad en los intercambios con la alteridad.

A pesar de numerosas semejanzas, los jívaro y los tukano han desarrollado concepciones radicalmente antitéticas de su relación con la alteridad, humanos y

no-humanos confundidos: los unos son predadores generalizados, los otros están obsesionados por la reciprocidad, y estos dos grandes esquemas son lo que más allá de las particularidades de sus lenguas y de sus trayectorias históricas los hace diferentes. Lo que define la especificidad de los tukano o de los jívaro, que se consideran una identidad étnica, un *ethos*, una cultura o un estilo, es precisamente esa manera contrastante de pensar y de vivir los lazos sociales y la relación con la alteridad, que los constreñimientos de funcionamiento en su organización socio-económica determina o justifica.

¿Estas consideraciones en qué pueden presentar interés para aquellos que intentan comprender la manera como las sociedades industrializadas construyen su relación con la naturaleza? Para ello, primero hay que admitir que en el cuadro de nuestra cosmología dualista, es muy difícil evitar la idea de que la naturaleza pueda ser algo diferente al objeto, en gran medida pasivo de una acción humana interesada o desinteresada. Algunas de las relaciones entre humanos y no-humanos que he evocado de los premodernos son universales y otras suponen para su despliegue, contextos no naturalistas. Es así por ejemplo como la reciprocidad, el sueño de mantener un intercambio equilibrado entre la naturaleza y la humanidad, son pensados el uno y el otro como compañeros o entidades de un estatus igual. Se trata de una quimera, ya que en una cosmología naturalista no puede existir una medida común entre humanos y no-humanos: o bien son concebidos como pertenecientes a comunidades interconectadas y el naturalismo pierde todo papel predicativo, o se mantienen confinados en ámbitos ontológicos separados y la dialéctica de la reciprocidad no es más que una aspiración imposible para sobrepasar el dualismo. Expresiones con ese tipo de aspiración son comunes en el discurso filosófico o literario: pensemos en la naturaleza de Schelling, la poesía romántica, la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels o más recientemente, un libro como el *Contrato natural* de Michel Serres.

Es ilusorio pensar que pudiéramos inspirarnos directamente de las concepciones de la relación con los no-humanos todavía presentes en ciertas partes del planeta, como fuentes para modificar nuestra propia forma de relacionarnos con la naturaleza. Ya que ninguna experiencia histórica puede transponerse, vale la pena preguntarse cómo, en el marco del pensamiento dualista que se volvió el nuestro desde hace varios siglos, se pueden retomar concepciones que hacen de las plantas y animales personas dotadas de alma y vida social. Los teóricos de la "liberación animal" como Peter Singer, reconocen ciertos derechos intrínsecos a algunas categorías de no-humanos, pero no se imaginan que las ballenas o los pandas lleven una doble vida, o que detrás de la ilusión de su avatar animal, se escondan seres dotados de una cultura idéntica a

la nuestra. Haciendo de la naturaleza un objeto cuyo control no estará más tiempo asegurado por el capitalismo predatorio de antaño sino por las técnicas racionales de gestión de recursos propios al manejo moderno, los movimientos de protección de la naturaleza no cuestionan los fundamentos de la cosmología occidental; al contrario contribuyen a reforzar el dualismo ontológico típico de la ideología moderna. La naturaleza se ha venido convirtiendo en un recurso raro cuyo costo de renovación debe incluirse en los cálculos económicos. En cuanto a la disminución de la biodiversidad, aparece como una amenaza de empobrecimiento de los almacenamientos genéticos de cultígenos o de especies salvajes susceptibles de ser utilizadas por el hombre, en vez de aparecer empobreciendo la diversidad del mundo.

¿Cómo se elabora hoy la distinción entre humanos y no-humanos en el campo de las ciencias sociales y particularmente en antropología? Si tuviera que proponer una tipología, diría que tres aproximaciones principales coexisten sin contar con la posición dualista clásica. La primera consiste en afirmar que es absolutamente necesario eliminar toda forma de dualismo, ya que toda separación entre yo y los objetos del mundo es arbitraria, lo que nos coloca en el problema de saber cómo se distinguen las cosmologías de múltiples pueblos que a partir del mundo, no se adhieren a un punto de vista dualista, a pesar de presentar entre ellos mismos diferencias culturales imposibles de despreciar. Una segunda posición sería la de Bruno Latour y la antropología simétrica, que consiste en poner su acento en el análisis de las entremezcladas redes humanas y no-humanas. En este caso, la distinción entre los modernos y los premodernos no se daría sólo por la diferencia de escala de las redes y la densidad de sus conexiones internas, así como tampoco por una diferencia intrínseca. La comparación se vuelve igualmente difícil ya que los grados de densidad y de estructuración de las redes no parece que puedan explicar por sí mismos lo que distingue el pensamiento de un ingeniero o de un físico de aquel de un achuar o de un papou. Sin embargo, apenas me atrevo a confesar que es una cuestión que continúa interesándome ya que todavía creo en las funciones ideológicas de la Gran Partición. Ciertamente Latour ha mostrado que los modernos nunca se han conformado en la práctica con la distinción dualista radical que fundamenta su representación del mundo. Según él, la actividad científica y técnica no concluye por haber creado mezclas de naturaleza y de cultura en el seno de las redes de arquitectura cada vez más complejas donde los objetos y los hombres, los efectos materiales y las convenciones sociales, estuvieran en una situación de *traducción* mutua. Una proliferación de este tipo de realidades mixtas no hubiera sido posible en sí misma por medio del trabajo de *purificación* crítica llevada en paralelo, con el fin de garantizar la separación entre humanos y no-humanos en dos regiones ontológicas del todo herméticas. Brevemente, los modernos no

hacen lo que dicen y no dicen lo que hacen. La única cosa que los distingue de los premodernos sería la presencia de una *constitución* dualista destinada a hacer más rápida y eficaz la producción de híbridos. En cuanto a los premodernos, sobresalen por su esfuerzo en la conceptualización de los híbridos impidiendo así la multiplicación de estos últimos. El argumento en su conjunto es muy convincente, pero no pone en cuestión la absoluta singularidad de la cosmología moderna. El hecho de que el dualismo sea una máscara en relación a una práctica que lo contradice no elimina su función rectora en la organización de las ciencias, ni borra el hecho de que la etnología se inspire constantemente en una oposición que la mayoría de pueblos que describe e interpreta, han economizado. Ahora bien, es la incidencia de este prisma que deforma la etnología lo que me interesa en primer lugar, ya que es ahí que su efecto de ilusión es más pernicioso. Un sociólogo de la ciencia puede incurrir en la crítica de Latour si cree que los humanos y los no-humanos existen en ámbitos separados, manteniéndose fiel a una de las dimensiones de su objeto; un etnólogo que pensara que los achuar o los papou creen una cosa de este tipo, traicionaría el pensamiento de aquellos que estudia.

La tercera aproximación, que constituye lo que intento poner en marcha, consiste en intentar aislar las diferentes formas posibles de continuidad y discontinuidad en las relaciones entre humanos y no-humanos, tal y como estas se expresan en los esquemas que gobiernan la práctica del mundo y de la alteridad. Ya he mencionado que es un avance tipológico, pero que permite mantener la ambición comparativa sin dejar de lado el dualismo como medida de todas las cosas. Un reto de este tipo está obligado en últimas, por una suerte de principio de precaución propio de la antropología: si la comparación no se puede llevar a cabo más que sobre conjuntos discretos de fenómenos, el significado que les es implícito debe siempre examinarse con respecto a un sistema cultural más amplio al seno en el que se inscriben. Este principio reconoce que las prácticas o instituciones que parecen similares por haber sido descritas según las mismas convenciones tipológicas, pueden revelarse distantes cuando se las relaciona en su contexto de ocurrencia. La construcción de una categoría de hechos susceptibles de ser comparados procede de un ir y venir que reconoce un trabajo en comprensión, el recurso del contexto y un trabajo en extensión, que finalmente marca un camino lleno de expresiones en múltiples apariencias de una misma propiedad de la vida social. Así entendida, la comparación no es un fin en sí mismo, sino una forma de experimentación controlada que permite verificar o desmentir las hipótesis sobre lo que fundamenta o explica la diversidad de esquemas de la práctica.

¿Qué lugar asignarle a la noción de ambiente en una perspectiva de este tipo? esta resulta una noción problemática, ya que puede ser entendida, por lo menos, en dos sentidos diferentes. Se trata primero de un eufemismo, una expresión neutra, que permite en la práctica evitar las connotaciones dualistas y manifiestas que el término de naturaleza evoca. No obstante el dualismo no desaparece, ya que sus fundamentos no se pueden alcanzar por una substitución de semántica aunque sí parezcan atenuados. De ahí el suceso de la palabra en los movimientos de conservación de la naturaleza, principalmente en el mundo anglosajón. A la vez esto trae consigo una dimensión filosófica que Merleau-Ponty hace explícita en su curso sobre *La natura*, cuando comenta la noción *Umwelt* donde Uexküll: “Es una realidad intermediaria entre el mundo tal y como este existe para un observador absoluto y un dominio puramente subjetivo”. Se sabe todo el partido que la fenomenología sacó de la *realidad intermedia* para pensar en una relación del sujeto con el mundo que evita el dualismo. Experimento un vivo interés por una posición filosófica de este tipo, así como por los trabajos científicos que van en esta dirección, desde la ecología de la visión de James Gibson hasta las investigaciones sobre la cognición incorporada. Sin embargo mi propósito no es directamente filosófico, pues no anhelo contribuir a una teoría del conocimiento o de los modos de presencia en el mundo; más bien me esfuerzo por comprender cómo pueblos tan diferentes pudieron cada uno a su manera, poner un poco de orden en la diversidad de los objetos que los rodean. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty habla de *cueros asociados* para designar todo aquello que, humano y no-humanos confundidos, prolonga mi cuerpo y lo anima, lo hace reaccionar y lo encarna. Es la naturaleza de estas asociaciones con el ambiente lo que me interesa, no para especificarlas desde el punto de vista de la psicología de la percepción o de una filosofía del sujeto, sino para comprender cómo, seguido de experiencias prácticas enlazadas por medio de contextos singulares, han sido pensadas y definidas por los hombres de diferentes épocas y lugares. Entendido en un sentido especializado, el ambiente se convierte en un objeto legítimo de investigación antropológica, donde las instituciones de la fenomenología se unen con ciertas formulaciones de sociedades premodernas, orientando nuestros análisis hacia un horizonte analítico desprovisto de las aporías del dualismo.