

PHILIPPE DESCOLA: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA

MANOLA SEPÚLVEDA GARZA* Y ANTONIO ARELLANO HERNÁNDEZ**

Los temas de la ecología, las culturas locales y las relaciones entre la naturaleza y el hombre han cobrado importancia en las últimas décadas debido, entre otras razones, al incremento de las preocupaciones ambientalistas a nivel mundial. Los estudios de Descola sobre las relaciones hombre-naturaleza en algunas etnias que habitan el Amazonas, tienen un interés estratégico para la antropología, la ecología, y la intervención humana en esta región.

La amazonia ha sido el campo de observación privilegiada de antropólogos muy importantes. En este sentido, Claude Lévi-Strauss aplicó el análisis estructural al estudio de los mitos entre las tribus del Amazonas y Julian H. Steward fundó la ecología cultural y el estudio de las áreas culturales, tomando como terreno antropológico la cuenca amazónica. En estas líneas de trabajo, Philippe Descola ha profundizado en la ecología cultural y el estructuralismo de los mitos y propone una antropología de la naturaleza sustentada en la evidencia empírica de su etnografía de las tribus amazónicas Jivaro y Achuar. Dos de sus principales trabajos son: *L'inca, l'espagnol et les sauvages. Rapport entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIIe siècle.* (1986). París. *Recherches sur les Civilisations, en coautoría con A. Taylor;* y *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* (1986). Éds. de la maison des sciences de l'homme. París.

Usted vino a México a impartir un curso sobre antropología de la naturaleza. ¿Cuál es el sentido que le asigna a esta materia?

El título constituye una contradicción y, en cierta forma, es una provocación debido a que en Occidente la naturaleza se define como un campo de fenómenos que se desarrollan independientemente de la acción humana. Pero en numerosas sociedades y posiblemente en la mayoría de las premodernas, no existe una separación marcada entre el mundo social y el de los fenómenos naturales; así las plantas y los animales están dotados de propiedades antropocéntricas, tienen un estatuto de personas y poseen atributos sociales con reglas morales y normas de conducta y tienen capaci-

dad de intelección e intencionalidad. El término de antropología de la naturaleza que intento desarrollar, se propone abordar las relaciones entre hombre y medio ambiente, en términos de relaciones entre humanos y no humanos, sin establecer una dicotomía central.

¿Cuál es la especificidad de su perspectiva de estudio con relación a otras corrientes de la antropología?

Tiene como objetivo separar el dualismo entre los binomios naturaleza-cultura, naturaleza-historia, sujeto-objeto, etcétera. Así también, el dualismo entre lo que fueron dos polos de desarrollo de las ciencias sociales y de la filosofía en el siglo pasado, me refiero a la oposición entre materialismo e idealismo. En este sentido, yo continúo el objeto central del discurso de la obra filosófica de Marx.

En mi opinión, parte de la oposición entre materialismo e idealismo viene de la concepción dualista que separa por un lado, el mundo de la naturaleza y por otro, el mundo de la cultura, del simbolismo, del pensamiento, del lenguaje y del significado. Para los materialistas, la naturaleza ha sido concebida como el motor de la vida social bajo distintas formas y mediaciones. Para los simbolistas, apegados al culturalismo, las sociedades son sistemas de adaptación a ciertos tipos de restricciones mentales, técnicas, genéticas, etcétera, y la cultura es una forma de dar sentido a un orden natural, bajo una forma de texto.

El dualismo entre naturaleza y cultura no puede ser sostenido ahora que tenemos un amplio conocimiento etnográfico de todas las sociedades premodernas y comenzamos a comprender la producción de la tecnología. Esta dicotomía tiene dos limitan-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

** Centro de Investigación en Ciencias Agropecuarias, UAEM.

tes de carácter antropológico: como hemos dicho, no corresponde a la práctica de numerosas sociedades premodernas y, tampoco, a la de ciertos ámbitos del mundo moderno. Como lo evidencian los trabajos de la antropología de la ciencia de Bruno Latour, que muestran precisamente que en el desarrollo de la física desde el siglo XVII, esta dicotomía estableció una especie de constitución simbólica pero, simultáneamente, permitió que los laboratorios fabricaran híbridos de naturaleza y cultura que en realidad no correspondían a esa dicotomía. De ahí que podamos decir que esa división no solamente es inadecuada para entender sociedades que no conceptualizan espontáneamente una distinción entre naturaleza y cultura, sino que también lo es para entender los procesos que se dan en la construcción del conocimiento científico en el mundo moderno. Por todas esas razones, es necesario descartar esa dicotomía y buscar otras formas de entender los nexos que existen en las interacciones entre humanos y no humanos, que no estén basadas ya sea en una perspectiva determinista materialista o bien, en una perspectiva simbólica de interpretación particular de la naturaleza por cada cultura.

¿Considera que las interpretaciones que se han hecho de las sociedades premodernas prejuzgaban y aplicaban un dualismo que no existía en ellas?

Sí, claro. Hemos sido socializados en una cosmología dualista y es muy difícil escapar de ella para tratar de entender sociedades que tienen una cosmología organizada de manera distinta. Si tomamos el ejemplo de la *new ethnography* veremos que la tentativa de entender las gramáticas culturales de cada pueblo, a partir de sus conocimientos, en particular de los sistemas de clasificación del medio ambiente, se realizó comparando las perspectivas científicas y las autócto-

nas; entonces, la referencia última era el conocimiento científico producido por la perspectiva dualista. En este punto creo que hay que ir más allá, es necesario reflexionar sobre nuestro sistema de conocimiento y nuestra epistemología y tomarlos como objetos de investigación antropológica, al igual que cualquier otro y no dejarlos como una cosa dada y estática.

Creemos que su crítica al dualismo tiene una dimensión que rebasa a la antropología ¿Qué otro tipo de dicotomías se estarían cuestionando?

La distinción entre naturaleza y cultura es un pilar central de todo el sistema dualista moderno, de esa dicotomía surge la distinción entre objeto-sujeto. La idea de que la naturaleza es un campo no definido por referencias antropocéntricas implica que puede ser socializada por los humanos y puede ser apropiada y conquistada, según la fórmula de Descartes. Desde la óptica de las relaciones sujeto-objeto se percibe al hombre como conquistador y amo de la naturaleza, es el sujeto activo que la transforma, como si se tratara de un objeto pasivo. En una conferencia, Heidegger planteaba la hipótesis según la cual, en el sentido común, la noción de naturaleza es una idea muy vaga y en cierto modo se encontraba en todas las proposiciones; es decir, naturaleza-cultura, naturaleza-hombre, naturaleza-historia, naturaleza-arte, naturaleza-pensamiento, etcétera. Según este filósofo, la noción de naturaleza funcionaba como un espacio vacío que daba relieve al polo cultura, sin tener en sí misma ningún significado. Así, esta noción es paradójica en la filosofía y en el sentido común moderno, porque sirve para estructurar toda una serie de polos dicotomizados sin tener en sí una significación propia; digamos que su significado lo adquiere sólo al determinar al otro polo en un sistema dualista.

¿Cuáles son los elementos que integrarían una antropología monista y cuáles los pasos para avanzar en esta nueva línea de estudio?

Actualmente es muy difícil pasar de una epistemología dualista a una monista debido a que estamos totalmente sumergidos en una cosmología dualista. Sin embargo, hay varias propuestas que muestran una correspondencia de las formas de relación entre los humanos y el tratamiento de ellos con los no humanos, como diría Haudricourt. Si seguimos esta línea, entonces ya no tiene vigencia una separación entre naturaleza y cultura, en su lugar, podemos idear modos de identificación de relación y de mediatización en una combinatoria compleja.

Un modo de identificación es una manera de demarcar fronteras ontológicas para asignar identidades. Por ejemplo, cuando hablo de modo de identificación naturalista me refiero a una manera de construir una topografía social y también ecológica en el sentido de sistemas de relaciones; el totemismo, según Levi-Strauss, representa un pensamiento basado en el uso de discontinuidades que se dan en el medio ambiente.

Estos modos pueden compararse con los de relación entre humanos y no humanos a partir de varios tipos de mediación (o de intercambio) tales como la reciprocidad y la protección. En cuanto a la primera, no hay una diferencia entre los mundos natural y social; los intercambios que se dan con los seres naturales son homólogos a los que se presentan entre los humanos. Referente a la protección, existe una relación jerárquica en la relación entre los hombres y los animales: generalmente las comunidades naturales protegen a los hombres y éstos a los animales. Aunque en la domesticación, los seres no humanos son totalmente dependientes de los hombres para su bienestar y reproducción.

¿Podemos hablar de un modelo general para abordar la construcción de la naturaleza?

Es prematuro hablar de un modelo general, por el momento solamente trato de esbozar líneas de investigación. Pero adelanto que si existiera tal modelo, sería bajo la forma de una combinación de distintos esquemas de la praxis que definiera la práctica social de una cultura. Ahora estoy trabajando en esto. Probablemente para elaborar una perspectiva que aborde la construcción social de la naturaleza, se necesita hacer la crítica a la antropología comparativa tradicional, en la cual, elementos como el parentesco o la mitología están predefinidos y, también, mostrar mediante estudios etnográficos que, a pesar de la diversidad de los ecosistemas, existe una serie finita de formas de la relación entre humanos y no humanos.

Para avanzar en el estudio de la construcción social de la naturaleza, hay que comenzar por elaborar los modos de relación hombre-naturaleza que se comparan, porque en las monografías clásicas no están dados. Las etnografías generalmente carecen de un apartado sobre este tema, entonces hay que extraer y construir estos modos de relación en cada caso, elaborar modelos a fin de compararlos y combinarlos dentro de otro más general. Es difícil construirlos porque incluyen sistemas técnicos, de clasificación, de representaciones, del funcionamiento del cosmos, de dominación, en fin, de elementos que son presentados usualmente en campos de prácticas aisladas (parentesco, simbolismo, economía, etcétera) y que corresponden a la especialización tradicional de la literatura antropológica.

En mi opinión, hay que encontrar las estructuras de la realidad social en cada ejemplo etnográfico pero tratar de buscar qué esquemas de la praxis parecen ser dominantes en cada sociedad.

¿Cómo entiende el concepto de praxis social?

Ubico la praxis en la tradición de los escritos filosóficos de Marx como un esquema general que da sentido a las distintas prácticas sociales. Este concepto, nos permite escapar de la distinción entre la acción práctica y la cognición, que ha sido otra de las grandes dicotomías del mundo moderno. Según esta dicotomía, la cognición funciona como el motor de un carro que manda al cuerpo en la ejecución de ciertas tareas técnicas. La praxis es una manera de dejar de lado esa dicotomía.

¿En qué fuentes se basa su propuesta de la antropología de la naturaleza?

En dos corrientes que en un tiempo parecían totalmente opuestas: el estructuralismo y el marxismo. Creo que buena parte de la antropología francesa se desarrolló con la tentativa de reconciliar los problemas tal y como se han planteado en el estructuralismo y en un cierto tipo de marxismo.

A diferencia de la antropología inglesa y sobre todo, de la norteamericana contemporánea, en la francesa todavía hay la creencia de que existen estructuras profundas, invariantes culturales, que la praxis puede organizarse según líneas de interpretación, que la realidad es inteligible y no solamente interpretable. En este sentido, estoy más o menos en la tradición antropológica racionalista francesa. El racionalismo no está en oposición con la necesidad de pasar de una epistemología dualista a una monista.

La otra fuente es el trabajo de campo en el que me di cuenta, por ejemplo, que las mujeres en las huertas le cantaban a las plantas, interpelándolas para pedirles que crecieran, que los hombres cuando estaban de cacería, constantemente cantaban plegarias a los animales. Había leído estas cosas, pero al verlas pensé que no sólo era una ideología superestructurada, sino

que era realmente parte de la vida y que esa gente vivía en una forma de interacción permanente con los seres de la naturaleza.

¿La antropología de la naturaleza tendría algo que ver con la importancia que tienen los problemas ecológicos en el mundo?

La antropología, como toda ciencia social, refleja los acontecimientos del mundo circundante y si hay una renovación del interés entre el hombre y su medio ambiente es porque este tema es directamente perceptible, dado el creciente deterioro ambiental en las sociedades industrializadas y gran parte de los países no industrializados.

En la antropología, el tema de la naturaleza no es una moda, sino una agudización de la percepción de un tema de las ciencias sociales. Por ejemplo, el marxismo le atribuye una gran importancia a los sistemas de apropiación material de la naturaleza como causas de diferenciación y de transformaciones sociales. Por su parte, la ecología cultural, la antropología estructuralista y el estudio del simbolismo de la mitología señalan a la relación hombre-ambiente como un punto central de la socialización de la práctica social.

Este tema se ha vuelto evidente por la llamada crisis ecológica, pero bajo una forma de división ontológica, pues los fenómenos de deterioro ambiental son precisamente naturales y sociales, lo que confirma que no se puede separar el mundo natural de la sociedad. Se habla del efecto de la actividad humana sobre el medio ambiente, lo que en términos generales es verdad. La crisis ecológica muestra que estamos en un mundo de fenómenos híbridos que no pueden concebirse como la actuación de un grupo o de un conjunto social sobre tal fenómeno natural, pero sí como una mezcla de fenómenos sociales y naturales que amerita replantearse. ◆