

4. RELACIONES HUMANO-AMBIENTALES Orientalismo, paternalismo y comunalismo*

GÍSLI PÁLSSON

Gran parte del pensamiento antropológico, en diferentes ambientes académicos y en representación de una amplia gama de "escuelas" teóricas o de paradigmas, da por sentada una distinción fundamental entre naturaleza y sociedad. Hollingshead, cuyas ideas influyeron en la ecología cultural de Julian Steward, formuló ese dualismo en términos claros y sencillos, hablando de "los órdenes ecológico y social":

El primero es esencialmente una extensión del orden que encontramos por todas partes en la naturaleza, mientras que el último es un fenómeno exclusivamente, o por lo menos casi exclusivamente, humano [...] El orden ecológico se basa principalmente en la competencia, mientras que la organización social ha evolucionado a partir de la comunicación (Hollingshead, 1940:358).

En general, se suponía que la teoría dualista estaba en el camino correcto: "ahora que se ha reconocido el problema y se ha dado un primer paso", sugería Hollingshead (1940:358), "podemos esperar una solución..."¹ Ese primer paso teórico era reforzado por una rígida división académica del trabajo y de estructuras institucionales sólidas.

* El estudio en que se basa este capítulo forma parte de un proyecto de investigación en colaboración —"Propiedad común y política ambiental en una perspectiva comparativa"— iniciado por el Programa de Investigación Ambiental Nórdico (NERP). Este capítulo recibió asimismo el apoyo de otros programas e instituciones, entre ellas el Comité Nórdico para la Investigación en Ciencias Sociales (NOS-S) y la Fundación Islandesa de Ciencias.

¹ En la teoría social con frecuencia se ha contrastado el individuo orgánico con la vida social colectiva; se supone que el primero es parte de la naturaleza, mientras que la segunda es superorgánica. Un ejemplo de esa distinción es el famoso análisis de Mauss de la morfología estacional de la identidad de los inuits (Pálsson, 1991:68). Para Mauss, el ritmo de la congregación y dispersión del ganado, en el invierno y el verano respectivamente, determinaba la importancia relativa del ser natural y el ser social en la vida de los inuits.

El orden social era el campo de los antropólogos y sociólogos, mientras que el orden ecológico pertenecía a los ecólogos profesionales.

Una vez establecida esa dicotomía fundamental, Hollingshead, y muchos de sus seguidores, generalmente matizaba la tesis dualista, destacando que la naturaleza y la sociedad no debían ser vistas como esferas *totalmente* separadas, sino dialécticamente interconectadas; cada uno de los órdenes "complementa y suplementa al otro en muchas formas" (Hollingshead, 1940:359). Los ecólogos de hoy continúan "comparando" los órdenes de naturaleza y sociedad como si fueran sistemas separados y autónomos, y explorando los nexos entre ellos (Holling *et al.*, 1994). A pesar del lenguaje dialéctico e interactivo, de ese momento, la frontera entre sociedad y naturaleza sigue siendo un punto muy controvertido. Durante gran parte del siglo XX los teóricos sociales han debatido intensamente los méritos de dos tipos de determinismos, las "cárceles" del lenguaje y el naturalismo. En el decenio de 1970, Sahlins describió muy apropiadamente la antropología, disciplina continuamente atrapada entre el idealismo y el materialismo, como "el preso que se pasea entre los muros más alejados de su celda" (1976:55), reinventando la alegoría de la caverna de la *República* de Platón. Sin embargo en los últimos años el viejo debate entre las razones materialista y cultural ha sido remplazado, en forma bastante inesperada, por otro más fundamental: la distinción entre naturaleza y sociedad, una de las construcciones clave del discurso modernista, ha estado sometida a un examen cada vez más crítico en varios campos, incluyendo la antropología y la historia ambiental. Este proceso, que en parte responde a la tendencia lingüística posmoderna, los problemas ambientales globales, la moderna tecnología de la información, el reverdecimiento del discurso público y la redefinición de las fronteras disciplinarias, plantea nuevos desafíos a la teoría social y la práctica etnográfica, preparando la escena para un nuevo tipo de antropología ecológica.

Una vía posible en esa dirección es extender el enfoque marxiano, que generalmente se limita a las relaciones *humanas*, al análisis de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Tapper (1988) ha sostenido que en las sociedades de cazadores y recolectores los seres humanos y los animales participan en la "producción recíproca de la existencia de cada uno" (1988:52), y, en vena similar, Brightman, (1993) alude a un "proceso de trabajo algonquino" en el caso de los *crees* de Canadá, proceso "en el que humanos y animales participan sucesivamente como productores unos de otros, ya que los animales

aportan de buen grado el 'producto' de sus propios cuerpos y los cazadores se lo devuelven en forma de comida cocida, todo figurado en el idioma del 'amor'" (1993:188).

Con base en esas perspectivas, mi propósito es, en parte, mostrar que se aplican discursos similares a contextos teóricos bastante distintos. Prolongando argumentaciones propuestas por Donham (1990), Bird-David (1993) y otros, sugiero que, a menudo, los discursos sobre la naturaleza, la etnografía y la traducción tienen mucho en común, principalmente las metáforas de la relación personal y la retórica clásica. Más en general, este artículo propone la integración de la ecología humana y la teoría social, basándose en perspectivas frecuentemente asociadas con Marx y Dewey, viendo a los seres humanos en la naturaleza, dedicados a actos prácticos y localizados. Distingo entre tres tipos de paradigmas: orientalismo, paternalismo y comunismo, cada uno de los cuales representa una posición particular con respecto a las relaciones humano-ambientales. El paradigma del comunismo difiere de los otros dos en que rechaza la separación radical entre naturaleza y sociedad, objeto y sujeto, haciendo hincapié en la idea de diálogo. Si bien los enfoques éticos del medio ambiente y las relaciones humano-ambientales están muy interconectados, el primero me interesa menos que el segundo. Merchant (1990) aplicó una taxonomía similar a la que propongo para las relaciones humano-ambientales a la ética ambiental, distinguiendo entre los enfoques egocéntrico, homocéntrico y ecocéntrico.²

LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL MEDIO AMBIENTE

La moderna dicotomía naturaleza-sociedad se suele dar por sentada, y, por lo tanto, es necesario ubicarla en una perspectiva histórica y etnográfica más amplia. En la Europa medieval no había separación radical entre naturaleza y sociedad; si la dicotomía existía, debe de haber sido muy diferente de la que caracteriza al proyecto modernista. Como afirma Gurevich (1992:297), en la época medieval "el hombre

² Merchant propone que el enfoque egocéntrico se basa en el yo y en el capitalismo del *laissez faire*, el homocéntrico se basa en la sociedad y en el concepto de mayor-domía, y, finalmente, el enfoque ecocéntrico se dirige al cosmos entero, asignando valor intrínseco a la naturaleza no humana.

se consideraba a sí mismo como parte integrante del cosmos [...] Su relación con la naturaleza era tan intensa y completa que no podía mirarla desde afuera; estaba dentro de ella." Es significativo que el término medieval "individuo" significaba, originalmente, "indivisible": algo que no se puede dividir, como la unidad de la Trinidad. El cambio en el significado del concepto, la adopción de la connotación moderna que subraya las distinciones y discontinuidades, "es un registro en el lenguaje de una historia política y social extraordinaria" (Williams, 1976:133). La sistemática fragmentación del mundo medieval y la "otrización" de la naturaleza que trajo consigo se originaron durante el Renacimiento, cuando se transformó toda la actitud occidental hacia el medio ambiente, el conocimiento y el aprendizaje.

Uno de los elementos clave de la revolución epistemológica del Renacimiento es el espacio tridimensional establecido por los pintores italianos durante los siglos XIV y XV.³ Para los pintores del Renacimiento temprano, educados en el mundo estático y holístico de la filosofía aristotélica y la iglesia medieval, la tela era ante todo un espacio decorativo para la glorificación de los diseños divinos. En contraste con esto, a fines del Renacimiento, el arte pictórico se concentraba en forma consistente en la investigación cognitiva y espacial, la representación de actividades humanas y su lugar en la naturaleza y en la historia. Esos esfuerzos de los pintores renacentistas alcanzaron un triunfo artístico espectacular en las leyes de la perspectiva (la palabra latina *perspectiva* significa "ver a través"). En muy poco tiempo, la naturaleza se convirtió en un universo cuantificable, tridimensional y apropiado por los humanos. Esa "antropocracia", para emplear el término de Panofsky (1991), representó una desviación radical del universo cerrado de los aristotélicos, constituido por la Tierra y las siete esferas que la rodean. Sin embargo la ansiedad cartesiana de extrañamiento e incertidumbre provocada por la separación del mundo materno de la Edad Media y la tierra nutricia fue compensada por el yo racional, la obsesión por la objetividad y una teoría "masculina" del conocimiento natural: "'Ella' [la naturaleza] se vuelve 'ello', y 'ello' puede ser entendido y controlado. No a través de la 'simpatía' [...] sino en virtud de la propia *objetividad* del 'ello' ... La 'otredad' de la naturaleza es ahora lo que permite que sea conocida" (Bordo, 1987:108).

³ En otra parte he examinado con más detalle la naturaleza de esa revolución y sus implicaciones para la antropología (véase Pálsson, 1995, esp. el cap. 1).

Si la naturaleza es un "Otro", es necesario "traducirla": igual que el ruido en las ruinas de la Torre de Babel, exige atención cuidadosa y esfuerzo por comprender. Sin embargo, esos esfuerzos pueden adoptar formas diferentes. Los estudiosos de la traducción literaria subrayan que si bien la traducción puede ser vista como un matrimonio perfecto entre dos contextos diferentes, un elemento importante en la traducción es el que se refiere a las relaciones de poder entre la "fuente" y el "receptor" (Lefevere y Bassnett, 1990). Una traducción indica la relativa sumisión o superioridad del traductor y la autoridad, *vis-à-vis*, del receptor con respecto a la fuente. La misma perspectiva se puede aplicar a la empresa etnográfica. En qué forma los etnógrafos —como visitantes o huéspedes— ven a sus anfitriones (y cómo son vistos por ellos), cómo manejan sus vidas entre ellos y cómo registran lo que experimentaron, varía para cada caso (Pálsson, 1993; 1995). Por consiguiente, podemos hablar de diferentes relaciones de producción etnográfica.

Del mismo modo, poniendo el acento en el contraste entre dominación y protección con respecto al medio ambiente, podemos distinguir entre dos tipos radicalmente diferentes de relaciones humano-ambientales: el orientalismo y el paternalismo ambientales. La diferencia clave entre ambos es que el primero " explota", mientras que el segundo " protege". El orientalismo ambiental sugiere reciprocidad negativa en las relaciones humano-ambientales, mientras que el paternalismo implica una reciprocidad equilibrada, presuponiendo la responsabilidad humana. Tanto en el orientalismo como en el paternalismo ambientales, los hombres son amos de la naturaleza. Rechazando la separación radical entre naturaleza y sociedad, el objeto y el sujeto, así como las presunciones modernistas de otredad, certeza y monólogo, y agregando la dimensión de continuidad y discontinuidad, obtenemos un tercer paradigma que podríamos llamar comunismo (véase la fig. 4.1). Este paradigma sugiere una reciprocidad generalizada en las relaciones humano-ambientales, invocando los conceptos de contingencia, participación y diálogo.

No hay por qué sorprenderse ante las analogías del mundo humano y el ambiente natural. Los humanos con frecuencia tratan a otros seres humanos y al medio ambiente en formas similares. En realidad, los discursos sobre la naturaleza, la etnografía y la traducción de textos tienen mucho en común. Así, el lenguaje metafórico de la retórica clásica —de ironía, tragedia, comedia y romance— ha aparecido en una amplia gama de campos y contextos en diferentes momentos. Donham

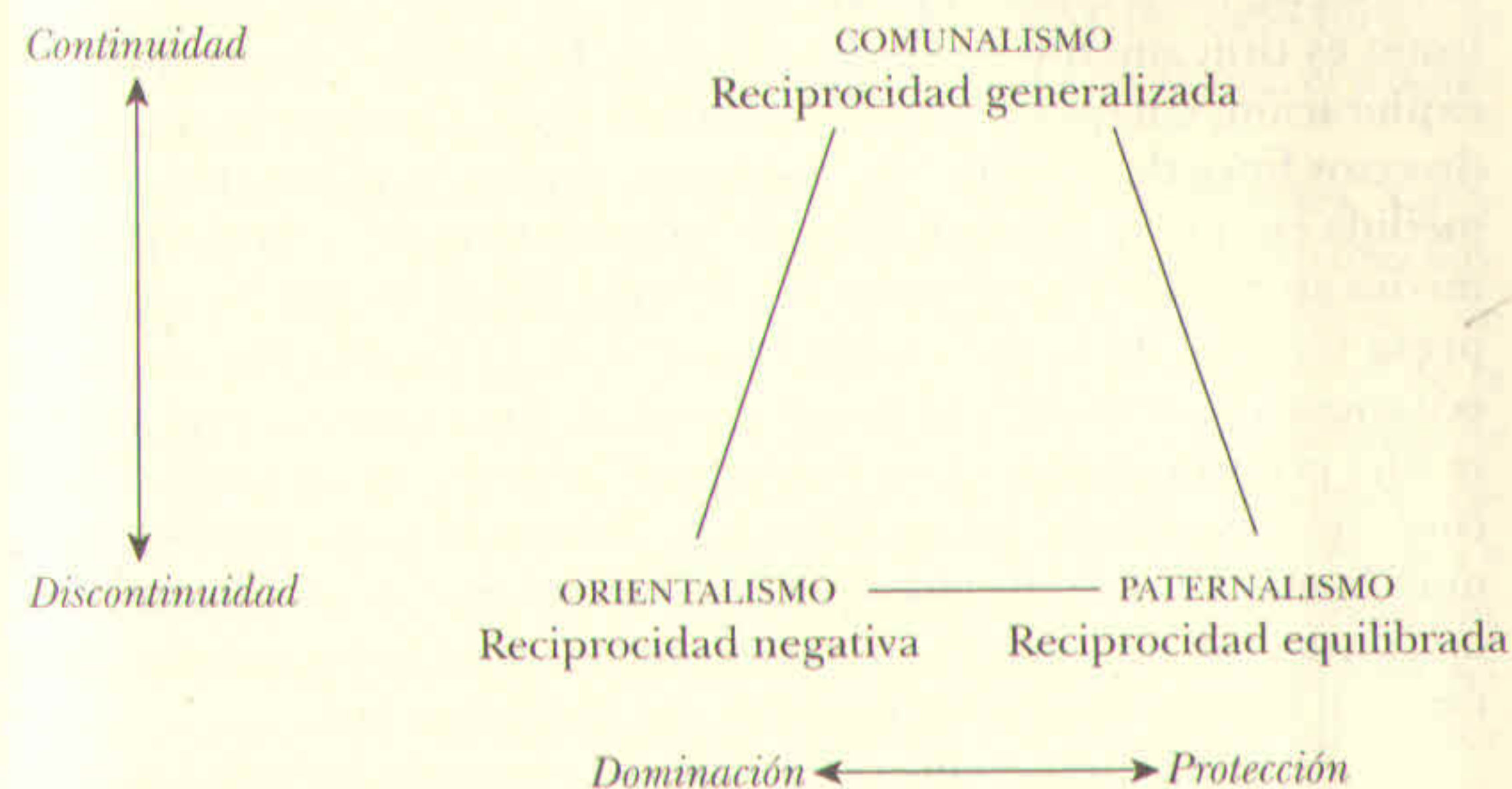


FIGURA 4.1. Tipos de relaciones humano-ambientales.

sostiene que aun cuando el intento de construir tipologías con las metáforas "dramáticas" de la retórica "inevitablemente produce resultados algo toscos, sin embargo las cuestiones de retórica parecen delinear [...] la manera en que todas las teorías sociales parten de premisas morales particulares" (Donham, 1990:192). Otra asociación metafórica se apoya en el lenguaje del relacionamiento personal, de las relaciones sexuales y de parentesco; como veremos, esas metáforas se han utilizado con frecuencia para representar tanto la traducción de textos como la superficie de contacto entre naturaleza y sociedad.

LA EXPLOTACIÓN ORIENTALISTA

El paradigma del orientalismo ambiental no sólo establece una fractura fundamental entre naturaleza y sociedad, sino que además sugiere que los seres humanos son los amos de la naturaleza, los encargados del mundo. En ese régimen "colonial", el mundo se convierte en "una *tabula rasa* para la inscripción de la historia humana" (Ingold, 1993:37). Si los seres humanos no son del todo divinos, por lo menos compiten con Dios; como reza la arrogante afirmación sobre Carl von Linné, el archiclasificador de especies naturales: "Si bien Dios creó la

naturaleza, fue *él* quien la puso en orden." El vocabulario del orientalismo es típicamente de domesticación, fronteras y expansión –la exploración, conquista y explotación del medio ambiente– para los diversos fines de producción, consumo, deporte y exhibición. En la medida en que se puede hablar de "administración" o "manejo" del medio ambiente, en este contexto se trata simplemente de una empresa técnica, de la aplicación racional de la ciencia baconiana y ecuaciones matemáticas *al* mundo natural. Típicamente, esto sugiere una postura altanera con respecto al "objeto" en cuestión. En el contexto orientalista, los científicos se presentan como analistas del mundo material, no afectados por consideraciones éticas. Esto implica una distinción radical entre legos y expertos, que es otra construcción racional basada en las innovaciones del Renacimiento.

En vista de la persistente otrización del objeto de los estudios académicos modernistas, la imagería baconiana del ataque sexual, de "entrar y penetrar en [...] hoyos y rincones" (Francis Bacon, cit. en Bordo, 1987:108) es recurrente. Como han mostrado, entre otros, Bordo (1987:171) y Nelson (1992:108; 1993:27), la literatura sobre la ciencia moderna está repleta de pasajes que describen interacciones humano-ambientales por medio de un lenguaje agresivo y sexual; la naturaleza aparece como una hembra seductora pero problemática. La antropología no está libre de las metáforas de depredador y presa ni de la jerga sexual modernista. Malinowski (1972), por ejemplo, afirmaba que

el etnógrafo no sólo debe tender sus redes en el lugar adecuado y esperar a ver qué cae en ellas. Debe ser un cazador activo, llevar a su presa hacia esas redes y seguirla hasta sus guaridas más inaccesibles (Malinowski, 1972:8).

Ésta es la retórica de la etnografía clásica, producida durante el apogeo del colonialismo occidental. Los etnógrafos orientalistas colonizan la realidad que están estudiando en términos de un discurso universalista, afirmando la superioridad de su propia sociedad con respecto a la de los nativos. Puesto que la antropología es hija del colonialismo, el predominio del objetivismo y el orientalismo se extiende por un periodo muy largo en la historia de la disciplina. La traducción de textos se ha descrito con frecuencia en términos similares. Algunos de los principales estudiosos de la traducción no sólo hablan de la relación entre el traductor y el autor en términos de una relación entre el depredador y la presa, sino que además tienden a

utilizar un lenguaje sexual violento. El contenido del texto-fuente es representado como una presa femenina y pasiva de la que el traductor masculino se apropia.

Muchos ejemplos de la explotación industrial de especies "salvajes" no domesticadas ilustran las características del orientalismo ambiental. La literatura sobre las economías pesqueras, por ejemplo, con frecuencia muestra una postura agresiva; un caso claro es el de la expansiva economía pesquera de Islandia. En la pesca competitiva de la mayor parte de este siglo, el principal criterio empleado para evaluar el honor social de un capitán de barco era el tamaño relativo o el volumen de lo pescado, no el valor relativo de lo que se atrapaba. El héroe pesquero era el valiente capitán que llegaba a poner en peligro a su tripulación por unas toneladas más, pescando no tanto "por diligencia" (*af lagni*) como "por la fuerza" (*af krafti*). Durante ese periodo, el mar representaba una masa de energía continua y gigantesca sobre la cual los humanos debían trabajar en forma activa y ofensiva, "por la fuerza", o más específicamente, por obra de machos osados casi en guerra con el ecosistema (véase Pálsson, 1991).⁴

La metáfora retórica de la ironía puede ser útil para captar la moralidad del orientalismo ambiental y de sus funestas consecuencias. Los productores ingenuamente esperan tener el control total, y, sin embargo, con sus propias prácticas minan seriamente su dominio, ya que en ocasiones llegan a la casi desaparición de las especies que explotan. Actuar en términos de conceptos que tienen consecuencias tan distintas de las esperadas es, sin duda, más bien irónico. Y lo que es aún más irónico es que al enfrentarse a las realidades del agotamiento de los recursos, a veces las personas adoptan la actitud fatalista de pensar que ese agotamiento no es sino un ingrediente inevitable del progreso económico. Sin embargo, la metáfora de la ironía ha alcanzado mucho menos popularidad, en los medios académicos, que la de la tragedia: basta ver el crecimiento exponencial de la literatura sobre la teoría "trágica" de los territorios comunes. Con frecuencia se supone que la autonomía gubernamental y la privatización son las únicas alternativas frente a la codicia individual y el maltrato del medio ambiente. Sin embargo, en cierto sentido, el régimen orientalista no tiene ningún drama: no hay problema ambiental que solucio-

⁴ Probablemente también podrían encontrarse ejemplos del discurso que yo asocio con el orientalismo ambiental en la literatura sobre el uso humano de animales domesticados (Tapper, 1988).

nar ni necesidad de medidas correctivas ni de pericia científica, ecológica o social.

LA PROTECCIÓN PATERNALISTA

El paradigma paternalista comparte algunas de las premisas modernistas del orientalismo (también implica dominio humano y distinción entre legos y expertos), pero se caracteriza por relaciones de protección y no de explotación. Esto incluye privilegiar la pericia científica, una inversión del poder relativo de expertos y legos. En la visión ambiental moderna, los humanos tienen una responsabilidad particular no sólo hacia los otros humanos, sino también hacia los miembros de otras especies, nuestros cohabitantes del mundo animal, y el ecosistema global. Sin embargo, debido precisamente a esa postura radical con respecto a las relaciones humano-ambientales, el movimiento ambientalista tiende a convertir a la naturaleza en un fetiche, separándola así del mundo de los humanos. Se afirma que los humanos están actuando en nombre de la naturaleza. Para los ecologistas radicales, el tema de los derechos de los animales "pasa a ser algo semejante a las actividades de los revolucionarios de izquierda en el siglo XIX, sólo que ahora el beneficiario no es el proletariado oprimido sino la Naturaleza" (Bennett, 1993:343). Además, los activistas de los derechos de los animales, atrapados en el discurso objetivista occidental sobre la ciencia y el Otro (los ambientalistas orientalistas, si se quiere), con frecuencia establecen una distinción fundamental entre "ellos" (los productores indígenas) y "nosotros" (los euro-norteamericanos). En otras palabras, sólo *algunos* segmentos de la humanidad pertenecen propiamente a la naturaleza, los que, según se dice, aman a los animales y cuidan su medio ambiente, variadamente llamados "primitivos", los "hijos de la naturaleza" o *Naturwölker*. Se supone que "nosotros" dejamos atrás el "estado de naturaleza" hace mucho tiempo. Conceptos similares, dicho sea de paso, han aparecido con frecuencia en la antropología; así, a veces se piensa que los modelos ecológicos deterministas son aplicables sólo a algunas sociedades, en particular las sociedades de cazadores y recolectores.

Otra vez, una moralidad equivalente puede revelarse en la práctica etnográfica. En algunos casos, los etnógrafos idealizan y relativizan el mundo de sus anfitriones, representando sus relaciones en tér-

minos de un contacto protector. A pesar del argumento de protección, esa posición no hace otra cosa que mantener la distinción orientalista entre el observador y el nativo. Rosaldo propone que la invocación proteccionista de "mi pueblo" en muchos trabajos etnográficos representa simplemente una negación ideológica de relaciones verdaderamente jerárquicas: "Parece apropiado", afirma, refiriéndose al trabajo de Evans-Pritchard sobre los *nuer*, "que un discurso que niega la dominación que hace posible su conocimiento idealice, como *alter egos*, a pastores antes que a agricultores. Los pastores, como los turistas individuales [...] están menos dispuestos a ejercer la dominación que los agricultores, los misioneros o los funcionarios coloniales" (Rosaldo, 1986:96). Temas similares aparecen en el discurso académico sobre la traducción de textos. La idea del contrato matrimonial, como ya se ha indicado, es un tema persistente en los trabajos de muchos estudiosos de la literatura: por ejemplo, con frecuencia se habla de la "fidelidad" de la traducción; esas construcciones logran sobrevivir hasta a los ataques más desconstructivos. Derrida habla del "contrato de traducción", definido como un "himen o contrato matrimonial con la promesa de producir un hijo cuya simiente dará origen a la historia y el crecimiento" (1985:191). Johnson (1985:143) lleva la analogía entre la traducción y el matrimonio a un territorio similar, afirmando que el traductor puede ser considerado "no como un cónyuge dudoso sino como un bígamo fiel, con su lealtad dividida entre una lengua materna y una lengua extranjera", agregando que quizá la mejor descripción del proyecto de traducción sería un incesto.

Los agricultores con frecuencia parecen pensar en las relaciones humano-ambientales en términos de protección y reciprocidad. Bourdieu da la impresión de una extensión metafórica del dominio del parentesco a la esfera de las relaciones humano-ambientales entre los agricultores kabilas de Argelia. Los kabilas dicen que la tierra "ajusta las cuentas" y se venga de los malos tratos, y, por extensión, el "buen agricultor" se presenta a la tierra con la actitud apropiada para un hombre que saluda a otro, cara a cara, con la actitud de familiaridad confiada que mostraría con un pariente respetado" (Bourdieu, 1990:116). Significativamente, las relaciones entre humanos y su tierra se modelan sobre los vínculos entre parientes *distantes*, caracterizadas por el respeto y la formalidad, por la reciprocidad equilibrada y no generalizada.

En el caso de los pescadores de Islandia, el paradigma del paternalismo está representado por la actual aplicación de la racionalidad

científica al manejo de las pesquerías. Esa racionalidad, en gran parte producto de las guerras del bacalao con Gran Bretaña y la RFA en el decenio de 1970 y la amenaza de pesca excesiva en los últimos años, opera con la orientación recolectora de pesquerías homeostáticas. Las primeras limitaciones serias al esfuerzo pesquero de las embarcaciones islandesas fueron vedas transitorias contra la pesca en sitios particulares, pero después, hacia 1982, se introdujeron medidas más energéticas para impedir el inminente desplome de las existencias de bacalao –el más importante recurso nacional– y hacer la pesca más económica. En 1983 se introdujo un sistema de cuotas para hacer frente al problema. Si bien los pescadores continúan apropiándose de su presa, en el sentido de sacarla del dominio natural, un mundo separado del de los humanos, con el manejo científico la extracción ha quedado sujeta a medidas de protección (*fiskvernd*) y a reglamentos muy estrictos. En consecuencia, los pescadores son dominados cada vez más por el conocimiento tecno-científico y los organismos del estado. Los principales arquitectos del régimen paternalista de la pesca protegida y del actual sistema de cuotas personales transferibles (economistas, biólogos y otros hacedores de política) con frecuencia permanecen firmemente instalados en una posición modernista y objetivista.⁵ Un ejemplo es la supresión del tema de desigualdad y distribución social, una distracción, un tema ético, una externalidad irrelevante en el estudio y manejo del “hombre económico”, quizás comparable a la categoría de “sociedad” en la lingüística estructural.

Como en el marco moral del paternalismo, las personas tienen conciencia de las consecuencias ecológicas de sus acciones e intentan organizarse para restaurar el “equilibrio”, la metáfora de la trama cómica puede parecer apropiada. De hecho la metáfora de la comedia ha sido utilizada por varios estudiosos para llamar la atención sobre la posibilidad de acción colectiva para fines de corrección ecológica. McCay (1995), por ejemplo, sugiere que esa metáfora capta el estilo narrativo de los enfoques economicistas de la cuestión de los territorios comunes informados por la teoría de los juegos. Sin embargo, esta autora destaca que si bien esos enfoques representan un

viraje importante en las premisas economicistas sobre la naturaleza humana, la trama cómica sigue siendo “crasamente modernista” (McCay, 1995:109) en el sentido de que no toma en cuenta seriamente los contextos mayores de la historia, el poder y la cultura. Varios antropólogos y economistas han planteado dudas acerca de las premisas neoclásicas y androcéntricas de la teoría económica y del intento general de separar la economía de la política, la ética y la cultura (Gudeman, 1992; England, 1993).

EL COMUNALISMO

El paradigma del comunismo difiere de los del orientalismo y el paternalismo en que rechaza la separación de naturaleza y sociedad y los conceptos de certeza y monólogo, destacando en cambio la contingencia y el diálogo. A diferencia del paternalismo, el comunismo indica reciprocidad generalizada, un intercambio que a menudo se representa metafóricamente en términos de relaciones personales íntimas. La necesidad de desarrollar una teoría “ecológica” dentro de esos lineamientos, una teoría que integre plenamente la ecología humana y la teoría social, abandonando cualquier distinción radical entre naturaleza y sociedad, es reconocida con frecuencia en la actualidad. Sin embargo, el esbozo de esa teoría fue propuesto en los primeros escritos del joven Marx, quien insistía en que los humanos no pueden separarse de la naturaleza, e inversamente, la naturaleza no se puede separar de los humanos. La naturaleza, afirmó, “tomada en forma abstracta, por sí misma –la naturaleza fijada en aislamiento del hombre– no es *nada* para el hombre” (1961:169).

El reciente desarrollo de una teoría de la práctica, inspirada tanto en los escritos de Marx como en las perspectivas del pragmatismo, incluyendo el de Dewey, se basa en esa visión. Esa teoría no sólo ofrece una perspectiva que resuena con el paradigma del comunismo, ignorando el dualismo de expertos y legos, sino que además ofrece una poderosa visión de cómo adquieren las personas las habilidades necesarias para manejar sus vidas, empezando, como lo expresó Dewey (1958:23), “por el conocer, como factor en el hacer y el padecer”.⁶ La

⁶ La posición de Dewey con respecto a temas ambientales es actualmente materia de controversia (véase Pepperman Taylor, 1990).

⁵ Los argumentos en favor del sistema de cuotas, informados por la economía neoclásica, son seductores y poderosos en el mundo moderno. Primero, las autoridades nacionales o regionales se apropian del recurso, y después el total de pesca permisible para una temporada es dividido entre los productores, con frecuencia los propietarios de embarcaciones. En otra etapa posterior, esos privilegios transitorios se convierten en una mercancía comercializable.

teoría de la práctica dirige la atención sobre personas completas, las relaciones maestro-aprendiz y la comunidad de práctica mayor a la que pertenecen, quitando del centro el estudio de la acción humana (Gudeman, 1992; Pálsson, 1994). Una perspectiva de ese tipo resulta un antídoto útil al individualismo metodológico. La unidad de análisis ya no es el individuo autónomo separado del mundo social por la superficie del cuerpo, sino más bien la persona entera en acción, actuando dentro de los contextos de esa actividad. Perspectivas similares se han desarrollado en otras disciplinas con respecto al concepto del ser "separativo". England (1993) sostiene que la idea neoclásica del ser y la utilidad subjetiva –idea que lógicamente excluye la posibilidad de comparaciones interpersonales de utilidad, de "traducir la capacidad métrica de utilidad de uno mismo y de otras personas"– debe ser sustituida por los conceptos de empatía y conectividad.

Reconociendo la importancia de la confianza y el comunalismo, los antropólogos emprenden un diálogo etnográfico serio con las poblaciones que visitan, formando una relación íntima o comunión. El comunalismo del trabajo de campo puede caracterizarse como un proyecto en el que los antropólogos y sus anfitriones emprenden actividades significativas y recíprocas, como habitantes de un mismo mundo (Pálsson, 1993; 1995). Esta idea tiene mucho en común con lo que Habermas llama la ética de discurso de la "situación de habla ideal", una estrategia comunicativa general para reconocer diferencias y resolver conflictos (Habermas, 1980:85). En una vena similar, Gudeman y Rivera (1990) recalcan que el trabajo de campo es una larga conversación; los antropólogos producen su etnografía *con* un grupo humano que les responde. Una vez más, hay paralelos obvios en el discurso literario. Neild (1989:239) propone un enfoque hermenéutico de la traducción, que subraya la índole recíproca de la empresa; así, si el proceso de traducción puede describirse como una relación amorosa, una teoría de la traducción adecuada debe reconocer el papel de la empatía y la seducción. El autor "tiende la mano" al traductor, alterando su conciencia del mismo modo que el traductor altera el texto.

A juzgar por muchas etnografías, las sociedades de cazadores y recolectores representan muy bien los principios del comunalismo. En esas sociedades, como se señala con frecuencia, las relaciones con los animales salvajes se caracterizan por una estrecha cooperación. Bird-David (1993) muestra cómo muchos grupos de cazadores y recolectores metafóricamente extienden el comunalismo de las relaciones

entre los humanos al reino de las relaciones ambientales, proyectando así una imagen del "medio ambiente dador". Tal como un niño puede esperar el cuidado de sus padres, el medio ambiente ofrece su apoyo *incondicional*, independientemente de lo que haya ocurrido en el pasado. En las sociedades de cazadores y recolectores, entonces, las relaciones humano-ambientales pueden describirse en términos de reciprocidad generalizada. Como dicen los *nayakas* del sur de la India, "la selva es como una madre". Del mismo modo, los *crees* del Canadá a veces dicen que están en comunión con la naturaleza y los animales (Brightman, 1993). Las actividades de caza suelen ser consideradas como relaciones amorosas en que el cazador y su presa se seducen mutuamente; los cazadores tienen que entrar en relación con los animales que cazan para tener éxito, y viceversa. Matar a un animal es iniciar un diálogo con un habitante del *mismo* mundo; los animales son personas sociales y los humanos son parte de la naturaleza. En la visión del cazador no hay distinción fundamental entre la naturaleza y la sociedad.

Pero si bien los ejemplos etnográficos clásicos del paradigma del comunalismo son probablemente los cazadores y recolectores, hay otros que también pueden ser relevantes. Piénsese en los antiguos escandinavos y sus relaciones con la tierra. Gurevich (1992) señala que en la antigua Escandinavia las personas estaban unidas a la tierra en forma tan indisoluble que la veían como una extensión de su propia naturaleza: "el hecho de que un hombre estaba así personalmente unido con sus posesiones hallaba reflejo en una conciencia general de la indivisibilidad del hombre y el mundo de la naturaleza" (1992:178). El honor social, entonces, estaba encarnado en la tierra, el *óal* (de ahí el alemán *edel*). Un ejemplo moderno pertinente es la "economía de subsistencia" que describen Gudeman y Rivera (1990) para el mundo rural colombiano. También allí la fuerza del cuerpo humano se encarna en la tierra. Si la tierra (y por extensión el cuerpo humano) no es alimentada, la "base" se agota y la gente tiene que irse a las ciudades. Por lo tanto, "cuidar" (o "manejar") la base es una de las principales preocupaciones. Para los colombianos rurales, la base no es simplemente un "recurso" económico, en el sentido estrecho del término: es nada menos que la vida misma, un *oikos* indiviso. Hay un eco de estas posiciones en algunos economistas occidentales (cf. Nelson, 1993:33) que abogan por una definición "proveedora" de la ciencia económica, que considere a los humanos en relación con el mundo.

Para volver al contexto de la pesca, puede haber buenas razones

para explorar, en el espíritu del comunalismo, en qué medida el conocimiento práctico de los pescadores podría ser integrado en forma más sistemática al proceso de manejo de los recursos, y cómo ese conocimiento difiere del conocimiento textual de los biólogos profesionales. Yo he propuesto (Pálsson, 1994) que el conocimiento extensivo que los capitanes tienen del ecosistema en el que operan, producto colectivo del aprendizaje, es resultado de años de enhabilitación práctica, y que para fines administrativos sería prudente poner más atención a ese saber, dejando espacio para fluctuaciones extremas en el ecosistema y al mismo tiempo atenuando la premisa modernista de predictibilidad asociada con el proyecto ecológico de la sustentabilidad. Algunos estudiosos sostienen que las pesquerías de múltiples especies son sistemas caóticos con demasiadas incertidumbres para cualquier clase de control a largo plazo (es interesante señalar que, en un comentario crítico sobre la idea de "sustentabilidad" que se concentra en la historia de la administración de pesquerías, Ludwig, Hilborn y Walters [1933:17] observan que podría ser "más apropiado pensar que los recursos manejan a los humanos que lo contrario"). Pero si los ecosistemas marinos son regímenes deterministas y caóticos, es probable que los que se ocupan directamente del uso de recursos en forma cotidiana tengan la información más digna de confianza sobre lo que está ocurriendo en el sistema en cualquier momento en particular. En el régimen de manejo islandés, son pocos los intentos de utilizar el saber que los capitanes han alcanzado a lo largo de años de participación práctica. Sin embargo, hay algunos signos interesantes de cambio en ese sentido, uno de los cuales es el llamado *trawling rally*, por el cual un grupo de capitanes pescan regularmente siguiendo los mismos senderos predeterminados (identificados por capitanes y biólogos), a fin de aportar información ecológica detallada.

Por otra parte, no está claro qué es lo que implica dar poder al conocimiento de los prácticos. Si bien es cierto que en el curso de la expansión y dominación de Occidente se ha hecho a un lado —cuando no eliminado— un gran *corpus* de saber local, y que hay buenas razones para tratar de recuperar y preservar lo que queda de ese saber, la referencia a lo "indígena" y lo "tradicional" en esos contextos tiende a reproducir y reforzar las fronteras del mundo colonial, aproximadamente como antes los conceptos de "primitivo" y "nativo"; los "nativos" y los "primitivos" tienen tendencia a congregarse en tiempos y lugares determinados. ¿Dónde es necesario ubicar determinada habilidad o determinado saber para clasificarlo como "indí-

gena"? ¿Qué antigüedad tiene que tener para calificar como "tradicional"? Otro problema controvertido se relaciona con el concepto mismo de saber. El conocimiento práctico es presentado a veces como una mercancía comercializable, un "capital cultural" que casi parece una cosa, por ejemplo, cuando se codifica el saber indígena para la protección de los derechos de propiedad intelectual y la defensa legal de patentes y regalías. Pero buena parte del saber de los prácticos es tácito, son disposiciones adquiridas en el proceso de participar directamente en tareas cotidianas. Al reificar el conocimiento práctico caemos en la trampa del dualismo cartesiano, que quizá estábamos tratando de evitar, separando la mente y el cuerpo.

Teniendo en cuenta el paradigma del comunalismo, y la naturaleza contingente de la vida humana, el libreto excesivamente pesimista de la tragedia difícilmente sería la metáfora teatral apropiada para expresar las relaciones humano-ambientales. Tampoco el libreto demasiado optimista de la comedia resulta convincente. Los miembros del hogar humano no son simplemente Robinsones codiciosos (para tomar prestada una etiqueta marxiana) que inevitablemente destruyen los ecosistemas de los que forman parte, ni tampoco son necesariamente capaces de trabajar en armonía por un bien común claramente definido. Tal vez la metáfora del romance sea la más realista, en cuanto deja alguna medida de esperanza para el futuro, en un mundo con perspectivas encontradas, intereses en conflicto y virajes inesperados. En el romance, como sugiere McCay (siguiendo a Donham, 1990):

el conflicto impulsa la narrativa y no se resuelve al modo de los análisis neoclásicos [...] El romance implica [...] un desarrollo complejo de caracteres, situaciones y trama, y su eje es la tensión de no saber cuál será el desenlace, pero esperar lo mejor (McCay, 1995:110).

"Como metáfora literaria", concluye la autora, "el romance es el que más se acerca a la empresa antropológica".

CONCLUSIÓN

He distinguido tres tipos de paradigmas con respecto a las relaciones humano-ambientales: orientalismo, paternalismo y comunalismo. Algunas de las premisas modernistas del orientalismo (principalmen-

te la conjetura del dominio humano, la superficie de contacto entre naturaleza y sociedad y la distinción entre legos y expertos) son compartidas por el paradigma paternalista: de hecho, ambos paradigmas son herederos intelectuales del Renacimiento, la Ilustración y la temprana ciencia positivista (desarrollada, entre otros, por Descartes y Francis Bacon), todos los cuales instituyeron una serie de dualismos decisivos. La diferencia es que el primero se caracteriza por relaciones de dominación, mientras que el segundo se distingue por las relaciones de protección. Además, el orientalismo sugiere ausencia de reciprocidad en las relaciones humano-ambientales, mientras que el segundo típicamente presupone responsabilidad humana y reciprocidad balanceada. Por último, el paradigma del comunalismo difiere tanto del orientalismo como del paternalismo en que rechaza los conceptos de certeza y monólogo y la separación radical de naturaleza y sociedad. A diferencia del paternalismo, pone el acento en la reciprocidad *generalizada* de las relaciones humano-ambientales, un intercambio que frecuentemente tiene como modelo las relaciones personales estrechas. Como hemos visto, tanto en la práctica etnográfica como en la traducción de textos aparecen relaciones similares. Así, los discursos sobre el manejo del medio ambiente, la etnografía y la traducción de textos tienen mucho en común, incluyendo las metáforas de relación personal y relaciones sexuales y el lenguaje del teatro, con las metáforas de la ironía, la tragedia, la comedia y el romance.

El discurso social es muchas veces, si no es que siempre, polifónico. En la moderna Islandia, por ejemplo, fácilmente podemos descubrir indicios de la presencia de *todos* los paradigmas de que se ha hablado (Pálsson, 1995). Para tomar otro ejemplo, hablando de las representaciones de las relaciones entre humanos y animales de los *crees*, Brightman (1993:194) señala que algunos relatos indígenas, incluyendo los de seducción, dan fe de la existencia de mutualismo y comunión en las relaciones de humanos y animales, mientras que otros hablan de jerarquía y dominación; según este autor, esos relatos podrían ordenarse en un "*continuum* entre la reciprocidad y la explotación". Esto hace pensar que no deberíamos ver los paradigmas de manejo como regímenes limitados o islas discursivas, ni en el tiempo ni en el espacio. "Hablando en términos operativos", como observó Dewey, haciendo eco a la idea de Malinowski sobre la "larga conversación", "lo remoto y lo pasado están 'en' el comportamiento, haciéndolo lo que es" (1958:279). Pero si los propios islandeses, o también podríamos decir los *crees*, parecen ser incapaces de decidir-

se individualmente o de convenir colectivamente sobre puntos etnográficos básicos —y tampoco los etnógrafos que han escrito sobre ellos (el tema de "si los *crees* creen que uno u otro modelo es más válido es excepcionalmente difícil de tratar", concluye Brightman [1993:299]), ¿cómo podrían emitir un veredicto único y definitivo los que sólo disponen de etnografía de segunda mano? A esta pregunta sólo puedo ofrecer una respuesta simple y pragmática: si hemos de resolver el problema de los desacuerdos etnográficos tendremos que enfrentarlo, igual que a los problemas ambientales, mediante alguna forma de ética comunicativa o norma moral que permita un diálogo libre e irrestricto.

En el proyecto de la modernidad temprana, con el descubrimiento de las leyes de la perspectiva y el triunfo del visualismo, la ciencia se convirtió en una búsqueda apasionada y agresiva de la verdad y el conocimiento. Más tarde, el modernismo fue denunciado por críticos de diversas tendencias como científicismo infantil y vulgar. El proyecto de la Ilustración fue presentado como una ilusión metafísica. Panofsky, que en general destacaba los *triumfos* del proyecto del Renacimiento y su contribución a la ciencia, parece haber anticipado algo de eso cuando sugirió que se puede reprochar a la perspectiva, la "matematización" del espacio visual, el haber "evaporado el 'verdadero ser', transformándolo en una mera manifestación de cosas vistas" (Panofsky, 1991:71). En la actualidad, los occidentales cada vez más se ven a sí mismos como parte integrante de la naturaleza, al tiempo que el discurso ambiental moderno parece caracterizarse por una "condición posmoderna", un discurso que destaca, en forma muy similar al pensamiento renacentista, la interrelación de naturaleza y sociedad, la índole "individual" de la vida humana, en el sentido original y unificado del término.

Yo sugiero que el paradigma del comunalismo, con su énfasis en la práctica, la reciprocidad y el compromiso, ofrece un camino para salir del proyecto modernista y de los dilemas ambientales de hoy. Es verdad que los críticos del proyecto modernista suelen deleitarse en la nostalgia y la utopía. Los conceptos de la sociedad perfecta y su antítesis, temas frecuentes en el pensamiento occidental, han adoptado muchas formas, todas las cuales dan por sentada, como señala Berlin (1989), una Edad de Oro en la que "los hombres eran inocentes, felices, virtuosos, pacíficos y libres, y donde todo era armonioso", seguida por algún tipo de catástrofe, "el diluvio, la primera desobediencia del hombre, el pecado original, el delito de Prometeo, el des-

cubrimiento de la agricultura y la metalurgia, la acumulación primaria y otros por el estilo" (Berlin, 1989:120). Pero adoptar la perspectiva dialógica del comunalismo no es simplemente regresar al mundo medieval prerrenacentista y caer en un romanticismo ingenuo, sino más bien adoptar una posición *más* realista, evitando los prejuicios etnocéntricos del proyecto modernista. Tratar a la naturaleza, a los animales no humanos y a "otras" culturas como meras piezas de museo para consumo académico y teórico es a la vez poco realista e irresponsable, teniendo en cuenta que nuestras vidas y actividades están inevitablemente situadas en contextos ecológicos e históricos más amplios. La antropología extravió el camino debido a la separación radical de la naturaleza y la sociedad, lo que Hollingshead (1940:358) describió, en términos altamente modernistas, como un "comienzo" teórico adecuado.

En la era de la posmodernidad, la imagen de Sahlins (1976:55) a la que se hizo referencia al principio, de la antropología como un preso que se pasea entre los "muros" del idealismo y el materialismo, parece cada vez más fuera de propósito. Una imagen más adecuada de la antropología contemporánea sería la de un ex preso al aire libre rascándose la cabeza, liberado de la caverna de Platón, perplejo ante las ruinas de su cárcel: sus ilusiones perceptivas, sus estrictos códigos de conducta y su extraño diseño arquitectónico. En esa situación, no sólo tiene que preguntarse, kafkianamente, por qué antes estuvo encerrado y cómo eventualmente salió, sino también, y lo más importante, cómo podrá gozar de la mejor manera posible de su nueva libertad, en ausencia de cualquier programa idealista y enfrentado a limitaciones materialistas inevitables y a una crisis ecológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bennett, J.W. (1993), *Human Ecology as Human Behavior: Essays in Environmental and Developmental Anthropology*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Berlin, I. (1989 [1979]), *Against the current: Essays in the History of Ideas*, Oxford, Clarendon Press [Contra la corriente, trad. de Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].
- Bird-David, N. (1993), "Tribal Metaphorization of Human-Nature Relatedness", en K. Milton (ed.), *Environmentalism: The View from Anthropology*, Londres, Routledge.

- Bordo, S. (1987), *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Nueva York, State University of New York Press.
- Bourdieu, P. (1990), *The Logic of Practice*, trad. ing. de R. Nice, Cambridge, Polity Press.
- Brightman, R. (1993), *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press.
- Derrida, J. (1985), "Des Tours de Babel", en J. F. Graham (ed.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press.
- Dewey, J. (1958 [1929]), *Experience and Nature*, Nueva York, Dover Publications.
- Donham, D.L. (1990), *History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- England, P. (1993), "The Separative Self: Androcentric Bias in Neoclassical Assumptions", en M. A. Ferber y J. A. Nelson (eds.), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Gudeman, S. (1992), "Markets, Models and Morality: the Power of Practices", en R. Dilley (ed.) (1992), *Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, Edimburgo, University of Edinburgh Press.
- y Rivera, A. (1990), *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gurevich, A. (1992), *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. de J. Howlett, Oxford, Polity Press.
- Habermas, J. (1990), "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", en S. Benhabib y F. Dallmar (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Holling, C.S., L. Gunderson y G. Peterson (1994), "Comparing Ecological and Social Systems", trabajo presentado al Instituto Internacional de Ecología Económica de Beijer, Real Academia de Ciencias de Suecia, Estocolmo, 29-30 de agosto.
- Hollingshead, A.B. (1940), "Human Ecology and Human Society", *Ecological Monographs* 10, 3, pp. 354-366.
- Ingold, T. (1993), "Globes and Spheres: the Topology of Environmentalism", en K. Milton (ed.), *Environmentalism: The View from Anthropology*, Londres, Routledge.
- Johnson, B. (1985), "Taking Fidelity Philosophically", en J. F. Graham (ed.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lefevere, A., y S. Bassnett (1990), "Introduction: Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights: the 'Cultural' Turn in Translation Studies", en S. Bassnett y A. Lefevere (eds.), *Translation, History and Culture*, Londres, Pinter.
- Ludwig, D., R., Hilborn, y C. Walters (1993), "Uncertainty, Resource Exploitation, and Conservation: Lessons from History", *Science* 260, pp. 17, 36.

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