

CAPÍTULO 5

Sobre la distinción naturaleza y cultura.

Una revisión crítica

María Marta Reca

Introducción

Algunos debates teóricos de la antropología son constitutivos de su formación como disciplina y se reactualizan tomando vigencia a la luz de los cambios paradigmáticos y los modos de pensar y hacer antropología. Uno de ellos tiene que ver con la distinción Naturaleza vs. Cultura que, concebidos en el campo de las ciencias naturales, se constituyeron como dos dominios separados. Todo aquello que pertenecía a la naturaleza estaba exento de la intervención humana, mientras que todo aquello que fuera producto de una acción humana (construido artificialmente) formaba parte del dominio de la cultura. Así, la definición más amplia de cultura se enuncia como todo aquello hecho por el Hombre. Por otro lado, el gran desarrollo alcanzado por las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX instauró sus teorías, métodos y aspiraciones como el modelo de demarcación del conocimiento científico, caracterizado por un fuerte antropocentrismo y anclado en la filosofía occidental moderna.

Consecuentemente, el conocimiento fue compartimentado en áreas específicas, y en esta estructuración la Antropología como disciplina quedó a cargo principalmente de los aspectos culturales. Así, acompañadas de otras dicotomías epistemológicas propias de la ciencia moderna occidental - sujeto/objeto, razón/experiencia, interior/exterior, mente/cuerpo/ entre otras- naturaleza y cultura se configuraron, en el campo científico, como construcciones ontológicas irreducibles y opuestas. La tarea de la antropología será, entonces, comprender y argumentar, desde distintos modelos, las relaciones entre estos dos dominios.

En palabras de E. Morin “el gran paradigma que ha regido la cultura occidental durante los siglos XVII al XX desune el sujeto y el objeto, el primero remitido a la filosofía, el segundo a la ciencia, y, en el marco de este paradigma, todo lo que es espíritu y libertad depende de la filosofía, todo lo que es material y determinista depende de la ciencia. Es en este mismo marco donde se produce la disyunción entre la noción de autonomía y la de dependencia. La autonomía carece de toda validez en el marco del determinismo científico y, en el marco filosófico, expulsa la idea de dependencia. Ahora bien, el pensamiento ecológico,

gizado debe necesariamente romper este paradigma y referirse a un paradigma complejo en el que la autonomía de lo viviente, concebido como ser auto-eco-organizador, es inseparable de su dependencia. (Morin, 1996, p. 3).

En las últimas décadas se percibe un renovado interés por los estudios sobre el hombre y el medio ambiente. A la luz de las problemáticas ambientales que se multiplican se puede observar cómo los estudios progresivamente vienen a poner en cuestión los contenidos de cada una de las categorías de naturaleza y de cultura, al menos tal como vienen siendo empleadas desde el siglo XIX, como ámbitos diferenciados y jerárquicamente relacionados. Sin duda la problemática ambiental ha colocado este tema en la agenda de numerosas disciplinas. La antropología, en su sentido más amplio, puede y debe aportar su perspectiva integradora, relativista, comparativa, transdisciplinar en el marco de un paradigma crítico que pone en discusión algunos de los pilares fundamentales de la ciencia moderna occidental, para dar lugar al análisis de las relaciones entre humanos y no humanos sin pretensiones totalizadoras y universalistas.

Pero las diversas perspectivas teóricas y la riqueza de la diversidad cultural recopilada por la etnografía no son suficientes para comprender los planteos más recientes, reinstalando el debate en un lugar más profundo y filosófico que se roza o codea con la crítica a la ciencia moderna occidental que, en su pretensión de constituirse en el conocimiento con mayúscula, marginó otras formas de conocimientos y saberes tradicionales, no occidentales. Esta superioridad enraizada en la ciencia positiva y racionalista devino en lo que algunos autores han denominado el desencantamiento del mundo, atravesado por la mirada helada de la modernidad.

Bajo una mirada crítica a la racionalidad moderna, se muestra en su condición antropocéntrica, logocéntrica, androcéntrica, instrumental, monológica y colonial. Es así que, desde las perspectivas críticas de la Modernidad/Colonialidad, se advierte la relación de la actual crisis planetaria con una ontología de devastación inherente a la modernidad occidental. Por ende, se hace menester un desplazamiento de aquella racionalidad dualista y los consecuentes modelos de pensamiento que se desprenden de ella, habida cuenta de la imposibilidad de responder ante la coyuntura planetaria y de diseñar mundos otros, dentro de las lógicas de pensamiento modernas. (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 3).

Veremos cómo, a través del pensamiento de autores como Lévi- Strauss, Morin, Descola, Latour, entre otros, se pueden comprender los desplazamientos teórico-epistemológicos de la antropología hacia perspectivas constructivistas, relacionales, integradoras y dialógicas. Autores como E. Morin constituyen un antecedente en la concepción relacional y compleja del conocimiento al cual le da el nombre de pensamiento ecologizado aludiendo a la ecología como la primera disciplina que pone de relieve una mirada sistémica y relacional en el análisis de los ecosistemas. Según Morin

La conciencia ecológica puede ser fácil cuando se trata de perjuicios, de daños: ahí está Chernóbil⁷⁵, aquí Seveso⁷⁶, aquí una catástrofe. Pero el pensamiento ecológico es muy difícil porque contradice principios de pensamiento que han arraigado en nosotros desde la escuela elemental donde nos enseñan a realizar cortes y disyunciones en el complejo tejido de lo real, a aislar disciplinas sin poder asociarlas posteriormente. Luego, se nos convence de que estamos condenados a la clausura de las disciplinas, que su aislamiento es indispensable, cuando hoy las ciencias de la Tierra y la ecología muestran que es posible una reasociación disciplinaria. De algún modo, estamos gobernados por un paradigma que nos constriñe a una visión separada de las cosas; estamos habituados a pensar al individuo separado de su entorno y de sus hábitos, estamos habituados a encerrar las cosas en sí mismas como si no tuviesen un entorno. El método experimental ha contribuido a desecologizar las cosas. Extrae un cuerpo de su entorno natural, lo coloca en un entorno artificial que es controlado por el experimentador, lo que le permite someter este cuerpo a pruebas que determinen sus reacciones bajo diversas condiciones. Pero hemos adquirido el hábito de creer que el único conocimiento fiable era aquel que surgía en los entornos artificiales (experimentales), mientras que lo que ocurría en los entornos naturales no era interesante porque no se podían aislar las variables y los factores. Ahora bien, el método experimental se ha revelado estéril o perverso cuando se ha querido conocer a un animal por su comportamiento en laboratorio y no en su medio natural con sus congéneres. Así, el método de laboratorio ha sido incapaz de llegar a las constataciones capitales efectuadas mediante la observación de los chimpancés en su ecosistema. (Morin, 1996, p. 5).⁷⁷

La naturaleza es definida, observada y analizada desde un modelo mecanicista lo que permite, siempre desde el modelo, garantizar que su funcionamiento puede ser estudiado a partir de mecanismos estables y regulares, generando leyes inmutables.⁷⁸ Esta forma de concebir la

⁷⁵ El accidente de Chernóbil fue un accidente nuclear catalogado como uno de los grandes desastres medioambientales de la historia. Sucedió en abril de 1986 en la central nuclear Vladímir Ilich Lenin, ubicada en el norte de Ucrania, que en ese momento pertenecía a la Unión Soviética.

⁷⁶ El desastre de Seveso fue un incendio industrial que ocurrió el 10 de julio de 1976, en una pequeña planta química en el municipio de Seveso, 25 km al norte de Milán, en la región de Lombardía, en Italia. El accidente produjo la liberación al medio ambiente de cantidades de emanaciones tóxicas provocando diversos efectos en zonas de población.

⁷⁷Y continúa "Aquí es donde debemos abandonar totalmente la concepción insular del hombre. No somos extra-vivientes, extra-animales, extra-mamíferos, extra-primates. No estamos separados de los primates, nos hemos convertido en super-primates al desarrollar cualidades esporádicas o sólo incoadas en los simios, como el bipedismo, la caza y el uso de instrumentos. No estamos separados de los mamíferos, somos super-mamíferos marcados para siempre por nuestra relación íntima, caliente, intensa de ser inacabado, no solamente en el nacimiento, sino hasta la muerte, con nuestra madre, así como por la relación entre los hermanos y hermanas de camada, fuentes del amor, del afecto, de la ternura, de la fraternidad humanas. Somos super-mamíferos, super-vertebrados, super-animales, super-vivientes. Esta idea fundamental significa de golpe que, no solamente la organización biológica, animal, mamífera, etc., se encuentra en la naturaleza en el exterior de nosotros, sino que también se encuentra en nuestra naturaleza, en nuestro interior (Morin, 1996, p. 4)

⁷⁸ Este modelo determinista, sustentado en las ciencias físicas y matemáticas será adoptado tanto por las posturas filosóficas racionalistas como empiristas. Desde ambos lugares, razón o empírea, el objetivo será la búsqueda de un conocimiento verdadero.

naturaleza como un dominio en sí mismo, como una realidad exterior con sus propias leyes, habilita al sujeto de la modernidad no solo a su estudio y control a través del conocimiento de sus leyes, sino también a su manipulación, lo que hará de este tema una cuestión política. En palabras de T. Ingold,

(...) el concepto de naturaleza, como el de sociedad, es inherentemente e intensamente político. Está invariablemente ligado a una política de reclamos y contra-reclamos, cuyos resultados dependen del balance de poder que prevalezca. Incluso cuando está configurada por las instituciones de la sociedad, la vida de los seres humanos no es conducida en un mundo propio, más allá de la orilla de otro mundo de naturaleza, donde está contenida la vida de todos los no humanos. Por el contrario, todas las criaturas, humanas y no humanas, son pasajeros que se acompañan en el único mundo donde todos viven, y a través de sus actividades continuamente crean las condiciones para la existencia de cada uno de ellos. (Ingold, 2012, p. 27).

En suma, a partir de la tradición cartesiana se configura una concepción de la naturaleza como un dominio ontológico independiente, cuyos límites tendrán como campo opositivo a la cultura. La naturaleza se constituye como un campo posible de ser explicado por leyes y experimentado; concepción legitimada a su vez con la revolución científica del siglo XVII. La dicotomía naturaleza/cultura, enraizada en el andamiaje conceptual de la filosofía moderna y su esquema dualista encuentra su expresión epistemológica en la ciencia del siglo XIX y XX, donde la dualidad se expresa como separación entre sujeto/objeto, disyunción fundante de la aspiración de objetividad.

En este capítulo nos proponemos reflexionar acerca de cómo han sido pensadas en la teoría antropológica las relaciones entre naturaleza y cultura a través de la presentación del pensamiento de algunos autores con cuales poner de manifiesto los desplazamientos conceptuales más significativos en el contexto de los cambios paradigmáticos de la ciencia en general y de la antropología en particular.

La antropología ecológica y los esfuerzos por unir lo desunido

A partir de la distinción naturaleza /cultura como dominios irreductibles, los primeros trabajos procuraron establecer las diversas formas de relación generando modelos deterministas, probabilistas y ecologistas.⁷⁹ Así, los estudios iniciales fueron de corte determinista, cada cultura era

⁷⁹ Para una presentación completa del recorrido conceptual y modelos explicativos de la antropología sobre la relación de los seres humanos y el medioambiente se recomienda la lectura de Kay Milton, "Ecologías: antropología, cultura y entorno" en la Revista Internacional de Ciencias Sociales n° 156 UNESCO, París 1997, [consultado en red, en

concebida y estudiada como una respuesta adaptativa al tipo de ambiente en el que habitaban. De esta manera, la cultura era concebida como la respuesta instrumental a las necesidades de supervivencia. Pero, ¿en qué consiste el determinismo? A partir de una relación lineal, a cada tipo de ambiente correspondía un tipo de respuesta. Podríamos decir que se trata de un relativismo determinista en el sentido que, si bien reconoce la diversidad de esquemas adaptativos, busca constituir un modelo explicativo universal, con virtudes predictivas, a la manera de las ciencias naturales.

Desde sus comienzos, con los primeros planteos de la escuela evolucionista, a finales del siglo XIX y principios del XX, la línea evolutiva estaba planteada según una continuidad progresiva en la que las primeras manifestaciones culturales se concebían más cerca de la naturaleza, un punto de partida cuyo destino era el progreso hacia la civilización. Para el pensamiento evolucionista, la cultura era el producto de un proceso evolutivo lineal en el que el desarrollo de la humanidad estaba directamente ligado al desprendimiento o alejamiento de su dependencia con el ambiente. En ese momento, la antropología era una disciplina ocupada del estudio de las sociedades no occidentales, y la separación entre naturaleza y cultura impregnaba su práctica de observación, clasificación e interpretación de la diversidad cultural. Posteriormente, los planteos relativistas de la escuela culturalista pondrá este argumento en el lugar del destierro al reconocer en la diversidad de formas culturales formas adaptativas diferentes, cuestionando así la correspondencia unívoca entre cultura y ambiente. Con el advenimiento de las teorías culturalistas y su ruptura con el modelo evolucionista lineal, se fortalecen los estudios en profundidad, más sistemáticos, sustentados en la observación en terreno de los modos de vida de una comunidad. Con los nuevos estudios etnográficos, impulsados por los métodos pioneros de Boas y Malinowski, se puso en evidencia que el determinismo medioambiental era un modelo interpretativo insuficiente, que no podía explicar la diversidad de modos de adaptación y relación con el medio ambiente. Los estudios etnográficos que abarcaron de manera holística los sistemas de parentesco, las formas de crianza, organización política, sistemas de creencias entre otros tantos aspectos de la cultura, mostraban variaciones muy marcadas dentro de áreas donde la topografía y el clima eran relativamente uniformes, poniendo en cuestionamiento la relación lineal y determinista entre ambiente y cultura. Las perspectivas culturalistas consideran a cada sociedad como un sistema original e inconmensurable de imposición de significados a un orden natural cuya definición y límites, sin embargo, derivan de las concepciones occidentales de la naturaleza. (Descola, 2001)

Con posterioridad, este posibilismo fue revisado por autores alineados dentro de la “ecología cultural”. Uno de sus principales representantes, Julian Steward (1955) criticó al posibilismo por atribuir al entorno un papel demasiado pasivo con referencia a los asuntos humanos y emprendió la búsqueda de un análisis más detallado y ecológicamente sensible del que le había ofrecido la antropogeografía. Así, Steward pasó de la fórmula antropogeológica simple de 'los ambientes

https://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia_Cultura_Entonno_Milton_K.pdf]

moldean las culturas' a la afirmación más refinada, 'los factores medioambientales específicos moldean rasgos culturales concretos'. Estas relaciones se hallan sujetas a variaciones locales en el sentido de que los factores que ejercen una influencia decisiva sobre algunas culturas pueden tener una influencia distinta, o menor, en otras partes (Milton, 1997). Más tardíamente los materialistas y ecologistas estudiaron las relaciones sistémicas de producción, como M. Harris.

La ecología cultural tiende a ver cada sociedad como un dispositivo homeostático específico, estrechamente adaptado a un medio ambiente específico. Paradójicamente, la proclamada universalidad del determinismo geográfico conduce así a una forma extrema de relativismo ecológico, mientras que el autodenominado relativismo cultural nunca cuestiona su aceptación de una concepción universalista de la naturaleza. (Descola, 2001).

Naturaleza y cultura en la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss

Tomando como modelo de ciencia a las ciencias naturales, Lévi-Strauss, en su condición de etnólogo, se interesa por el análisis comparativo de los elementos culturales. Su propuesta, si bien parece muy lejana temporalmente, década del 60, dejó una impronta muy importante en el pensamiento antropológico francés, fundando el estructuralismo y constituyéndose como un referente ineludible para la teoría antropológica.

La gran empresa de Lévi-Straus fue la **búsqueda de regularidades** (leyes a la manera de las ciencias naturales) que permitieran explicar la **diversidad cultural** del mundo que observamos y a su vez, **comprender la unidad del hombre**. Estas **leyes formales** y su combinación constituyen un **modelo analítico** del cual derivarán, a partir del análisis comparativo, todas las formas culturales registradas por la etnografía. A esta construcción la llamó "**modelo estructural**", el cual ocupa, analíticamente, un lugar intermedio entre la realidad (relaciones sociales observables) y la estructura (producto analítico no observable).

Si bien persiste en el pensamiento de este autor la distinción de la naturaleza y la cultura como dos dominios separados, se pregunta, tanto a nivel individual como genérico (de la especie) **¿qué es natural y qué es social en el hombre?** Para dar respuesta a esta pregunta, se opone rotundamente a los evolucionistas al menos en dos sentidos: por un lado, en cuanto a situar la cultura como producto de un proceso lineal y progresivo; por otro, en considerar a las culturas etnográficas como la prueba empírica de esta evolución, en la que, recordemos, los pueblos primitivos estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura. Es decir, no hay continuidad entre naturaleza y cultura. A su vez, a diferencia de Malinowsky, la cultura no está superpuesta o yuxtapuesta a la naturaleza como respuesta a las necesidades básicas. **Su hipótesis es que la cultura sustituye, utiliza y transforma a la naturaleza, para realizar una síntesis de un nuevo orden.**

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss recorre diversos ejemplos que provienen de la biología, la antropología biológica y la paleoantropología y también la psicología experimental, exponiendo las dificultades que existen a la hora de generalizar alguna explicación acerca de dónde termina la naturaleza y comienza la cultura. Las cualidades diferenciales de

ambos dominios residen en que la Naturaleza es portadora de cualidades esenciales y estables, que pueden ser tratadas como universales. Así, aquello que es natural en las cosas es considerado universal e innato”. Mientras que la Cultura supone una marca de distinción o particularidad. Sus particularidades fueron desarrolladas o adquiridas y están sujetas al desarrollo, variación y cambio histórico. En definitiva la disociación entre Naturaleza y Cultura pone en relación dos oposiciones: universal /particular; materia/mente. (Ingold, 2020).

Su conclusión es que: la **constancia** y la **regularidad** existen tanto en la naturaleza como en la cultura, pero mientras que en la naturaleza la constancia es dominio de la herencia biológica, en la cultura la constancia es del dominio de la tradición. Así, **todo lo que es universal al hombre corresponde al orden de la naturaleza** y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que **todo lo que está sujeto a regla pertenece a la cultura** y presenta los atributos de lo relativo, de lo particular.

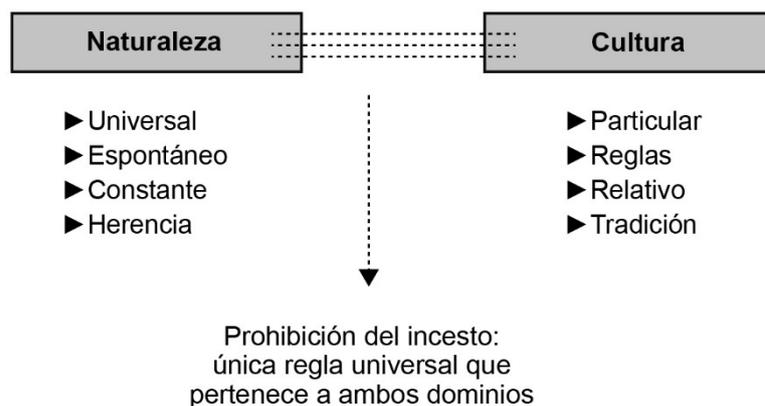
Para comprobar que esto es así, que la cultura es una ruptura con la naturaleza y que la primera transforma a la segunda, Lévi- Strauss **busca un elemento que reúna las características principales de cada estado**: la universalidad de la naturaleza y la regla en la cultura, y encuentra que la **prohibición del incesto** cumple esta doble condición ya que es la **única regla con carácter universal**. Es decir, la universalidad de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. **A través de esta prohibición se cumpliría el pasaje de la naturaleza a la cultura. La pregunta teórica es enunciada así**: ¿Dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura? Pueden concebirse varias maneras de responder a esta doble pregunta cuya respuesta será en Lévi-Strauss la siguiente:

Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la **naturaleza** y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la **cultura** y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que -a la luz de las definiciones precedentes- no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de **prohibición del incesto**. La prohibición del incesto presenta, sin 'el menor equívoco' y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: **constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad**. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, siempre está presente en cualquier grupo social. (...) **La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más**

bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio.

La respuesta debe ser, entonces, totalmente negativa y por dos razones: en primer lugar, nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías (semi hermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etc.); luego, porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual y otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida. (Lévi-Strauss, 1968, p. 41-42).

Figura 5.1. *Síntesis de los atributos analíticos en el do la minio de Naturaleza y la Cultura y el lugar de la prohibición del incesto.*



La **constancia** y la **regularidad** existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil y viceversa. En un caso, representan el dominio de la **herencia biológica**; en el otro, el de la **tradición externa**. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen” (Lévi-Strauss, 1968, p. 41).

“He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo -teóricamente contradictorio con el precedente- de los hechos de cultura. **La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones.** ¿De dónde proviene? ¿Cuál es su ubicación y su significado? Desbordando, de modo inevitable, los límites siempre históricos y geográficos de la cultura (coextensiva en el tiempo y en el espacio con la especie biológica), pero reforzando doblemente, mediante la prohibición social, la acción espontánea de las fuerzas naturales a las que, por sus características propias, se opone a la vez que se identifica en cuanto al campo de aplicación, la prohibición del incesto se presenta a la reflexión sociológica como un terrible misterio. (Lévi-Strauss, 1968, p. 43).

En la trama teórica del estructuralismo, subyace un principio fundamental que proviene de la lingüística estructural y de la fonología: el valor de las **oposiciones binarias** en la construcción de significado. Es decir que el significado de un signo no está en la cosa en sí, ni en su modo de nombrarla, sino que reside en su condición diferencial respecto de otro signo. Vuelve a leer la cita y encontrarás una serie de oposiciones: universal/particular; herencia biológica/tradición; constante/relativo. De allí que la prohibición del incesto sea considerada **el pasaje de la naturaleza a la cultura** dado que comparte atributos de ambos dominios.

Pero más allá de su empresa intelectual en la búsqueda de un modelo analítico que pusiera de manifiesto la unidad del hombre, bajo una concepción naturalista y universalista, Lévi - Strauss, en su conferencia “*La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad*” de noviembre de 2005 pronunciada con motivo de cumplirse el 60 aniversario de la UNESCO manifiesta que la diversidad cultural y la diversidad biológica están orgánicamente imbricadas. En la escala de la existencia humana vemos diariamente cómo la diversidad cultural refleja un problema mucho más profundo que demanda una solución urgente: el de la relación entre el hombre y otras especies vivientes; así, nos hemos dado cuenta de que no podemos solucionar un problema sin abordar el otro, por lo tanto, el respeto que queremos que cada hombre presente hacia las demás culturas es un caso particular del respeto que debemos sentir por todas las formas de vida (Lévi-Strauss, 2005). Aquí, Lévi-Strauss defiende dos tesis principales: a) por un lado, el vínculo entre la pérdida de diversidad biológica y la pérdida de diversidad cultural; b) por otro lado, la protección de la diversidad cultural, y especialmente de las culturas ‘primitivas’, como el mecanismo por excelencia de preservación de la diversidad ecológica planetaria (Cortés Gómez, 2018).

El giro ontológico y la deconstrucción de los dualismos

Aproximadamente desde la década del 70, se han revitalizado debates teórico epistemológicos a la luz de las problemáticas ambientales. La antropología no se ha mantenido al margen de estas iniciativas aportando, por un lado, la perspectiva comparativa y relativista de la relación naturaleza/cultura y, por otro, diversas propuestas teóricas centradas (dicho de una manera muy simplificada) en generar una comprensión integradora de ambos dominios y en los esfuerzos intelectuales de deconstruir el dualismo ontológico. A este movimiento se lo ha denominado “*giro ontológico*”.

Se concibe como *giro ontológico*⁸⁰ a la empresa intelectual que busca poner en discusión la estructuración dualista que forjó el pensamiento occidental de la modernidad, cuestionando la

⁸⁰ Para algunos autores, el revisionismo teórico que encarna el giro ontológico es un proyecto tardío a juzgar por los tempranos informes etnográficos de numerosas sociedades no occidentales en las que en lugar de ser dimensiones separadas, la naturaleza y la sociedad estaban estrechamente imbricadas conformando una suerte de continuum que desafiaba la episteme moderna. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016)

superioridad del modelo en el que la naturaleza y la cultura constituyen dos dominios separados. El proyecto intelectual es ambicioso dado que busca instaurar un pensamiento ecológico, como lo hemos definido por Morin, para alejarse del mecanicismo y explorar las conexiones entre ambos dominios sin presuponer límites preestablecidos.

Dentro de esta línea de pensamiento, constituye una propuesta fundante la obra de Phillippe Descola, quien propone analizar las relaciones naturaleza/cultura desde otros modelos ontológicos y cosmológicos.

Para muchos antropólogos, (...) el viraje de una perspectiva dualista a una monista parece haber sido desencadenado por el trabajo de campo entre pueblos para los cuales la dicotomía naturaleza-sociedad no tenía ningún sentido. Tal es, por ejemplo, el caso de los jíbaros shuar del alto Amazonas, quienes consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por los por las mujeres. Entre los makuna, otro pueblo del alto Amazonas, impera una situación similar; para ellos, la humanidad representa una forma particular de vida, que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta. (Descola, 2001, p. 18).⁸¹

Estamos ante un conjunto de interrogantes en torno a una temática de gran complejidad, en el sentido no solo de su estatus filosófico político como preocupación central de nuestra contemporaneidad, sino también por la necesidad de atender situaciones críticas o de emergencia cuyos tiempos no son acordes a los ritmos de cambio de la teoría antropológica. Para generar una crítica a los supuestos metafísicos de la modernidad, no solo se debe interrogar el modo de apropiación capitalista de la naturaleza, sino que también debe incorporar una revisión de los supuestos metafísicos-filosóficos de la ciencia moderna que la ha hecho inteligible fundamentalmente como objeto de beneficio mercantil. Puede que seamos testigos, tal como señala Latour, del surgimiento de diversas “naturalezas en disputa”. (Cornejo Puschner, Pereira, 2018)⁸²

⁸¹ Este mismo autor “La persistencia de la distinción entre naturaleza y cultura en el discurso antropológico es todavía más sorprendente, porque esa dicotomía nuclear aparece en muchos sentidos como la piedra de toque filosófica de toda una serie de oposiciones binarias típicamente occidentales que por lo demás los antropólogos han criticado con éxito: mente-cuerpo, sujeto-objeto, individuo-sociedad, etc. Además, la distinción entre naturaleza y cultura por un corpus creciente de datos que proceden de diferentes fuentes. Un tipo de dato está relacionado con los estudios sobre la evolución biológica, las comparaciones entre comportamientos humanos y no humanos, y las investigaciones sobre el proceso de hominización.” (Descola, 2001, p. 15)

⁸² Debido a las alteraciones que los humanos estamos generando en el clima y la biodiversidad del planeta, algunos expertos consideran que hemos entrado en el antropoceno, una nueva época geológica que vendría a suceder al holoceno —el periodo cálido tras la última glaciación. El concepto “antropoceno” —del griego *anthropos*, que significa humano, y *kainos*, que significa nuevo— fue popularizado en el año 2000 por el químico neerlandés Paul Crutzen, ganador

En este contexto cabe destacar ciertos desplazamientos como la hegemonía del conocimiento científico por sobre otros saberes, el corrimiento de la centralidad del hombre en lo que Tim Ingold denomina sistema mundo, la resistencia a ciertos reduccionismos simplistas para abordar la complejidad relacional.

Así, desde la propuesta del **pensamiento ecologizado** de E. Morin y el **giro epistemológico** de las ciencias en general, vemos que en las últimas décadas del siglo XX emerge un **paradigma crítico** en el que confluyen diversos elementos que ponen en discusión los pilares fundantes de la ciencia moderna, desplazando su lugar privilegiado como conocimiento “verdadero” del mundo. Desde el momento que se incorpora al sujeto de la ciencia como parte co-partícipe del sistema observacional en el marco de la cibernética de segundo orden (Bateson); que se reconoce el carácter relativo del conocimiento (en oposición al conocimiento absoluto) cuestionando la relación unívoca entre la realidad y su representación (Geertz, entre otros) y atravesado por acontecimientos ambientales y políticos, vemos cómo el andamiaje conceptual y las aspiraciones de la ciencia moderna positivista y experimental se desmorona.⁸³

Esta serie de revisiones exhaustivas coinciden en identificar las investigaciones etnográficas de Philippe Descola con los achuar y de Eduardo Viveiros de Castro con los araweté, ambos pueblos indígenas de la Amazonía, como referentes fundamentales para el estudio de las ontologías en la antropología.⁸⁴

La antropología de la naturaleza de P. Descola

Philippe Descola en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2011) realiza un recorrido histórico, epistémico y filosófico del modo en que se conformó paulatinamente la división entre naturaleza y cultura, propia de la ontología naturalista, para abordar, a partir de su experiencia de campo, la configuración y definición de otras formas cosmológico-ontológicas de la concepción del mundo.⁸⁵

del Premio Nobel de química en 1995, para designar una nueva época geológica caracterizada por el impacto del hombre sobre la Tierra.

⁸³ Algunos autores llamaron a este nuevo momento como posmodernidad (Lyotard, Vattimo), sobremodernidad (Marc Auge), modernidad líquida (Bauman) y crisis de modernidad (García Canclini). Lo que pone de manifiesto que se trata de un debate filosófico siempre vigente.

⁸⁴ “Según González Varela (2015), la “antropología ontológica” podría organizarse en dos vertientes: la primera, dentro de la etnología francesa, representada por Descola (2012) y el replanteamiento sobre la construcción de las naturalezas (en plural) a partir de cuatro ejes: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. La segunda, representada por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro y su perspectivismo amerindio (2004), cimentado en el cuestionamiento a la existencia de un único mundo y las diversas representaciones sobre él, ha resultado en una “bomba” intelectual detonadora de ideas sobre la existencia de múltiples mundos naturales (multinaturalismo). (Saldi et al., 2019, p. 8)

⁸⁵ “Da cuenta de los complejos mecanismos que intervinieron en la emergencia de la noción moderna de naturaleza y la nueva relación que establece el hombre con el mundo. Entre los elementos relevantes, se puntualiza en el surgimiento de algunos dispositivos técnicos que afectarán tanto al arte como a la ciencia, que mediarán el acercamiento del hombre moderno al mundo:

¿Debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? (Descola, 2001, p. 104).

Con esta pregunta realizada por P. Descola en su texto *Construyendo naturaleza* (2001) es que comienza su argumentación para justificar y exhibir la necesidad de superar la separación naturaleza cultura a través de la comprensión y análisis de otros y diferentes esquemas ontológicos. Aquí se encuentra la clave para comprender su propuesta teórica. Para dar cuenta de cómo la distinción naturaleza/cultura ha respondido históricamente a supuestos ontológicos disjuntos, organiza las diversas perspectivas teóricas en dos posturas, las **antropologías materialistas** y las **antropologías simbólicas**, ambas perspectivas considerando a la naturaleza y la cultura como dos dominios ontológicamente diferentes. Las primeras, como ya se dijo, vieron a las culturas como respuestas adaptativas a los factores ambientales (ecosistémicos), mientras que las antropologías simbólicas analizaron el modo en que los humanos concebían (pensaban, clasificaban) la naturaleza, tales como los trabajos del estructuralismo de Lévi-Strauss, la etnociencia y la antropología cognitiva entre otros. El autor destaca la continuidad de esta separabilidad en el siglo XX, las investigaciones que volvieron porosas las fronteras de ambos dominios y anticipa una crisis del modelo.

Yo rehuyo adoptar la posición relativista porque, entre otras razones, presupone la existencia de lo que es necesario establecer. Si se considera que cada cultura es un sistema específico de significados que decodifican arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee todas las características que nuestra propia cultura les atribuye, entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y cultura, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve como medida para todas las demás (Descola, 2001, p. 104).

Fundamentando inicialmente en su trabajo entre los Achuar de la Amazonia ecuatoriana y peruana *Más allá de naturaleza y cultura* (Descola 2012) constituye un esfuerzo teórico mayor para entender algunas propiedades generales del mundo social en clave ontológica y ya no culturalista.

la perspectiva lineal, el telescopio y el microscopio (...) "De tal modo, la perspectiva lineal instituye, en el ámbito de la representación, la posibilidad de ese cara a cara entre individuo y naturaleza que llegará a ser característico de la ideología moderna, y cuya representación artística será la pintura paisajística". (Monfrinotti Lescura, 2021, p. 13-14)

Deconstruir el paradigma dualista puede aparecer como simplemente un ejemplo más de la saludable autocrítica que hoy permea la teoría antropológica. Después de todo, la quema de fetiches conceptuales es desde hace mucho un pasatiempo favorito de los antropólogos, y son muy pocos los campos que han escapado a esa tendencia iconoclasta. Si categorías analíticas, tales como la economía, el totemismo, el parentesco, la política, el individualismo e incluso la sociedad han sido caracterizadas como construcciones etnocéntricas, ¿por qué no iba a pasar lo mismo con la disyunción entre naturaleza y sociedad? La respuesta es que esa dicotomía no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista. Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sin cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación (Descola, 2001, p. 23).

Descola⁸⁶ describe posibles modos de relación o, como él mismo las denomina, “rutas ontológicas” que resultan de la clasificación de distintos seres en términos de sus atributos físicos — forma externa, cuerpos, substancia, procesos perceptivos y sensorio motrices— y sus cualidades internas —subjetividad, intencionalidad, agencia (Descola, 2012).

A partir de establecer relaciones de continuidad/discontinuidad de estos atributos es que define cuatro **modelos ontológicos**⁸⁷ en torno a las relaciones/naturaleza cultura, siendo el modelo naturalista la herencia directa de la ciencia moderna y el pensamiento occidental. Para este autor, entre humanos y no humanos la diferencia básica reside en la conciencia reflexiva, la subjetividad, la capacidad de significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje por medio del cual esas facultades se expresan.

Específicamente, el Naturalismo se caracteriza por crear un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad donde nada ocurre sin una razón o una causa (...) permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica (...) estructura nuestra epistemología y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación (Descola, 2001, p. 108-109).

⁸⁶ En los setenta el joven Descola vivió en inmersión en la selva amazónica con los indígenas achuar de Ecuador, una experiencia que le permitió comprender cómo estas civilizaciones conciben el entorno en el que viven, como una especie de colectivo donde los humanos, las plantas, los animales y otras entidades conviven, se confrontan o negocian entre ellos para obtener beneficios. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

⁸⁷ Tipos ontológicos: “sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos de lazos social y teorías de la identidad y alteridad. Cada modalidad implica un modo de relacionarse con el entorno

La concepción del mundo-hombre es comprendida a partir de un conjunto de dimensiones conectadas en y a través de experiencias vividas. En estos esquemas de experiencia intervienen dos factores que hacen a la conformación de las distintas ontologías. Estos son: “**fisicalidad**” (formas y materialidades del mundo) y la “**interioridad**” es decir, las características internas del ser. Así, el sistema relacional se configura a partir de estos dos elementos que se combinan por **diferencia o semejanza**.

Así configura cuatro modelos:

Tabla 5.1. Comparación de los cuatro modelos ontológicos definidos por Ph. Descola.

| | Interioridades | Materialidades | Ejemplo etnográfico |
|-------------|-----------------------------|-----------------------------|---|
| Totemismo | Continuidad (semejanza) | Continuidad (semejanza) | Australia |
| Animismo | Continuidad (semejanza) | Discontinuidad (diferencia) | América del Sur. Centroamérica |
| Analogismo | Discontinuidad (diferencia) | Discontinuidad (diferencia) | Cultura china. Algunos grupos de África |
| Naturalismo | Discontinuidad (diferencia) | Continuidad (semejanza) | Occidente |

Totemismo: se habla de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales (clanes, mitades, secciones matrimoniales) están asociadas a una serie de objetos naturales. Hay correspondencia entre las distinciones de especies animales y vegetales con las discontinuidades entre los grupos sociales. Plantas y animales comparten cualidades sensibles con los grupos sociales. (para Lévi-Strauss, la naturaleza provee un método de pensamiento, permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social y les ofrece una representación icónica simple). Muchas veces el tótem principal de un grupo, una especie natural, un objeto, un elemento de relieve, una sustancia o una parte del cuerpo- y todos los seres, humanos y no humanos que le son afines son conocidos por compartir propiedades fisiológicas, físicas y psicológicas en virtud de un origen común y localizado en el espacio. Puede tratarse de propiedades abstractas como ser violento, impulsivo o agradable. Ej. Totemismo australiano,

Animismo: (a diferencia del totemismo la correspondencia es individual) se le confiere a las plantas y animales un principio de espiritualidad propio y estiman que es posible entablar con estas entidades algún tipo de relación (amistad, hostilidad, seducción, alianza, etc.). Así, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomorfos (intencionalidad, subjetividad, afecto, incluso códigos éticos y comportamientos). Es un modelo de objetivación de los seres de la naturaleza. A diferencia del totemismo, no se utilizan plantas y animales para pensar el orden social.

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza. No obstante, la referencia compartida por la mayoría de los existentes es la humanidad y no el hombre como especie. Ej. culturas de amazonas.

Analogismo: considera que es intermedio entre el totemismo y el animismo. En América central se cree que cada persona posee un doble animal con el cual no entra jamás en contacto pero cuyas desventuras (si es herido o enfermo) pueden afectar en su propio cuerpo. Es un sistema de relaciones, por ejemplo, entre un microcosmos y el macrocosmos. Por ejemplo, en África se registra la creencia de que ciertos desórdenes sociales son susceptibles de acarrear catástrofes climáticas. También se cree que la semejanza de ciertas sustancias y objetos naturales con los síntomas o las partes del cuerpo humano con el fin de determinar la etiología o la terapéutica de las enfermedades.

A diferencia del animismo, el analogismo no requiere ninguna relación directa de persona a persona, entre humanos y no humanos, pero implica que existe entre ellos una similitud de efectos, una acción lejana o una resonancia involuntaria que se distingue de la homología más sustancial de las propiedades que encontramos en el totemismo australiano.

En lenguaje antropológico, podremos hablar aquí de **cosmocentrismo**, en contraste con el **cosmomorfismo** del totemismo australiano y el **antropocentrismo** del animismo. Mientras que el naturalismo presupone una discontinuidad de interioridades (en sentido amplio no se adjudica humanidad a la naturaleza) y una continuidad material. La naturaleza es todo aquello que no es la esfera de lo humano: **antropocentrismo**.

El naturalismo implica una contrapartida, un mundo de artificio y de libertad cuya complejidad va a develarse progresivamente hasta tornar necesaria, en el curso del siglo XIX, la emergencia de ciencias especiales que van a fijar sus características y sus contornos. Se puede pensar en naturalismo en el marco del evolucionismo cuando los pueblos primitivos estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura. Además, se otorga un continuo físico natural con las otras especies.

Puntos sobresalientes de la propuesta teórica de Phillipe Descola⁸⁸

- Propone un campo de análisis que denomina Antropología de la Naturaleza.
- Desarrolla su trabajo de campo en los pueblos indígenas de la Amazonia y en particular los achuar de Ecuador.
- Estudió numerosos ejemplos de culturas sudamericanas en las que no se establece una distinción entre naturaleza y cultura sino que todos los seres poseen “humanidad” y esta

⁸⁸ Puedes escuchar su conferencia en castellano en la página <https://www.rfi.fr/es/programas/mundo-ciencia/20210122-el-antrop%C3%B3logo-philippe-descola-imparte-c%C3%A1tedra-sobre-la-amazon%C3%A1-ind%C3%ADgenas-achuar-ecuador>

proposición se concibe a través de complejas y numerosas operaciones ontológicas y clasificatorias propias de cada grupo social.

- Propuso diversos tipos de ontología como modos de aprehensión de la diversidad del medio ambiente.
- Construyó un modelo analítico en el que definió cuatro tipos de ontología: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. Las cuales no siempre se presentan en estado puro sino de forma híbrida.
- Realizó estudios comparados con una óptica universalista heredada del proyecto original del estructuralismo. Su intención es ampliar su propuesta hacia la totalidad de los habitantes “humanos” y “no humanos” en un modelo que abarque otras regiones etnográficas del mundo, incluyendo a la propia cultura europea moderna.
- Profundizó las críticas al naturalismo como uno de los modos de relación, acorde al pensamiento occidental. Un paradigma que provoca constantes conflictos y rupturas. Esta visión cosmológica “cerrada” dominante en occidente desde la Ilustración -separación entre una naturaleza universal y las culturas humanas contingentes-, no es más que una de las modalidades posibles para describir las estructuras del mundo.
- Abordó una discusión teórica con Lévi-Strauss para fortalecer la idea de continuidad y no de dos órdenes diferentes. “Los humanos conciben el hábitat y el resto de sus relaciones sociales como “integrados” en un mismo y único sistema ecológico y ontológico.

Entre las principales críticas que recibió Descola se encuentra la extrapolación de su experiencia de campo en un modelo de análisis generalizador y el sistema clasificatorio de las cuatro ontologías las cuales no se encontrarían en estado puro en ninguna o casi ninguna sociedad etnográfica.⁸⁹ Sin embargo, Descola reconoce que estas rutas ontológicas no constituyen sistemas puros ni cerrados que coincidan necesariamente con ciertas adscripciones identitarias o étnicas. Es decir, en una sociedad dada puede predominar una actitud ontológica particular sin que ello excluya otro tipo de valores o prácticas que pueden parecer, por momentos, contradictorias con los principios sociales y éticos de una ontología particular (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

⁸⁹ Para profundizar estos debates se recomienda la lectura de Bartolomé Miguel (2015) y Tola Florencia (2015).

El perspectivismo multinatural de Eduardo Viveiros de Castro

El antropólogo brasileño elabora una teoría de los mundos posibles abonando una nueva mirada sobre la problemática Naturaleza/Cultura. Concibe la teoría conocida como perspectivismo **multinatural** a partir de estudios antropológicos en poblaciones americanas, para situarse por “fuera de las dicotomías infernales de la modernidad y constatar el fin de la hegemonía criticista que obligaba a encontrar respuestas epistemológicas a todas las preguntas ontológicas.” (Viveiros de Castro, 2010, p. 25). Asume una crítica y un llamado de atención acerca de la relación de la metafísica ontológica occidental y la distinción epistemológica tradicional entre Naturaleza y Cultura.

Como ya se habían señalado diversos etnólogos, aunque casi siempre de pasada, numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosímilmente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centro de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. Las presuposiciones y las consecuencias de esta idea son reductibles al concepto corriente de relativismo que a primera vista parecerían evocar. En realidad, se disponen en un plano ortogonal en la oposición entre relativismo y universalismo. La resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos hace dudar de la transportabilidad de las particiones ontológicas que lo alimentan. Es la conclusión a la que llegaron (aunque por razones diferentes) los numerosos antropólogos que sostuvieron que la distinción Naturaleza y Cultura- artículo primero de la Constitución de la disciplina, en que ella hace acto de lealtad a la vieja matriz metafísica occidental- no se puede utilizar para describir ciertas dimensiones o dominios internos de las cosmologías no occidentales sin antes hacerla objeto de una crítica etnológica rigurosa (Viveiros de Castro, 2010, p. 333-334).

Para salvar esta división dicotómica que consecuentemente trae aparejada otras tantas dicotomías como universal/particular, físico/moral, hecho/valor, dado/instituido, entre otras, propone la “expresión “multinaturalismo”, una suerte de inversión de los postulados de base en relación al multiculturalismo moderno.

(...) en tanto (los multiculturalismos) se apoyan en la implicancia mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas -la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y de los significados-, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La “cultura” o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la “naturaleza” o el objeto la forma de lo particular. (Viveiros de Castro, 2010, p. 337).

Las primeras formulaciones del perspectivismo amerindio datan de mediados de los años 1990 y se origina en el análisis de las particularidades sociocosmológicas de buena parte de los pueblos indígenas amazónicos. Esta teoría supone que, dado que los distintos seres que componen el mundo amazónico están dotados de una apariencia corporal variable y específica a cada especie, también varía y es específica la manera en que unos y otros se ven a sí mismos y a los demás.⁹⁰

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos -los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos-, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, por así decirlo performativo, de apercepción: los animales y demás no-humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales y existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven -y por lo tanto lo que son en cuanto personas- constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena. (Viveiros de Castro, 2010, p. 34-35).

Este atributo de persona adjudicado a todos los seres no-humanos que habitan el mundo amerindio no son, para el autor, consecuencias de un sistema lógico clasificatorio sino, y allí se comprende el perspectivismo, de una potencialidad ontológica. “La “personalidad” y la “perspectividad” – la capacidad de ocupar un punto de vista- son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie.” (Viveiro de Castro, 2010:37). Resulta un ejemplo comprensivo de su teoría la del chamanismo amerindio, esa habilidad de algunos individuos de atravesar las barreras corporales de algunas especies, adoptar subjetividades y establecer relaciones entre humanos y no-humanos, asumiendo el papel de interlocutores activos en el diálogo interespecífico. “El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene al multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene al multinaturalismo como política cósmica.” (Viveiros de Castro, 2010, p. 40).

⁹⁰ “Las reflexiones de Viveiros de Castro sobre la noción de persona y de humano entre los araweté, desarrolladas en *From the enemy’s point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society* (1992), traslucen rasgos que serán centrales en su formulación posterior del perspectivismo. Su investigación con este pueblo tupí-guaraní del Xingú medio (Brasil) contempló tanto prácticas cotidianas y hechos de la organización social y de la vida ritual como discursos cosmológicos, escatológicos y relativos a las divinidades. A partir de ello teorizó sobre aspectos centrales de las sociocosmologías amazónicas tales como las generalizadas y potenciales transformaciones y la necesidad de la perspectiva y la exterioridad en la constitución de la persona y la sociedad. Aunque en su etnografía ya está el germen de lo que será luego el perspectivismo, recién con posterioridad Viveiros de Castro lo definirá propiamente como una “teoría indígena” (Tola, 2015, p. 197).

Cuestiona al naturalismo occidental también a partir de la distinción sujeto/objeto y la forma de interpretar el mundo y cosificarlo en su afán de lograr la objetividad (...) “si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención epistemológica amerindia sigue el principio inverso: el objeto es un sujeto insuficientemente interpretado.” (Viveiros de Castro, 2010:42). Con suprema elocuencia sus escritos van atravesando todas las dicotomías para desterrar los elementos diferenciales y opuestos, propios por ejemplo del estructuralismo, y colocarlos en una escala de diferencialidad como indicios a través de los cuales es posible inferir la “agentividad social”.

El perspectivismo pone énfasis en la noción de punto de vista, esto es, un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas que se encuentran arraigadas o incorporadas en cada sujeto. Más que una multiplicidad de representaciones acerca de un mismo mundo, el perspectivismo supone que humanos o jaguares, por ejemplo, aprehenden el mundo bajo el mismo tipo de categorías. Las diferencias que existen entre distintas sociedades (humanas como no-humanas) dependen del mundo que puede ser conocido más que de las representaciones que se crean de la realidad. De allí que a la noción de una sola y única naturaleza se superpone la de múltiples naturalezas o múltiples mundos. (Ruiz Serna-Del Cairo, 2016).

La hibridación y la “falsa dicotomía” naturaleza/ cultura en Bruno Latour

Bruno Latour (2007) realiza un análisis crítico de los dualismos de la ciencia moderna y afirma que la representación del mundo de nuestra sociedad moderna, donde la naturaleza y la cultura resultan irremediabilmente opuestas, no encuentra correlato en la práctica. Por el contrario, la proliferación de híbridos, es decir, objetos que no pertenecen claramente a ninguno de los dos ámbitos, y su consecuente **purificación**, ha sido una constante a lo largo de la historia. El título de su libro *Nunca fuimos modernos* alude a los silenciamientos que la modernidad provocó en la negación de los híbridos. De hecho, nuestra sociedad moderna nunca funcionó de acuerdo a la gran división que sustenta su sistema de representación del mundo: la que opone radicalmente la naturaleza a la cultura (Latour, 2007). La reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antiéticos es resultado de un proceso de purificación epistemológica que disfraza el hecho de que en la práctica la ciencia moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista.

La hipótesis de este ensayo -se trata de una hipótesis y en verdad de un ensayo- es que la palabra “moderno” designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por “Traducción”, mezcla entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían

huecas u ociosas. Sin el segundo, el trabajo de la traducción sería aminorado (...) Mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos de veras, vale decir, adherimos de buena gana al proyecto de la purificación crítica, aunque éste no se desarrolle sino a través de la proliferación de híbridos. (Latour, 2007, p. 28).

A partir de esta hipótesis general y el juego entre **proliferación de híbridos** tanto a nivel de los sujetos como de los objetos y la **purificación crítica** como práctica de la modernidad, Latour afirma que “nunca fuimos modernos” y analiza, cuestiones fundamentales como el relativismo, la distinción nosotros/ellos, el tiempo, la crisis actual. Propone una antropología simétrica en la que todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos (Latour, 2007). En relación a esta última realiza una serie de preguntas muy elocuentes para comprender nuestra contemporaneidad:

Tal vez el marco moderno habría podido aguantar todavía algún tiempo si su desarrollo mismo no hubiera establecido un cortocircuito entre la naturaleza de un lado y las muchedumbres humanas del otro. Mientras la naturaleza era lejana y dominaba todavía se asemejaba vagamente al polo constitucional de la tradición. Parecía en reserva, trascendente, inagotable, lejana. Pero, ¿Dónde clasificar el agujero de ozono, el recalentamiento global? ¿Dónde poner esos híbridos? ¿Son humanos? Lo son porque son obra nuestra. ¿Son naturales? Lo son porque no son producto de nosotros. ¿Son locales o globales? Ambos. (...) La bomba demográfica, ¿es local o global? Ambos. Así, ni por el lado de la naturaleza ni por el de lo social podemos ya reconocer las dos garantías constitucionales de los modernos: las leyes universales de las cosas; los derechos prescriptibles de los sujetos. (Latour, 2007, p. 84).

Esta presentación sintética y fragmentada del pensamiento de Bruno Latour tiene por objeto colaborar con su comprensión al exponer el argumento fundamental que vertebra su análisis de las dicotomías modernas y sus consecuencias. Junto a Latour y entre los planteo radicales y más recientes se encuentran los del antropólogo norteamericano Tim Ingold, quien sostiene que

(...) el desarrollo de la antropología cultural comúnmente contradice una visión establecida en las ciencias de la naturaleza, a saber, un punto de vista divergente en lo que respecta la relación del observador y el mundo que le rodea: por un lado, la ya mencionada separación entre la humanidad y la naturaleza, y por otro, la de la tradición (no moderna) y la cultura occidental (moderna). Sin duda gran parte de nuestra tradición de pensamiento moderno está basada en este tipo de dicotomías. Así también habrá que entender el desarrollo histórico de la antropología cultural heredera de los fundamentos epistemológicos y ontológicos del pensamiento moderno, pero a la vez, posibilitada de reflexionar no solo sobre sus prácticas etnocéntricas, sino también sobre su constitución como práctica científica, escritural y narrativa. Su amplitud respecto al campo

de conocimiento humano la ha convertido en una especie de “visión de visiones” que integra el vasto universo de diferentes culturas humanas (Ingold, 2019, p.15).

Tim Ingold es un pensador contemporáneo que nos invita a despojarnos de las viejas ontologías para ingresar de forma reflexiva y relacional a comprender el ambiente, la vida, los organismos, lo humano y lo no-humano inmersos en una trama relacional en movimiento. En su obra *Antropología. ¿Por qué importa?* (2020) comienza su argumentación en relación al tema naturaleza/cultura con una invitación a repensar qué significa decir que las personas son iguales o diferentes desde las ontologías naturalistas en las que la naturaleza está conceptualmente cargada de cosas esenciales del mismo tipo, estables e inmutables, universales e innatas mientras que la cultura es ese dominio de las particularidades, sujeto a desarrollo, variación y cambio histórico. El dilema de la antropología, para este autor, reside en el hecho que: el ser humano es una criatura que es capaz de conocerse a sí mismo y al mundo del cual forma parte, al cual puede, observar “a distancia”. Un abordaje relacional de la identidad, inaugura una comprensión radicalmente no dicotómica, un entendimiento que nos permitiría, finalmente, escapar a la polarización autopropetuada entre el occidente y el resto, es, de hecho, entre humanidad y naturaleza. (Ingold, 2020).

La antropología en el siglo XXI tiene el potencial de establecer las bases de una forma de pensamiento relacional que se podrá extender más allá de la disciplina, tal vez a toda la ciencia, o al menos a otras ramas. Por lo tanto, a lo que la antropología puede y debiera apostar es a una ontología alternativa, un entendimiento alternativo de la constitución del mundo que estamos tratando de comprender, un mundo constituido no por entidades cuantificables, fragmentos y piezas, sino por relaciones y procesos en los cuales cada cosa que pueda llamar nuestra atención, es un momento en el despliegue de esas relaciones y de esos procesos. (...) Fundamentalmente, es dejar de pensar en términos de estructura y pasar a pensar en términos de procesos. Es considerar el movimiento como primario más que como un efecto secundario de alguna causa anterior. Con este viraje hemos podido comenzar a acabar con la vieja dicotomía entre naturaleza y sociedad. (Ingold, 2012, p. 61).

Intentar presentar una síntesis del pensamiento de Tim Ingold sería como un acto de infidelidad en tanto su propuesta asume el movimiento, el devenir del conocimiento, la perspectiva relacional como un espacio nunca acabado, cuestionando en profundidad una construcción ontológica que tienda a la compartimentalización y fijeza del conocimiento. Sería un reduccionismo de la posibilidad inmersiva de cada lector/ra en la obra de este pensador contemporáneo. Bajo esta advertencia me permito transcribir algunos párrafos que encuentran anclaje directo en la línea argumental de este capítulo.

En *Ambientes para la vida* (2012) Ingold nos seduce hacia la comprensión de un mundo en permanente movimiento, donde tiene valor la creatividad, un mundo de interacciones que puede

ser analogado a la idea de red en la que las líneas (relaciones) configuran múltiples trayectorias, siempre incompletas. Así,

(...) un ambiente es siempre una obra en construcción, y entre sus productores se debe incluir cada agente que contribuye de una forma u otra a su formación: ciertamente los seres humanos, pero también los animales virtualmente de todo tipo, así como plantas y hongos, el viento y la lluvia, glaciares, ríos y océanos. Por supuesto, sus relativas contribuciones varían enormemente en la geografía y a través del tiempo. Mi propuesta, no obstante, es que el ambiente que ha sido prominentemente formado por la actividad humana -digamos un jardín, un predio de roza o una casa residencial- es desde este punto de vista no más “artificial” ni más “construido” que un ambiente que no muestra signos de presencia humana de ningún tipo. Es solo que los productores principales son diferentes en cada caso. (...) Por lo tanto, quizás debamos describir el organismo no como un objeto autocontenido, con límites, sino como una línea o -aún mejor como un haz de líneas- que continuamente desborda cualquier contorno que podamos dibujar alrededor de él. (Ingold, 2012, p. 27- 28).

Refiriéndose a la evolución y a la especie humana, Ingold comenta que a la especie *Homo Sapiens Sapiens*

(...) se le atribuye haber logrado un quiebre sin paralelo en la historia de la vida, poniéndolos en el camino del descubrimiento continuo y el autoconocimiento, también conocido como cultura o civilización. Los seres humanos por naturaleza, a través de su histórico esfuerzo de superar esa misma naturaleza, progresivamente se dan cuenta de la esencia de su humanidad. Mitad dentro de la naturaleza y mitad fuera, tironeados muchas veces en direcciones contrarias por los imperativos de la herencia genética y por la razón cultural, su doble apellido compuesto subespecífico resume perfectamente la constitución híbrida de estas criaturas. (...) para la antropología evolucionista “*Biológicamente* modernos se supone que quedaron en el módulo inicial, predestinados a actuar un guión perfeccionando a través de milenios de adaptación en el marco de la selección natural. Es un guión, sin embargo, que sólo la ciencia puede leer. Entre el cazador-recolector y el científico, respectivamente pre y poshistórico, se supone que yacen todas las diferencias entre ser y conocer, entre la redención adaptativa a la naturaleza y la subordinación de esta última a la luz de la razón. En este escenario, es el logro de la modernidad cultural que ha otorgado a la ciencia la plataforma de la supremacía desde la que, no sin arrogancia y una profunda contradicción, afirma que los humanos son parte integral del mundo natural. Quiero sostener que esto no es simplemente una cuestión de que el término “humano” estaría significando diferentes cosas en contextos diferentes -a veces una especie de la naturaleza; otras veces una condición ontológica. Es, más bien, que en esa contradicción radica el mismo significado de lo humano. No se refiere ni a una especie de la naturaleza ni a

una condición del ser que trasciende la naturaleza, pero es ambos simultáneamente, es una palabra que nos lleva al dilema existencial de una criatura que se puede conocer a sí misma y al mundo de la que es una parte solo mediante la renuncia de su existencia en ese mundo. (Ingold, 2012, p. 41-42).

Teorizar “Es un proceso en el cual estamos continuamente interrogándonos los conceptos que utilizamos o aparecen en nuestros debates; no damos ningún concepto por sentado sino que siempre debemos pensar qué supuestos vienen incluidos con dicho concepto, sea sociedad, naturaleza, cultura, transmisión, genes o cualquier otro. Continuamente tenemos que desenvolver los conceptos que usamos. Cuando hablamos acerca de hacer teoría, es realmente un proceso desempacar los conceptos que usamos y exponer los supuestos acerca de la vida, acerca de lo que significa ser humano, etcétera, supuestos que apuntan a esos conceptos. Eso es teorizar. (Ingold, 2012: 55).

Invito a los/as lectores/as a navegar en este escrito conscientes de su incompletitud y respondiendo a una intención formativa pero, por sobre todas las cosas, con el interés de provocar la apertura hacia la búsqueda y fascinación por el conocimiento antropológico.

Referencias

- Alberti, Samuel J. M. M. (2008) *Constructing nature behind glass* in *Museum and society* - Jul 2008-6(2)- 73-97 Recuperado en: <https://journals.le.ac.uk/ojs1/index.php/mas/issue/view/34>
- Alberdi, B. (2010). “Epílogo: acumulando historias de un ‘terreno poco común’”. En *Biografías de paisajes y seres*, compilado por Darío Omar Hermo y Laura Lucía Miotti, pp.133-150. Córdoba: Editorial Brujas.
- Bartolomé, M. (2015). El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”. En: *Diálogo y debate*. Trace 67, Cemca, 2015, pp. 121-149. Recuperado en: file:///E:/Users/PC/Downloads/El_regreso_de_la_barbarie_Una_critica_etnografica_.pdf
- Bateson, G. (1990). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Corneo Puschner, S. M.; A. J. Duran Pereira (2018). ¿Políticas de la naturaleza o la naturaleza como política? Claves teóricas para repensar la relación de naturaleza y cultura”. En: *Revista de la Academia/ISSN 0719-6318 Volumen 26/ Primavera 2018/pp. 7-33*
- Cortez Gómez, I. (2018). Lévi- Strauss y la diatriba ecoantropológica en torno al humanismo. Claves epistemológicas para una crítica radical de la mundialización. *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*. NÚM. 12. ENE-JUN 2018: 89-106. ISSN 2014-7708. Recuperado en: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/20224>
- Danowaski, D. y E. Viveriros de Castro (2019). Los miedos y los fines... del mundo. En: *revista Nueva Sociedad No 283, septiembre-octubre de 2019: 37-46, ISSN: 0251-3552*.

- Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas, Ecología *Simbólica y Práctica Social*, en *Naturaleza y Sociedad* Descola P. Y Pálsson G. (coord.) Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI ed.
- Descola, PH. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: *Repensando la Naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* Editores: Germán Palacio Astrid Ulloa. Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Colombia, Julio 2002, pp.155-171.
- Descola, P. (2011). Más allá de la Naturaleza y la cultura. En: *Cultura y Naturaleza*. Leonardo Montenegro Martínez (ed.) – 1ª ed. – Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, Bogotá: Mayo 2011, pp. 79-99.
- Descola, PH. (2017). ¿Humano, demasiado humano? En: *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. N° 54, pp. 16-27
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá. ICAN / CEREC.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- Ingold, T. (2020). *Antropología ¿Por qué importa?* Madrid, Alianza Editorial.
- Lahitte, H. J. Hurrell y A. Malpartida. (1987). *Relaciones. De la ecología de las ideas a la idea de ecología*. Buenos Aires, Mako Editora.
- Lahitte, H. y J. Hurrell. (1999). *Sobre la integración de las Ciencias Naturales y Humanas*. Buenos Aires, Editorial L.O.L.A.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Cap. I. *Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Estructuralismo y ecología*. Barcelona. Editorial Anagrama. Cuadernos Anagrama. Serie: Sociología y Antropología.
- Milton, K. (1997). *Ecologías: antropología, cultura y entorno*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales (RICS)* N.154. UNESCO. Paris. Recuperado en: https://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia_Cultura_Entorno_Milton_K.pdf
- Morin, E. (1996.) *El pensamiento ecologizado*. En: *Gazeta de Antropología*, 1996, 12, artículo 01 · <http://hdl.handle.net/10481/13582> Publicado: 1996-10 1 Thought
- Morin, E. (2005.) *El paradigma perdido. Ensayos de bioantropología*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Rappaport, R. (1985) *Biblioteca en Ecología Social RedLACES (Red Latinoamericana y Caribeña de Ecología Social)* www.ecologiasocial.com *Naturaleza, cultura y antropología ecológica*. Publicado en «*Hombre, cultura y sociedad*», por Harry Shapiro (ed.), capítulo 9, pp. 261-292, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, R. (1971). *Nature, Culture and Ecological Anthropology*. En H. L. Shapiro (ed.) *Man, Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press

- Saldi, L. Maddwee y J. A. Barrientos. (2019). "Ontologías en disputa. Diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 37, pp. 3-26. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.01>
- Santos, A., Tola, F. (2021). En el interior de una alter-antropología. El perspectivismo amerindio en perspectiva. En: *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid, Ediciones complutenses, 52(1) 2022, pp. 127-141. Recuperado en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/75272/4564456559855>
- Tola, F. (2015). Comentario a "El regreso de la barbarie". Una crítica etnográfica a las ontologías 'premodernas'. En: *Diálogo y debate Trace* 67, Cemca, 2015, pp. 150-157, ISSN: 0185-6286 Recuperado en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/70341/CONICET_Digital_Nro.5ac5f552-53e1-48fc-a1f6-3bf2c805a8bb_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Vesuri, H. (2000). *Antropología y ambiente*. En: *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Enrique Leeff coordinador. 2000, México, Siglo XXI Editores, pp. 174-195.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, Katz Editores.
- Wertheimer, M. (2017). La naturaleza no existe. Reseña de "Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas" de Bruno Latour. *Urbanidades. Revista del área de estudios urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, Quid 16 N°7 -Nov. 2017-Oct.2018- pp. 218-225.