

CAPÍTULO 4

La naturaleza cultural del ser humano

Adriana Archenti y Diana Weingast

El presente capítulo, enmarcado en los contenidos temáticos de la Unidad 2 “Dimensiones de la Cultura”, del programa general de la materia, pivotea centralmente en torno a los siguientes ejes: la especificidad, complejidad y multidimensionalidad de lo humano; el lugar de la cultura como dimensión única, a la vez universal y particular⁷⁷ en la constitución del ser humano; las relaciones entre biología y cultura en ese proceso; las diversas maneras en que en distintos pueblos y épocas se ha caracterizado a lo humano, la naturaleza humana, la naturaleza “exterior”, lo biológico humano y sus relaciones de equiparación, de diferencia, de oposición, de complementación con lo cultural; la contribución de la Antropología a las condiciones y reflexiones anteriores; la centralidad del concepto de cultura -y de la cultura como fenómeno particular- desarrollado por esta disciplina y la comprensión de su impacto sobre la idea de lo humano⁷⁸; el posicionamiento de la disciplina desde este concepto para interpretar, debatir y criticar posiciones reduccionistas en la explicación de la conducta humana.

Entre las historias orales que atraviesan a nuestra disciplina, se cuenta que en una ocasión un estudiante le preguntó a la antropóloga Margaret Mead cuál consideraba que era el primer signo de civilización en una cultura. Ella habría respondido que:

(...) el primer signo de civilización en una cultura antigua era un fémur que se había roto y luego sanado. Explicó que, en el reino animal, si te rompes una pierna tu destino es la muerte. No puedes huir del peligro, ir al río a beber o buscar comida. Eres carne para bestias que merodean. Ningún animal sobrevive a una pierna rota el tiempo suficiente para que el hueso sane. Por lo tanto, un fémur roto que ha sanado es evidencia de que alguien se ha tomado el tiempo para quedarse con el herido, lo ha vendado, lo llevó a un lugar seguro y lo ha ayudado a recuperarse. Por lo tanto, concluyó que ayudar a alguien, más en las dificultades, es el punto donde comienza la civilización.

⁷⁷ Ver en el Cap. II “La realidad de la cultura” del texto de Herskovits *El hombre y sus obras* la referencia a las paradojas de la cultura.

⁷⁸ Ver para ampliar el Cap. II de Geertz “El impacto del concepto de cultura sobre la idea de hombre” en *La interpretación de las culturas*.

La pregunta por la especificidad de lo humano, complejidad y multidimensionalidad: una aproximación histórica

La pregunta sobre qué es el ser humano, qué lo caracteriza y lo diferencia o lo une con el resto de los animales, cuánto de “natural” y cuánto de “adquirido” lo conforman, cuál es su “naturaleza”, ha existido en todo tiempo y lugar y ha sido objeto de muy variadas explicaciones, desde aquellas de algunas sociedades y culturas aborígenes en las cuales lo humano se plantea como indivisible o indistinguible de lo no humano (concebido aquí en términos de la concepción clásica de la cultura occidental sobre los reinos animal y vegetal) hasta las que, por ejemplo en la tradición del pensamiento occidental, establecen diferencias sustanciales entre la condición humana y aquella del resto de los animales, las que pueden ser pensadas como una progresiva complejización evolutiva desde los organismos más simples hasta el ser humano en el extremo superior de la escala como un organismo más complejo y perfeccionado en relación al resto, dotado de razón; o como una diferencia radical, de cualidad y no de grado, incorporando la presencia de fenómenos particulares y usando conceptos tales como el de cultura para expresar esa distancia entre lo que el equipamiento y la evolución biológica posibilitan y lo que nuestra especie efectivamente ha llegado a ser.

Particularmente en Occidente, sistemas culturalmente organizados de pensamiento como la filosofía, la religión y la ciencia se han hecho preguntas y han dado respuestas sobre la especificidad de lo humano. Los griegos, a través de la filosofía, distinguieron en el ser humano un elemento inmaterial -el alma- de otro material -el cuerpo-. A este último se le confería un muy alto valor, el cuerpo era para los griegos la vida misma y en él se encarnaban valores estéticos, de armonía, proporción y belleza (pensemos en las estatuas griegas). Pero lo específicamente valioso es el elemento inmaterial, el alma, que acompaña y comparte la existencia del cuerpo, pero que se vincula a valores más altos. Aunque todos los seres vivos poseerían un alma entendida como principio de vida, vitalidad, existencia (Aristóteles [384-322 A.C.] *Acerca del Alma*); el alma humana participa de cierta esencia sobrenatural, concebida a veces como inmortal, constituye lo diferenciadamente humano y permite razonar, alcanzar el conocimiento y la “vida buena” (Platón [427-347 A.C.] *Diálogos: Fedon; Filebo; La Republica*).

Por su parte, durante la Edad Media (siglos V al XV en Occidente) predominó una visión religiosa de la vida y la filosofía estaba impregnada de esa visión religiosa, lo que marcó una concepción determinada de lo humano y su especificidad. El mundo, la realidad, aparecen ordenados jerárquicamente, entre un plano espiritual, divino, y otro material, creado y contingente. El ser humano es concebido como una criatura entre lo material y lo celestial. En tanto dotado de cuerpo, está constituido de materialidad en un sentido terrenal, pero a la vez posee la capacidad de ascender hacia la fuente divina de donde ha brotado. El pensamiento religioso y filosófico de Tomás de Aquino (1225-1274) -uno de los más importantes filósofos de la Edad Media- condensa este cruce central entre religión y filosofía y la inspiración ejercida sobre esta última por parte de la fe cristiana. Desde su perspectiva, el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, dotado a la vez de cuerpo mortal y espíritu

inmortal. En cuanto a la relación con la “naturaleza exterior”, algunos autores, evocando el carácter “intermedio” del nombre dado a esta etapa histórica, la califican como un espacio de pensamiento entre el culto antiguo a la naturaleza y el culto moderno y “laico” al progreso tecnológico, ambos superpuestos y entrelazados en Europa con la afirmación característica de la época acerca de Dios como *creador* de la naturaleza. En esta perspectiva, Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, ubicándolo en el centro del universo natural creado para que domine a los animales⁷⁹. De modo que, sin separar hombre y naturaleza, el cristianismo introduce una desigualdad en las relaciones entre los mismos que rompe con el igualitarismo animista tradicional⁸⁰. Desigualdad necesaria para la habilitación del progresivo dominio de la naturaleza a través de la técnica (Barros, 2000).

En el clima intelectual de incipiente desarrollo de la ciencia, en el siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración ubicaron al hombre en unidad con la naturaleza, compartiendo la general uniformidad de composición que lo hacía susceptible de ser asimilado por las nascentes ciencias naturales. Desde esta mirada, la “naturaleza humana” fue pensada como *inmutable, regularmente organizada e invariable*, pudiendo ser abordada como los fenómenos físicos o naturales que eran estudiados por esas nuevas ciencias. La variedad de costumbres, creencias, valores (lo que luego se designaría como diferencias culturales), fueron concebidos como deformaciones, aditamentos que recubren lo que realmente es el hombre, un ser dotado de una capacidad especial, la *razón*, la cual le permite “iluminarse” a través del conocimiento, liberando sus potencialidades y, sobre todo, dudar, cuestionar un estado existente de cosas (instituciones, poderes, relaciones sociales). La afirmación de la potencia de la razón se asoció, en Europa, a las luchas y rebeliones contra las monarquías y la iglesia, cuyos poderes absolutos fueron cuestionados por los filósofos de la Ilustración, tal como ilustra la frase atribuida a Denis Diderot (1713-1784) “*El hombre sólo será libre cuando el último rey sea ahorcado con las tripas del último sacerdote*” (citada en Varlot, 1991, p.10).

Ideas que, como recuerdan Nivón et al. (1991), constituyen los cimientos ideológicos y políticos que socavaron el orden tradicional y alentaron nociones como soberanía y democracia. A su vez, ya entrado el siglo XIX:

(...) en el campo de la antropología este planteamiento significó el origen de una permanente polémica al atar los comportamientos individuales de los diferentes grupos humanos al carro de la razón, para así poder encontrarles su sentido. ¿Cómo conciliar la a priori unidad de la naturaleza humana con la diversidad de las expresiones culturales que son precisamente la razón de ser del trabajo de los antropólogos? o, como podría interrogar Geertz, ¿dónde está

⁷⁹ Referencia en el Génesis: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza, y señoree sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre las bestias y sobre las fieras terrestres y cuantos animales se arrastran sobre la tierra”. Génesis 1, 26 (citado en Barros, 2000).

⁸⁰ Ver más adelante en el texto: Nuevas posiciones en el debate sobre los campos de significado asociados y las relaciones postuladas entre “Naturaleza” y “Cultura”.

la línea entre lo natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable? (Nivón et al. 1991, p.41).

En el marco del pensamiento evolucionista desarrollado por Wallace (1823-1913) y Darwin (1859-1871) en el campo de la biología, la ciencia responde a la pregunta por la naturaleza humana a través de la idea de un proceso de evolución de las formas simples a formas complejas. Así, la especie *Homo Sapiens* se considera el último producto en una cadena de desarrollo y complejidad progresiva a partir de un tronco común que nos emparenta con los monos superiores. Esta mirada coloca lo humano en un medio natural y en el marco de una historia con tiempo y leyes propias.

Con Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895), la reflexión acerca de lo humano está focalizada en el *trabajo* en tanto actividad que produce la vida humana. Como especie, en términos evolutivos hemos desarrollado una relación especial con la naturaleza, intermediada por la herramienta y el trabajo, que contribuyeron a modificar radicalmente la propia condición biológica. Sintéticamente, la idea presente en estos autores es que el ser humano despliega una acción transformadora, modificando el medio que lo rodea, creando objetos y los medios (herramientas, ideas, pensamientos, etc.) para producir esos objetos. Estos no son procesos individuales sino colectivos, ya que el vínculo entre el humano y la naturaleza está mediado a su vez por la relación con otros. En tanto seres sociales, los humanos contraen vínculos y entablan relaciones con y a través de los medios por los cuales producen y reproducen sus vidas. De modo que esas diversas formas que van a ir adquiriendo el trabajo y la condición humana son producto de la interacción entre relaciones sociales, instrumentos, tecnología, sociedad y naturaleza.

Como sostuvieron estos autores, el ser humano *crea su propio mundo*, y con ello una realidad exterior de objetos y símbolos que le abre nuevas y múltiples posibilidades.

Con la naciente antropología, a finales del siglo XIX, se instaura la idea de la existencia de una naturaleza humana común y de la unidad psíquica del hombre. Esto significa postular la igualdad de la naturaleza de los seres humanos (lo que se traduce en el postulado: misma anatomía = cerebro = principio de inteligencia = origen), siendo una contribución del evolucionismo frente a otras posturas, como el poligenismo, que sostenía por ejemplo que “negros” y “blancos”, catalogados como pertenecientes a “razas” diferentes, también tenían orígenes evolutivos diferentes, lo cual puede correlacionarse con posturas racistas.

Como expresa Laplantine (2003, p. 4), el mérito de dos de los fundadores de la antropología, Tylor (1832-1917) y Morgan (1818-1881), fue sostener la *unidad integral de la especie humana* dentro de las diferencias culturales entre grupos, pueblos y sociedades en tiempo y espacio, las que, según afirmaban desde una postura antirracista, no eran consecuencia de predisposiciones congénitas sino resultado de situaciones técnicas y económicas.

Con este punto de partida, ya en el siglo XX, en un contexto de consolidación de la disciplina antropológica, diversos autores apuntaron a mostrar y demostrar la singularidad de la cultura como nivel diferenciado y utilizaron el argumento de la variedad cultural (diversidad) para probar la *autonomía de la cultura respecto de la naturaleza*. Por ejemplo, Malinowski (1884-1942), en un artículo de 1931 que titula “Cultura”, expresaba

(...) Si sólo la biología controlara la procreación humana, la gente se emparejaría según leyes fisiológicas que son las mismas para todas las especies; produciría descendencia según el curso natural del embarazo y el alumbramiento; y la especie animal hombre tendría una típica vida familiar fisiológicamente determinada. La familia humana, la unidad biológica, presentaría la misma constitución a todo lo ancho de la humanidad. Pero en lugar de esto, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección del consorte está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad. Existen reglas que prohíben el matrimonio de determinadas personas y que hacen deseable, hasta obligatorio, que otras se casen; existen reglas de castidad y reglas de libertinaje; hay elementos estrictamente culturales que se mezclan con el impulso natural y producen un atractivo ideal que oscila de una sociedad y una cultura a otra. Existe una enorme variedad de costumbres sexuales y dispositivos para hacer la corte que regulan el emparejamiento y no una uniformidad biológicamente determinada (citado en Lischetti, 1994, p. 217).

En este entramado de ideas se puede visibilizar la instauración de la problemática, las relaciones y contraposiciones entre “naturaleza” y “cultura” para la explicación de lo humano. Lo que nos constituye e identifica pero al mismo tiempo nos diferencia en tanto miembros de la especie *Homo Sapiens Sapiens*, es que nuestra existencia depende del compartir un sistema simbólico -no limitado al lenguaje oral- el cual es usado para construir, replicar, narrar historias y, a través de ello, adquirimos, transmitimos e intercambiamos experiencias, conocimientos, visiones de mundo. En ese contar historias nos construimos como seres humanos, producimos un mundo de objetos (materiales y simbólicos) y entablamos relaciones con otros. Parafraseando a Geertz (1992), para hacernos humanos requerimos de fuentes simbólicas para orientarnos y orientar la experiencia y las relaciones sociales.

En el marco de la producción intelectual denominada como *antropología clásica*, se instauró la categoría de *universales culturales*, que encuentra su fundamento en la postulación de una naturaleza humana común y en la idea de la unidad psíquica del hombre, las cuales permitieron sostener que las semejanzas entre instituciones de diferentes culturas se deben a la existencia de capacidades similares en todos los hombres o a la presencia de impulsos involuntarios (esto implica una explicación desde el terreno de lo biológico) que los llevan a organizarse de determinada manera. Autores como C. Wissler (1870-1947) sostuvieron la existencia de un impulso involuntario a construir cultura en todos los seres humanos; mientras que Malinowski explica la universalidad de ciertos aspectos de la cultura en relación con necesidades básicas y derivadas. La satisfacción de las primeras, necesarias para la supervivencia (nutrición, reproducción, crecimiento, etc), ha generado, desde su perspectiva, “respuestas culturales” universales, ya que en cualquier cultura es necesario satisfacer la provisión de alimentos, organizar la procreación, vivienda, vestido, entrenamiento, etc. Las necesidades derivadas, llamadas por el autor “imperativos culturales”, en cambio, aparecen como consecuencia de la vida en sociedad, constituyendo las formas indirectas de satisfacer las

necesidades básicas, modelándolas de acuerdo al contexto cultural particular. En su obra póstuma *Una teoría científica de la cultura* (1970), Malinowski ilustra cómo la satisfacción de necesidades básicas se manifiesta en actividades culturales:

Las necesidades de alimento, bebida y oxígeno no son jamás fuerzas aisladas que impulsan al individuo o al grupo en su conjunto a una ciega búsqueda de alimento, agua u oxígeno; ni tampoco los hombres llevan consigo de uno a otro lado sus necesidades de bienestar corporal, de movimiento o de seguridad. Los seres humanos, bajo sus condiciones de cultura, despiertan ya con apetito matinal bien dispuesto, y también con un desayuno que los aguarda o que está listo para ser preparado. Ambas cosas, el apetito y su satisfacción, se producen simultáneamente en la habitual rutina de la vida. Salvo accidentes excepcionales, el organismo mantiene el grado necesario de temperatura gracias a la ropa con la cual se protege, a la templada habitación o a la estufa de la vivienda y, por fin, hasta por medio de caminatas, carreras u otra actividad. Es cierto que el organismo se adapta, de modo que en el dominio de cada necesidad específica se desarrollan ciertos hábitos; y, dentro de una organización cultural, estos hábitos encuentran satisfacciones rutinariamente organizadas (Malinowski, 1970, p. 112-113).

La teoría de los universales planteada por los autores mencionados ha sido criticada por su apelación a factores biológicos que anclarían cada tipo de instituciones humanas a una necesidad biológica (el parentesco para la reproducción, la economía para el alimento, etc.). Esto no estaría explicando el hecho de que las instituciones responden a múltiples funciones, y a su vez una misma función puede ser satisfecha por diversas instituciones. Tampoco explicaría las diversas complicaciones de la cultura, que no sólo no satisfacen necesidades básicas, sino que muchas veces van en contra de la misma lógica de la supervivencia, como por ejemplo los tabúes alimentarios o el suicidio.

Herskovits (1895-1963) y otros autores, por su parte, prescindiendo de indagar sobre o referir a necesidades biológicas, sostienen la existencia empírica de la presencia en todas las culturas conocidas de un restringido número de aspectos, los cuales son divididos a los fines de su estudio, utilizando las categorías universales como un *artificio científico* para tratar de aprehender la complejidad de la cultura como una totalidad:

Todos los pueblos tienen algún modo de proporcionarse el vivir. Lo consiguen por medio del equipo tecnológico empleado para arrancar de su ambiente natural los medios de sostener la vida y llevar adelante sus actividades diarias. Conocen algún medio de distribuir lo que así producen, sistema económico que les permite sacar el mayor partido a los “escasos medios” de que disponen. Todos los pueblos dan expresión formal a la institución de la familia o a varios géneros de estructura de más amplio parentesco, y a asociaciones basadas en lazos que no son de sangre. Ninguno vive en completa anarquía, sino que en todas partes se han hallado muestras de algún género de control político.

Ninguno hay sin una filosofía de la vida, un concepto del origen y funcionamiento del universo y de cómo debe tratarse con los poderes del mundo sobrenatural para conseguir los fines deseados; en síntesis, un sistema religioso. Con cantos, danzas y otras formas de artes gráficas y plásticas para obtener satisfacción estética, lenguaje para dar paso a las ideas, y un sistema de sanciones y metas para dar significación y dirección al vivir, redondeamos este sumario de aquellos aspectos de la cultura que, como la cultura en su conjunto, son atributos de todos los grupos humanos, dondequiera que ellos puedan vivir (Herskovits, 1952, p. 31).

Poniendo en relación lo universal y lo particular como inherentes a la cultura humana, el autor considera que estos aspectos universales proporcionan el armazón (en palabras de Herskovits “cañamazo”) “...en el cual se dibujan las particulares experiencias de un pueblo, las particulares formas adoptadas por su cuerpo de costumbres.” (Herskovits, 1952, p. 32).

En la tradición norteamericana del Particularismo Histórico, que, en coherencia con lo afirmado en la última parte de la cita de Herskovits, hace énfasis en la experiencia culturalmente situada en la constitución de lo humano, encontramos la Escuela de Cultura y Personalidad. Formada por discípulos de Franz Boas (1858-1942), quien fundamentara el principio del *relativismo cultural*, afirmará taxativamente la centralidad de la modelación del ser humano por la cultura en la que es educado y en la que vive, rechazando los postulados que afirman la intervención de diferencias “raciales” en el comportamiento, o la mayor proximidad a un “estado de naturaleza” en las llamadas culturas primitivas.

En uno de sus libros más importantes, *The Mind of Primitive Man* (1911) Boas consideró que en cualquier población dada, la biología, el lenguaje y la cultura material y simbólica son esferas de importancia crucial para la conformación de lo humano, no pudiendo ninguna de ellas ser reducida a otra. El autor y sus discípulos se preocupaban por la formación de *pautas culturales* -definidas por Ralph Linton (1978) como un consenso entre conducta y opinión establecido por la “forma correcta de actuar en sociedad”- y su impronta en las conductas individuales⁸¹.

El énfasis en lo individual en su relación con el entorno y las formas culturalmente variables de crianza, fue retomado y desarrollado por Ruth Benedict (1887-1948) y Margaret Mead (1901-1978), autoras que se retoman en la Unidad II de nuestro Programa. En *Patterns of Culture* (1934), partiendo de la idea de que cada cultura es un “todo integrado” conformando su propia *configuración cultural*, Benedict expresa que estas *configuraciones* modelan la existencia y condicionan las formas de pensar, sentir y actuar de los individuos que participan de una cultura particular. En este sentido -tomando categorías de Nietzsche basadas en nombres y conductas de dioses griegos, Apolo y Dionisios- distingue entre *culturas apolíneas*

⁸¹ Ver en el artículo de Archenti “Cultura, mundo de la vida y luchas por la representación legítima del mundo” en *Temas y problemas en Antropología Social*, la referencia a la “variante descriptiva de cultura”.

(como los Zuñi de Nuevo México) que enfatizan los valores culturales de orden, equilibrio y mesura; y *culturas dionisiacas* (como los Kwakiutl de la Columbia Británica) que, por el contrario, presentan valores y conductas centrados en el placer y la desmesura. Benedict describió las relaciones entre los rituales, las creencias y las preferencias personales en varias culturas para poner en relieve “perfiles de personalidad” o “caracteres nacionales” e ilustrar la manera en que estos modelarían las subjetividades (un ejemplo interesante, para el caso de la “cultura japonesa”, es su libro *El crisantemo y la espada* ([1946]; 1974). Así mismo en ese texto mostró su compromiso con la diversidad y el relativismo cultural y consideró que el ser humano no está comprometido por su constitución biológica a ninguna particularidad de comportamiento, ya que “la cultura no es un complejo transmitido biológicamente” (2005, p. 14). Por ello, la discusión sobre la cultura debería estar basada no en la raza o la forma corporal, sino en la amplia variedad de formas culturales posibles (2005, p. 16. Citado en Enguix, 2014).

Criticados por su excesiva generalización, la falta de consideración de la variabilidad histórica y la reducción de toda explicación causal al poder de la cultura, estos trabajos conservan el interés central de mostrar la gran variedad de respuestas a los desafíos de la vida, ilustrando la plasticidad de la condición humana; trazar puentes entre psicología y antropología y luchar contra los reduccionismos biologicistas en la explicación de la conducta en contextos de exacerbación de posiciones racistas⁸².

Por su parte, Levi Strauss (1908-2009), en el marco de una perspectiva que, entre otras cuestiones, postula la unidad del pensamiento humano -expresado en todas las sociedades a través de la imposición de un orden lógico-clasificador a la realidad- también reflexionó sobre la relación naturaleza-cultura a partir de la construcción de un modelo donde la *Prohibición del Incesto*⁸³ expresa la intervención que instituye el orden de lo cultural, imponiendo, a través de las prohibiciones y permisos contenidos en las categorías de parientes y no parientes, una clasificación que trasciende la consanguinidad y constituye la apertura al mundo de lo social humano desde una mirada que presupone la dicotomía naturaleza/cultura y una concepción universalista de la naturaleza⁸⁴.

Con base en estas ideas, pero redefiniendo la oposición naturaleza/cultura, Geertz (1992) invita a pensar a esta última como *condición esencial de la existencia humana*, más precisamente como *constitutiva*. Señalar esto significa que no existe “naturaleza humana” independiente de la cultura y Geertz indica que “...sin hombre no hay cultura” pero, y esto es significativo, “sin cultura no hay hombre”. Asimismo, agrega que “...somos animales incompletos o inconclusos que nos

⁸² Ver para ampliar sobre reduccionismos biologicistas el texto de Chiriguini: “La Sociobiología”, en Lischetti: *Antropología*.

⁸³ Práctica que por su universalidad se ubica en el orden de la naturaleza y a la vez pertenece al ámbito de la cultura, al constituir una regla particular y relativa.

⁸⁴ Para ampliar ver *Las estructuras elementales del parentesco*, de Levi Strauss.

completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella...” (p. 55).

Varias cosas interesan analizar de este pequeño fragmento. Por una parte, que no sólo refiere a la capacidad de aprender del ser humano y su plasticidad, sino también y sobre todo al *tipo de aprendizaje* del que depende su existencia: la necesidad de adquirir conceptos y sistemas de significación simbólica, de aprender sus sentidos y aplicarlos en los momentos y contextos apropiados. Es por eso que expresa “...entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar y lo llenamos con información (o desinformación) suministrada por nuestra cultura.” (p. 55) O sea, la frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante; por ejemplo: la capacidad de hablar puede ser innata pero la capacidad de hablar determinado idioma es cultural.

Esto lo lleva a indicar que “...entre los planes fundamentales para nuestra vida que establecen los genes y la conducta precisa que practicamos se extiende una compleja serie de símbolos significativos.” (Geertz, 1992, p. 21) O sea, ideas, valores, actos, emociones, son productos culturales, son productos elaborados partiendo de las tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos.

Por otra parte, la manera en que propone explicar lo humano es recurriendo a la *variedad* y enfatizando en lo *particular*, ya que las estructuras de significación simbólica son “...soluciones humanas a la vida cotidiana (diversa)” (Citado en Nivón, et al, 1991, p.43). De esta manera, afirma “...si queremos descubrir lo que es el hombre, sólo podremos encontrarlo en lo que son los hombres, y ellos son variados” (p. 57) *porque*, agrega.

(...) la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas. Y los esquemas culturales son no generales sino específicos, no se trata del “matrimonio” sino que se trata de una serie particular de nociones acerca de lo que son los hombres y las mujeres, acerca de cómo deberían tratarse los esposos o acerca de con quién correspondía propiamente casarse; no se trata de la “religión” sino que se trata de la creencia en la rueda del karma, de observar un mes de ayuno, de la práctica del sacrificio de ganado vacuno... (...)...Así como la cultura nos formó para constituir una especie -y sin duda continúa formándonos-, así también la cultura nos da forma como individuos separados. (Geertz, 1992, p. 57).

Nuevas posiciones en el debate sobre los campos de significado asociados y las relaciones postuladas entre “Naturaleza” y “Cultura”

A mediados/finales del siglo XX, asistimos al cuestionamiento epistemológico de categorías duales: cuerpo/mente, emoción-creencia/razón, material/ideal, cultura/naturaleza, constitutivas del pensamiento moderno occidental para la explicación de la realidad; como así también al reconocimiento del impacto negativo de la actividad humana sobre la naturaleza, instalando como preocupación y denuncia las problemáticas ambientales y abriendo el campo antropológico a nuevos debates. Esas discusiones cuestionan la posibilidad de continuar pensando a la naturaleza y la cultura como dominios autónomos y en relación jerárquica, y remiten no sólo a cuestiones de índole académica sino también al plano de lo político.

Algunos autores (Descola, 2001, 2012; Latour, 1994; Ingold, 2008, 2011; Viveiros de Castro, 2010; 2014), más allá de sus diferencias teóricas, ponen en cuestión la dicotomía naturaleza / cultura, considerando que se trata de una distinción propia de Occidente, basada en una concepción antropocéntrica de la vida, ya que “...toma a la naturaleza como una entidad externa, un objeto, un recurso destinado a satisfacer las necesidades humanas, susceptible de apropiación, modificación, control, transformación...” (Milesi, 2013, p. 7). Podemos ubicar los antecedentes de esta manera de concebir la naturaleza en los discursos del siglo XVII, vinculándolos con la creencia occidental en el progreso ilimitado a partir de la apropiación desmedida, descontrolada y sin sanciones de lo no humano.

Haremos una breve referencia al pensamiento de Philippe Descola, antropólogo francés contemporáneo, para ilustrar las posiciones actuales cuestionadoras de la dicotomía naturaleza/ cultura.

Algo que une a los autores mencionados arriba, es la percepción de que la manera tradicional occidental de representar la mirada sobre el mundo y sus relaciones no da cuenta de las interrelaciones necesarias y permanentes entre ambas categorías: *naturaleza* y *cultura*, como tampoco de los puntos de vista de otras formaciones culturales. En este sentido, Descola (1996) expresa que para comprender las relaciones que los humanos mantienen con los no humanos desde el punto de vista de otros pueblos, debemos escapar del *etnocentrismo* plasmado en la dicotomía occidental naturaleza/cultura, postulando que esta dicotomía no se presenta en los *modos de conocer* de diferentes culturas.

A partir de su experiencia etnográfica con los Achuar, un grupo de la Amazonía ecuatoriana, el autor se interroga sobre la legitimidad de dar cuenta de la visión de mundo de este grupo utilizando la dicotomía occidental ya que, para los Achuar, la naturaleza es “...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” (Descola, 2002, p. 157). Esto significa que se establecen con los no humanos relaciones que están regidas por esquemas sociales que, según las culturas, pueden estar significadas en relaciones entre parientes en términos de alianza, de hostilidad y/o de competencia. De ahí que -para el autor- se puede concluir en la

imposibilidad de concebir a la naturaleza como una entidad ajena o externa a la sociedad. Lo que el pensamiento occidental llama naturaleza es, para ellos, parte de un continuum en el que humanos y no humanos se integran en un mismo universo relacional.

En palabras de Descola (1988, p.91)

(...) las relaciones que se establecen entre los hombres, las plantas y los animales son mucho más complejas, puesto que por los unos y por los otros son empleados diferentes modos de comunicación según las circunstancias. Así, del mismo modo que los Achuar se expresan mediante un lenguaje propio, cada especie animal dispone de su propio idioma que le ha sido impartido en el momento en que adquirió su apariencia definitiva. Ciertos elementos de esas lenguas específicas son comprensibles por los Achuar, en la medida en que expresan de manera estereotipada sentimientos convencionales conocidos por los humanos: miedo, dolor, felicidad, amor... (...) Sin embargo, y a diferencia de los diversos lenguajes humanos, cuya existencia es conocida por los Achuar -lenguajes que son traducibles entre ellos y permiten un intercambio de sentido por poco que se haya podido adquirir su dominio- el lenguaje de los animales es producible fónicamente, o mediante un reclamo, pero no permite conversar con ellos. Por lo tanto, hay numerosos casos en que el mensaje sonoro es inoperante: ninguna especie animal habla el lenguaje de otra especie, los hombres no pueden más que imitar ciertos elementos del lenguaje de los animales sin ser capaces de transmitirles por esa vía alguna información; en cuanto a las plantas, no emiten ninguna señal sonora perceptible.

Con este punto de partida y utilizando el método comparativo, Descola buscó comprender y develar el orden de las relaciones e interacciones entre humanos y no humanos en distintas partes del mundo. A partir de sus propios estudios etnográficos y los de otros, elaboró cuatro modelos analíticos (tipos ideales) de ontologías⁸⁵ de las cuales se desprenden -en su perspectiva- todas las cosmovisiones posibles, es decir todas las maneras posibles de configurarse sistemas de identificaciones y relaciones entre entes humanos y no humanos. Estas pueden co-existir o combinarse, pero siempre bajo la dominancia de alguna. Las mismas son: el animismo -sistema de atribución/reconocimiento de cualidades de voluntad, intencionalidad, sentimientos a los diversos entes naturales, que Descola identifica como la categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos-, el totemismo -sistema de diferenciación y relación entre unidades sociales a partir de linajes de parentesco basados en antepasados ancestrales reconocidos como tótems (animales, plantas, objetos inanimados)-, el naturalismo -sistema predominante en Occidente, que entiende que ciertas entidades (animales, plantas) existen y se desarrollan independientemente de la voluntad humana- y el analogismo -sistema que tiende a ordenar lo existente no en términos de agrupamientos, sino de infinitas

⁸⁵ Las *ontologías* son teorías acerca del ser, la existencia, las causas, los efectos, las relaciones entre entes.

singularidades -todas diferentes- pero que pueden compartir atributos semejantes, y entonces relacionarse entre sí a través de una trama/red que los unifica sin fusionarse-. Todos estos sistemas representan cosmologías, vínculos sociales, teorías de la identidad y la alteridad, ampliando y complejizando nuestros propios modos de conocer y ordenar el mundo.

Pero no sólo se trata -en términos de las posiciones de estos autores- de que la dicotomía naturaleza/cultura no constituye un recurso analítico válido para comprender y explicar las relaciones e interacciones en culturas no occidentales, sino que Descola además pone en cuestión los procesos de construcción del propio conocimiento científico. Como expresa Latour (2007) ni los objetos naturales ni los sujetos sociales han sido siempre simple y exclusivamente reales, sociales o discursivos. Desde su punto de vista serían más bien *híbridos*, que circulan en redes de traducción y de mediación, mientras la epistemología modernista intenta purificarlos de tales cualidades híbridas y localizarlos y fijarlos en uno de los posibles polos sujeto/objeto. Pero los híbridos (objetos que conjugan naturaleza y cultura), sostiene Latour, siempre han estado ahí, aunque han sido sistemáticamente negados. Descola propone como horizonte del pensamiento actual precisamente una hibridación, que no signifique la “mezcla” de varias ontologías sino un esfuerzo intelectual para concebir nuevas formas de articulación entre humanos y no humanos, que han de ser muy distintas de las que conocemos ahora.

El cuerpo como “lugar” para pensar la relación Naturaleza-Cultura

*Hay un hecho evidente y prominente
sobre los seres humanos: tienen cuerpos y son cuerpos*

Brian Turner, EL CUERPO Y LA SOCIEDAD. EXPLORACIONES EN TEORÍA SOCIAL.

La categoría de cuerpo también constituye un lugar central para reflexionar sobre lo específicamente humano y las relaciones entre lo “dado” y lo “adquirido”. Puesto que el cuerpo tiene una presencia evidente como fenómeno «natural», la concepción «naturalista» del mismo es atractiva y, de hecho, resulta extraño sugerir que éste (el cuerpo) es un «objeto socialmente construido». Sin embargo, siendo que posee una existencia material, también es cierto que el material del cuerpo siempre está siendo interpretado culturalmente en todas partes: la biología no se encuentra excluida de la cultura sino que está *dentro de ella*. Como expresa Le Breton:

El cuerpo es una realidad cambiante de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen y que le dan sentidos a su espesor invisible, los sistemas de conocimiento que intentan dilucidar su naturaleza, los ritos y los signos que lo ponen en escena socialmente, lo que puede llegar a hacer, las resistencias que le ofrece al mundo, son asombrosamente variadas... (2002, p. 30)

Para los Canacos de Nueva Caledonia, Melanesia, por ejemplo, no hay palabra específica para designar al cuerpo. El vocabulario que se aplica a lo que nosotros denominamos como tal, está extraído del reino vegetal. El nombre que designa cuerpo (*karo*) refiere a una estructura que se aplica a varias cosas. El *karo gi*, por ejemplo, es el cuerpo del hacha (el mango). El *karo kamo* es el cuerpo de la persona, en este sentido técnico. Sin una representación completa del mismo, la vida, las emociones y el sentimiento no constituyen tampoco su contenido, ni tienen en él su origen. El *karo* no es un elemento del individuo. Más que un cuerpo unitario, lo que aparece entre los Canacos son referencias a elementos heterogéneos, sostenidos pero no integrados por el *karo*; que constituye un concepto plural. En su análisis de esta sociedad, Maurice Leenhardt (1878-1954) describe una anécdota: intentando medir el impacto de la cultura occidental en la sociedad melanesia, indaga acerca de ello y un anciano le contesta: “ustedes (los occidentales) nos trajeron el cuerpo” (Leenhardt, 1997, p. 263).

Al interior de la tradición antropológica, Marcel Mauss (1872-1950) constituye un referente central, con sus planteos acerca de que no hay un *comportamiento natural* en relación con el cuerpo, y que convertirse en un individuo social implica un aprendizaje corporal. Desde su perspectiva, cada sociedad desarrolla una determinada forma de caminar, de cargar a los niños, de dormir, de nadar, de lavar, entre otras actividades. Estos modos de actuar son *técnicas* concretas y específicas aprendidas desde la niñez, diferenciadas para hombres y mujeres, sin existir un tipo de *conducta natural*. Con esta idea, define las técnicas corporales como “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1991, p. 338), esto es, a través de una transmisión (que puede ser oral pero también gestual, de posiciones, de movimientos, etc.) de sus técnicas. Así, los actos corporales son considerados a través del concepto de “hombre total”, es decir, interrelacionando el aspecto físico con el psicológico y el sociológico. En esta línea, Mauss señala que los sentimientos, que se inscriben en el cuerpo, las posturas, los gestos, son emanaciones sociales que se imponen en contenido y forma a los miembros de un grupo social inserto en una situación moral determinada. En palabras del autor “No solamente el llanto, sino todo tipo de expresión oral de los sentimientos, no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino fenómenos sociales, marcados eminentemente con el signo de la falta de espontaneidad y de la más perfecta obligación” (citado en Le Breton, 2002, p. 54).

Otro aporte importante en nuestro campo ha sido la obra de Mary Douglas (1921-2007), antropóloga inglesa, para la cual el cuerpo se presenta como un *sistema primario de clasificación* en todas las culturas, constituyendo el medio a través del cual se representan y manejan los conceptos de *orden* y *desorden*, centrales en todo sistema socio cultural. La autora sugiere que existen “dos cuerpos”: el cuerpo físico y el cuerpo social, señalando que

El cuerpo social restringe el modo en que se percibe el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, siempre modificada por las categorías sociales mediante las cuales es conocido, mantiene una particular visión de la sociedad. Existe un continuo intercambio de significados entre los dos tipos de

experiencia corporal, de modo que cada una de ellas refuerza la categoría de la otra (Douglas, 1973, p. 93).

En este sentido Douglas sostiene que el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido, puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar. La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, convirtiéndolo en un símbolo de esa situación. Por ejemplo, cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social, mayor será la tendencia a *descorporeizar* las formas de expresión: a mayor refinamiento (en ciertos contextos culturales), menor ruido al comer. Douglas ilustra esto asimismo utilizando el ejemplo de la risa. La risa es una función fisiológica que empieza en la cara, pero puede afectar a todo el cuerpo. No obstante, la situación social determina el grado en que el cuerpo se puede reír. Cuantas menos restricciones, más libre está el cuerpo para reír en “voz” alta.

Una figura destacada a la hora de pensar lo corporal es Michel Foucault (1926-1984) que, a diferencia de los teóricos sociales clásicos con una tendencia a ignorar o reprimir el cuerpo, lo sitúa en la historia de la Modernidad, al considerar el modo en que las disciplinas emergentes estaban enfocadas en la actuación de y sobre los cuerpos individuales y las poblaciones de cuerpos⁸⁶. Nada es más material, físico, corpóreo que el ejercicio del poder, sostiene Foucault, entendiendo que el mismo es el objeto que utiliza el *conocimiento-poder* moderno y al que invierte de poder. Así, su trabajo de investigación histórica nos permite ver cómo los cuerpos individuales son *manipulados* por el desarrollo de regímenes específicos, por ejemplo la dieta y el ejercicio, que hacen que el individuo se responsabilice de su propia salud y de estar en forma (la disciplina del cuerpo), y las maneras en que son controlados y coordinados (*biopolítica*) los cuerpos de las poblaciones. Estos dos aspectos están íntimamente relacionados (Turner, 1980).

En la Modernidad, la disciplina, en lugar de ser impuesta sobre el cuerpo de “carne y hueso” a través de la tortura y el castigo físico, como en épocas anteriores, actúa mediante el establecimiento del cuerpo “vigilado por la mente”, que advierte a los individuos que *controlen* su propia conducta. Foucault (1980) sugiere que a mediados del siglo XX esto dio paso a una forma más “liberal” de poder sobre el cuerpo y a nuevas inversiones en la sexualidad.

Para el autor, el poder consiste en “relaciones de fuerza”; no es propiedad de nadie ni de ningún grupo de individuos, sino que invierte en todas partes y en cualquier persona⁸⁷. Aquellos en quienes el poder ha invertido en sus cuerpos pueden, por consiguiente, derrocar a ese mismo poder ofreciéndole resistencia o derrotándolo. Por ende, sostiene que donde haya poder habrá resistencia al mismo.

⁸⁶ Ver para situar este análisis Cap.7 Historia de la medicalización, en Foucault, M. *La vida de los hombres infames*.

⁸⁷ Ver para ampliar Cap. I Los fenómenos del poder, en Giménez, G. *Poder, estado y discurso*.

Una vez que el poder ha invertido en cuerpos, surgen inevitablemente las reivindicaciones y afirmaciones como respuesta, las del propio cuerpo contra el poder, las de la salud contra el sistema económico, las del placer contra las normas morales de la sexualidad, el matrimonio, la decencia [...] el poder, tras haber invertido en el cuerpo, se halla expuesto a un contraataque del mismo. (Foucault, 1980, p. 56).

Esta idea de “discurso inverso” es muy poderosa y puede ayudar a explicar la razón por la que -a partir del siglo XIX- los discursos sobre la sexualidad, por ejemplo, que etiquetaron y patologizaron los cuerpos y los deseos; creando tipos sexuales, como el “homosexual”, tuvieron una contrapartida que, adoptando estas etiquetas para nombrar los deseos individuales, buscó producir identidades alternativas.

Las visiones de Foucault se pueden aplicar a la sociedad contemporánea, que fomenta que las personas se responsabilicen sobre sí mismas. Los discursos sobre la salud y la imagen vinculan cuerpo e identidad y sirven para promover ciertas prácticas de cuidados corporales típicas de la sociedad occidental moderna. En estas, el cuerpo está sujeto a fuerzas sociales de una índole bastante distinta al modo en que este se experimentaba en tiempos anteriores o en otras sociedades. A diferencia de las mismas, se considera menos sometido a los modelos heredados socialmente aceptables que eran básicos para la vida ritual y las ceremonias comunales, y más ligado a los conceptos de identidad “individual” y “personal”.

La presentación y representación del “yo” en términos de aquello que Goffman (1987) llamó “*fachada*”, es especialmente relevante en relación con los nuevos estilos de vida y el retorno del mito de la eterna juventud⁸⁸. Las prácticas y los saberes sobre el mismo son promovidos por múltiples especialistas, como los médicos, publicistas, esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés está estrechamente ligado a transformaciones sociales y culturales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación y de resistencias.

Este breve recorrido alrededor de la noción de “cuerpo”, trascendiendo la individualización biológica en términos socio antropológicos, nos permite visualizar, en línea con Bourdieu ([2002]; 2004), las dos formas inseparables en que la sociedad existe: por una parte, las *instituciones*, que establecen maneras “legítimas” de actuar y sus sanciones; por otra, las *disposiciones* adquiridas, las formas concretas y duraderas de *ser* y *hacer* que *encarnan* en cuerpos (que Bourdieu llamó *habitus*⁸⁹). El *cuerpo socializado* -la “persona”- es, en términos del autor, la forma de existencia de la sociedad.

⁸⁸ Ver, para ampliar la categoría de *juventud*, el texto de Margulis y Urresti *La juventud es más que una palabra*.

⁸⁹ Ver el concepto de *habitus* en el texto de Attademo “Poder y desigualdad. Una visión antropológica”.

Así, retomando nuestra reflexión sobre las relaciones naturaleza - cultura, podemos concluir que los cuerpos son, a la vez, *parte de la naturaleza* (“somos cuerpo” como manifestaciones de un entorno) y *parte de la cultura* (“tenemos un cuerpo a nuestra disposición” como medios de expresión de un yo socio cultural e históricamente modelado), intermediando, en tanto especie humana, el orden natural y el ordenamiento cultural del mundo.

En el presente capítulo hemos buscado ilustrar, a través de ejemplos de sociedades “otras”, cómo esta intermediación de órdenes es diversa, variable y en muchos aspectos desigual, cuando la contemplamos desde las maneras en que grupos distintos conciben, tramitan y actúan en consecuencia acerca de las categorías “naturaleza” y “cultura”, dándoles diferente entidad, no considerándolas como separadas, estableciendo relaciones simétricas y armoniosas o vínculos pragmáticos, de uso y explotación hacia la primera.

En el mundo de hoy, los desarrollos tecnológicos han generado relaciones antes impensadas con la naturaleza que intersectan los dos órdenes, dificultando sus clasificaciones separadas. Las diversas ciencias, en particular la Antropología, surgieron para comprender y nombrar realidades muy distintas y deben hacerse receptivas a nuevas realidades, buscando darles sentido y explicarlas.

De lo contrario, como sostiene Santamarina (2006) en referencia particular a la dicotomía naturaleza/cultura del pensamiento occidental, seguir sosteniéndola en los términos heredados de la revolución industrial implica, más que una ordenación de la realidad, la continuidad de la mercantilización de todo lo natural, de la explotación de la naturaleza como algo externo a nosotros, apropiable desde la “superioridad” de la (nuestra) cultura. Las consecuencias de ese pensamiento y sus prácticas están a la vista en los desastres ambientales contemporáneos. Cambiar la dicotomía entre naturaleza y cultura, sería, entonces, “no sólo cambiar el mundo que nos rodea, sino cómo rodeamos nosotros el mundo a nuestro alrededor” (Ibáñez Juncosa, 2014).

Referencias

- Barros, C (1999). La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*, 2, 169-194. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=197011>
- Bourdieu, P ([2002]; 2004). *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.
- Chiriguini M. C. (1994) La sociobiología. En: *Antropología*, Ciclo Básico, UBA, EUDEBA
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 1988 (generado el 27 marzo 2017). Recuperado de <http://books.openedition.org/ifea/1600>.
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio, A. Ulloa y W. Cronon (Eds.), *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, P (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu.

- Descola, P. & Pálsson, G. (coords) (2001) *Naturaleza y cultura. Perspectivas antropológicas*, México D.C: Siglo XXI Editores.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault M. (1992) *La vida de los hombres infames. Altamira, Bs. Aires. Cap. 7 "Historia de la medicalización"*.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Geertz (1992). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Giménez G. (1981). *Poder, estado y discurso*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Goffman, E. (1987). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Madrid: Ed. Murguía.
- Herskovits (1952). *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez Juncosa, LL (2014) "Naturaleza y Cultura, opuestos que reconciliar". En *Mito Revista Cultural* 46. Recuperado el 17/04/2021 de <http://revistamito.com/naturaleza-y-cultura-opuestos-que-reconciliar/>
- Ingold, T. (2011) "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología", en Montenegro, L. (ed) *Naturaleza y cultura. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Laplantine, F. (2003). *Aprender Antropología*. San Pablo, Brasil: Editora Brasiliense.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentinos.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leenhardt, Geoffrey ([1947]; 1997). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Madrid: Paidós Básica.
- Lévi-Strauss C. (1970) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lischetti, M. (comp.) (1994). *Antropología* (Edición ampliada). Buenos Aires: EUDEBA.
- Margulis M. y Urresti M. (1998) *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Espasa Hoy.
- Mauss, Marcel (1991). Técnicas y movimientos corporales. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (p. 337- 356) Madrid: Tecnos.
- Milesi, A. (2013). Naturaleza y Cultura: una dicotomía de límites difusos. *De prácticas y discursos. Cuaderno de Ciencias Sociales, 2, (2), 2-15*. Argentina. Recuperado el 5 de marzo de 2019 <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/ces-unne/20141001053559/Milesi.pdf>
- Nivón Bolán, E. y Rosas Mantecón, A. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades, 1 (1), 40-49*. México.
- Santamarina, B. (2006) «Entre excesos, hiatos y sentidos». En *Ecología y poder. El discurso ambiental como mercancía*, pág. 20-52. Madrid, La Catarata. Citado en Ibañez Juncosa, op. cit. 2014.
- Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIV, 1, pp. 7-22. Recuperado el 10 de febrero de 2020, <http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/issue/view/7>

- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varlot, J. (1991). “¿Vrai ou faux ami? L'original des Eleuthéromanes”. En *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Année 1991, 10, pp. 9-20.
- Viveiros de Castro, E (2014) *La mirada del jaguar. Estudios sobre perspectivismo amerindio*. Argentina: Tinta de Limón ediciones.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.