

Más allá de la naturaleza y de la cultura

Philippe Descola¹

École des hautes études en sciences sociales, France
philippe.descola(at)ehess.fr

El museo de Historia Natural de la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Ofrece una excelente imagen del mundo tal como lo hemos concebido durante largo tiempo. Por encima del peristilo neoclásico de la entrada, una sucesión de nichos acoge los bustos de sabios ilustres que, cada cual en su época y a su manera, contribuyeron a dar al hombre un lugar en el sistema de la naturaleza. Las figuras de Buffon, Humboldt, Lamarck, Cuvier, d'Orbigny, Darwin o Broca están allí para recordar al visitante cuál era la intención del museo cuando fue edificado en la última década del siglo XIX: hacer prevalecer la ciencia sobre la religión trazando la larga historia de los seres organizados, inscribir las producciones humanas en el curso majestuoso de la evolución de los organismos, testimoniar la inventiva complementaria de la naturaleza y de la cultura en la creación de múltiples formas que reflejan la variedad de los seres vivos en el tiempo y en el espacio. Pero semejante ambición es difícil de llevar a cabo y, en el museo de la Plata como en tantas otras instituciones similares, la disposición de los lugares viene a desmentir la esperanza que pudo nacer de la contemplación de las figuras totémicas bajo cuyos auspicios se ubica el gran proyecto de síntesis.

La planta baja del museo está enteramente dedicada a la naturaleza: en forma de radio y a partir de una rotonda central, se despliegan las galerías polvorientas y mal iluminadas de mineralogía, paleontología, zoología o botánica, de una riqueza probablemente sin igual en un museo sudamericano.

¹ Philippe Descola es Director de Estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y profesor del College de France. Entre sus principales publicaciones se encuentran : *Par-delà la nature et culture*, (2005); *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, haute Amazonie*, (1993); *Nature and Society : Anthropological Perspectives*, (1996); *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, (1986); *Les Idées de l'anthropologie*, (1988); *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, en colaboración con M. Abélès, P. Bonte, J.-P. Digard, C. Duby, J.-C. Galey, M. Izard, J. Jamin y G. Lenclud (1991);

Miles de especímenes, un poco apolillados, se ofrecen a la curiosidad de los escasos amateurs, todos repartidos sabiamente según las grandes categorías de la taxonomía linneana. Hay que subir al primer piso para ver hombres o, más exactamente, residuos dispersos de sus culturas materiales –vestimentas, ornamentos, cestas o puntas de arpones- y ejemplos de su extraña propensión a modificar su propia naturaleza: cráneos deformados, dientes tallados, tatuajes, escarificaciones y otras marcas del cuerpo que José Imbeloni, uno de los fundadores de la antropología argentina, convirtió en su especialidad. La localización se impone: son aquí los pueblos amerindios los que dominan. Sin embargo, en el piso de la cultura las clasificaciones ya no cuentan con el bello rigor que regía las colecciones de la planta baja. Con los criterios somáticos que distinguen las entidades misteriosas llamadas Patagónicos, Fueguinos o Amazónicos, se combinan criterios diacrónicos que distribuyen objetos y culturas según su escala de dignidad en una supuesta evolución hacia la civilización: las salas más bellas, las de mayores esfuerzos pedagógicos, son consagradas a las cerámicas y tejidos andinos, mientras que los pobres testimonios de madera y fibra legados por los pueblos de las selvas y sabanas se ven confinadas a vitrinas enclenques de carteles lacónicos. El mensaje es claro: todavía reina aquí una confusión, una diversidad obstinada, que la etnología no ha sabido elucidar con la sistematicidad de la que dan prueba las ciencias de la naturaleza.

Por caricaturesco que parezca este microcosmos de dos pisos, refleja bien el orden del mundo que nos rige desde hace al menos dos siglos. Sobre los cimientos majestuosos de la naturaleza, con sus subconjuntos ostensibles, sus leyes sin equívocos y sus límites bien circunscriptos, reposa la gran Capharnaüm² de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y las costumbres, lo propio del hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes. Es cierto, son numerosos buenos espíritus que coinciden en ver este curioso edificio como una ilusión de perspectiva; el mundo se vuelve naturaleza desde el momento en que lo percibimos bajo el aspecto de lo universal, y se torna historia cuando lo examinamos bajo los aspectos de lo particular. En los términos de Friedrich Rickert, que fue uno de los primeros en teorizar las consecuencias epistemológicas de esta cosmología de dos planos, el objeto es único pero aprehendido de dos maneras: por

² Capharnaüm fue una ciudad de Galilea en la que Jesús atrajo a multitudes. La expresión es utilizada para designar un lugar que contiene gran variedad de objetos en desorden, una suerte de cambalache en el que todo se encuentra revuelto y entremezclado [N. de la T].

generalización en tanto nos ubicamos desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, y por individualización en tanto escogemos abordarlo por medio de las ciencias de la cultura (Rickert, 1997:46). Pero aquí se trata de una sutileza kantiana que nos es de poco auxilio en nuestros juicios cotidianos, en esas clasificaciones ontológicas que realizamos a todo momento con el bello automatismo nacido de una larga interiorización del esquema dualista. Por un lado, un cantero de jacintos, un ciervo bramando o un aflojamiento granítico: la naturaleza. Por el otro, un ramo de flores, una cacería mayor, un diamante tallado: la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso cuando no ignoramos que son en parte dependientes de nuestra protección y de los ambientes que hemos transformado; éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de modelo para ubicarnos en el mundo, no dudamos en ordenar a los primeros entre las colecciones de botánica, de zoología y de mineralogía y a los segundos en la rúbrica de las bellas artes, de la sociología o de la historia de las técnicas.

Es cierto también que nos dedicamos, desde hace bastante tiempo, a abrir pasajes entre los dos niveles. Ciertos guardianes del piso de la cultura hacen notar que sus colegas del piso de abajo también son hombres, con una historia, lenguas, prejuicios y opiniones, y que el sistema de la naturaleza que han elaborado es cultural de par en par porque al ser la naturaleza sorda y muda, no se expresa sino a través de portavoces autorizados. Detrás del estandarte de la historia y de la sociología de las ciencias, el piso de las convenciones humanas ambiciona entonces anexarse una buena parte del dominio reservado a la naturaleza. Claro que no sin una viva resistencia de parte de quienes protegen las escaleras contra las infiltraciones de todo tipo –sociales, culturales, económicas o políticas- que podrían contaminar la robusta trascendencia de las leyes de la materia y de la vida³. No obstante, si bien semejante ofensiva ha comenzado a extender el perímetro de las ciencias sociales y humanas, ella se enfrenta también con un residuo de factualidad obstinada delante del cual los cuerpos de caballería de la cultura se encuentran bastante perplejos. Entraron en los laboratorios y describieron su arquitectura y sus costumbres, sondearon las prácticas, los valores y las mentalidades de los estudios, pero bajo la mirada de los observadores observados, engendrados

³ El caso Sokal ha ofrecido recientemente una ilustración ejemplar de este tipo de escaramuzas de las que nadie sala indemne.

por dispositivos experimentales y sistemas de investigación completamente humanos, las moléculas, *los quarks*, las proteínas, los planetas o las hormigas parecen ocuparse de sus pequeños problemas como si nada ocurriera. Decir que la naturaleza es una construcción cultural supone, en efecto, que la cultura construye a partir de materiales que ella no se ha provisto a sí misma, que ella filtra, codifica, reorganiza o descubre entidades y propiedades primarias indiferentes a sus intenciones. A pesar de estas grandes maniobras, la estructura de nuestro edificio no ha cambiado mucho: los humanos ocuparon una parte del piso inferior, pero se vieron obligados a reservar algunas salas a fenómenos sobre los cuales no tenían control.

Desde Darwin, Mendel y sobre todo Spencer, los conservadores de la planta baja se han empeñado también con mucha energía en extender su dominio de competencia en detrimento de los saltimbanquis que se agitan en el piso superior. Los comportamientos enigmáticos que ocupan a los antropólogos, sociólogos e historiadores, las costumbres extrañas y escandalosas que se obstinan en describir y contextualizar, las instituciones sobre las que proponen tipologías que se rearmen sin cesar, todo eso reposa, nos dicen, sobre algunos resortes naturales tan simples que los aduladores de la humanidad se obstinan en no ver, cegados como están por su desprecio del método científico y por el deseo de conservar un territorio autónomo, sumido no obstante en la confusión y asediado por *vendettas* permanentes. ¿Para qué escribir frondosos volúmenes sobre el sistema de parentesco o los mecanismos de control del poder dado que sexualidad y dominación, en los humanos como en los no-humanos, se explican siempre por la ambición de maximizar una ventaja reproductiva, es decir, de diseminar los propios genes con la mayor tasa de éxito? ¿Con qué objeto intentar comprender el simbolismo de las prohibiciones alimenticias o del canibalismo si esas prácticas pueden explicarse tan simplemente por el encuentro entre las exigencias del metabolismo –necesidad de calorías o de proteínas- y los determinantes ecológicos que pesan localmente sobre el aprovisionamiento de comida? ¿Por qué entonces describir y analizar la diversidad de las manifestaciones autorizadas o prohibidas de la violencia si ésta no es más que el reflejo, en el sistema de las pasiones, de comportamientos adaptativos desarrollados en el curso de la hominización? Conviene más la verdadera ciencia, armada de medidas y estadísticas, que se compromete a develar las causas naturales y las funciones biológicas lejos de la hermenéutica vaporosa de la cual se complacen las mal llamadas ciencias de la cultura. A quien señale que la actualización de una causa o de una función – aunque hipotéticas en relación con el estado actual de la genética o de la teoría de

la evolución- no permite de ningún modo dar cuenta de la diversidad de las formas instituidas a través de las cuales éstas se expresan, se le podrá objetar que esta pequeña pérdida de complejidad es absolutamente temporaria y que las ciencias de la vida tienen una trayectoria suficientemente sólida como para que esperemos verlas un día aportar una respuesta a muchos otros enigmas de la cultura. Visto desde la planta baja, sin embargo, y a pesar de las esperanzas que acarician varios de ver convertido el piso superior en un anexo de las ciencias naturales, la disposición de nuestro museo cosmológico no se encuentra verdaderamente trastocada: los sociobiólogos más ardientes, los deterministas más fanáticos, acuerdan todavía que ciertas provincias de la actividad humana, el arte en primer lugar, siguen estando fuera su alcance. Los protagonistas de *la guerra de las ciencias* también tienen el mérito de hacer aparecer, a vista de todos, los defectos más evidentes de la gestión interna del edificio dualista y, en particular, la imposibilidad de trazar una frontera consensual entre aquello que ataña a la naturaleza y lo que ataña a la cultura. Sin embargo, tanto unos como otros se acomodan todavía muy bien a la disposición de los lugares, prefiriendo algunas ganancias territoriales en el campo de batalla devastado al completo abandono del teatro de operaciones.⁴

Un cambio de cosmología

No obstante, apostamos a que esta construcción de dos pisos parecerá en algunas décadas tan anticuada a nuestros descendientes como lo es hoy para nosotros el museo de La Plata. No hay ninguna audacia en esta predicción, porque los signos que presagian un desmoronamiento de nuestra cosmología ya son bien visibles. El más manifiesto, el que más moviliza la atención de gobernantes y ciudadanos, es obviamente la creciente preocupación en torno de los efectos de la acción humana sobre el medioambiente. Por lo demás, la elección misma del término «medioambiente», en lugar del de naturaleza, indica ya un deslizamiento de perspectiva; en su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino en la medida en que recubría por preterición un dominio ontológico definido por su ausencia de humanidad –sin azar ni artificio–, mientras que el antropocentrismo del medioambiente está claramente enunciado: es el mundo sublunar de

⁴ Con la notable excepción de Bruno Latour y de sus colegas de los *Science Studies* que, partiendo del estudio de los híbridos de naturaleza y cultura producidos por las ciencias y las técnicas, se interesan más bien en los procedimientos de distribución y de delegación por medio de los cuales operan *in fine* las reparticiones ontológicas convencionales, cf., por ejemplo, Latour (1999).

Aristóteles en tanto está habitado por el hombre. De la estratosfera a los océanos pasando por los bosques tropicales, nadie lo ignora en la actualidad, nuestra influencia se hace sentir en todas partes y se admitirá entonces sin esfuerzo que al estar nuestro entorno natural antropizado por todas partes y en grados diversos, su existencia como entidad autónoma ya no es más que una ficción filosófica. Otra dimensión de la naturaleza es particularmente puesta en cuestión por el progreso de la genética: se trata del sustrato biológico de la humanidad como materia, forma y proceso totalmente ajeno al control domesticador de la educación y de la costumbre. La importancia cada vez más evidente de la epigénesis en la individualización, el desarrollo de la reproducción asistida, desde la fecundación *in vitro* hasta la clonación de mamíferos, el perfeccionamiento de las técnicas de injerto y trasplante, la ambición exhibida por algunos de intervenir sobre el genoma humano en el estado precoz de la embriogénesis; todo eso, nos espante o nos maraville, vuelve menos neta que antes la separación del derecho entre la parte natural y la parte cultural del hombre. La opinión pública ha percibido que estaba en curso un trastrocamiento en este dominio y, si bien la inquietud que manifiesta frente a la clonación reproductiva, los riesgos climáticos y los organismos genéticamente modificados se expresa sobre todo en términos éticos y políticos, testimonia también cierto desasosiego frente a una nueva situación ontológica que ya no respeta las antiguas certezas. El siglo XIX habrá enterrado a Dios; el siglo XX, dicen, ha borrado al hombre; el siglo XXI ¿hará desaparecer la naturaleza?

Sin dudas, nadie sueña seriamente con que la fotosíntesis, la gravitación o la embriogénesis van a desvanecerse porque la antropización del planeta y de los organismos haya alcanzado niveles inigualados hasta el presente. En cambio, el concepto de naturaleza por medio del cual los científicos que estudian estos objetos califican todavía por costumbre su dominio general de investigación, parece quedar maltrecho por pequeños deslizamientos ontológicos que lo hacen perder su bella unidad anterior.

A título de ejemplo, tomaré tres que conciernen a una de las fronteras más ásperamente disputadas entre la naturaleza y la cultura: la que separa la humanidad de la animalidad. EL primer ejemplo viene de los juristas, atentos por profesión a la evolución de las costumbres y a la traducción de éstas en normas que rigen nuestro estatus, prácticas y relaciones con el mundo. A miles de leguas de distancia de los debates filosóficos atronadores sobre los derechos de los animales que oponen a los partidarios de la *deep ecology* o de la liberación animal a los defensores del humanismo kantiano, un profesor

de derecho mostró en una crónica del austero *Recueil Dalloz* que, en el derecho francés al menos, los animales domésticos, amansados o mantenidos en cautiverio, poseen ya derechos intrínsecos con el mismo título que las personas morales, en el sentido de que la ley les reconoce un interés propio, es decir, recientemente distinto del de su dueño eventual, y que les provee una posibilidad técnica de expresión para defenderse (Marguénaud, 1998:205-211). Al lado de los crímenes y delitos contra las personas, contra los bienes y contra el Estado, el nuevo código penal ha creado una cuarta categoría de infracciones contra los animales domésticos. Al hacerlo, ha dejado constancia de que, aunque no sean todavía definidos completamente como personas, estos «amigos inferiores» para retomar una expresión de Michelet, ya no son considerados desde el punto de vista del derecho como bienes, es decir como cosas. Si seguimos a Jean –Pierre Marquénaud, este estatuto intermedio está llamado a evolucionar rápidamente en el derecho penal hacia una personificación más marcada, puesto que nada se opone a que los animales no salvajes sean investidos de personalidad jurídica a semejanza de toda persona moral a quien se le reconoce un interés propio y posibilidades de defender el ejercicio del mismo. En cuanto a los órganos susceptibles de representar sobre la escena jurídica el interés distintivo de aquello que nuestro autor denomina la *persona animal*, incluso contra el interés de su amo, existen ya en profusión bajo la forma de asociaciones de protección animal. Sin que los profanos hayan tomado conciencia y esperando que una jurisprudencia se ponga en práctica, los perros, gatos, vacas –locas o no- cotorras o gorilas del zoológico de Vincennes estarán entonces ahora, como todos nosotros, en situación de hacer valer sus derechos a la vida y al bienestar y esto, no ya en virtud de las razones humanitarias que justificaba la antigua ley Grammont (a saber, el escándalo público que podía suscitar que se los maltratara), sino más bien porque se tornaron, si bien no del todo sujetos de derecho, al menos cuasi-personas cuyas prerrogativas evidentemente están derivadas de aquellas que nos son reconocidas.

El segundo ejemplo viene de la psicología experimental. Los psicólogos del desarrollo se interesan desde hace ya mucho tiempo por la expresión en los niños más pequeños, por lo que llamamos convencionalmente la teoría del espíritu, es decir por la aptitud de inferir en otros estados mentales idénticos a los suyos. Se admitía corrientemente que esta aptitud era característica de la especie humana, probablemente ligada al lenguaje o a la cultura; se suponía que los animales no humanos eran capaces de interpretar el comportamiento de los organismos presentes en su medioambiente, y particularmente el

de sus congéneres, exclusivamente sobre la base de índices externos – posturas, movimientos, señales sonoras, etc.- y no a partir de la atribución de estados psicológicos imposibles de ser observados directamente. Ahora bien, investigaciones recientes sobre los chimpancés mostraron que no era así: confrontados a un dispositivo experimental utilizado con el fin de testear en niños de un año la capacidad de atribuir a otro una intención o un objetivo, en este caso un objeto móvil desplazándose sobre la pantalla de una computadora, los siete sujetos animales reaccionaron como los sujetos humanos (Uller y Nichols, 200). Tomada durante mucho tiempo como un signo distintivo del *homo sapiens*, la imputación de intencionalidad a un otro debería ser ahora considerada como un patrimonio compartido con nuestro primo cercano el chimpancé.

Es una vez más a chimpancés, esta vez en libertad en su medio de origen, que se refiere al tercer ejemplo. Los estudios que les han consagrado los etnólogos indican ambigüedad que no solamente son capaces de fabricar y de utilizar herramientas de piedra rudimentaria, extendiéndoles así el privilegio del *homo faber* largamente concedido sólo al primate humano, sino también que las bandas vecinas de simios elaboran y transmiten familias de técnicas bien diferenciadas. En la terminología de los pre-historiadores, los chimpancés poseen así tradiciones distintas en el dominio de la cultura material, particularismos técnicos y comportamientos propios a cada banda, que pueden contener hasta alrededor de cuarenta rasgos distintivos –tipos de útiles y métodos para romper nueces, técnicas de caza, modelos para eliminar liendres, etc.-, todos independientes de las condiciones geográficas locales (Whiten *et.al.*, 1999; cfr. Joulian, 1994). Dado que este tipo de variaciones parecen no poder ser explicadas por una evolución adaptativa de los comportamientos a los determinantes ecológicos, los etnólogos fueron conducidos a atribuir a los chimpancés culturas diferenciadas, es decir, una cierta libertad para inventar respuestas *sui generis* a las necesidades de subsistencia y de vida común, el primer paso hacia la extensión de la cultura al mundo animal.

Antropologías materialistas, antropología simbólica

Ahora bien, si uno comprende las razones que pudieron llevar a los primatólogos, quienes se definen voluntariamente como antropólogos, a conferir a los chimpancés la dignidad de una existencia comparable en cierto punto a la de los humanos, podemos interrogarnos sobre la pertinencia del término cultura empleado para designar esta transformación. Puesto

que los especialistas de los grandes simios muestran, de hecho, que la cesura ya no es absoluta entre naturaleza animal y cultura humana, esto debería desembocar en el cuestionamiento radical de la mencionada distinción y no en su reordenamiento por una simple rectificación de frontera. Si esto no sucede, si a pesar de los signos de un deterioro cada vez más perceptible del edificio dualista su estructura persiste como un eco en nuestras clasificaciones cosmológicas y ontológicas, sin duda es en parte porque la antropología, sea cual sea la audiencia efectiva en la opinión pública de sus hallazgos científicos, ha obtenido un éxito de magnitud al legitimar y consolidar el polo cultural del viejo par de la modernidad. Desde Boas y Taylor, la pregunta sobre las relaciones de continuidad y discontinuidad entre la naturaleza y la cultura está en el corazón del desarrollo de la antropología, y ciertos analistas, Michel Foucault (1966:389) en primer lugar, no han dudado en ver allí una marca distintiva de esta forma original de conocimiento. Tal vez correspondería incluso decir que semejante problema anticipa el nacimiento de la etnología si, con Claude Lévi- Strauss, se le reconoce a Rousseau el mérito de haber fundado el campo futuro de la disciplina al inaugurar la reflexión sobre las preguntas que suscita este problema. Es cierto que el impulso inicial en esta dirección fue en parte circunstancial: con la expansión colonial se acumulaban datos que referían a la manera extraña en la que numerosos pueblos premodernos concebían sus relaciones con las plantas y con los animales, atribuyendo a tal especie el estatuto de ancestro, tratando a otra como un pariente próximo. La etnología surgió de la necesidad de explicar estas formas de pensamiento exótico que parecían no establecer demarcaciones netas entre humanos y no humanos: de ahí resultaron los grandes debates sobre el totemismo primitivo en los que los fundadores de la disciplina buscaron dar cuenta de la originalidad, fuera ésta cognitiva o social, de construcciones intelectuales que, despreciando las distinciones entre humanos y no humanos, parecían ir al encuentro de las exigencias de la razón. La época, por otra parte, se prestaba para ello, dado que fue en la segunda mitad del siglo XIX que la naturaleza y la cultura fueron finalmente compartimentadas de manera estricta y referidas a métodos y programas científicos bien diferenciados. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura que se establece va a definir el campo en el que la etnología podrá desplegarse, al mismo tiempo que la condena desde sus orígenes a no poder aprehender el medioambiente físico más que como el marco exterior de la vida social, en el que las ciencias naturales son las que definen los parámetros. A falta de otra alternativa mejor, la antropología se comprometió a explorar el dominio de la cultura que había recibido en el reparto, al mismo tiempo que se esforzaba por acomodarse a esa naturaleza que limitaba su horizonte.

Conocemos el resultado de este dilema inicial y por lo tanto es inútil demorarse demasiado tiempo en él. Frente a la dificultad de analizar en detalle las relaciones dialécticas entre determinantes planteados por el medioambiente a la vida social y la parte de la creatividad que cada sociedad despliega en la aprehensión y ordenamiento de su medio, la antropología tendió a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura le daba sentido a la naturaleza. Resultaron entonces problemáticas y programas de investigación incompatibles. Las antropologías materialistas consideraban el medioambiente físico o la fisiología humana como los motores de la vida social e importaban de las ciencias de la naturaleza modelos de explicación causal que, esperaban, darían fundamentos más sólidos a las ciencias del hombre. Para la ecología cultural, para la sociobiología o para ciertas corrientes de la antropología marxista, el comportamiento humano, la forma y la sustancia de las instituciones, las representaciones colectivas desde entonces podían percibirse como respuestas adaptativas a los factores limitantes de un ecosistema, con la expresión de condiciones engendradas por la explotación de un cierto tipo de recursos o como la traducción de determinaciones genéticas. Se comprenderá que estos abordajes hayan podido dejar de lado el estudio del modo en que las sociedades no modernas conceptualizaban sus cuerpos y su medioambiente, excepto para evaluar las posibles convergencias o incompatibilidades entre los dominios señalizados por la ciencia y las concepciones marcadas por el prefijo *etno* (etnobotánica, etnozología, etnobiología, etnofarmacología, etnomedicina) para denotar con claridad su estatuto local y relativo. Al hacerlo, recortaban *a priori* ciertos campos de conocimiento y de práctica de estas sociedades de manera de volverlos comparables con los saberes naturalistas occidentales que tenían el valor de patrón, sin preocuparse demasiado por saber si esos dominios discretos existían como tales en las categorías locales de los pueblos estudiados.

A la inversa, la antropología simbólica se sirvió de la oposición entre naturaleza y cultura como de un dispositivo analítico a fin de aclarar la significación de los mitos, los rituales, las taxonomías, las concepciones del cuerpo y de la persona y de muchos otros aspectos de la vida social donde interviene de manera explícita o implícita una discriminación entre las propiedades de las cosas, de los seres y de los fenómenos, según éstos dependieran o no de un efecto de la acción humana. Los resultados de este abordaje fueron muy ricos en el plano de las interpretaciones etnográficas, aunque no siempre estuvieron a salvo de los prejuicios etnocéntricos. Dado que, fueran cuales fueran los grupos humanos a los cuales se aplicara esta grilla de lectura, y sus maneras de definir y de distribuir las entidades del mundo, el contenido de

los conceptos de naturaleza y cultura utilizados como índices clasificatorios se referían siempre implícitamente a dominios ontológicos cubiertos en el Occidente modernos por estas nociones. Ahora bien, como ha sido señalado desde hace tiempo, muchos de los pueblos modernos parecen indiferentes a esta división porque atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como personas. Aunque, por una curiosa paradoja, se ha calificado durante mucho tiempo a estos pueblos de *naturales*, éstos no son de ningún modo reliquias de un hipotético estado de naturaleza en la medida en que ciertas entidades que pueblan su medioambiente se adecuan, al contrario, a los imperativos de aquello que es para nosotros cultura. Una naturaleza así dotada de la mayor parte de los atributos de la humanidad ya no es evidentemente una naturaleza: esta noción designa para nosotros el conjunto de seres y de fenómenos que se distinguen de la esfera de acción humana en que poseen leyes de desarrollo propias.

La adhesión de numerosas corrientes de la antropología a una distinción entre naturaleza y cultura, en definitiva bastante reciente en Occidente, y el hecho de que no pocos pueblos continúen ignorándola, cuestiona la pertinencia de los análisis conducidos con una herramienta cuya universalidad no tiene nada de evidente. Por lo demás, Claude Lévi- Strauss (1962a:327), que inspiró tantos estudios etnológicos e históricos fundados en la actualización de semejante distinción, decía no concederle más que un valor metodológico. Frente a signos cada vez más numerosos que testimonian que este esquema dualista se revela tan inadecuado para pensar nuestras propias prácticas, como para dar cuenta de aquellas sociedades no modernas, sin duda hay que ir más lejos y abandonarlo completamente. La pregunta que se presenta es evidentemente la de definir por qué ha de reemplazárselo. No nos aventuraremos aquí a predecir cuál podría ser la forma de un mundo en el cual la ruptura entre naturaleza y cultura se hubiera borrado⁵. No es imposible, en cambio, ahorrarse la referencia a esta ruptura cuando reflexionamos sobre los medios que la humanidad ha empleado para objetivarse en el mundo, una tarea que

⁵ Sin duda podemos aceptar, junto a Latour (1991), que semejante ruptura jamás ha existido en la medida en que los Modernos no se conformaron nunca a ella en sus prácticas; no obstante es innegable el rol central que juega en nuestra vernácula teorización cosmológica y en la manera en la cual analizamos aquellas que otros pueblos han producido.

concierno a la antropología en primer lugar, una antropología renovada cuyo objeto ya no serán las instituciones y las prácticas clasificadas según su grado de autonomía en relación con la naturaleza sino las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medioambiente humano y no humano que la etnología y la historia comenzaron a inventariar.

La identificación, semejanzas y diferencias

Entre las maneras de aprender y de distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece el espectáculo y la práctica de nuestro medioambiente en sentido amplio, la identificación juega un rol preponderante. Por esto hay que entender el mecanismo elemental por el cual establezco diferencias y semejanzas entre mí mismo y los existentes infiriendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros⁶. Este mecanismo está menos informado por la contingencia de la experiencia o por las disposiciones individuales que por los esquemas que ha interiorizado en el seno de la colectividad donde vivo y que estructuran de manera selectiva el flujo de la percepción, acordando una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medioambiente. Dos criterios discriminantes parecen cumplir una función central en la identificación concebida como una suerte de forma simbólica a la Cassirer: la atribución al otro de una interioridad análoga a la mía y la atribución al otro de una materialidad análoga a la mía. La naturaleza de esta interioridad puede ser variable y referirse a atributos ordinariamente asociados al alma, el espíritu o la conciencia –intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar– así como a características más abstractas aún, como la idea de que comparto con otros una misma esencia o un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica. El criterio de materialidad concierne, en cambio, a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores; a saber, el temperamento en tanto expresión de la influencia de humores corporales. Sea cual sea la diversidad de concepciones de persona que los etnólogos se dedicaron a inventariar, parece que esta dualidad de la interioridad y de la materialidad es omnipresente, con modalidades ciertamente múltiples de conexión y de interacción entre las dos esferas, y que ella no constituye entonces una mera

⁶ O, para decirlo en términos de Mauss (1974:130), «el hombre se identifica con las cosas e identifica a las cosas consigo mismo teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece».

proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente. A quien se sorprenda de ver un tipo de dualismo sustituido por otro, hay que responderle que las oposiciones binarias no son un mal en sí mismas, que ellas son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones y que es entonces menos su forma la que debe ser puesta en cuestión que la universalidad eventual de su contenido. Desde este punto de vista, y si uno se atiene sólo a los índices semánticos, es necesario constatar que los equivalentes terminológicos del par naturaleza y cultura son prácticamente imposibles de encontrar fuera de las lenguas europeas, mientras que la distinción en el seno de una cierta clase de organismos entre una interioridad y una materialidad parece estar marcada en todas las lenguas, sea cual sea, por cierto, la extensión dada a esta clase y la manera en la cual estas nociones son traducidas, generalmente por alma y cuerpo, en la lengua de los etnógrafos.

Ahora bien, las combinaciones que autorizan estos dos criterios de identificación son muy reducidas: frente a otro, humano o no humano, puedo suponer o bien que posee elementos de materialidad o interioridad análogos a los míos, o bien que su interioridad y su materialidad son distintas de las mías, o bien incluso que tenemos interioridades similares y materialidades diferentes o, en fin, que nuestras interioridades son diferentes y nuestras materialidades análogas. Estas fórmulas definen cuatro grandes tipos de ontologías, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad. Va de suyo que estas cuatro modalidades de la identificación están lejos de agotar las múltiples formas de estructurar la experiencia individual y colectiva y que otros principios –los que rigen la relación, la figuración o la temporalidad, por ejemplo– participan de la miríada de soluciones que los humanos adoptaron con el fin de objetivarse en el mundo. Si aquí insisto en la identificación es simplemente para dar una breve ojeada a una vía alternativa que permitiría describir, clasificar y tornar inteligibles las relaciones que los humanos establecen entre ellos y con los no humanos, vía que podría evitar la dicotomía, incluso metodológica, entre naturaleza y cultura.

Totemismo y animismo

Tomemos el ejemplo del totemismo, una de las más viejas cuestiones debatidas en la disciplina. Hablamos ordinariamente de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales –mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos culturales, etcétera– están asociadas a una serie de objetos naturales.

En una obra célebre, Lévi Strauss (1962b) ha mostrado que el totemismo era menos una institución que la expresión de una lógica clasificadora que utiliza brechas diferenciales observables entre las especies animales y las vegetales a fin de conceptualizar las discontinuidades entre los grupos sociales. Dado que exhiben espontáneamente cualidades sensibles contrastadas – de forma, de color, de hábitat, de comportamiento-, las plantas y los animales son particularmente aptos para designar las distinciones internas necesarias para la perpetuación de las organizaciones segmentadas. La naturaleza provee entonces una guía y un soporte, un *método de pensamiento*, dice Lévi- Strauss, que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social y les ofrece una representación icónica simple.

Siendo la intención inicial de Lévi- Strauss dispensar en su análisis *la ilusión totémica* para reestablecerla como una característica universal del espíritu humano, comprendemos que no haya acordado más que una importancia marginal a estas relaciones diádicas entre un humano y un no humano que en ocasiones se han calificado como *totemismo individual*. En efecto, no son pocas las sociedades que dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona – de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio de servicios – que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que les sirven de epónimos. En estas sociedades, muy comunes en América del Sur y del Norte, en Liberia y en Asia del Sud-este, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomórficos –intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias-, pero también se les asignan características propiamente sociales: la jerarquía del estatus, los comportamientos fundados sobre el respeto de las leyes de parentesco o de códigos éticos, la actividad ritual, etc. Resucitando un término caído en desuso, yo había propuesto hace ya algunos años llamar *animismo* a un modelo semejante de objetivación de los seres de la naturaleza, y había sugerido ver en él un inverso simétrico de las clasificaciones totémicas en el sentido de Lévi- Strauss: en contraste con ellas, los sistemas anímicos no utilizan a las plantas y los animales para pensar el orden social, sino que se sirven, por el contrario, de categorías elementales de la práctica social para pensar las relaciones de los hombres con los seres naturales (Descola, 1992). Admito hoy de buena gana que la distinción propuesta era todavía tributaria de una oposición sustantiva entre la naturaleza y la sociedad de la cual, sin embargo, no se encontraba huella explícita alguna en las sociedades concernidas.

Veamos ahora cómo podría presentarse la relación entre animismo y totemismo evitando el recurso a este tipo de paralelismo entre orden natural y orden social. En la desmitificación del totemismo, Lévi- Strauss alega que la unidad artificial de esta noción proviene de una confusión entre dos problemas: uno es el que plantea la identificación frecuente de los seres humanos con plantas o animales que reenvía a perspectivas más generales sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza que interesan el arte y la magia, tanto como a la sociedad y la religión. El segundo problema es el de la denominación de los grupos fundados sobre el parentesco, que puede hacerse con la ayuda de vocablos animales y vegetales, pero también de otras variadas maneras (cfr. Lévi-Straus, 1962b:15). Sobre todo es el último problema el que capta su atención en *Le totemisme aujourd'hui*, una opción comprensible a la luz de sus ambiciones por separar la estructura de las clasificaciones totémicas del fárrago de las especulaciones anteriores sobre una pretendida falta de distinción entre el hombre y la naturaleza en el pensamiento de los primitivos. En su análisis, como en todos aquellos consagrados a esta pregunta desde comienzos del siglo XX, los hechos australianos detentan un lugar privilegiado. Ahora bien, si los aborígenes australianos son conocidos por la complejidad barroca del juego de sus clases matrimoniales frecuentemente designas por el nombre de especies naturales, ofrecen también una concepción muy original de la identificación entre los humanos y no humanos en el interior de los grupos totémicos, una concepción que parece ir bastante más allá del principio de las brechas diferenciales invocadas por Lévi-Strauss para dar cuenta de las clasificaciones totémicas. En numerosas tribus, el tótem principal de un grupo- una especie natural, un objeto, un elemento de relieve, una sustancia o una parte del cuerpo humano –y todo 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. Estas propiedades no son necesariamente derivadas de la entidad epónima, tanto más cuanto que, en aquello que concierne a los animales, en todo caso, el término que designa al tótem no es el nombre de una especie propiamente dicha, del tipo *canguro, águila o avestruz*, sino más bien el nombre de una propiedad abstracta –*violento, impulsivo o agradable*, por ejemplo-, presentes tanto en esta especie como en todos los seres pertenecientes al grupo totémico (von Bradenstein, 1982). Nos vemos entonces tentados a pensar que la colección heteróclita de humanos y no humanos que forman un grupo totémico se distinguen en bloque de otros conjuntos similares por más y por otra cosa que las simples afiliaciones sociales, matrimoniales o culturales, es decir, por

el hecho de poseer en común ciertas características morales y materiales –de sustancia, humores, temperamentos, apariencia –, que definen una esencia identitaria en tanto tipo singular.

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres. No obstante, la referencia compartida por la mayoría de los existentes es la humanidad como condición y no el hombre como especie. Dicho de otro modo, los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades específicas en tanto sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descritos localmente como simples *ropajes* para subrayar mejor su independencia de las interioridades que lo habitan. Ahora bien, como lo ha mostrado Eduardo Viveiros de Castro (1996) para el Amazonas, estos *ropajes* específicos inducen perspectivas diferentes sobre el mundo en la medida en que las determinaciones fisiológicas y perceptivas propias de cada cuerpo imponen a cada clase de seres una posición y un punto de vista particulares. Por ejemplo, allí donde un humano verá un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca; asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacarlo, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder. Los unos como los otros tienen entonces una visión integralmente *cultural* de su medioambiente en razón de una interioridad calcada de la de los humanos, pare el mundo que apprehenden se les aparece diferente en razón de sus respectivas materialidades corporales.

Vemos que estas dos ontologías contrastadas comprometen sistemas cosmológicos y formas sociológicas *sui generis*. En el totemismo australiano, en efecto, humanos y no humanos son distribuidos conjuntamente en colectividades diferentes y complementarias: los grupos totémicos, cuyo principio de composición es idéntico, pero cuyas propiedades intrínsecas no lo son, lo cual es condición para una exogamia generalizada. Sin duda, es porque los humanos y no humanos constituyen un conjunto de colectividades singulares de un género diferente a aquel que forman las especies naturales, que son endogámicas, que existe la posibilidad de una unión matrimonial entre grupos humanos designados sin embargo con el nombre de plantas y animales que no pueden aparearse. Por el contrario, en los sistemas anímicos humanos y no humanos se reparten separadamente en

el seno de colectividades múltiples, cada una definida por una corporalidad *de especie*, conjuntos sociales formalmente isomorfos y ligados por relaciones de reciprocidad, de prelación o de dependencia, pero que no se casan entre ellos. Los principios que están en la base de estos dos modos de repartición ontológica son igualmente bien distintos. En el totemismo australiano el ordenamiento general de las colectividades que mezcla humanos y no humanos está significado por brechas diferenciales entre los no humanos que hacen las veces de tótem - tal como Lévi Strauss lo había notado-, mientras que las características específicas de cada colectividad, o grupo totémico, son fundadas en propiedades compartidas entre humanos y no humanos. En cambio, en los sistemas anímicos la estructura de propiedades de las colectividades de no humanos son integralmente derivadas de la colectividad de humanos: los animales- puesto que se trata sobre todo de animales- poseen capacidades e instituciones modeladas sobre las de los hombres, al menos sobre aquellas del grupo particular de hombres que les presta estas disposiciones. Evidentemente sería posible definir estos sistemas en el lenguaje de la modernidad para decir que en el animismo la naturaleza está especificada o englobada por la cultura, mientras que el totemismo australiano ofrecería un ejemplo de una continuidad entre naturaleza y cultura interiormente segmentada por el repertorio denotativo de la naturaleza. Sin embargo, no podemos comprender cómo un dualismo que pierde inmediatamente su propiedad dicotómica al ser transpuesto en otro contexto podría permitirnos esclarecer los fenómenos que se propone calificar.

El analogismo

Un tercer modo de identificación es en alguna medida un intermedio entre el totemismo australiano y el animismo. Reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de esos últimos. Una buena ilustración de esto es el *«nagualismo»*, esa creencia común a toda América Central según la cual cada persona posee un doble animal con el cual no entra jamás en contacto, pero cuyas desventuras – si es herido o está enfermo, por ejemplo- pueden afectar en su propio cuerpo al hombre o la mujer al que está apareado. Asimismo, entran en esta categoría el sistema de correlaciones entre microcosmos y macrocosmos que funda la geomancia y la adivinación china, donde existe la idea, corriente en África de que ciertos desórdenes sociales son susceptibles de acarrear catástrofes climáticas, e incluso, más cerca de nosotros, la teoría médica de las materias que se apoyan sobre las semejanzas que presentan 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. Podríamos llamar *analogismo* a esta manera de distribuir las discontinuidades y las correspondencias legibles sobre la faz del mundo, que fue dominante en Europa hasta el Renacimiento y de la cual la astrología contemporánea es su residuo. 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. Contrariamente a lo que sostiene Durkheim y Mauss a propósito de la adivinación china, por ejemplo, las correspondencias simbólicas o las acciones simpáticas no testimonian de ningún modo la ausencia de conceptos definidos o una falta de distinción entre las cosas (Durkheim y Mauss, 1903), sino más bien una voluntad maníaca de agotar todas las discontinuidades posibles de lo real a fin de recomponerla mejor en una red de analogías.

Desde un punto de vista ontológico, el analogismo se distingue entonces de las dos fórmulas precedentes en tanto no está fundado ni en la homología de las interioridades y en una diferencia de las materialidades como el animismo, ni en una compartimentalización de las interioridades y las materialidades como el totemismo australiano, sino en una discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las sustancias necesarias para que pueda establecerse entre éstas correspondencias significantes. En un caso semejante, los humanos y los no humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y cuyas propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes. En lenguaje antropológico, podremos hablar aquí de cosmocentrismo, en contraste con el cosmomorfismo del totemismo australiano y el antropocentrismo del animismo.

El naturalismo

Nos queda una cuarta fórmula, la nuestra, que podríamos llamar naturalismo. Dado que el naturalismo no es simplemente la idea de que la naturaleza existe, o dicho de otro modo, de que ciertas entidades deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno, tanto al azar como a los efectos de la voluntad humana; no califica únicamente el advenimiento, convencionalmente fijado

en el siglo XVII, de un dominio ontológico singular, de un lugar de orden y de una necesidad donde nada se produce sin una causa, sea ésta referida a una instancia trascendente o sea inmanente a la textura del mundo. El naturalismo implica además 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: la diversidad de las manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productores de normas, de signos y riquezas. Ahora bien, si hacemos el esfuerzo de considerar al naturalismo —es decir a la coexistencia entre una naturaleza única y una multiplicidad de culturas— no como un patrón que permite objetivar toda realidad, sino como un modo de identificación entre otros, entonces las propiedades distintivas de nuestra cosmología se tornan mucho más netas. Por ejemplo, el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo puesto que, en lugar de una identidad de almas y una diferencia de cuerpos, por el contrario presupone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material. Para nosotros, lo que distingue a los humanos de los no humanos es claramente el alma, la conciencia, la subjetividad y el lenguaje, del mismo modo que los grupos humanos se distinguen unos de otros por una suerte de disposición interna colectiva que se ha llamado durante mucho tiempo el espíritu de un pueblo. Desde Descartes, en cambio, y sobre todo desde Darwin, sabemos que la parte física de los humanos los sitúa en un continuo material en el seno del cual se diferencian poco de otras entidades del mundo. Desde el punto de vista de la organización cosmológica que instaura el naturalismo, los humanos se ven distribuidos en el seno de colectividades netamente diferenciadas, las culturas, que excluyen de derecho no solamente al conjunto de los humanos, sino también, en un pasado todavía cercano, a humanos exóticos o marginales que por sus costumbres incomprensibles, y por falta de alma, de espiritualidad o de elevación moral que ellos señalaban, conducía a ordenarlos en el dominio de la naturaleza en compañía de los animales y las plantas. Poco fundadas en lo que respecta a las propiedades materiales que compartimos con organismos no humanos en virtud de la continuidad filética, la discriminación ontológica que golpea a los animales y antes a los salvajes, testimonia así de manera muy clara el privilegio acordado en nuestro modo de identificación a los criterios fundados sobre las expresiones de la interioridad, del lenguaje a la subjetividad, pasando por los afectos o la conciencia reflexiva. Los principios que rigen semejante cosmología son simples, tan simples en su luminosa evidencia que tendemos a creerlos universales: las fronteras y las propiedades de las colectividades de humanos son derivadas de

la división fundamental que puede ser trazada entre humanos y no humanos; dicho de otro modo, en el lenguaje de la modernidad, la cultura extrae sus especificaciones de su diferencia con la naturaleza: ella es todo aquello que la otra no es. En términos antropológicos, llamaremos a esto antropocentrismo.

Sería demasiado temerario predecir cuál será el mundo de identificación que se perfila con el derrumbe del naturalismo. Es poco probable, en efecto, que podamos volver a las distribuciones ontológicas que poseen todas las características que he llamado animismo, totemismo o analogismo. El beneficio del que siguen gozando la astrología y las ciencias ocultas, la prosperidad de un cierto tipo de antropomorfismo – en los movimientos de liberación animal o en el *Great Ape Project*⁷, por ejemplo – o la fascinación en la literatura o en el cine por la figura de Cyborg, una criatura que mezcla propiedades humanas y no humanas constituyen menos indicadores de la evolución de un futuro a punto de ser dado a luz que los signos de la persistencia, bajo un modo menor, de actitudes y mentalidades compartidas por todos los hombres. Si bien devienen preponderantes en ciertos espacios y en ciertas épocas, los modos de identificación invocados en estas líneas no son de ningún modo hegemónicos; cada uno de ellos tolera la expresión discreta de los otros tres, de manera más o menos pública según el grado de apertura de los sistemas sociales, siempre que estas expresiones no cuestionen la función instituyente del modo que prevalece en un momento determinado. A medida que se vaya acelerando el movimiento planetario de circulación de ideas, hombres, valores y riquezas no es imposible que el modo de identificación dominante tome la forma de una mezcla que reúna en proporciones más equilibradas los criterios de repartición ontológica que se presentaron antes como combinaciones fuertemente jerarquizadas y territorialmente distribuidas. Es, en todo caso, lo que deja presagiar la fortuna presente de los análisis sociológicos que se ubican en la égida del mestizaje o de la hibridación. Semejante fórmula hará coexistir no una pluralidad de mundos, sino una multitud de pequeños pedazos de mundo recompuestos según las tradiciones locales y la idiosincrasia individual, familiares por sus elementos aunque originales por sus valencias específicas, manera nueva e incluso indispensable de introducir diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha comenzado a emprender.

⁷ Se trata del proyecto –cristalizado en un libro y una organización– de incluir a los grandes simios en «una comunidad de iguales, otorgándoles la protección moral y legal que actualmente gozan sólo los humanos», extraído de www.grearapeproject.org [N. de T.]

Referencias

- Descola, P. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society", in Kuper. A. (org): *Conceptualizing Society*, pp. 107-126. London- New York: Routledge.
- Durkheim, E. y Mauss, M. 1903. «De quelques formes primitives de classification». En: Durkheim, E. (ed.) (1903): *Contribution à l'étude des représentations collectives*, L'année sociologique, 6. «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», En: Durkheim, E.: *Contribución al estudio de las representaciones colectivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Clasificaciones primitivas, Barcelona: Ariel, 1996.
- Foucault, M. 1996. *Les mots et les choses. Un archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI, 1999.
- Joulian, f. 1994. «Peut-on parler d'un système technique chimpanzee? Primatologie et archeologie compare», en: Latour, B y Lemonnier, P. (dir.) *De la préhistoire aux missiles balistiques l'intelligence sociale des techniques*. pp. 45-64. Paris: La Découverte.
- Latour, B. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entre les sciences en démocratie*, Paris: La Découverte.
- Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. 1962a. *La pensée sauvage*, Paris: Plon. *El pensamiento salvaje*, México: FCE, 1964.
- Lévi-Strauss, C. 1962b. *Le totemisme aujourd'hui*, Paris: PUF. *El totemismo en la actualidad*, México: FCE. 1965.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon. *Antropología Estructural*, México: Siglo XXI, 1979.
- Marguenaudm J-P. 1998. «La personnalité juridique des animaux», *Recueil Dalloz*, 20:205-211.
- Mauss, M. 1974. *Oeuvres*, Paris: Éditions de Minuit.
- Rickert, H. 1997. *Science de la culture et science de la nature, Théorie de la définition*, Paris: Gallimard.
- Uller, C. y Nichols, S. 2000. "Goal Attribution in chimpanzees", *Cognition*, 76:27-34.

Viveros de Castro, E. 1996. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», en *Mana*, Volumen 2, 2:115-144.

Von Bradenstein, C.G. 1982. *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago- London: The University of Chicago Press.

Whiten, *ET. Al.* 1999. “Cultures in Chimpanzees”. *Nature*. 399:682-685.