

# Más allá de la naturaleza y la cultura<sup>1</sup>

Hugo Lavazza<sup>2</sup>

H. Lavazza

**Lecturas  
en debate**

El libro del reconocido antropólogo francés Philippe Descola *Más allá de la naturaleza y la cultura* fue publicado originalmente en francés en el año 2005. Inspirado por sus trabajos con los Ashuar de la Amazonia ecuatoriana, Descola desarrolla en este tratado una óptica universalista heredera del proyecto original del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. La propuesta analítica posee una intención que supera la del trabajo etnográfico propio y ajeno, proponiendo un análisis comparado sobre diferentes modos de vínculo entre humanos y no humanos, proyecto que supone una reformulación de un tema clásico de las ciencias sociales: la distinción entre naturaleza y cultura.

El volumen se divide en cinco partes: a) La naturaleza como ilusión (*trompe l'oeil*), b) Estructuras de la experiencia, c) Las disposiciones del ser, d) Los usos del mundo, y e) Ecología de las relaciones. El libro condensa una propuesta teórico-metodológica que realiza un recorrido complejo por la teoría antropológica y por la obra de una serie de autores que han sido sensibles al problema de las distinciones entre naturaleza/cultura, sobre todo, en la antropología de poblaciones no occidentales. El argumento central retoma y discute las perspectivas de antropólogos americanistas contemporáneos, sobre todo aquellos dedicados a pueblos que habitan la selva amazónica como por ejemplo Aparecida Vilaça (1992) o Eduardo Viveiros de Castro (2013). Sin embargo también se extiende en un diálogo más amplio sobre la relación naturaleza-cultura en los trabajos de Tim Ingold (2000), Bruno Latour (1999) y Nurit Bird-David (1990, 1999), entre otros. Esos debates han incrementado la comprensión y discusión de este vínculo, que puede pensarse en su característica de “continuidad” y no, como clásicamente se hizo desde Claude Lévi-Strauss, como “ruptura”.

1. A propósito de *Más allá de la naturaleza y la cultura* de Philippe Descola (2012). Buenos Aires. Amorrortu.

2. Instituto Nacional de Medicina Tropical (INMeT).

La relación con el planteo del estructuralismo clásico es central, tanto por la semejanza en su ambición universalista como por las diferencias en la diferenciación naturaleza/cultura. Es conocido el análisis estructuralista que plantea una escisión entre esos ámbitos, ya que si no fuese así los individuos se verían imposibilitados de establecer alguna “norma” implicada en la formación de lazos sociales. La norma implica una ruptura porque de otro modo no podría pensarse la conformación de algún tipo de “humanidad”, en tanto entendemos este rasgo inexcusablemente asociado con la “cultura”. Pero la cultura, desde la lógica interna de un enfoque estructural, sólo es pensable en el contexto de una norma básica que separe a los humanos de sus ancestros. Según Lévi-Strauss la norma, separadora del estado de naturaleza, es la “prohibición del incesto”. Se replica la cultura mediante el intercambio de mujeres entre familias constituidas de manera separada (Lévi-Strauss 1969). En su obra posterior se produce un desplazamiento de la sociología indígena hacia los modos de pensamiento indígena, con el mito como categoría fundamental, en donde reencontramos otros modos de representar y convalidar el “paso” de la naturaleza a la cultura al nivel de las “elaboraciones inconscientes y los modos de clasificar”. Es decir, de las narraciones míticas podemos extraer la estructura de oposiciones que remiten, en última instancia, a la separación naturaleza/cultura (Lévi-Strauss 1964: 221-225).

Descola, en cambio, delinea la posibilidad de pensar la existencia de humanos viviendo en sociedad sin verse obligado a recurrir a la idea de ruptura. Es más, agrega que los humanos están en coalición con lo “otro” de lo humano.<sup>3</sup> Esta “no humanidad” no precisa de diferenciarse para “ser”, en consecuencia los humanos pueden estar en convivencia sin establecer distinciones a cada momento para recordarse a sí mismos que, en efecto, están viviendo en conjunto. Por otro lado, los humanos conciben el hábitat y el resto de sus relaciones sociales como “integrados” en un mismo y único sistema ecológico y ontológico. No podemos pensar, según Descola, a las cosas a nuestro alrededor como “algo” y, además, separado de nuestra acción sobre el mundo. Al menos en las sociedades indígenas sudamericanas no es está en el ánimo de sus integrantes establecer una distinción entre naturaleza y cultura: todos los seres poseen “humanidad” y esta proposición se concibe a través de complejas y numerosas operaciones ontológicas y clasificatorias propias de cada grupo social. La intención de Descola, sin embargo, va mucho más allá de las sociedades indígenas de las “tierras bajas” sudamericanas. Su intención es ampliar su propuesta hacia la totalidad de los habitantes “humanos” (y “no humanos”) en un modelo comparativo que incluye otras “regiones etnográficas” del mundo, incluyendo a la propia cultura europea moderna.

Este argumento se desarrolla mediante una serie de pasos teóricos dirigidos a invertir la tesis del “incesto creador”, necesario (desde la perspectiva estructuralista) para poder fundar los vínculos sociales, para formar la sociedad. Si se tratase de una solución particularizada podría esgrimirse

3. Ese “otro” se vincula fuertemente con la idea de Bruno Latour (1999) de “no humano”.

el relativismo cultural pero, como lo hemos dicho anteriormente, Descola pretende dar una salida universal al tema de los hombres y su relación con el medio ambiente. En este sentido no sólo retoma su propia investigación entre los Ashuar sino también emplea de manera erudita una extensa bibliografía de “casos”. Discute de este modo, a partir de ejemplos concretos, cómo combinarían humanos y no humanos la distribución entre ellos. Dicha organización ordenaría al mundo sin la imperiosidad de ser, él mismo, transformado en “cosa” para la mirada humana. De manera contraria a este testimonio definitivo, observa que el hombre se ve a sí mismo como parte del mundo y así actúa. En concordancia con las fuerzas que lo superan construye el medio social a partir de esta inclusión: el hombre no es un ser actuando destructivamente sobre la ecología sin que ésta pueda “defenderse”. La concepción de mundo-hombre no es el resultado de una operación intelectual y de separación, sino de un conjunto de dimensiones conectadas en y a través de las experiencias vividas.

En la perspectiva de Descola los no humanos también tienen experiencias pues forman un todo con la de los humanos. En los “esquemas de experiencia”, señala el autor, intervienen dos factores que hacen a conformación de diferentes ontologías, según se encuentren en una zona de intercambio en donde se establecen diferencias y/o semejanzas. Nos referimos a los vínculos posibles entre la “fiscalidad”, es decir las formas y las materialidades del mundo, y la “interioridad”, es decir las “características internas del ser” (Descola 2012: 182). Los términos consignados son constituyentes de la experiencia en diferentes grados y componen cuatro modelos resultantes. Ellos son: Totemismo, Analogismo, Animismo y Naturalismo. Las características de los modelos ontológicos según el criterio consignado por Descola son a) totemismo: semejanza de las interioridades y semejanzas de las fiscalidades; b) animismo: semejanza de interioridades y diferencia de fiscalidades; c) naturalismo: diferencia de las interioridades y semejanza de las fiscalidades; y d) analogismo: diferencia de las interioridades y diferencia de las fiscalidades (Descola 2012: 189-190). Para Descola esos principios de identificación definen cuatro tipos ontológicos: “sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmología, modelos de lazo social y teorías de la identidad y la alteridad” (Descola 2012: 190).

Cada modalidad implica entonces un modo de relacionarse con el entorno. En este marco, las clasificaciones sociales constituyen un todo con la “actitud” hacia el mundo de los individuos involucrados en una misma constelación cultural. Estimamos que su contacto con el mundo Ashuar ha tenido mucho que ver con esta interpretación antropológica y filosófica de “estar” en el mundo. No obstante en esta obra, al tener en cuenta y manejar con fluidez gran cantidad de información sobre las investigaciones centradas en la relación naturaleza-cultura en diferentes “zonas etnográficas”, Descola realiza un análisis comparado que quiere ordenar principios generales de relación con una ambición universalista o al menos con un alto rango de generalidad.

H. Lavazza

**Lecturas  
en debate**

**apuntes**  
CECYP

**27**

PÁGINA

**235**

En su texto recorre temas y categorías icónicas de la teoría antropológica como la “socialización”, la “experiencia”, la “vida cotidiana”, el “don”, la “organización social”, lo “colectivo”, la “persona”, entre otros. Asimismo, retoma categorías más clásicas, y periféricas en la antropología contemporánea, como la de “totemismo” o “animismo” y las pone en relación con sus propias definiciones de la idea de “mundos” y la de “ontología”, pilar central en su trabajo. Explicar cada uno de estos términos implicaría un esfuerzo mayor que el de una reseña por lo que, como “ejemplo” de su enfoque, nos centraremos con algún detalle en lo que en antropología suele denominarse como “la subsistencia” pero que en el lenguaje de Descola remite a la “ecología de las relaciones”.

## **La subsistencia en la “ecología de las relaciones”**

La posición de Descola acerca de los humanos y su relación con el mundo, en el sentido de cómo humanos y no humanos obtienen su modo de vida (la subsistencia), tiene implicancias vinculadas a su concepto de “totalidad”. Se trata de entender los aspectos que normalmente individualizamos como esferas de actividad separadas y que indefectiblemente se encuentran con la finitud del medio ambiente. Por lo demás, quienes habitan el medio también tienen “conciencia”. Nos encontramos entonces con el dilema respecto de los significados del acto de “alimentarse”. Aquí el autor asigna a las relaciones que se ubican en dos bloques.

El primero incluye “el intercambiar”, “la depredación” y “el don”, el segundo contiene “el producir”, “el proteger” y “el transmitir”. La fisonomía del primer bloque tiene que ver con la formación del valor en tipos de lazos por encontrarse en un mismo ámbito de relaciones. Podríamos decir que la idea se asemeja a la “vida cotidiana” entre humanos y no humanos. De su argumentación se desprende que la noción de “intercambio” no necesariamente implica “reciprocidad”: nada indica que la mencionada conjunción ecológica (donde se establecen diversas relaciones implicadas en el “dar”, “recibir” o “tomar”) posibilite establecer la cuestión en esos términos. El autor concibe a la “reciprocidad” como descriptiva de una actitud específica dada que forma parte de ciertas configuraciones ontológicas pero no de otras. En el esquema de la experiencia propuesto por Descola, contrariamente a la reciprocidad, el intercambio es una actitud básica que establecen sujetos individuales y colectivos por la circunstancia de que entre ellos existe interacción (Descola 2012: 455).

Las acciones de “producción”, “proteger” y “transmitir” remiten a aquello que debe hacer participar a un número de sujetos identificados con la misma ontología y que colaboran entre sí de algún modo. Estas acciones serían agrupadas en un segundo bloque y estarían relacionadas con algún tipo de “intercambio colectivo”, pero desde un punto de vista que evada el concepto de “producir” para generar “excedentes” o algún “beneficio”. Específicamente, sobre el término “producción”, Descola debate con la tradición

marxista. La idea básica supone que si se produce es para el consumo y por lo tanto no pueden separarse ambos términos. Ello hace que no podamos concebir alguna otra actividad sin que entre en danza una equivocada idea “extractiva” en la interpretación del intercambio por lo que prefiere usar los términos “obtener” y “fabricar”. Estas dos nociones, según el autor son más adecuadas para describir la acción de un humano en concordancia con el medio ambiente, en equilibrio con los no humanos. En cuanto a los otros términos de la ecuación para el segundo bloque, precisan menor discusión. La “protección”, por ejemplo, se relaciona de manera inextricable con la crianza de los niños, el cuidado de los ancianos, pero también con el cuidado del ganado o de sitios donde se obtienen “recursos”. Debemos recordar que los “recursos” son no humanos y poseedores de conciencia, esto no es extraño que suceda –por decirlo de algún modo- dentro de la “ecología de las relaciones” porque las ontologías pueden predominar unas sobre otras pero, usualmente, se hallarían combinadas en algún grado. Entonces, cosificar el conjunto de los existentes no humanos estaría en contradicción con el hecho de la convivencia entre los seres. Lo mismo vale para el concepto de “transmitir”, que es ante todo “lo que permite el influjo de los muertos sobre los vivos por intermedio de la filiación” (Descola 2012: 473). Lo característico de este caso es la trasmisión de la “herencia” en virtud de distintas actitudes y normas, pero cuyo eje paradigmático es estar validado por algún elemento sagrado unido a la filiación. Entonces bien, la relación que se establece con lo heredado entre los humanos es una correspondencia, relacionada con el cuidado de “lo dado” por sucesivas generaciones y, finalmente, distribuida entre los entes no humanos que circulan al interior del “contenido de la herencia”.

De estas transformaciones conceptuales Descola concluye con la elaboración de un “esquema” que combina los elementos de cada “bloque” con sus similitudes y conexidades. En el primer bloque hallaríamos una relación de “similitud entre términos equivalentes” (Descola 2012: 479), en tanto se refiere a relaciones entre individuos existentes. Entonces el “intercambio” encierra un vínculo de “simetría”; la “depredación” es una “correlación de asimetría negativa”, y el “don” de “asimetría positiva”. Mientras que el segundo bloque correspondería a una relación de “conexidad entre términos no equivalentes”, por lo cual la “producción” establecería una “conexión genética”, es decir, vinculada con las ideas de “obtención” y “fabricación”. La “protección” corresponde a una “conexidad espacial” y, por último, la “transmisión” implica una “conexidad temporal”.

## Comentarios finales

La propuesta de Descola ha tenido críticos, defensores y toda una gama de posiciones intermedias que valoran ciertos aspectos de la misma. Uno de los aportes más interesantes y recientes es el trabajo colectivo de comprensión de la obra puede encontrarse en un *dossier* de la publicación *HAU* -

H. Lavazza

**Lecturas  
en debate**

**apuntes**  
CECYP

**27**

PÁGINA

237

*Journal of Ethnographic Theory*. Allí se realizan críticas a la noción de “esquemas” (Toren 2014), a la concepción de “ontología” (Lenclud 2014), a su “orientación teórica” general (Kapferrer 2014), al concepto de “ser y ente” (Lambek 2014), al concepto de “cultura” (Helmreich 2014), a la “ahistoricidad” de la propuesta (Feutchwang 2014) y a la posibilidad de poner en “tensión etnográfica” su enfoque (Coelho de Souza 2014). Los distintos autores resaltan los aciertos y las limitaciones de la perspectiva teórica de Descola, instalando valiosos interrogantes al respecto.

Merece una mención el debate suscitado en el medio argentino, con una antropología históricamente alejada de las discusiones inherentes al estructuralismo, entre destacados antropólogos como Miguel A. Bartolomé (2014) y Florencia Tola (2015). La discusión, a mi parecer, se centra sobre todo en la observación de Bartolomé respecto de la tendencia en cierta etnología francesa a figurar las culturas como encerradas en algún esquema o dualidad y luego continuar argumentando si responden a alguna cualidad teórica. Al respecto, Bartolomé sostiene que Descola, lejos de dar cuenta de la diversidad, la reduce en modalidades novedosas del viejo monismo. También señala el problema de la ahistoricidad del modelo, pues comprime toda una gama de relaciones a un conjunto de esquemas sin que intervenga ninguna explicación de tipo temporal. Ello hace que difícilmente pueda comprenderse cómo se arribó a un estado de cosas determinado. Por su lado, Tola (2015) señala que el intento de Descola es genuino ya que interpone de manera precisa la crítica a la versión occidental de la relación entre naturaleza y cultura proyectada a otros grupos que no es el propio, revelando de este modo conceptos establecidos para interpretar a los grupos humanos de manera etnocéntrica.

Para finalizar nos interesa resaltar la envergadura de la obra y el esfuerzo intelectual del autor de resignificar la teoría antropológica. Se trata de una obra compleja y de fuertes argumentos a la hora de defender todo un concepto dependiente de una teoría de vínculos que se establecen entre humanos entre sí y entre humanos y no humanos. Descola demuestra que yendo cuesta arriba podemos llegar a una concepción tal de la vida entre los valores de estos términos. No obstante queda como desafío pensar el cambio y las transformaciones de una teoría fundada fuertemente en la cuestión ontológica. Dicho aspecto nos remite al problema de la historia, ya que los humanos tienen coordenadas temporales en su vida (y su cultura), que trascienden la vida terrenal de las personas. Éstas suelen recordar su pasado de alguna manera y ello sólo es tenido en cuenta cuando el autor se refiere a la “ecología de las relaciones”. Una de los ejes presentes en este concepto es la práctica de la “herencia” que se expresa en los modos de reproducción de recursos y trasmisión de conocimientos. En este sentido es interesante el planteo que realiza Eduardo Kohn (2014) que va hacia el límite de este problema. Solo cuando Descola discute la “herencia” asoma la historia, pero ese problema no es tematizado por ningún otro de los conceptos que despliega en sus argumentos. Asimismo los modos en que se

produce la historia en coalición con los no humanos queda como un asunto pendiente por resolver. Creemos que retomar la historicidad de las relaciones entre humanos y no humanos podría ser una clave para entender los procesos formativos de los conjuntos humanos y su relación con el entorno en el que se hallan inmersos.

## Bibliografía

- Bartolomé, Miguel A. 2014. "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías premodernas". *Publicar en antropología. Año XII. N° XVI*.
- Bird-David, Nurit. 1990. "The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters". *Current Anthropology*, 31. 183-196.
- \_\_\_\_\_.1999. "'Animism' revisited: environment, and relational epistemology". *Current Anthropology*, 40. 67-91.
- Coelho de Souza, Marcela. 2014. "Descola's Beyond Nature and Culture, a viewed for central Brazil". *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Feuchtwang, Stephan. 2014. "Too ontological, too rigid, too ahistorical, but magnificent". *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Kapferrer, Bruce. 2014. "[Back to the future: Descola's neostructuralism](#)". *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How the Forest Think*. California. University of California Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of environment, Essays in livelihood, dwelling and skills*. USA-Canada. Routledge.
- Lambek, Michael. 2014. "The elementary structures of being (human)". *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Latour, Bruno. 1999. *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*. Barcelona. RBA.
- Lenclud, Gérard. 2014. "From one onthology to (an)other". *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. México. F.C.E.
- \_\_\_\_\_.1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires. Paidós.
- Tola, Florencia, 2015. "Comentario a 'El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica de las ontologías premodernas'. Trace 67. CEMCA. 150-157.
- Toren, Christina. 2014. "What is a Schema?" *HAU. Journal of Ethnographic Theory. Vol.4, Issue 3*.
- Vilça, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro. UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del Jaguar*. Buenos Aires. Tinta y Limón Ediciones.