

# Hacia una antropología de la naturaleza.

## Entrevista con Phillippe Descola

Marie Odile Marion\*

Phillippe Descola nació en París en 1949. Estudió filosofía en la Escuela Normal Superior antes de escoger la etnología y adentrarse en el estudio de las sociedades amazónicas, bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.

Después de un primer viaje a México para realizar trabajo de campo entre los tzeltales de Chiapas, escogió trabajar entre los achuares del Ecuador, un grupo étnico selvático de lengua jíbara.

A lo largo de todos esos años de investigación y docencia (es profesor en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París), Phillippe Descola se ha dedicado al análisis de las relaciones existentes entre el hombre y la naturaleza en las sociedades premodernas. Es autor de dos libros sobre los achuares. *La nature domestique*, publicado en 1986, es un análisis de la forma mediante la cual los jíbaros clasifican a la naturaleza, con el fin de socializarla, creando categorías, actos y prácticas que conforman a la vez el sistema simbólico y la praxis de la ecología achuar.

*Les lances du crépuscule* publicado en 1993, es un relato donde los datos etnográficos se mezclan con la reflexión humanista del antropólogo para esbozar un cuadro emotivo, a la vez que realista, de las condiciones de vida del pueblo jíbaro. Está urdido con el relato de mitos, sueños, narraciones anecdóticas o chamanísticas y construido con base en testimonios y recuerdos de largos periodos de trabajo de campo en los que afloran, permanentemente, la sensibilidad del autor y las emociones de quienes compartieron su vida en la selva amazónica.

En septiembre de 1995, Phillippe Descola fue profesor invitado de la División de Posgrado de la Escuela de Antropología, donde dio un curso de

\*ENAH/INAH

ecología simbólica a los estudiantes de la Línea de Investigación en Antropología Simbólica. En este curso participaron también estudiantes e investigadores de diversas instituciones de educación superior.

La entrevista que publicamos recupera sintéticamente los principales puntos abordados a lo largo de su curso.

*Usted ha trabajado mayormente en los fenómenos de clasificación de la naturaleza y los modelos de representación del medio natural partiendo de una relectura de los textos de antropología estructuralista y cognoscitiva, ¿cómo definiría lo que llama la «ecología simbólica»?*

El término ecología simbólica no me es enteramente satisfactorio, lo uso más bien para marcar la diferencia con la ecología cultural, es decir, me intereso en los fenómenos de interrelación entre los hombres y el medio ambiente, sin considerar que haya una determinación previa de la naturaleza en cuanto a la definición de los sistemas sociales, de las instituciones y de los rasgos culturales. Entonces, la ecología simbólica, para mí, es el estudio del sistema de interrelación entre hombre y naturaleza, considerado desde el punto de vista de los actos a través de los cuales se socializa la naturaleza, éstos pueden ser actos técnicos como la cacería, la pesca, la agricultura, o conocimientos y actos; aunque para nosotros no son propiamente actos técnicos, sino también actos rituales, que permiten diseñar toda una configuración de representaciones orientando la relación que una cultura tiene con su medio natural.

Evidentemente, esos aspectos técnicos de socialización material, tienen su importancia, pero no quiero dividir entre el aspecto material, por un lado, y el aspecto ideal o cognoscitivo, por el otro. Por eso uso el término simbólico para marcar la diferencia, más que como una afirmación propagandística a favor de una posición simbólica.

*Antes de entrar en preguntas más concretas, sobre la influencia que ha podido recibir de otros colegas suyos, quisiera primero saber qué hubo antes de sus libros, en cuanto a las corrientes teóricas, y por qué difiere tanto su epistemología de las demás corrientes teóricas que se han interesado en la antropología de la naturaleza a lo largo del siglo XX.*

En realidad, no sé si difiere tanto, porque ser original es siempre una cosa muy difícil. Pero, cuando empecé a trabajar esas cuestiones, en una perspectiva etnológica, es decir, tratando de entender los sistemas de interrelación existentes entre la sociedad de la cuenca amazónica y su medio ambiente, el panorama teórico, en aquel entonces, estaba orientado hacia dos posicio-

nes bastante dogmáticas y antitéticas: una era una postura materialista, la de la ecología cultural de los seguidores de Stewart, y sobre todo de Marvin Harris, quienes trataban de interpretar una gran parte de los fenómenos sociales y ciertos rasgos culturales, como dependientes, en primera instancia, de factores limitantes del medio ambiente. La otra, derivada de la corriente simbólica del estructuralismo que consideraba más bien a la naturaleza como una especie de texto, un libro abierto, podríamos decir, con el cual cada cultura hacía una construcción específica, proponía una interpretación específica. Por un lado, la naturaleza era el motor de la acción social, diríamos, del movimiento de creación cultural, por otro lado, la naturaleza era sencillamente una especie de léxico, es decir, una fuente de símbolos que evidentemente era necesario conocer para entender cómo organizaba cada cultura esos elementos en un sistema simbólico particular.

Me parecía muy poco satisfactoria esa situación por el dualismo que existía entre ambas posiciones. Y la solución que le di fue resultado, en parte, de mi experiencia de campo, cuando me percaté de que en la sociedad en la cual yo trabajaba—un grupo jíbaro del Ecuador—los achuar no hacían, como nosotros, una distinción clara entre sociedad y naturaleza, sino que conferían atributos sociales a los seres de la naturaleza. Es decir, que no existía una ruptura, una dicotomía entre mundo social y mundo natural, sino que había un *continuum* decreciente de socialización, desde el mundo doméstico hacia la selva. Pero, aun en la selva, los hombres se relacionaban con los animales que cazaban a través de ritos de cacería, a través de plegarias, como acostumbraban hacerlo con afines, es decir, tratándolos como tales. De igual manera, las mujeres trataban a las plantas como consanguíneas, es decir, como hijas. Eso, cuando empecé a entenderlo, me llamó mucho la atención. Evidentemente, yo sabía que no hay una coincidencia exacta entre lo que nosotros llamamos el mundo de la naturaleza y lo que otras culturas entienden por el mundo de la naturaleza. Pero esta falta total de separación—excepto por un pequeño segmento de la naturaleza, compuesto de seres naturales, o no humanos, que no están provistos de un alma y que por lo tanto no pueden comunicarse con los hombres—me impresionó tanto que atrajo todo mi interés. Fue entonces cuando me surgió la idea de ver si esta distinción entre naturaleza y cultura que parecía obvia, tanto para los materialistas, como para los estructuralistas o los que hacían antropología simbólica, podía ser válida en sociedades que aparentemente no hacían esa distinción.

Este fue mi punto de partida y no sé si es muy original, porque, por otro lado, tengo una doble formación intelectual: por una parte, estuve muy

influenciado por una variante del marxismo, que es la que desarrollaba Maurice Godelier, quien enfocaba su interés hacia la materialidad, las técnicas, el papel de la apropiación de la naturaleza en la construcción social. Por otra parte fui muy influenciado también por mi director de tesis, Claude Lévi-Strauss, es decir, por una interpretación estructural, con la idea de que hay estructuras subyacentes, patrones subyacentes que definen la práctica social. Recibí todas esas influencias como muchos antropólogos franceses de mi generación. La problemática que después desarrollé arraiga en esas dos fuentes, pero con una estimulación proveniente del trabajo de campo. Creo que en muchos casos es así: el trabajo de campo desencadena, a parte de la etnografía, una especie de tren de pensamiento que, poco a poco, nos lleva en direcciones que realmente estaban imprevistas al inicio.

*Usted ha subrayado la distinción fundamental y terminante que existe entre dos vertientes epistemológicas de la antropología moderna y, en este sentido, opone la naturaleza naturalizada a la naturaleza naturalizante. ¿De qué manera esta distinción ofrece nuevas alternativas, herramientas, pistas, e inclusive nuevas hipótesis para la investigación de esa dualidad sociedad-naturaleza?*

Esa oposición más bien es una evidencia. Describe el estadio de la epistemología dualista en la cual se mueve la antropología. Por un lado tenemos a la naturaleza naturalizada —es decir a esa idea de que la naturaleza está conformada exclusivamente o tiene existencia sólo en cuanto sirve de depósito, de almacén de símbolos para la actividad simbólica— y por otro lado a la naturaleza naturalizante, es decir, esa perspectiva según la cual es por medio de su adaptación a la naturaleza, de las técnicas por las cuales el hombre se adapta a la naturaleza y la transforma, que logra dar su ímpetu y sus características a la vida social. Ambas perspectivas son dualistas porque se basan precisamente en esa distinción entre el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza. En ambos casos la naturaleza es vista (explícitamente en el caso del materialismo de la naturaleza naturalizante, implícitamente en el caso de la naturaleza naturalizada) de forma igual a este campo ontológico que nosotros llamamos naturaleza, lo cual constituye una paradoja, pues una antropología relativista, que pretende que cada cultura construye, codifica en forma específica el mundo y en particular el mundo natural, a pesar de ese relativismo, acepta que la naturaleza corresponde a lo que nosotros entendemos por naturaleza.

Existe, entonces, una base de universalismo en el relativismo. Mientras Marvin Harris se interesó por tratar de entender lo que llamaba los enigmas de la cultura, es decir resolver enigmas, a Julian Stewart le interesaba intentar

entender los rasgos periféricos del núcleo central. En realidad cada sociedad es el resultado de una adaptación específica a un medio ambiente específico. El resultado en cierto modo es que, como todos los sistemas de adaptación parecen ser distintos —hay ecosistemas que también son distintos— el universalismo inicial resulta en un relativismo ecológico. Así que cada sociedad es el producto de su adaptación, pero esa es la única premisa de esta corriente antropológica y resulta de una gran cantidad de monografías sobre estos temas específicos de adaptación.

Encontramos esta paradoja: por un lado el relativismo llega a un universalismo a través de la concepción de que la naturaleza corresponde a lo que nosotros llamamos la naturaleza dentro de esta forma de universalismo; en tanto que la ecología cultural—que a través de su posición materialista es una corriente universalista— llega a un relativismo ecológico.

Así está la situación, así la veo yo y parece ser un callejón sin salida. Por eso propongo abandonar la idea de esa distinción, de esa dicotomía naturaleza-cultura para, proponiendo nuevas metas y nuevas herramientas, tratar de entender la ecología en tanto sistema de interrelaciones entre lo que llamamos humanos y no humanos. En cierto modo tenemos que buscar también nuestras herramientas lingüísticas y es muy difícil evitar hacerlo. Pero por lo menos debemos tratar de evitar usar los términos de naturaleza y cultura. Por eso uso «humanos» y «no humanos» aunque tampoco sea perfectamente satisfactorio, ya que, para muchas culturas, ciertos animales y ciertas plantas están en una categoría que no sería la de humanos sino la de personas.

*Quisiera retomar un punto que empezó a tratar hace unos minutos, en cuanto a la influencia que recibió de Maurice Godelier por un lado, a través del marxismo y de la antropología marxista y de Claude Lévi-Strauss, por otro. Me gustaría que hablara un poco más de la influencia que tuvo Lévi-Strauss sobre su propia antropología, sobre la orientación peculiar que dio a sus investigaciones, con el fin de delimitar o definir esa importancia. Porque, independientemente de que nosotros lo consideremos como uno de los hijos predilectos de Lévi-Strauss, sentimos en la lectura de sus textos que había momentos en los que cuestionaba ciertos planteamientos del maestro. Me gustaría que lo definiera un poco más.*

Bueno creo que el único estructuralista en antropología es Lévi-Strauss.

*Sí de acuerdo.*

Por un lado—él lo dijo varias veces muy claramente—creo que nadie está de acuerdo con todas las premisas y los postulados de la antropología

estructural. Sin embargo, hay una especie de fondo común en el estructuralismo que comparten cierto número de antropólogos franceses: la idea de que la vida social es el producto de estructuras, es decir, como lo dijo Lévi-Strauss, de seres o entidades que son a la vez inteligibles y empíricas, los que constituyen, a su vez, los elementos subyacentes que organizan las prácticas.

Puedo explicar muy sencillamente hasta dónde estoy de acuerdo con Lévi-Strauss y en qué punto me separo de él. Cuando Lévi-Strauss dejó de interesarse en los sistemas de parentesco y pasó al estudio de la mitología, lo hizo, según dijo, porque su antropología se había vuelto más y más una semiología, una psicología. Las estructuras de la mente que él había encontrado en las estructuras elementales del parentesco, como esos patrones que organizaban los sistemas de intercambio matrimonial, la reciprocidad, el don, ya eran para él una especie de imperativo categórico. Escribió a principios de *Lo crudo y lo cocido* que, en cierto modo, podrían ser propiedades objetivadas de la vida social. Como él estaba interesado en la arquitectura de la mente humana pasó a la mitología, porque en ella hay una serie de cuentos que no tienen sentido real, en los cuales, de alguna manera, la mente se desdobra y juega consigo misma. Por eso le parecía ser el campo de investigación más adecuado para su ambición. En cambio, aunque evidentemente hay elementos en nuestra percepción y forma de conocer a los demás y al medio ambiente, que pertenecen a universales, yo pienso que todavía sabemos muy poco sobre ellos, aunque seguramente se apoyan en esos universales cognoscitivos. Sin embargo creo estar más interesado precisamente en lo que Lévi-Strauss trató de dejar de lado para ir hacia la psicología, en esas estructuras como propiedad objetivada de la vida social. Aunque tenemos evidentemente que tomar en cuenta los avances de la antropología cognoscitiva, me interesan más las propiedades objetivadas de la vida social, que varían, evidentemente, según las culturas. Me parece que, por la naturaleza misma de la vida social, el tipo de relaciones que los humanos tienen con los otros humanos y con los no humanos, no puede ser infinito. Creo que esas estructuras existen en número limitado y en este sentido regreso al estructuralismo, porque pienso que esas estructuras, las cuales llamo esquemas de la praxis, conforman lo que Lévi-Strauss precisamente llamaba un grupo de transformaciones: es decir, una combinatoria cerrada al interior de la cual hay distintas combinaciones posibles entre sistemas de relación, sistemas de mediación, sistemas de categorización, sistemas de identificación, etcétera.

La orientación hacia la psicología y hacia la elucidación de las estructuras mentales, como productoras de la vida social, fue lo que llevó metodo-

lógicamente a Lévi-Strauss, y a otros grandes pensadores de las ciencias sociales a lo largo de los siglos XIX y XX, a buscar las estructuras profundas, las cuales ya no están de moda actualmente, aunque me parece que su estudio todavía resulta muy importante.

Hay otro punto en el cual no estoy totalmente de acuerdo, aunque me parece un aspecto secundario. Lévi-Strauss da una gran importancia en su obra, y a distintos niveles, a la oposición naturaleza-cultura. Esto es importante en las estructuras elementales del parentesco, también lo es en el análisis de la mitología, pero me parece que esa oposición no es necesaria, creo que en muchos casos Lévi-Strauss la utiliza como una especie de dicotomía analítica para subsumir oposiciones de propiedades que existen evidentemente en las culturas estudiadas por él y en particular en la mitología. Sin embargo, me parece que es muy reductor definirlas como una oposición entre naturaleza y cultura porque llegamos a la siguiente paradoja: decir que esos conjuntos de oposiciones entre propiedades de la materia y de los seres naturales, corresponden en realidad a sistemas muy claros que podemos nosotros mismos experimentar, pero que no corresponden a una división ontológica en esas mismas culturas. La herramienta parece ser eficaz, pero la terminología no lo es. A Lévi-Strauss le resultó una herramienta eficaz. Y esa distinción ha tenido gran éxito, fue utilizada de forma un tanto desordenada, como una especie de reja de lectura para organizar y analizar cualquier conjunto cultural.

*Quisiera ahora preguntarle sobre un aspecto que trató recientemente en sus pláticas. ¿De qué manera sus trabajos sobre la antropología de la naturaleza lo han llevado a modificar, o bien, a precisar o transformar su posición en cuanto al estudio de los universales del pensamiento? Es otro de los grandes problemas de la antropología estructuralista. Ya entendimos la razón por la cual deconstruye el paradigma dualista naturaleza-cultura: ¿Pero, por qué tiene ahora una postura tan diferente al respecto?*

Yo podría responder exactamente como Lévi-Strauss lo hizo, porque yo también me formé como filósofo, y si me hubiera interesado la cuestión de los universales yo me hubiera quedado filósofo, ya que ésa es una cuestión para los filósofos y para los psicólogos. Creo que no es un problema de la antropología. Lo que le interesa a la antropología es entender la lógica de las diferencias y entender la base de la universalidad. Lo que nos interesa es ver por qué un grupo indígena de tal religión es tan diferente de un grupo vecino, si es que todos tienen universales cognoscitivos; si es que todos

piensan de la misma manera, a cierto nivel. Es decir, si todos, por ejemplo, clasifican usando uno de los universales cognoscitivos postulados por la escuela norteamericana, si todos clasifican en forma de jerarquía inclusiva los elementos de su medio ambiente, ¿por qué, entonces, tienen concepciones tan distintas del papel simbólico de los seres naturales, de las relaciones que pueden tener con esos seres naturales, etcétera?

Si bien la búsqueda de los universales me parece una cosa interesante, no es la meta de la antropología. Lo que nos interesa, a mí y a muchos otros antropólogos, es más bien la búsqueda de las constantes culturales, que es una cosa muy distinta porque, en cierta medida, se apoyan sobre universales cognoscitivos. No podría ser de otra manera, pero representan varias combinaciones posibles dentro de este gran grupo de transformación. ¿Qué es una constante cultural? El mejor ejemplo, evidentemente, son las terminologías de parentesco que corresponden a una combinación y unas posibilidades finitas de combinaciones entre sistemas de operación de parientes basados en la edad, el orden de nacimiento, etcétera. Para mí la meta de la antropología consiste, justamente, en buscar esas constantes culturales. Esto se ha hecho en el campo del parentesco, entonces, pienso que aunque resulte mucho más difícil, se puede hacer en el campo de la relación entre los humanos y los no humanos.

Para seguir con la analogía de los sistemas de parentesco, estos usualmente combinan modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación por lo tanto, pienso que una antropología comparada de la relación entre humanos y no humanos, o de socialización y objetivación de la naturaleza, puede basarse también en esos tres tipos de formas de objetivar los humanos y los no humanos. En efecto, existe una correspondencia directa entre la objetivación de humanos y la objetivación de no humanos, lo cual permite basarnos precisamente en el estudio de modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación, que no son finitos. Estudié y presenté varias combinaciones y, aunque evidentemente no se pueden agotar todas las posibilidades, se ve que con un número finito de elementos ya se puede lograr una gran cantidad de formas concretas empíricas de relación entre humanos y entre no humanos.

*Retomando este aspecto de la objetivación de las relaciones sociales quisiera hacer una pregunta. Usted afirma que la evolución de los sistemas técnicos es más consecuencia de un proceso de objetivación de las relaciones sociales que de su misma complejización. Me gustaría que precisara esta aportación a la teoría de la transformación de las técnicas.*



Bueno yo lo veo así: una técnica, incluyendo a las técnicas del cuerpo, es una relación entre el hombre y la naturaleza, la materia viviente o no viviente. Para que una nueva técnica literalmente surgiera, hizo falta una nueva relación de objetivación, es decir una relación con un elemento material o no material, que fuera totalmente distinta a lo que existía antes. El resultado es una recombinación de elementos que existían previamente en la mayoría de los casos, pero que se dan ahora de una forma distinta. Yo tomé el ejemplo de la domesticación, me parece que la domesticación—que es evidentemente una técnica—implica una transformación completa de la relación que vincula al hombre con ciertos elementos de la naturaleza. Esta objetivación se da en ciertos casos, pero en otros casos no, por una variedad de razones. Me parece que se puede analizar la evolución de la técnica, no analizando lo que ha sido realizado, sino tratando de entender las razones por las cuales, en ciertos casos, no se ha dado tal objetivación. Por eso me interesé en el caso de la no domesticación de los animales en las tierras bajas de América del Sur, la cual era técnicamente factible, pero no se dio por toda una serie de causas.

*Usted trabajó mucho con Maurice Godelier, lo que le ha permitido desarrollar ciertos aspectos de su antropología, yo creo que fueron interlocutores constantes. Me gustaría que nos precisara ¿qué tipo de influencia ha recibido de él o qué tipo de relaciones intelectuales los vincularon en esos años de convivencia profesional en la EHESS de París ?*

Creo que de forma muy distinta aprendí tanto de Lévi-Strauss como de Maurice Godelier la importancia de los detalles. En una cultura todo tiene un significado, aun las cosas técnicas que parecen ser secundarias, como las técnicas de construcción de un cerco o las de una casa, en fin, todos los procesos materiales que surgen en una sociedad. Lévi-Strauss abordaba estas cuestiones de una forma, Maurice Godelier me enseñó a abordarlas de otra manera, me enseñó algo que fue muy revolucionario para nuestra generación— ya que teníamos una contradicción entre la fascinación que teníamos por el estructuralismo y la fascinación que teníamos por el marxismo—que, en cierto modo, Marx y Lévi-Strauss, el materialismo dialéctico y el estructuralismo, seguían caminos paralelos. Cuando Lévi-Strauss dijo que él se ocupaba de las superestructuras mentales mientras que Marx se había ocupado de la infraestructura, demostraba que en realidad las dos problemáticas se interesaban en entender la vida social y la vida cultural, precisamente a partir de estructuras o relaciones de larga duración, las cuales

podían cambiar en ciertos momentos, pero eran relaciones de larga duración. Eso era totalmente contrario al empirismo anterior, por lo que nuestra generación estuvo marcada por el antiempirismo, es decir, por la fabricación eterna de microinterpretaciones de la sociedad y por el afán de comparativismo.

Lo que me impresionó mucho de la obra de Maurice Godelier, y de mis pláticas con él en sus seminarios, fue justamente su afán permanente por la comparación. Porque la inteligibilidad sólo puede salir de la comparación. Y espero que la antropología francesa, lo que estoy tratando de hacer, lo que hace Françoise Héritier, Maurice Godelier, etcétera, sea un seguimiento de esta perspectiva que propone el comparativismo como meta fundamental de la antropología, en reacción a posiciones interpretativas que pretenden que una cultura pueda interpretarse a sí misma, que son una postura personal y que siempre resultan ser interpretaciones *ad hoc*. Nosotros, en cambio, pensamos que es precisamente a través del uso de esos patrones (*patterns*) que podemos comparar, ya no sociedades, sino sistemas estructurados de la práctica.

*Bueno, me quedan algunas preguntas un poco más puntuales en cuanto a la historia de la antropología, en relación con su propia antropología. Me gustaría saber ¿por qué los antropólogos modernos están tan interesados en estudiar la relación hombre naturaleza, a pesar de las desilusiones, de los desengaños que surgieron del fracaso del determinismo geográfico, del fracaso de la ecología culturalista y de las otras corrientes sociobiológicas?*

Hay una primera razón muy evidente. Por ser la antropología una ciencia social, es decir, por seguir y acompañar a los movimientos sociales, la conciencia del creciente deterioro del medio ambiente ha puesto la cuestión de la relación entre humanos y no humanos al frente del escenario.

Por otra parte, me parece que si optamos por una epistemología monista, es decir, si dejamos de considerar naturaleza y cultura como cosas muy distintas en sociedades premodernas, nos damos cuenta de que para la sociedad moderna tampoco funciona muy bien esta distinción. Ya que, en realidad, como lo mostró Bruno Latour, la ciencia moderna, la tecnología, desde varios siglos y ahora en forma más y más ampliada, produce híbridos, es decir, fenómenos que hacen imposible distinguir entre el elemento material o natural y la disciplina, la convención social, la acción social, etcétera.

Eso es muy claro con la tecnología, las biotecnologías, y particularmente las de reproducción humana. Es cada vez más claro con fenómenos como el agujero de la capa del ozono, el cual es un fenómeno natural, pero

provocado por los humanos, y que tratan de resolver a través de convenciones internacionales. Distinguir entre esos dos campos ontológicos, como lo hemos hecho hasta ahora, se vuelve cada vez más difícil. Y me parece que ya nos convencimos de que no va a ser posible seguir pensando los dispositivos de gestión de lo que pertenece a los humanos y lo que pertenece a los no humanos y cómo distinguirlos. Este asunto demanda diariamente nuestra atención, la situación que nos presenta el mundo actual ha contribuido a que tengamos que interesarnos en una antropología que no sea sencillamente del *anthropos*, de lo humano, sino también una antropología de los no humanos y sobre todo de la relación entre ambos. Por eso estoy abogando por una epistemología monista, pero al mismo tiempo, si vamos hacia el pasado, nos damos cuenta de que a pesar de todas las diferencias entre las corrientes, no solamente la antropología, sino también las ciencias humanas en general, desde el siglo pasado, están obsesionadas con este problema. Esto indica una hipótesis que me parece implícita, tanto en el marxismo y en el estructuralismo como en la fenomenología y en la antropología cognoscitiva: es en la objetivación de lo que llamamos la naturaleza donde reside la llave de la historia de la humanidad. Esta hipótesis inconsciente combinada con la situación que vivimos actualmente y la imposibilidad, que es mayor ahora, de concebir dispositivos distintos para relacionar lo humano con lo no humano, provoca que este tipo de problemas, o de temas se vuelvan absolutamente imprescindibles.

*Una pregunta me surgió de este comentario anterior, ¿de qué manera esas corrientes culturalistas de las que hemos hablado, sociobiológicas, deterministas, etcétera pudieron haber entorpecido la evolución de las escuelas antropológicas modernas? ¿Cuáles son en su opinión, las consecuencias de esas influencias desde un punto de vista social y político, de qué manera aquellas han podido influenciarlas, desviarlas?*

Es una pregunta muy difícil porque, evidentemente, se han hecho diversos tipos de crítica, por ejemplo, de la sociobiología. Una es, precisamente, la de un determinismo falso, en el sentido de que los modelos causales que usa la sociobiología son, en cierto modo, extraídos de la sociología, es decir del individualismo, el *homo economicus*, etcétera. Lo que me parece, además, ser una garantía, una prueba adicional, justamente, de que no se puede distinguir el tratamiento de los «humanos» del de los «no humanos», porque la sociobiología, que basa todas sus interpretaciones en la influencia de la reproducción, en el mejoramiento del patrimonio genético como control de la acción social, en realidad, toma como modelo de funcio-

namiento al *homo economicus*, de la economía clásica, como lo mostró muy bien Sartre. Entonces, eso es un primer tipo de crítica.

Otro tipo de crítica que se ha hecho a la sociobiología es que suprime toda libertad al agente humano. Este tipo de crítica se ha hecho también al estructuralismo de Lévi-Strauss, el cual tenía una perspectiva antihumanista en la cual no había lugar para la praxis y la deliberación individual: la elección, y en general lo que Sartre llamaba libertad, la posibilidad de influir sobre su propio destino.

Esto es verdad en el caso de la sociobiología, pero tampoco hay que confundir: la sociobiología no es una filosofía, sino un instrumento de interpretación de la realidad social que me parece inadecuado. Hablo aquí de la sociobiología humana, no de la etología animal, sino de los intentos que se han hecho por transportar modelos de maximización del patrimonio biológico del mundo animal, al mundo social.

No sé si esto ha entorpecido algo, creo que todo movimiento intelectual tiene un valor, en el sentido que puede permitir avances sustanciales por el hecho de sugerirlo o de ir en su contra, en ambos casos tiene su utilidad. No creo que haya habido nunca una teoría que haya entorpecido algo en el desarrollo intelectual de la humanidad. Las teorías son visiones del mundo que son válidas por cierto tiempo, luego son criticadas, antes de encontrarse inadecuadas, e integradas en teorías más amplias (esto es usualmente el caso en las ciencias de la naturaleza), o bien descartadas por no encajar con los elementos disponibles mediante los cuales se las podía comprobar.

*Los antropólogos no vivimos en «torres de marfil», difundimos mensajes, aparte del resultado de nuestras investigaciones, que suelen ser publicados tanto en canales especializados como de divulgación. Es decir, somos interlocutores de nuestra sociedad y nuestras reflexiones llegan al mundo moderno, por lo cual llegamos a tener cierto tipo de influencias. En este sentido, me gustaría preguntarle lo siguiente: ¿de qué manera el uso de los aportes de esa antropología de la naturaleza que usted desarrolla en una corriente simbólica, puede ayudar a mejorar las relaciones que nuestro mundo moderno tiene con el medio ambiente? ¿En qué medida, transmitiéndola, podremos llegar a una mayor conscientización, a una mejor reflexión?*

Desgraciadamente soy muy escéptico de las posibilidades de que este tipo de problemática pueda llegar a tener resultados sociales a corto plazo. Puede tener resultados para demostrar que nuestra cosmología —una cosmología que heredamos del renacimiento— es inadecuada para dar cuenta, en particular de estas formas de relación entre humanos y no humanos, que

se revelan cada día más en la artificialización, podríamos decir, de la naturaleza. Los antropólogos pueden contribuir a formular una nueva cosmología, pero no como un proyecto didáctico, programático o aun político, sino tratando de modificar la manera en la cual entendemos nuestro mundo social y natural (para seguir usando este término). Es muy posible que esta nueva formulación, si llega a tener una cierta recepción, pueda conducir, en particular, a que uno se dé cuenta de que los no humanos, no están en una posición de separación ontológica con nosotros. Y que si bien no tienen derechos —lo que constituye un debate importante— por lo menos deben recibir un trato distinto al que les damos ahora, eso incluye animales, plantas y también objetos, por cierto. Estamos inmersos en un mundo de objetos, que son, cada vez más, proyección de la persona humana, una computadora que casi todo el mundo usa es una proyección de la persona humana. Se ha vuelto más y más difícil percibir la distinción existente entre el proceso cognoscitivo, a través del cual escribimos, organizamos nuestros datos, sin el uso de todos esos aparatos que son como una prolongación de nosotros mismos, así como el arco, o bien, un disfraz en las culturas premodernas.

Otra posibilidad es que las sociedades premodernas, o muchas de ellas que todavía viven en el planeta, y para las cuales nuestra epistemología dualista representa un poco de misterio —ya que no hacen esa distinción entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad—, se vuelvan más próximas a nosotros, o mejor dicho, que nosotros nos volvamos más próximos a ellas. De tal forma que el proceso de globalización—el cual se ha definido hasta ahora como un proceso de uniformación mundial, mediante la difusión de valores que nacieron en los países industrializados y son retomados de forma casi automática por las sociedades que progresivamente se acercan al mundo moderno— tenga un nuevo sentido. Así, quizás descubriremos al tratar a los objetos, a los «no humanos» en general, que estamos más próximos a esas sociedades de lo que pensábamos. Al derrumbarse esta gran división, tan antigua, entre nosotros y ellos, nos encontraremos con cosmologías más similares de lo que creíamos. Pero los antropólogos no debemos pensarnos como profetas.

*Una última pregunta que muchos estudiantes me han hecho después de escucharlo es: ¿qué tendrían que hacer quienes se interesan en este tipo de búsqueda, de análisis que usted ha desarrollado a lo largo de su carrera? Desde el punto de vista metodológico, ¿cuál sería el camino?*

Yo diría que ser humilde, es decir, estar muy atento a lo que dice la gente

y tratar de no imponer las categorías usuales con las cuales hemos sido acostumbrados a trabajar en forma sistemática sobre realidades que son muy distintas. Ese es el problema de la etnografía. Recomendaría a cualquier etnógrafo ser humilde y atento en el nivel de la comparación.

Otra cosa sería tratar de dar cuenta de su experiencia, no solamente a nivel analítico, sino a nivel de la restitución, dar cuenta de la experiencia etnográfica precisamente tratando de ser imaginativo, es decir, usando instrumentos que no son los habituales y parecen corresponder más al tipo de realidad que han experimentado.

Y a nivel de la comparación ser también humilde, es decir, trabajar con intuición, impregnarse de la literatura etnográfica, tratando de abstraer las categorías usuales para entender afinidades que se perciben. Así, los antropólogos que han tenido cierta experiencia etnográfica pueden ver en el trabajo de los colegas una experiencia similar, porque lo que se compara son muy a menudo, experiencias etnográficas que si son más o menos análogas, apuntan a realidades afines.

Más bien yo diría eso, humildad y apertura a este mundo, tratar de sentir como muchos de los hombres y las mujeres de esas sociedades premodernas, con las cuales todavía tenemos la suerte de convivir, estar muy abiertos al medio ambiente y en nuestro caso no estar como separados del medio social.