

Naturaleza y culturas: reflexiones sobre la “nueva etnografía”^{*1}

Miguel A. Bartolomé^{**}

In memoriam.

A mi hermano y colega
Leopoldo José Bartolomé (1943-2013),
quien ahora habita en el *dream time*.

Estas páginas forman parte de un ensayo mayor, aún inédito, en el que intento analizar críticamente el conjunto de la obra de Philippe Descola; por eso ahora me limitaré a algunos aspectos de sus propuestas, tales como la existencia de diversas ontologías, cuestionando su implícita rai-gambre evolucionista, así como un subyacente y no explícito sociobiologismo. De igual forma me importa destacar lo poco novedosa e incluso arbitraria que resulta la indiferenciación entre naturaleza y cultura, propia del supuesto “pensamiento amerindio” que plantea en sus escritos.

Comenzaré por señalar que durante muchos años, en especial durante las últimas décadas del siglo pasado, la investigación etnológica en México quedó desplazada por las perspectivas economicistas, los estudios culturales, la cuestión campesina, la antropología urbana, la globalización y otras propuestas que ahora dominan el ámbito profesional. Así, cuando en épocas recientes se ha intentado profundizar en este campo, se ha advertido que la etnología local no se había actualizado durante décadas. Se ha buscado entonces recurrir a formulaciones desarrolladas en otras latitudes, tal como resulta frecuente en la antropología latinoamericana.

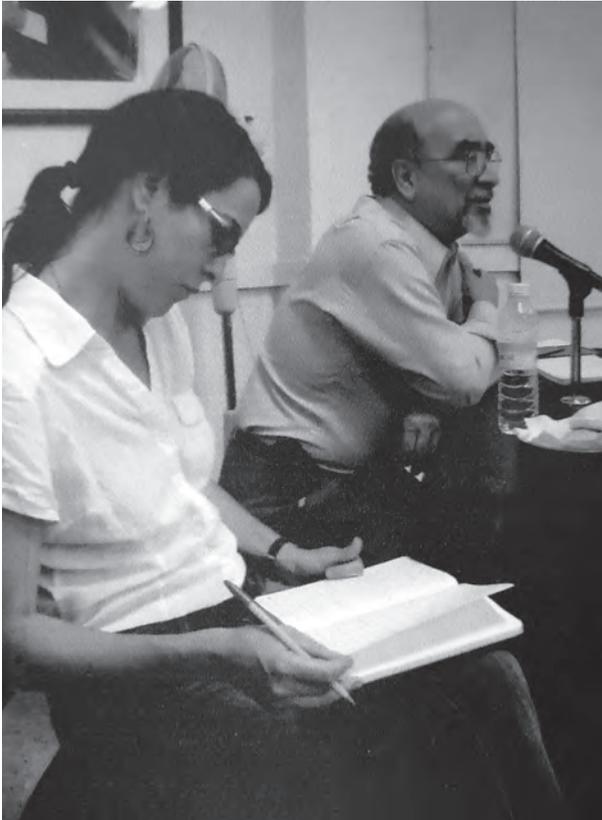
Al parecer, la tradición de investigaciones mesoamericanas fue desplazada por las nuevas modas académicas que inundan un mercado profesional, cuyos consumidores se sienten obligados a no quedar rezagados ante los discursos dominantes. Aunque tal vez esto se deba a que dicha tradición se mantuvo demasiado vinculada con el culturalismo relictual y al estructuralismo anglosajones, constreñidos a los estudios de comunidad e incapaces de proponer perspectivas de mayor aliento.

El caso es que numerosos profesionales se han orientado hacia la reciente tradición considerada posestructuralista francesa representada por Philippe Descola (2001 [1996], 2012 [2005]) o hacia el perspectivismo del brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2002), lo que ha resultado en una –hasta ahora apresurada– extrapolación de perspectivas y elucubraciones –elaboradas para el espacio amazónico– al ámbito mesoamericano. Sin embargo, y aunque tampoco me parecen muy válidas para la Amazonia, el cuestionamiento fundamental sobre estas propuestas teóricas que quiero explicitar en estas páginas, es que a éstas se subyace la concepción de la existencia de un “pensamiento indígena” o “amerindio”, diferenciado de un supuesto y homogéneo “pensamiento occidental” cartesiano; dualidad histórica con la que no puedo estar de acuerdo. Esto se enmarcaría en una también inaceptable y etnocéntrica propuesta evolucionista lineal subyacente e implícita, que supone una secuencia de formas de pensamiento que van desde las más “arcaicas” hasta la actual.

^{*} Deseo dejar constancia de mi reconocimiento, por la atenta lectura crítica de estas páginas, a mi colega y amigo Saúl Millán Valenzuela.

^{**} Antropólogo. Profesor-investigador emérito del Centro INAH Oaxaca y SNI III (barbar2@prodigy.net.mx).

¹ Fragmento del ensayo “El regreso de la barbarie: una crítica etnográfica a las ontologías ‘premodernas’”, TRACE, núm. 67, 2015.



Philippe Descola es un muy distinguido antropólogo francés, que ha producido etnografías tan notables como *La selva culta* (1996 [1987]) o *Las lanzas del crepúsculo* (2005), cuyo aporte al conocimiento de los achuar de la Amazonia ecuatoriana resulta indudable. Esta importante experiencia de campo ha inducido a su autor a un intento de universalizarla a partir de una formulación teórica generalizadora y supuestamente válida para todas las culturas (2012 [2005]). Su obra monográfica es sin duda relevante, pero sus reflexiones teóricas merecen ser discutidas, pues creo que parten de premisas inadecuadas. Se trata de una obra de gran magnitud y alcance teórico, poco frecuente en los últimos tiempos de la antropología, y que por lo mismo está sujeta a la confrontación con la etnografía de que se nutre.

A riesgo de reiterar información que todos sus seguidores conocen, una crítica a la perspectiva de Descola implica una mínima exposición de los planteos fundamentales de su propuesta teórica, en especial en cuanto se refiere a la existencia de ontologías diferenciales que caracterizarían determinados tipos de percepciones del universo y en especial de lo que en Occidente se conceptualizaría como "naturaleza". En primer lugar, parte de la premisa de que una ontología es "un sistema de distribución de propiedades", que los seres humanos adjudican a los entes animados o inani-

mados y cuyo resultado sería una cosmología, entendida como sistema de relaciones entre todo lo existente. Descola propone una categorización un tanto fundamentalista de los distintos "modos de identificación" posibles en todas las culturas, concebidas como ontologías exclusivas y omnipresentes que trascienden las culturas y las épocas. Estas cuatro ontologías serían el "naturalismo", el "animismo", el "totemismo" y el "analogismo", de las cuales se desprenden las cosmovisiones posibles; es decir, todas las configuraciones de los sistemas de identificaciones y relaciones con los entes.

Descola aclara que es posible la coexistencia de ontologías y la presencia de hibridaciones, pero señala que siempre existe una predominante. No puedo dejar de recordar aquí las tríadas de su maestro Claude Lévi-Strauss (1996), tomadas de los triángulos consonánticos y vocálicos de la lingüística, de la culinaria o las tres relaciones básicas del parentesco; conjuntos con base en los cuales se organizan los aparentemente confusos universos idiomáticos, culinarios y parentales. Siguiendo esta marco referencial, la existencia de sólo cuatro ontologías nos tranquiliza, o tranquiliza a Descola, ante el desasosiego que le produce el diverso y múltiple pensamiento humano. Descola busca descifrar un sistema de transformaciones, basado en un conjunto limitado de posibilidades lógicas. Se trata entonces de un intento por identificar principios de validez universal.

Al explicar estas ontologías, Descola destaca que la que llama "naturalista", que sería la propia de un supuesto homogéneo "pensamiento occidental", se constituye a partir de una oposición entre la naturaleza y la cultura, en la que sólo los seres humanos estarían dotados de propiedades anímicas, de las cuales carecerían los otros entes, sean animales, vegetales o minerales. Al problematizar a partir de la evidencia etnográfica de que los achuar mantenían relaciones sociales con plantas y animales (Descola, 2006), retoma el viejo concepto evolucionista de "animismo", formulado por Tylor en 1871, al que entiende como una ontología que asume a casi todo lo no humano como dotado de entidades anímicas, así como de una vida social y cultural. Todos los entes vivos, lo "existente", tendrían la misma vida interior ("interioridad"), aunque diferente "fiscalidad" o continente exterior. Este animismo sería típico, entre otras, de las sociedades de cazadores y horticultores de las tierras bajas tropicales, las cuales pueden desarrollar una relación social con su medio ambiente, gracias a esta noción de atribución de un principio anímico a todo o casi todo lo existente.

La otra ontología es el “totemismo”, para la cual los humanos y los no humanos pueden ser clasificados juntos con base en propiedades compartidas, tales como la forma, el color o la conducta. Es decir, clases de propiedades que trascienden a entidades particulares y que serían propias de ciertos seres humanos, animales y otras entidades. Por último tendríamos el “analogismo”, que, se supone, caracteriza a un mundo percibido como una infinidad de singularidades, todas diferentes entre sí.

Sin embargo, como afirma que ese mundo es difícil de entender, se hace necesario hallar correlaciones entre todas esas singularidades por analogía. El analogismo sería la ontología común a las sociedades estratificadas como las de Asia, los Andes o Mesoamérica. En éstas existirían distintos dispositivos intelectuales o institucionales: la jerarquía, la presencia de un orden político estricto o el sistema de castas. Descola plantea que este sistema seguía vigente en el Renacimiento. Aunque no pretende explícitamente construir “una línea evolutiva”, ésta aparece implícita en la secuencia que va de cazadores y horticultores animistas o totémicos hasta sociedades estatales estratificadas analogistas, antes de arribar al naturalismo occidental. De hecho, se refiere explícitamente a las tres primeras como “cosmologías no modernas” (2012: 18).

Pese a afirmar lo contrario, al parecer para Descola las configuraciones ideacionales que construyen las ontologías serían un tanto independientes de los contextos culturales donde surgen, ya que pueden ser comunes a pueblos sin relaciones entre sí. De esta manera, las ideas parecerían tener una vida propia, sin requerir necesariamente de bases materiales para constituirse. No pretendo apelar a un materialismo determinista, sino destacar la complejidad de las mediaciones que se establecen entre las sociedades y sus representaciones colectivas. Cuestionar la propuesta de la existencia de un número determinado de ontologías no significa la apología de la singularidad irreplicable de cada experiencia, sino confrontarse contra la voluntad de estructurar la diversidad con base en regulaciones cognitivas más o menos arbitrarias. No aceptar una regulación determinada tampoco implica abdicar de las posibilidades nomotéticas de la antropología: las leyes se construyen con base en datos, su análisis y conceptualización formal, y no en razón de recursos discursivos que en este caso demuestran ser contradictorios. Se trata precisamente de lo contrario: la conciencia de la diversidad no nos obliga a la búsqueda de una posible unicidad que condicionaría la emergencia de lo múltiple. Si asumimos que esos modos de concepción de los entes universales están presentes en todos los seres humanos, si bien predominan



Productos tradicionales (bolim) e industriales, Santa María Acapulco, San Luis Potosí, octubre 1979 **Fotografía** © Miguel Bracho, Fototeca Nacho López, 4 4295 003 789, cdi



en algunas culturas específicas, queda implícita la posibilidad de que formen parte “natural” de las potencialidades cerebrales, es decir, que provengan de un origen neurológico común a nuestra especie. Este riesgo socio-biológico acaso pasa inadvertido por su promotor, para quien las causas parecen no importarle tanto como las manifestaciones del pensamiento, aunque, cuando lo hace, cae en un cierto e indemostrable determinismo.

El ámbito analítico privilegiado por Descola es la percepción cultural de la naturaleza, que lo lleva a plantear una compleja y aparentemente novedosa “antropología de la naturaleza”. En su apología de las percepciones culturales nativas de la naturaleza, que básicamente implicarían una clausura de la distinción entre naturaleza y cultura, en realidad propia de la tradición estructuralista de la que es heredero, plantea que hay muchas naturalezas, aunque pocas maneras de pensarlas. Para afirmarlo, como muchos autores, crea antagonistas imaginarios cuando señala (2001 [1996]: 104):

¿Debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar prin-



cipios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? [...] Si se considera que cada cultura es un sistema específico de significados que codifican arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee todas las características que nuestra propia cultura les atribuye, entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y culturas, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve para todas las demás.

Desde la primera línea se hace presente la búsqueda de un orden subyacente a la diversidad. La selva tiende a producir ese efecto, en especial –al parecer– en los antropólogos estructuralistas franceses. No se resignan a no encontrar un orden, una regla que remita la diversidad a la estructura, lo múltiple a lo uno. Desde su obra temprana Descola celebra que, para los ashuar (1996: 433-433): “Lejos de ser un universo incontrolado de espontaneidad vegetal, la selva es percibida como una plantación sobrehumana cuya lógica obedece a reglas distintas de las que gobiernan la vida del huerto”. A su maestro Lévi-Strauss (1970) lo reconfortaba sugerir que bajo el aparente caos vegetal subyacía un orden determinado por la geología, basado en la diferenciación de sustratos edáficos. La determinación de estructuras subyacentes a la realidad parece disminuir una cierta angustia que produce su diversidad constitutiva.

Para responder a las interrogantes de varios estudiantes y jóvenes colegas, señalaré que algunos pensarían que cierta tradición intelectual francesa confunde la filosofía con la antropología. Sin embargo, no es una confusión, sino una propuesta explícita desarrollada precisamente por Claude Lévi-Strauss, uno de sus mayores referentes históricos y contemporáneos. Este autor proponía que la etnografía era un momento descriptivo de las investigaciones; la etnología, el proceso de análisis comparativo, y la antropología, la reflexión filosófica derivada de los resultados de los momentos previos (1968 [1958]). Desde mi punto de vista, resulta demasiado aventurado suponer que el siempre limitado conocimiento de una cultura diferente a la propia permitirá al investigador desarrollar, a partir de este saber, un constructo teórico capaz por sí solo de contraponerse con la tradición filosófica de Occidente. Sin embargo, ésa es precisamente la tarea que han desarrollado antropólogos como Philippe Descola, cuya ri-

ca pero circunscrita experiencia etnográfica pretende erigirse en un edificio conceptual que cuestionaría a la "lógica occidental", en el supuesto caso de que tal cosa exista.

Para Descola, las "sociedades menores", como la ashuar, posibilitan al investigador observar o determinar "componentes esenciales" de todas las sociedades. No es la primera vez que los "otros" son utilizados como un instrumento para apoyar la construcción del "nosotros". Su empresa implica la determinación de universales filosóficos "indígenas", en lugar de una multitud de lógicas culturales concretas elaboradas por diferentes sociedades.

Soy un antropólogo algo mayor que Descola. Al reunir los tiempos, he pasado alrededor de seis años de mi vida residiendo en aldeas o comunidades indígenas de Argentina, Paraguay y México. Desde hace 40 años vivo en regiones interétnicas y creo que hay más culturas y etnografías entre el cielo y la tierra que las que su filosofía, o cualquier otra, puedan soñar.

A pesar de que nuestro autor atribuye una igualdad teórica o similar estatus epistemológico a todas las ontologías que enumera, queda claro, aunque no demasiado manifiesto, que la única ontología que puede pensar a las demás es la nuestra, puesto que afirma que las demás carecerían de la posibilidad que les brinda la reflexividad, constreñidas por los límites de sus marcos ontológicos. Y no sólo no podrían pensar a la nuestra, sino tampoco pensarse a sí mismas (Descola, 2012: 148).

¿Cómo ignorar que, al menos en las sociedades sin escritura, sólo algunas personalidades de excepción, tan escasas que todos los etnólogos las conocen por su nombre, han estado en condiciones de proponer síntesis parciales de los fundamentos de su cultura, síntesis a menudo producidas con el objeto de responder a las expectativas de un investigador?

La escritura de Descola se produce en un vacío dialógico. Los sujetos de su discurso están incapacitados para responderle, ya que, por otra parte, no lo conocen. Si estuviera hablando en una asamblea indígena en México o Bolivia, o incluso en Ecuador, la respuesta no sería el mayor o menor interés de un intelectual, sino la apasionada réplica de un interlocutor ofendido. Cuando Descola habla con naturalidad de "pueblos muy poco propensos a la reflexividad" (*ibidem*: 155), que requieren de un observador externo para comprenderse a sí mismos, supongo que lo hace con la mejor buena voluntad analítica, aunque sea "políticamente incorrecto". Parte del supuesto erróneo de que



el pensamiento reflexivo es una propiedad común a los individuos que forman parte de la llamada tradición occidental y no sólo de unos comparativamente muy pocos pensadores. Al mismo tiempo, ¿cómo saber si su lectura de esa cultura, que necesitaría objetivarse a sí misma desde el exterior, no es una caricatura o una falsificación impuesta por los compromisos y prejuicios intelectuales, teóricos y subteóricos del "objetivador"?

Me parece demasiada arrogancia para nuestra profesión adjudicarse la capacidad de dar conciencia objetiva a los "inconscientes de sí mismos", en especial cuando la experiencia muestra que tanto estructuralistas como posestructuralistas suelen producir diferentes lecturas de los mismos datos. Habría entonces tantas objetivaciones de una cultura como investigadores que la interroguen, pues suponen una lectura específica y condicionada de una subjetividad por lo común no manifiesta.

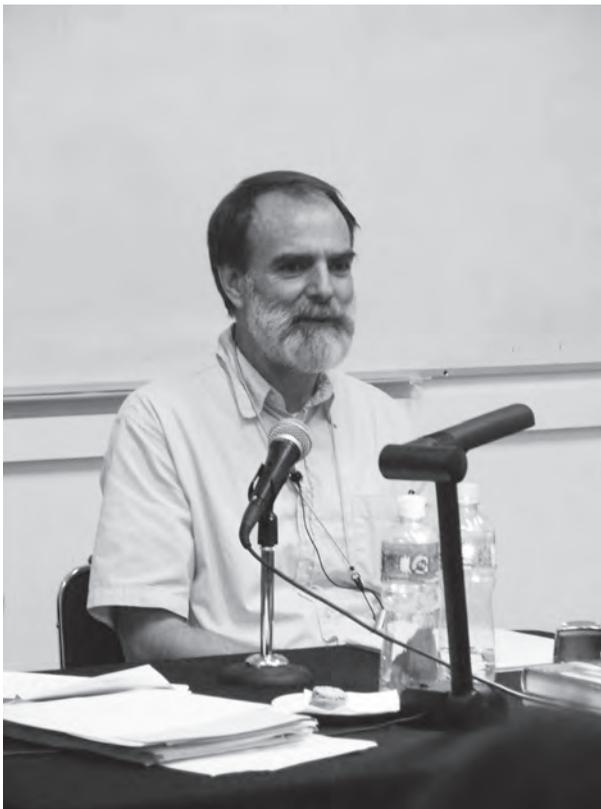
Naturaleza y culturas

Al contrario de lo que afirma Descola, el concepto de cultura, entendida como un conjunto de relaciones so-





ciales que resultan de la interacción de los individuos con su medio ambiente, no es nuevo para la antropología, en especial para la de las tierras bajas tropicales de América Latina. En estas épocas, en que algunos colegas que olvidan la tradición acumulada por nuestra profesión creen que se ha “descubierto” que la relación indígena entre naturaleza y cultura es de índole diferente a la de la rígida dicotomía occidental, conviene recordar, entre muchos otros etnógrafos, las palabras del antropólogo brasileño Egon Schaden sobre los guaraníes meridionales, escritas hace más de medio siglo (1959: 29, en traducción mía): “La tradición mítica se traduce, por consiguiente, a una interpretación de la naturaleza en términos de vida social. El primitivo concibe a la totalidad del universo como a una interacción de fuer-



zas personales, comparables a las que se manifiestan en las sociedades humanas”.

Resulta indudable que la noción de “naturaleza” manejada por la tradición científica occidental responde a una perspectiva cultural específica y su ontología, que no puede ser proyectada a las otras tradiciones. Sin embargo, la misma universalidad de la no distinción, de la ausencia de fronteras entre naturaleza y cultura en las sociedades indígenas propuesta por Descola, merece ser matizada. En las culturas nativas de la tradición mesoamericana, naturaleza y cultura no se oponen pero sí se diferencian, unas veces de manera implícita y otras, explícita. Así, por ejemplo, entre los mixtecos (*ñu savi* o *ñu sawi*) de Oaxaca, uno de los pueblos que contribuyó a configurar la tradición civilizatoria mesoamericana, las tierras de cada comunidad se consideran *ñu'u*, que podría traducirse como “humanizadas” o “sacralizadas”; en cambio, las tierras del monte y los cerros, no trabajadas ni habitadas, son consideradas *yucu*, “monteses” (Bartolomé, 1999).

La distinción no sólo se establece en el ámbito terminológico, sino también en función de las vivencias y prácticas de los distintos ámbitos. Cuando se transita por el *yucu*, se está expuesto a peligros que sólo los rituales protectores pueden conjurar. Es un espacio no sabido donde puede irrumpir lo extrahumano en cualquier momento, “algo” más allá o diferente de lo humano. Se deben extremar las precauciones, evitar distraerse, ensimismarse en los pensamientos o permitirse una cierta ensoñación. Tales estados de vigilia disminuida pueden dar lugar a la irrupción de ese “algo” más allá o diferente de lo extrahumano, en formas de entidades poderosas que atrapen las sustancias anímicas humanas y las enclaustran en el espacio-tiempo alterno que habitan. Es decir que, en términos del propio Descola, la forma de “identificación” condiciona la forma de “relación”. Se trata, pues, de una “naturaleza activa” con la cual los humanos se relacionan, y no de un ámbito pasivo sujeto a ser modificado, sin capacidad de actuar al respecto, como lo percibiría el “naturalismo” occidental, si bien tampoco es un ámbito “humano” poblado de ánimas similares a las nuestras: ni la fisicalidad ni la interioridad se asemejan; lo “natural” tiene intencionalidades y acciones diferentes a las humanas.

La misma distinción del espacio opera en la mayoría de los grupos mesoamericanos. De hecho, muchos de los pueblos actuales, en especial los asentamientos humanos precoloniales, siguen un plano antropomor-

fo rastreable desde las edificaciones de la cultura olmeca (1500 a.C.), que implica la humanización del espacio habitable que lo distingue del resto. Así, los pueblos tienen pies, estómago, nalgas, corazón, ojos o cabeza (Bartolomé, 1997, 2011).

Hace ya más de un siglo que Durkheim y Mauss destacaron que la base de toda clasificación es la sociedad. Incluso propusieron que los sistemas lógicos del mundo representan aspectos de las lógicas sociales; las clasificaciones de lo humano preceden a las de la naturaleza y le sirven como referente, de modo que la “unidad del todo” es una consecuencia de la sociedad, proyectándose al universo (1971 [1903]: 70). Si esta proyección de una analogía antropomorfa sobre el espacio para humanizarlo y hacerlo “comprensible”, manejable, no constituye una distinción ontológica entre naturaleza y cultura, será difícil plantear una lectura alterna, lo cual no equivale a asimilarla a la distinción occidental, sino aproximarnos a las diferentes formas de concebir lo extrahumano.¹

La vida de relación con lo humano y lo que va más allá o es diferente de lo extrahumano se desarrolla en términos de una reciprocidad generalizada que busca ser equilibrada, pues cualquier desequilibrio, voluntario o involuntario, pondría en riesgo la totalidad del sistema. Esto es lo que Barabas (2003) ha conceptualizado como la “ética del don”, como un principio homeostático que tiende hacia la estabilidad del sistema social que relaciona a los seres humanos entre sí y con los demás entes que pueblan el universo. Aquello que llamamos naturaleza no se encuentra separado de lo social, pero constituye un ámbito con diferente calificación y diferente potencia, en la medida que está controlada por los “dueños” de los cerros, de los animales, de los árboles, de los ríos, de las plantas, entre otros. Esto se puede generalizar para toda Mesoamérica, puesto que no se registra la noción de que cada ente posee una “alma” humanizada, como lo quiere el neoanimismo, sino que su vitalidad está proporcionada y determinada por los dueños, por los entes poderosos que delegan en ellos

la posibilidad de existencia. Son sus criaturas, sus “pueblos”. Por eso las negociaciones, súplicas, transacciones e intercambios rituales se establecen con los dueños y no con cada una de sus criaturas.

Bibliografía

- Barabas, Alicia, “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, en S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites: organización social y estructura comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. I, México, INAH-Conaculta (Ensayos), 2003.
- _____, “Los zapotecos”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 tt., México, INAH/INI, 1999.
- Bartolomé, Miguel, “Tradición civilizatoria y diversidad: pasado y presente del pluralismo cultural en Oaxaca”, conferencia inaugural de la VI Mesa Redonda de Monte Albán, México, INAH, 2011.
- _____, “El pueblo de la lluvia: el grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, México, INAH/INI, t. I, 1999.
- _____, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI, 1997.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012 [2005].
- _____, *Las lanzas del crepúsculo: relatos jívaros Alta Amazonia*, Buenos Aires, FCE, 2005 [1993].
- _____, “Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social”, en P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001.
- _____, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala (Pueblos de Ecuador, 3), 1996 [1987].
- _____, y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001 [1996].
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, *Obras II: Institución y culto*, Seix Barral, Barcelona, 1971 [1903].
- Lévi-Strauss, Claude, “The Culinary Triangle”, en Carole Counihan y Penny van Esterik, *Food and Culture: A Reader*, Londres, Routledge, 1997.
- _____, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- _____, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 [1958].
- Schaden, Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo, 1954.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Londres, Routledge, 1981 [1871].
- Viveiros de Castro, Eduardo B., *A Inconstância da Alma Selva-gem e Outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

¹ Así lo demuestran también los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca, los *bene xoon*, que tienen una clara distinción lingüística entre *be*, “lo animado”; *da*, “lo inanimado”; y *bdao* o *dao*, “lo sagrado” (lo que va más allá o es diferente de lo humano): dentro de este sistema clasificatorio se incluye todo el ámbito de lo cognoscible para la percepción humana, que se diferencia básicamente por su capacidad de acción o potencia manifiesta (Barabas, 1999: 89). Es decir, el clasificatorio *da* alude a lo no humano y también a lo que no va más allá o es diferente de lo humano, es decir, a lo “natural”, lo que no posee voliciones o desempeña acciones (en la terminología de moda, que carece de “agencia”).