

PHILIPPE DESCOLA O LA PROMESA DE UNA ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA

—Mijail Mitrovic Pease¹

EL PRESENTE ARTÍCULO PRESENTA DE FORMA GENERAL LAS REFLEXIONES ONTOLÓGICAS QUE PHILIPPE DESCOLA VIENE LLEVANDO ADELANTE EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS. EN PARTICULAR, SE ABORDA LA DEFINICIÓN DE LA ECOLOGÍA SIMBÓLICA COMO CAMPO DE INVESTIGACIÓN Y REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICAS, HACIENDO ÉNFASIS EN QUE EL PROYECTO FILOSÓFICO DEL ANTROPÓLOGO ES, ANTE TODO, LA CONTINUACIÓN DEL DEBATE ABIERTO POR CLAUDE LEVI-STRAUSS SOBRE LA DICOTOMÍA ENTRE NATURALEZA Y CULTURA. FINALMENTE, EL TEXTO PLANTEA ALGUNAS PREGUNTAS SOBRE LOS ALCANCES DE LA TEORÍA EN CUESTIÓN EN EL CONTEXTO DE LAS CRÍTICAS AL CORRELACIONISMO QUE SE VIENEN DESARROLLANDO EN LOS ÚLTIMOS AÑOS.

La dicotomía entre Naturaleza y Cultura² es el núcleo alrededor del cual las diversas antropologías han tomado posición en las decisiones epistemológicas que especifican su práctica científica. Como sabemos, tal oposición fue elevada al principio metodológico por excelencia en la antropología estructural de Lévi-Strauss, permitiendo a la disciplina ocuparse de la diversidad de culturas como objeto de estudio predilecto. No obstante, la consistencia de dicha oposición binaria fundamental viene siendo cuestionada: Philippe Descola se ocupará de mostrar que el relativismo cultural supone un universalismo donde existe una sola Naturaleza, la cual sirve de base para las operaciones simbólicas distintivas de cada formación cultural o, en otras palabras, guiará la reflexión ya no hacia la diversidad cultural como un hecho dado, sino al cuestionamiento de la oposición misma y cómo la unidad de la Naturaleza no es un dato de la realidad. Por otra parte, Bruno Latour se ocupará de cuestionar la frontera misma, alegando

que se trata del dispositivo moderno por excelencia que opera a través de un doble proceso de traducción, que produce seres híbridos de naturaleza y cultura, y de purificación, que se encarga de producir el par N/C como dos dominios ontológicos distintos e inconmensurables (Latour 2007 [1991]). La paradoja de las formaciones sociales llamadas modernas, siguiendo a Latour, radica en que nunca han podido corresponder plenamente con el imperativo de mantener los dos dominios separados pues la hibridez (traducción) que atribuye tanto a los llamados premodernos como a la creciente indagación científica sobre la “subjetividad” de los animales cuestiona la demarcación entre N/C, por poner algunos ejemplos.

Aún cuando el debate podría ampliarse hacia otros autores como Viveiros de Castro, Arturo Escobar, Mario Blaser, entre otros, nos ocuparemos de presentar algunas tesis de Descola relativas a la dicotomía que nos convoca, intentando presentar sus ideas de forma justa, para luego extender algunas ideas

1 Estudiante de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo electrónico: m.mitrovic@pucp.edu.pe

2 En adelante N/C

sobre la pertinencia de su propuesta. Es necesario decir que el presente texto es más un conjunto de notas de lectura que una crítica exhaustiva de la obra del autor que, sabemos, continúa en proceso de elaboración.

Para Descola, la ontología moderna puede ser resumida en la siguiente figura:

“He aquí un tapiz de jacintos, un ciervo que brama o un afloramiento granítico: es la naturaleza. He allí un ramo de flores, una montería o un diamante tallado: es la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso si no ignoramos que en parte dependen de nuestra protección y de los ambientes que hemos modelado; estos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo o de nuestra organización social, incluso si no hemos creado su materialidad primera.” (2003: 14).

La división en dos dominios ontológicos no sólo es lo que otorga consistencia al pensamiento moderno, sino que ordena la división del trabajo en el campo de las ciencias. De allí que para el pensamiento posmoderno las ciencias naturales hayan dejado de ser el modelo de cientificidad deseado, agrandando la brecha entre aquellos que se ocuparán de examinar cada dominio del par N/C. Lejos de tal postura, Descola afirma que los relativamente recientes descubrimientos de la primatología sobre la intencionalidad de los chimpancés no deberían seguir empleando la noción de Cultura, pues estaríamos haciendo una simple extensión de las cualidades humanas al dominio moderno de la Naturaleza, una “rectificación de la frontera” (2003: 26). Tampoco se trata, para el autor, de sostener el par N/C, sino de cuestionarlo y plantear otro dispositivo teórico con el cual elucidar las diferentes modalidades de lo que llamará ecología simbólica, sobre lo cual volveremos en breve.

La autodenominada antropología materialista (ecología cultural, cierto marxismo culturalista, p.e.) ha rechazado la postura francesa que largamente se ocupó de los aspectos simbólicos de la cultura. Su proyecto intentaba explicar al ser humano a partir de los modelos explicativos de las ciencias naturales; el determinismo geográfico y el difusionismo, por ejemplo, buscaban

el mapeo y clasificación de la humanidad entera a partir de la producción de objetos que estaría correlacionada con los factores materiales del entorno, siendo determinada por éstos. Pero la antropología simbólica, ya sea aquella de Geertz o Levi-Strauss, ha privilegiado el reverso exacto del materialismo sin cuestionar la idea misma de la frontera entre N/C. En este contexto, Descola interviene afirmando que

“...muchos pueblos no modernos parecen indiferentes frente a esta división, ya que atribuyen a entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, dominan las artes y técnicas de la humanidad, y, en suma, son concebidos y tratados como personas.” (2003: 30)

Para las formaciones sociales no modernas, entonces, la naturaleza no es propiamente natural. El objeto de una antropología que busque superar la dicotomía N/C serán “las formas y propiedades de los diferentes sistemas de relación con el entorno humano y no humano...” (2003: 32) y abandonará la clasificación de instituciones, prácticas, creencias y demás fenómenos según su autonomía o dependencia respecto de la supuesta Naturaleza universal. Ahora bien, ¿qué entiende Descola por ecología simbólica? ¿Cuál es su objeto? Se trata de un modelo que reposa en un dato fundamental: “Una característica común de todas las conceptualizaciones de no humanos es que siempre se predicen por referencia al dominio humano.” (2001 [1996]: 105) Así, los modos de predicación pueden utilizar las categorías sociales y extenderlas al dominio de lo no humano o, como sostiene la ontología moderna, postular un dualismo donde “la naturaleza es definida negativamente como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana.” (2001 [1996]). Una vez relativizada la predicación moderna, uno podría pensar que Descola sostiene una postura idealista que afirma la omnipotencia de la mente y de la percepción o una postura análoga al lugar común en ciencias sociales que afirma que solamente el lenguaje constituye el mundo.

Sin embargo, no son precisas tales afirmaciones. Habrá lugar más adelante para criticar algunas asunciones fundamentales del proyecto del autor.

La predicación de lo no humano por referencia a lo humano constituye no una estructura mental universal sino “propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación.” (2001 [1996]: 106). Dichas propiedades se reúnen analíticamente bajo la categoría de esquemas de praxis, compuestos de modos de identificación, modos de relación y modos de clasificación o categorización. Los primeros establecen y definen las fronteras entre quien opera la demarcación y la otredad; los segundos proporcionan esquemas de interacción entre los conjuntos de entidades ordenadas a partir de la frontera establecida; y los terceros se ocupan de la distribución de las entidades a través de categorías más o menos estables, es decir, de su objetificación propiamente dicha.

Pese a que los tres componentes de la ecología simbólica constituyen un proceso, los modos de identificación permanecen como la acción que desencadena los demás. La identificación, en sus palabras, presenta “el mecanismo elemental por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre mi persona y los demás mediante la inferencia de analogías y diferencias de apariencia, de comportamiento y de propiedad entre lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros.” (2003: 32,33). Se trata de esquemas cognitivos interiorizados por la socialización en una colectividad dada, siguiendo la idea de habitus de Bourdieu, que opera bajo dos criterios: atribución de interioridad análoga a la propia (alma, espíritu, subjetividad, etc.) o no, atribución de materialidad (forma, sustancia, fisiología, percepción, etc.) análoga a la propia o no. La dualidad interioridad/materialidad, afirma Descola, se halla presente en todas las sociedades etnografiadas por la antropología, manteniendo la premisa estructuralista de trabajar a partir de oposiciones binarias pero cuestionando la universalidad de sus contenidos.

El autor presenta cuatro variantes de los modos de identificación, a partir de la combinatoria finita de ocurrencias (o no) de atribuciones análogas

de interioridad y materialidad a lo no humano: totemismo, animismo, analogismo y naturalismo.³ Vemos desplegarse las variantes de la oposición binaria que reemplazará al par N/C en la propuesta de Descola. Remitimos al lector a la especificación de cada una en los textos presentados aquí, pues habremos de concentrarnos en la argumentación del autor sobre el naturalismo, modo que especifica a la modernidad, también llamado antropocentrismo.

El naturalismo postula la existencia de una naturaleza única sobre la cual la multiplicidad de culturas emerge, por lo que los modernos atribuimos a lo no humano una materialidad en la que estamos dispuestos como un elemento más de la cadena, un continuum. Lo que hace frontera entre lo no humano y lo humano o, mejor:

“la discriminación ontológica que recae en los animales, y antaño en los salvajes, manifiesta así de manera muy nítida el privilegio concedido en nuestro modo de identificación a los criterios fundados sobre las expresiones de interioridad, del lenguaje a la subjetividad, pasando por los afectos o la conciencia reflexiva (...) dicho de otro modo, en el lenguaje de la modernidad, la Cultura extrae sus especificaciones de su diferencia con la Naturaleza, es todo lo que la otra no es.” (2003: 48)

Ahora bien, pasando de la exposición a algunas notas críticas, ¿en qué basa Descola dicha caracterización de la modernidad? Se trata de un principio ontológico difícil de sostener⁴, expresado

³ No está de más presentar la combinatoria, donde + y - indican atribución de igualdad (+) o de diferencia (-):

materialidad (+) / interioridad (+) [totemismo]

materialidad (-) / interioridad (-) [analogismo]

materialidad (-) / interioridad (+) [animismo]

materialidad (+) / interioridad (-) [naturalismo]

⁴ Fundamento que sustenta también el proyecto entero de Bruno Latour, de allí la pertinencia de sugerir algunos aspectos de su teoría al inicio del presente texto.

en la fórmula siguiente: “Las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos.” (Descola 2001 [1996]: 120). Esto tal vez sea verdad para el proyecto de Descola, para quien el objeto de la antropología debe ser la elucidación de los modos de objetificación de los colectivos humanos en el mundo, de allí que, vía el paradigma cognitivista, postule que los esquemas de praxis son producto de

“disposiciones psíquicas, sensorio-motrices y emocionales, interiorizadas bajo la forma de hábitos gracias a la experiencia adquirida en un medio social dado, y que permiten el ejercicio de al menos tres tipos de competencia: primero, estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción asignando una preeminencia significativa a ciertos rasgos y procesos observables en el entorno; luego, organizar tanto la actividad práctica como la expresión del pensamiento y de las emociones de acuerdo a escenarios relativamente estandarizados; en fin, proporcionar un marco para interpretaciones típicas de comportamientos o de acontecimientos, interpretaciones admisibles y comunicables en el seno de la comunidad donde los hábitos de vida que ellas traducen son aceptados como normales.” (2003: 75, 76)

Notemos, entonces, que el proyecto entero de una antropología de la naturaleza reposa sobre el carácter relacional de la mente humana, siendo las variantes de atribuciones de interioridad y materialidad las especificaciones culturales de lo que el cognitivismo denomina teoría de la mente. Al estructurar su antropología en una tesis donde los entes son producto de la matriz relacional innata en el aparato cognitivo humano, Descola podría fácilmente llegar a afirmar que no existe la naturaleza fuera de su relación con la humanidad o, aún más dramáticamente, que nada existe fuera de la correlación entre mente y ser⁵. Sin ánimos de echar a perder todo lo expuesto

5 Aquella tesis ha sido llamada correlacionismo por Quentin Meillassoux en su *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Continuum, 2010), desencadenando uno

anteriormente, debemos pensar si es que el esfuerzo de Descola es suficiente para una crítica de la modernidad y de sus prácticas científicas (como la antropología), o si el dispositivo teórico que nos ofrece debería mantenerse un tanto alejado de producir afirmaciones ontológicas que revelan sus problemas cuando la solución que brinda es afirmar que no existe una realidad independiente del pensamiento humano. En breve, debemos preguntarnos si es que la disciplina antropológica solamente puede desarrollarse a condición de obviar —consciente o inconscientemente— la pregunta por la realidad de lo real.

Tal vez la antropología de Descola, al reemplazar la dicotomía N/C por los esquemas de praxis que reclaman una base cognitiva (humana), ya no esté interesada en responder preguntas como qué es la realidad y busque simplemente constatar la imposibilidad de una respuesta universal, etnografiando las respuestas diversas que las sociedades formulan en su existencia concreta. Habrá que preguntarnos si es deseable que sostengamos, pese a la sofisticación de la teoría expuesta anteriormente, una antropología que es ella misma antropocéntrica. ■

Bibliografía

- DESCOLA, Philippe
2001 [1996] “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en: Descola, Philippe y Gíslí Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F.: Siglo XXI, pp. 101-123.
- 2003 *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA, Lluvia editores.
- LATOUR, Bruno
2007 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MEILLASSOUX, Quentin
2010 *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Londres y Nueva York: Continuum.

de los debates más importantes en la filosofía continental actual.