

Las cosmologías de los indios de la Amazonia¹

(The cosmologies of the Indians in Amazonia)

Descola, Philippe
Laboratoire d'Anthropologie Sociale
52, rue du Cardinal Lemoine
F-75005 Paris

BIBLID [1137-439X (1998), 17; 219-227]

El autor estudia las concepciones que las comunidades indígenas de la Amazonia tienen sobre su entorno, haciendo ver que el típico dualismo europeo naturaleza/cultura no es válido en la cognición indígena. Los achuar (Ecuador) y los makuna (Colombia) consideran la naturaleza como una prolongación de las relaciones humanas y sociales. Lo que nosotros llamamos naturaleza es, para ellos, parte integrante de un continuum en el que humanos y no humanos se integran en un mismo universo relacional.

Palabras Clave: Amazonia. Naturaleza. Cultura. Monismo. Clasificación. Animismo. Construcción social.

Egileak Amazoniako bertako komunitateek beren inguruneaz dituzten kontzepzioak aztertzen ditu lan honetan. Bertan adierazten duenez, Europako natura/kultura dualismoak ez du eraginik hangoen ezagutza bideetan. Izan ere, Ekuadoreko atxuar eta Kolonbiako makuna indiarrek giza eta gizarte harremanen luzapentzat hartzen dute natura. Guk natura deitzen duguna, haientzat gizakiak eta ez-gizakiak harreman-unibertso bereko continuum batean integratzen diren zatiak besterik ez dira.

Giltz-Hitzak: Amazonia. Natura. Kultura. Monismoa. Sailkapena. Animismoa. Gizarte eraikuntza.

L'auteur étudie les conceptions indigènes de l'Amazonie. Il montre comment le dualisme nature/culture ne se trouve pas dans leur système cognitif. Les achuar (Equateur) et les makuna (Colombie) perçoivent la nature comme extension des rapports humains et sociaux. Ce que nous appelons nature est, pour eux, partie intégrante d'un continuum au sein duquel les humains et les non-humains s'intègrent dans un même univers relationnel.

Mots Clés: Amazonie. Nature. Culture. Monisme. Classification. Animisme. Construction Sociale.

1. Este trabajo ha sido publicado anteriormente por la revista *Mundo Científico* (nº 175, Enero 1997:60-65). Agradecemos al autor y a la Redacción de la revista la autorización concedida para su reproducción en este número de *Zainak*.

La cumbre de Río sobre el medio ambiente ha contribuido a reforzar la idea, que ya existía, de un vínculo difuso entre las preocupaciones ecológicas contemporáneas y los interrogantes respecto al destino de la Amazonía. Para la opinión pública occidental, lo mismo que para los medios de comunicación, la selva amazónica y sus habitantes han cambiado radicalmente de imagen. El infierno verde de los años sesenta ha pasado a ser el pulmón de nuestro planeta y su principal reserva de biodiversidad. En cuanto a las tribus misteriosas e inquietantes a las que, hasta hace poco tiempo, se responsabilizaba de la desaparición de un Fawcett o de un Maufrais², se han convertido en sociedades de sagaces botánicos y de farmacólogos. Avatar más reciente de la figura filosófica del buen salvaje, la Amazonia encarna actualmente, más que ninguna otra región de la Tierra, esta punzante nostalgia que experimenta el mundo industrializado por un modo de vida en el que el equilibrio entre el hombre y la naturaleza debería haberse conservado en perfecta armonía.

Como en cualquier estereotipo, esta visión de la Amazonia no carece totalmente de fundamento. Es cierto que, actualmente, la idea de que esta región sería la última y la más vasta selva tropical virgen existente sobre la faz de la Tierra ha sido, en gran medida, batida en brecha por los trabajos de ecología histórica³. La abundancia de los suelos antropogénicos⁴ y su asociación con bosques de palmeras y de frutales silvestres sugieren que, en esta región, la distribución de los tipos de selva y de vegetación es, en parte, la resultante de varios milenios de ocupación por poblaciones cuya presencia recurrente en los mismos lugares ha modificado el paisaje vegetal. Estas concentraciones artificiales de ciertos recursos vegetales habrían influido en la distribución y la demografía de las especies animales que se alimentan de ellos, a pesar de que la naturaleza amazónica es realmente muy poco natural, ya que puede considerarse como el producto cultural de una manipulación muy antigua de la fauna y de la flora. Aunque invisibles para un observador no advertido, las consecuencias de esta antropización están lejos de ser despreciables, especialmente en lo que se refiere al índice de biodiversidad, más alto en los sectores de selva antropogénicos que en los de selva no modificada por el hombre⁵.

Hecha esta reserva, hay que decir que es cierto que las poblaciones indígenas de la Amazonia y de las Guayanas han sabido aplicar unas estrategias de uso de los recursos que, aun transformando de modo duradero el entorno, no alteraban, en cambio, sus principios de funcionamiento ni sus condiciones de reproducción. Los estudios ecológicos y etnoecológicos efectuados desde hace unos treinta años han mostrado la fragilidad de los diversos ecosistemas amazónicos y también del saber y de las técnicas desarrolladas por los amerindios para sacar partido del entorno y adaptarlo a sus necesidades⁶.

Se ha apuntado la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agrónomos o etológicos puestos en práctica por los indios en sus actividades de subsistencia,

2. Percy Fawcett y Raymond Maufrais, exploradores desaparecidos en la Amazonia, en 1925 y 1950, respectivamente.

3. D. Lavallée (1996) *Mundo Científico* 173:920.

4. W. Balée (1993) *L'Homme* 126:231.

5. Llamados en Brasil *terra negra del indio*, los suelos antropogénicos son suelos fértiles formados por detritus orgánicos acumulados a consecuencia de una larga ocupación de un mismo asentamiento.

6. W. Balée (1994) *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany*, N. York: Columbia University Press; M. C. Van Der Hammen (1992) *El manejo del mundo. Sociedad y cultura entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, Bogotá: Tropenbos.

era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico traspuesto, como si se tratara de un modelo metafórico de funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben de respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis. Contempladas desde esta perspectiva, las cosmologías amazónicas constituirían transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico. Al menos en su arquitectura interna, serían el reflejo y el producto de la adaptación –por lo demás, lograda– a un medio ecológico complejo⁷.

La idea es seductora. En efecto, a diferencia del dualismo más o menos estanco que en nuestra visión del mundo rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los achuar de la Amazonia ecuatorial, por ejemplo dicen que la mayor parte de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las personas (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas, los hombres⁸. Se reconoce al *wakan* la capacidad de vehicular sin mediación sonora pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, modificando con ello, y a veces hasta ignorándolo este último, su estado de ánimo y su comportamiento. Para ello, el ser humano dispone de una amplia gama de encantamientos mágicos, los *anent*, gracias a los cuales puede actuar a distancia no solo sobre sus congéneres, sino también sobre las plantas, los animales, los espíritus y ciertos artefactos.

Para los achuar, los conocimientos técnicos son indisolubles de la capacidad para crear un medio intersubjetivo en el que se amplían unas relaciones reguladas de persona a persona: entre el cazador, los animales y el espíritu señor de la caza, así como entre las mujeres, las plantas de su huerto y el personaje mítico que engendra las especies cultivadas y continúa, hasta aquel momento, asegurándoles su vitalidad. Lejos de reducirse a un lugar prosaico proveedor de alimentos, la selva y los desbroces para cultivo son escenarios de una sociabilidad sutil en los que, día tras día, van *ablandándose* unos seres que únicamente la diversidad de su aspecto y la falta de lenguaje hacen distintos de los humanos. Pero las formas de esta sociabilidad difieren según se trate de plantas o de animales.

Dueñas de los huertos a los que dedican gran parte de su tiempo, las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme hacia la madurez. Esta relación maternal toma como modelo explícito la tutela que ejerce Nunkui, espíritu de los huertos, sobre las plantas que una vez creó. Los hombres, en cambio, consideran la caza como una especie de cuñado, una relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección. En efecto, los parientes por uniones constituyen la base de las alianzas políticas, pero son también los adversarios más inmediatos en las –muy frecuentes– guerras de vendetta. Así, pues, la oposición entre consanguíneos y aliados, las dos categorías recíprocamente exclusivas que rigen la clasificación social de los achuar y orientan sus relaciones con terceros, se encuentra en los comportamientos prescritos hacia los no humanos. Parientes consanguíneos para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales.

7. G. Reichel-Dolmatoff (1976) *Man* 11:307

8. Ph. Descola (1986) *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

¿Queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad? Por otra parte, ¿puede mencionarse como espacio selvático esta selva apenas rozada por los achuar, a la que, sin embargo, éstos describen como un inmenso jardín cultivado cuidadosamente por un espíritu? Lo que nosotros llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social. Al convertirlo en una prolongación del mundo familiar, se convierte en algo verdaderamente doméstico hasta en sus reductos mas inaccesibles.

¿Significa esto que los achuar no reconocerían ninguna entidad natural en el medio que ocupan? No complemente. El gran *continuum* social en el que se mezclan humanos y no humanos no incluye todos los elementos del entorno, algunos de los cuales, carentes de alma propia, no se comunican con nadie. Así, la mayor parte de los insectos y de los peces, las hierbas, los musgos y los helechos, los guijarros y los ríos permanecen en el exterior de la esfera social y del juego de la intersubjetividad. En su existencia maquinal y genética corresponderían, quizás, a lo que nosotros llamamos *naturaleza*. Por consiguiente, ¿es legítimo continuar empleando este concepto para designar un segmento del mundo que, para los achuar, es incomparablemente más restringido que el nuestro? Por otra parte, en el pensamiento moderno, la naturaleza solamente tiene sentido por oposición a las obras humanas, tanto si a estas las queremos llamar cultura como si las consideramos sociedad, historia o espacio antropizado. Una cosmología en la que la mayor parte de los animales y plantas están incluidas en una comunidad de personas con las que comparten total o parcialmente, facultades, comportamientos y códigos morales ordinariamente atribuidos a los hombres no responde en modo alguno a los criterios de tal oposición.

Los achuar no son un caso excepcional en el mundo amazónico. Algunos centenares de kilómetros más al norte, por ejemplo, en la selva de la Colombia oriental, los indios makuna presentan una versión todavía más radical de una teoría del mundo decididamente no dualizada⁹. Al igual que los achuar, los makuna categorizan a humanos, plantas y animales como *gentes* (*masa*) cuyos principales atributos –la mortalidad como la vida social y ceremonial, la intencionalidad, el conocimiento– son absolutamente idénticos. En esta comunidad de seres vivos, las distinciones internas se basan en los caracteres particulares que el origen mítico, lo regímenes alimentarios y los modos de reproducción confieren a cada clase de ser y no en la mayor o menor proximidad de tales clases al paradigma de realización que ofrecían los makuna. La interacción entre los animales y los seres humanos se concibe también en forma de una relación de alianza, aunque ligeramente diferente del modo achuar, puesto que el cazador trata su caza como un conjunto potencial y no como un cuñado. Las categorizaciones ontológicas son todavía más plásticas que en los achuar, debido a la facultad de metamorfosis que se reconoce a todos: los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. Por tanto, la influencia taxonómica sobre lo real es siempre relativa y contextual y el trueque permanente de las apariencias no permite atribuir identidades estables a los componentes vivos del entorno.

En regiones forestales de las tierras bajas de América del Sur se han descrito muchas cosmologías análogas. A pesar de sus diferencias, todas estas cosmologías tienen una característica común: no establecen ninguna distinción esencial y tajante entre los humanos, por una parte, y un gran número de especies animales y vegetales, por otra. La mayor parte

9. Kaj Arhem (1996) in Descola, Ph. and G. Palsson (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London: Routledge.

de las entidades que pueblan el mundo están unidas unas a otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernado por un régimen idéntico de sociabilidad. Por otra parte, las características atribuidas a estas entidades dependen menos de una definición previa de su esencia que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras en función de las exigencias de su metabolismo y, especialmente, de sus régimen alimentario. Lo que distingue una especie de otra es aquello de lo que se nutre y las especies que se la comen, la comunidad cada vez diferente de aquellos con los que entabla competencia en la cadena trófica; en suma, una sociología de la predación mútua más que un catálogo de rasgos intrínsecos. La identidad de los humanos, vivos y muertos, de las plantas, de los animales y de los espíritus es completamente relacional, y, por tanto, está sujeta a mutaciones o a metamorfosis según los puntos de vista que se adopten, ya que se considera que cada especie puede percibir a las otras especies según unos criterios y necesidades propias. Este hiper-relativismo perceptivo da a las cosmologías amazónicas un carácter decididamente no antropocéntrico, en tanto que el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante que subordina a todas las demás a su propia reproducción sino que es más bien el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno.

Volvemos, pues, a la pregunta inicial: ¿ésta concepción sistemática de la biosfera que parecen tener tantos pueblos de la Amazonia sería una consecuencia de las propiedades de su entorno?. En efecto, los ecólogos definen la selva tropical como un *ecosistema generalizado* que se caracteriza por una enorme diversidad de las especies animales y vegetales combinada con un escaso efectivo y una gran dispersión de los individuos de cada especie. Inmersos en una monstruosa pluralidad de formas de vida que raramente se encuentran reunidas en conjuntos homogéneos, los indios amazónicos quizás habrían sido incapaces de abarcar como un todo este conglomerado dispar que solicita permanentemente sus facultades sensibles. Para resumir: al ceder por necesidad al espejismo de lo diverso, no habrían sabido disociarse de su entorno, incapaces de discernir, detrás de la multiplicidad de las manifestaciones singulares de la naturaleza, su profunda unidad.

Es a una interpretación así a la que podría invitarnos la observación hecha por Lévi-Strauss¹⁰ cuando sugiere que la selva tropical es quizás, el único entorno que brinda apoyo al concepto de *monoindividualidad*, es decir, a la atribución de características idiosincrásicas a cada individuo de una especie. En un medio tan diversificado, es posible que fuera inevitable que las relaciones entre individuos, aparentemente todos distintos, primarían sobre la construcción de macrocategorías estables y exclusivas entre sí.

La existencia de cosmologías muy parecidas elaboradas por pueblos que viven en un medio completamente distinto constituye el principal argumento en favor de esta interpretación. Es el caso, por ejemplo, de los indios de la región subártica del Canadá, que, contrariamente a los indios de la selva tropical subamericana, explotan un entorno considerablemente uniforme. Las características del bosque boreal son exactamente inversas a las de la selva amazónica: en el ecosistema *especializado del* primero coexisten unas pocas especies, cada una de las cuales está representada por un gran número de individuos. Y, sin embargo, a pesar de la homogeneidad de su medio ecológico, los pueblos subárticos no lo consideran como un campo de realidad autónoma opuesto a las certezas de la vida social.

10. C. Lévi-Strauss (1962) *La Pensée sauvage*, Paris: Plon.

Es, especialmente, en su concepto del mundo animal donde los indios del bosque boreal muestran la mayor convergencia¹¹. Lo mismo que en la Amazonia, la mayor parte de los animales se conciben como personas dotadas de un alma, lo que les confiere unos atributos absolutamente idénticos a los del ser humano (por ejemplo, la conciencia reflexiva, la intencionalidad, la vida afectiva o el respeto hacia unos preceptos éticos). En este aspecto, los grupos que forman los *cree* son especialmente representativos. Según ellos, la sociabilidad de los animales es parecida a la de los hombres y bebe de las mismas fuentes: solidaridad, amistad y deferencia hacia los ancestros. Estos son los espíritus invisibles que presiden las migraciones de la caza, gobiernan su dispersión y se encargan de su regeneración. Por consiguiente, si los animales difieren de los hombres es únicamente por su aspecto, una simple ilusión de los sentidos, ya que las envolturas corporales distintivas que generalmente muestran no son más que disfraces destinados a engañar a los indios. Cuando visitan a estos en sus sueños, los animales se revelan tal como son en realidad, es decir, bajo su forma humana. Hablan también en las lenguas indígenas cuando su espíritu se expresa públicamente durante un ritual llamado de la *tienda temblorosa*.

Sería erróneo ver en esta humanización de los animales un simple juego mental, una especie de lenguaje metafórico cuya utilidad no iría mucho más allá del cumplimiento de unos ritos o de la narración de unos mitos. Incluso cuando hablan en términos muy prosaicos de la batida, de la muerte y del consumo de la caza, los indios expresan sin ninguna ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen. Aquí, lo mismo que en la mayor parte de las sociedades de cazadores, es la manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su convivencia. Por tanto, hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos; no ceder a las fanfarronadas ni tampoco mencionar con demasiada claridad la suerte reservada a las presas.

Aparte de estas señales de consideración, sin embargo, las relaciones con los animales pueden expresarse en unos registros más específicos. La seducción, por ejemplo, que configura la caza a imagen de una amante; o la coerción mágica, que anula la voluntad de una presa y la obliga a aproximarse al cazador. Pero la más corriente de estas relaciones, la que mejor destaca la igualdad entre hombres y animales, es el vínculo de amistad que el cazador estrecha a lo largo del tiempo con un miembro singular de una especie. El amigo de los bosques se concibe a la manera de un animal de compañía y servirá de intermediario cerca de sus congéneres para que estos se pongan sin disgusto al alcance del disparo del cazador. Una pequeña traición, sin duda, pero que no entraña consecuencias para los suyos, ya que la víctima del cazador se reencarna poco después en un animal de la misma especie, siempre que sus despojos hayan recibido el tratamiento ritual prescrito.

Así pues, al igual que los pueblos de la Amazonia, los de la región subártica conciben su entorno a la manera de una densa red de interrelaciones regida por principios que no discriminan a humanos y no humanos. Evidentemente, a causa de los caracteres objetivos de su ecosistema, y especialmente de las pocas especies vivas, esta red de interrelaciones no es tan rica ni compleja como la de los pueblos de la selva tropical; pero las estructuras de una y otra red son totalmente análogas, lo que excluye que la segunda sea el producto de

11. R. Brightman (1993) *Grateful Pray: Rock Cree Human-Animal Relationship*, Berkeley: University of California Press; E. Desveaux (1995) *Anthropos* 90:435; F.L. Speck (1935) *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Oklahoma: Norman University Press; A. Tanner (1979) *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mitassini Cree Hunters*, St. John: Memorial University of Newfoundland.

una adaptación a un entorno más diversificado. Lejos de ser específicas, las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras.

Cuando se intenta calificar estos sistemas, es inevitable recordar una palabra. Una palabra sobre la que la antropología contemporánea ha corrido un velo púdico quizá porque recuerda con demasiada crudeza los antiguos debates de esta disciplina sobre la cuestión del origen de las religiones y las supuestas diferencias entre el pensamiento primitivo y el pensamiento científico. Esta palabra es animismo. Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres naturales están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios.

Sobre el animismo así entendido, la antropología contemporánea ha mostrado una enorme discreción, sin duda a causa del gran cambio de perspectiva introducido por Claude Lévi-Strauss en el análisis del totemismo¹². Rehuyendo explicaciones psicologizantes, evolucionistas o utilitaristas que intentaban dilucidar el nexo místico y participativo que, según se crea, existe entre un grupo de filiación y la planta o el animal que le sirve de epónimo, Lévi-Strauss demostró que el llamado totemismo no era más que una lógica clasificatoria que utilizaba las discontinuidades empíricamente observables entre las especies, con el fin de organizar un orden delimitador de las unidades sociales.

Plantas y animales ofrecen un punto de apoyo al pensamiento clasificatorio y, a causa de las cualidades sensibles contrastadas que su discontinuidad morfológica y etológica exhibe espontáneamente, se convierten en signos aptos para expresar metafóricamente las diferencias necesarias para la perpetuación de la organización clánica. Esta interpretación recobra la explicación sociocéntrica que habían propuesto Durkheim y Mauss en su famoso ensayo sobre las clasificaciones primitivas: no es la organización clánica la que proporciona el modelo de la clasificación de los seres de cada medio, sino que, por el contrario, serían las diferencias perceptibles entre estos las que servirían para conocer las diferencias entre los clanes¹³.

Al resolver de una manera magistral la cuestión del totemismo, la demostración de Lévi-Strauss contribuyó a que se olvidara que la objetivación de los no humanos por los humanos podía concebirse de otro modo que no fuera mediante un dispositivo clasificatorio. Ahora bien, el animismo es también una forma de objetivación social de las entidades que nosotros denominamos naturales en tanto que confiere a tales entidades no solamente unas disposiciones antropocéntricas –es decir, la condición de persona, a menudo dotada de palabra y poseedora de los afectos humanos– sino también unos atributos sociales, la jerarquía de las posiciones, de los comportamientos basados en el parentesco, el respeto hacia ciertas normas de conducta y a la obediencia a códigos éticos. Estos atributos sociales proceden del repertorio de cada cultura, que caracterizará sus relaciones con los diversos segmentos del entorno en función de los modos de sociabilidad localmente dominantes: los diferentes gra-

12. C. Lévi-Strauss (1962) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF.

13. E. Durkheim y M. Mauss (1903) *Année Sociologique* 6:1.

dos de parentesco consanguíneo, el parentesco por alianza, la autoridad del jefe sobre un grupo local o del hermano mayor sobre los menores, la amistad ritual, la hostilidad codificada, etc.

En este sentido, el animismo puede ser visto no como un sistema de categorización de las plantas y de los animales sino como un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos. Los sistemas anímicos tienen, pues, una simetría inversa a las clasificaciones totémicas entendidas en el sentido de Lévi-Strauss, en tanto que no utilizan las relaciones diferenciales entre los no humanos para ordenar conceptualmente la sociedad, sino que, por el contrario, se sirven de las categorías elementales que estructuran la vida social para ordenar conceptualmente las relaciones de los hombres con las especies vivas y, por derivación, las relaciones entre estas especies. En resumen, en los sistemas totémicos, los no humanos son tratados como signos, y en los sistemas anímicos, como el término de una relación.

Así entendidos, animismo y totemismo constituyen lo que a mí me gustaría llamar modos de identificación, es decir, maneras de definir las fronteras propias y ajenas. Considerarlos como manifestaciones legítimas del intento de dar un sentido al mundo suscitará, sin duda, dificultades de toda clase, especialmente a causa de unos presupuestos que derivan de nuestro propio modo de identificación, es decir, del naturalismo. El naturalismo es, simplemente, la creencia de que la naturaleza existe. Dicho de otro modo: ciertas entidades deben su existencia y su desarrollo a un principio extraño a los efectos de la voluntad humana. Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo produce un campo ontológico específico, un lugar de orden y de necesidad en el que nada ocurre sin una causa, tanto si ésta causa se refiere a una instancia trascendente como si es inmanente a la textura del mundo. En la medida en que el naturalismo es el principio rector de nuestra propia cosmología y que impregna tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica, se ha convertido para nosotros en un presupuesto natural que estructura nuestra epistemología y especialmente nuestra percepción de los otros modos de identificación. Por consiguiente, considerados desde un punto de vista naturalista, el totemismo y el animismo se nos aparecen como representaciones intelectualmente interesantes pero fundamentalmente falsas, como si fueran simples manipulaciones simbólicas de este campo específico de fenómenos que llamamos *naturaleza*. Sin embargo, si se intenta hacer abstracción de este presupuesto, constatamos que la existencia de la naturaleza como un campo autónomo ya no es un dato bruto de la experiencia como tampoco son los animales que hablan o los vínculos de filiación entre los hombres y los guacamayos. Y todavía más: no existe ninguna justificación objetiva que permita afirmar que los humanos forman una comunidad de organismos totalmente distinta de los otros componentes bióticos y abióticos del entorno, tal como pensamos, y que no hay que considerar que los humanos, las plantas y los animales forman una comunidad jerarquizada de personas totalmente distintas de los minerales, tal como tienden a pensar muchas sociedades de todo el mundo. Allí donde nosotros introducimos el lenguaje articulado y la bipedia como criterios decisivos de la humanidad, otras culturas prefieren optar por categorías más globalizadoras basadas en la animación, la locomoción autónoma o la presencia de astros particulares como la dentición o la reproducción sexual.

No obstante, la idea de que la *naturaleza* es una construcción social en perpetuo devenir plantea un reto formidable a la antropología: ¿hemos de restringir nuestra ambición de describir de la manera más fiel posible los conceptos específicos que de su entorno han construido ciertas sociedades en épocas diferentes o bien debemos buscar unos principios de orden que permitan comparar la diversidad empírica, aparentemente infinita de los com-

plejos de naturaleza-cultura? Por mi parte, me muestro reticente a adoptar, en esta materia, una posición relativista ya que, entre otras razones, tal perspectiva supone lo que conviene establecer. En efecto, el relativismo tiene como corolario implícito la creencia en una naturaleza universal que poseería en todas partes las propiedades y las fronteras que nuestra propia cultura les atribuye, y sobre la cual se desplegaría una proliferación de sistemas del mundo especiales, definidos por un ensamblaje arbitrario de símbolos cuya función sería codificar este sustrato natural considerado común a todos. Desde este punto de vista, no solamente la causa misma de diferencias en las conceptualizaciones del ambiente sigue sin ser explicada, sino que también, y a pesar de todas las proclamas relativistas, resulta imposible escapar del etnocentrismo, es decir, del privilegio concedido a la única cultura cuya definición de la naturaleza sirve de patrón implícito para medir todos los otros.

Supongamos, pues, que existen estructuras muy generales que organizan la manera en que las personas construyen representaciones de su medio físico y social. ¿Dónde hay que empezar a buscar para hallar indicios de su existencia y de su *modus operandi*? El punto de partida que me ha parecido más sencillo es el siguiente: un rasgo característico de todas las conceptualizaciones del medio es que éstas se basan en un referencial antropocéntrico. Esta propiedad genera modelos en los que las categorías y las relaciones sociales sirven de plantilla mental para ordenar el cosmos o bien modelos en los que las discontinuidades entre no humanos permiten pensar las discontinuidades entre humanos, o también modelos como el nuestro en el que la naturaleza se define negativamente como este segmento ordenado de la realidad que se desarrolla independientemente de la acción humana. En todos los casos, es decir, tanto si opera por inclusión como por exclusión, la objetividad social de los humanos no puede disociarse de la objetivación de los humanos. Ambos procesos se basan en la configuración de las ideas y de las prácticas que, dentro de cada sociedad, define los conceptos de uno mismo y de los demás. Ambos procesos implican el trazado de unas fronteras, la imputación de unas identidades y la elaboración de mediaciones culturales. Es lo que yo he denominado modos de identificación.

Sin embargo, si queremos acabar con el dualismo y con el debate estéril entre universalismo y relativismo que, en definitiva, no es más que una reliquia de la dicotomía naturaleza/cultura, es necesario dar un paso más. Ir más allá del dualismo, hacia una antropología plenamente monista, implica dejar de tratar a sociedad y a cultura, lo mismo que a las facultades humanas y a la naturaleza física, como sustancias autónomas e instancias causales. Esto permitiría abrir la vía a una verdadera comprensión ecológica de la constitución de las entidades individuales y colectivas. Es en este sentido original de una ciencia de las relaciones, cuya fecundidad han demostrado ya Gregory Bateson¹⁴ y Claude Lévi-Strauss, donde la ecología puede inspirar a las ciencias sociales y humanas, y no bajo las especies del determinismo geográfico simplista que se ha apropiado indebidamente de la expresión. Tanto si existen por sí mismas como si son definidas desde el exterior, tanto si son producidas por los hombres como si solamente son percibidas por ellos, tanto si son materiales como inmateriales, las entidades que constituyen nuestro universo solamente poseen un sentido y una identidad a través de las relaciones que las instituyen como tales. Ahora bien, a pesar de que estas entidades son, por derecho, casi infinitas, las relaciones que las unen no lo son; únicamente difieren los contextos históricos y culturales dentro de los cuales se actualizan o no estas relaciones. Una antropología no dualista debería fijarse como campo de estudio este proceso de actualización, los elementos a los que se refiere así como las circunstancias y los contextos que lo hacen posible.

14. G. Bateson, (1980) *Vers un écologie de l'esprit*, Paris: Seuil.

