

EL REGRESO DE LA BARBARIE. UNA CRÍTICA ETNOGRÁFICA A LAS ONTOLOGÍAS “PREMODERNAS”

Miguel Bartolomé*

Fecha de recepción: 21 de octubre del 2014 • Fecha de aprobación: 17 de abril del 2015.

Resumen: En los últimos años, numerosos profesionales latinoamericanos se han orientado hacia la reciente tradición académica francesa representada por Philippe Descola, lo que ha resultado en una –hasta ahora apresurada– extrapolación de perspectivas elaboradas en 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 es que a ellas 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 dentro de una también inaceptable implícita propuesta evolucionista lineal subyacente, que supone una secuencia de formas de pensamiento que van desde las más “arcaicas” hasta la actual.

Palabras clave: Descola, neoanimismo, naturaleza, cultura, analogismo.

Abstract: During the last years, many Latin American professionals have directed their anthropological work towards the recent French academic tradition represented by Philippe Descola, which has resulted in a hasty extrapolation of perspectives developed in the Amazon region and imported to the Mesoamerican area. However, and although in my opinion they don't seem very valid to the Amazon, the fundamental question that underlies these theoretical propositions is the existence of an “Indian” or “Amerindian thought” differentiated from an assumed and homogeneous Cartesian “western thinking”, historical duality with which I can't agree. This kind of asseveration will be classified inside of another unacceptable implicit linear evolutionary proposal that underlies, and which involves a sequence of ways of thinking ranging from the most «archaic» ones to the present.

Keywords: Descola, neo-animism, nature, culture, analogism.

Résumé: Dans les dernières années, de nombreux professionnels latino-américains se sont orientés vers la récente tradition académique française représentée par Philippe Descola, donnant comme résultat jusqu'ici une hâtive extrapolation de perspectives élaborées dans l'espace amazonique au domaine mésoaméricain. Cependant, bien qu'elles ne me semblent pas très valables pour l'amazonie, la mise en question fondamentale sur ces propositions théoriques est qu'on leur cache la conception de l'existence d'une « pensée indigène » ou « amérindienne », différenciée d'une prétendue et homogène « pensée occidentale » cartésienne; dualité historique que je ne peux pas partager. Ceci s'encadrerait dans une aussi inacceptable qu'implicite proposition évolutionniste linéaire sous-jacente, qui suppose une séquence de formes de pensée qui vont des plus « archaïques » jusqu'à la plus récente.

Mots-clés: Descola, néoanimisme, nature, culture, analogisme.

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Durante muchos años, en especial durante las últimas décadas del siglo pasado, la investigación etnológica en México fue desplazada por perspectivas economicistas, los estudios culturales, la cuestión campesina, la antropología urbana, la globalización y otras propuestas que ahora dominan el ámbito profesional. Es por ello que, 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 “tradicción” de investigaciones mesoamericanas fue desplazada por nuevas modas académicas. Aunque tal vez ello se deba a que dicha tradición se mantuvo demasiado vinculada al culturalismo relictual y al estructural funcionalismo 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 “tradicción” considerada postestructuralista 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 a mi parecer– extrapolación de perspectivas elaboradas en 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 ellas 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 dentro de una también etnocéntrica implícita propuesta evolucionista lineal subyacente, que supone una secuencia de formas de pensamiento que van desde las más “arcaicas” hasta la actual, tal como pretendo demostrar en este ensayo. Creo necesario destacar que este es un ejercicio crítico sobre las obras de un antropólogo guiada más por el interés de defender la antropología mesoamericanista del asalto amazónico, que de desacreditar a un colega, cuyas obras en conjunto siguen mereciendo mis respetos.¹ Siendo un profesor-investigador de tiempo completo soy más un productor de etnografías que un comentarista de sus resultados, por ello este es un tipo de tarea a la que no estoy muy acostumbrado; espero que los lectores y el autor en cuestión sabrán disculpar mi inexperiencia.

Mi lectura de la obra de Philippe Descola

Philippe Descola es un 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 generalizante y supuestamente válida para todas las culturas (2012 [2005]). Su obra monográfica es sin duda relevante, pero sus reflexiones teóricas merecen ser discutidas, ya que 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, pero que por lo mismo está sujeta a la confrontación con la etnografía de la que se nutre. Con el 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 lo que se refiere a la existencia de ontologías diferenciales que caracterizarían determinados tipos de percepciones del universo y en particular 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 inanimados y cuyo resultado sería una cosmología, entendida como sistema de relaciones entre todo lo existente. No nos aclara si esta noción de ontología partiría de la metafísica aristotélica, que supone a la ontología como investigación del *ser* en tanto *ser* genérico que trasciende las particularidades. Tampoco si se vincula con Heidegger para quien la ontología fundamental sería una “metafísica de la existencia”, que busca identificar “la constitución del ser de la existencia”, pero que diferencia metafísica de ontología ya que la primera supone una conjunción del *ser* con el *ente*, en tanto que la segunda los distingue. Tampoco recurre a Kant quien consideraba que la ontología es el estudio de los conceptos *a priori* que residen en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia, llevando la noción hacia un sentido más inmanente. O, como lo plantea otra colega “...De modo que parece probable que el uso del concepto ontología, más que suponer una aportación con ventajas específicas para la teoría de la cultura, de su origen o de su naturaleza, nos devuelva al callejón sin salida del intelectualismo clásico [...] a menos que, inesperadamente, los antropólogos cognitivistas y los antropólogos de la naturaleza sí estén proponiendo, en efecto, una auténtica teoría metafísica acerca de lo que es real y lo que no” (Cornejo Valle, M., 2011: 105).

A continuación, Descola salta a una categorización de los distintos “modos de identificación” posibles en todas las culturas, concebidas como ontologías exclusivas y omnipresentes que trascienden a las culturas y a las épocas. Estas cuatro ontologías serían el *naturalismo*, el *animismo*, el *totemismo* y el *analogismo*, de las cuales se desprenden todas las cosmovisiones posibles, es decir todas las configuraciones de los sistemas de identificaciones y relaciones con los entes. Aclara que es posible la coexistencia de ontologías y la presencia de hibridaciones, pero señala que siempre hay una predominante. No puedo dejar de recordar aquí las tríadas de su maestro Claude Lévi-Strauss (1997), tomado de los triángulos consonánticos y vocálicos de la lingüística, de la culinaria o las tres relaciones básicas del parentesco; conjuntos con base en las cuales se organiza los aparentemente confusos universos idiomáticos, culinarios y parentales.² Siguiendo esta marco referencial, Descola busca encontrar la estructura posible que subyace a las aparentemente caóticas expresiones culturales del pensamiento descifrando un sistema de transformaciones, basado en un conjunto limitado de posibilidades lógicas. Se trata entonces de un intento por identificar principios de validez universal. Ante ello, no puedo menos que compartir la duda de J. L. Borges cuando postulaba que “...Frente a la incalculable y enigmática realidad, no creo que la mera simetría de dos de sus clasificaciones humanas baste para dilucidarla y sea otra cosa que un vacío halago aritmético...” (1974: 198).

Al explicar estas ontologías 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, dentro de la cual sólo los seres humanos estarían dotados de propiedades anímicas, de las cuales carecerían todos los otros entes sean animales, vegetales o minerales. Problematizando 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, y lo 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.³ Este *animismo* sería típico, entre otras, de las sociedades de cazadores y horticultores de las tierras bajas tropicales, quienes 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 pro-

iedades que trascienden a entidades particulares y que serían propias de ciertos seres humanos, animales y otras entidades. Y finalmente tendríamos el *analogismo*, que se supone caracteriza a un mundo percibido como una infinidad de singularidades todas diferentes entre sí. Pero como afirma que ese mundo es difícil de entender, se hace necesario hallar correlaciones entre todas esas singularidades por analogía.⁴ El analogismo sería la ontología común a las sociedades estratificadas como las de Asia, los Andes o Mesoamérica. En ellas existirían distintos dispositivos intelectuales o institucionales: la jerarquía, la presencia de un orden político estricto o el sistema de castas, y plantea que este sistema estaba aún vigente en el Renacimiento. Aunque no pretende explícitamente construir una línea evolutiva, esta 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).

A pesar de afirmar lo contrario, al parecer para Descola las configuraciones ideacionales que construyen las ontologías, serían un tanto independientes de los contextos culturales en las que surgen, ya que pueden ser comunes a pueblos sin relaciones entre sí. De esta manera las ideas parecerían tener una vida propia que no requieren 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 humana, sino confrontarse contra la voluntad de estructurar la diversidad con base en regulaciones cognitivas más o menos arbitrarias. No aceptar una regulación determinada no implica abdicar de las posibilidades nomotéticas de la antropología: las leyes se construyen con base en datos, su análisis y conceptualización formal, no en razón de recursos discursivos que demuestran, en este caso, ser contradictorios. Respetar el estatus epistemológico igualitario de las reflexiones y de los imaginarios de las culturas no occidentales, no implica un relativismo que parta de la primacía de la razón científica de Occidente. Se trata precisamente de todo 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, pero que predominan en algunas culturas específicas, queda implícita la posibilidad que formen parte “natural” de las potencialidades cerebrales, es decir que provengan de un origen neurológico común a nuestra especie. Este riesgo sociobiológico pasa al

parecer inadvertido por su promotor, para quien las causas parecen no importarle tanto como las manifestaciones del pensamiento aunque, como veremos, cuando lo hace cae en un cierto indemostrable determinismo.

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

¿debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? Yo rehúyo adoptar la posición relativista porque, entre otras cosas, presupone la existencia de lo que es necesario establecer. 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... (2001: 104 [1996])

¿Quiénes son los que proponen que “cada cultura codifica arbitrariamente un mundo natural no problemático, que en todas partes posee las mismas características que nuestra propia cultura le atribuye”? Serán acaso los que estudian los sistemas clasificatorios, los etnoconocimientos, las etnociencias, las distintas antropologías cognitivas, la antropología simbólica? No lo creo, puesto que todos ellos pregonan lo contrario. Además, otros han recalcado lo mismo como El Consejo Internacional para la Ciencia (CIC o ICS por sus siglas en inglés), en su *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*, elaborada durante la Conferencia Mundial sobre la Ciencia, organizada por la UNESCO en el año de 1999, recomendó considerar a los sistemas tradicionales y locales de conocimiento, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, ya que pueden aportar, y lo han hecho en el curso de la historia, una valiosa contribución a la ciencia y la

tecnología, siendo necesario preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber (ICSU-UNESCO: 1999).

Respondiendo a la interrogación de varios estudiantes y jóvenes colegas, señalaré que algunos podrían pensar que cierta tradición intelectual francesa confunde la filosofía con la antropología. Sin embargo esto no es una confusión, sino una propuesta explícita desarrollada precisamente por uno de sus mayores referentes históricos y contemporáneos, Claude Lévi-Strauss. 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 estimo demasiado aventurado suponer que el siempre limitado conocimiento de una cultura diferente a la propia, permitirá al investigador desarrollar, a partir de este conocimiento, un constructo teórico capaz por sí solo de contraponerse con la tradición filosófica de Occidente. Sin embargo esa es precisamente la tarea que han desarrollado antropólogos como Philippe Descola cuya rica, 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” (*sic*) como los Achuar posibilitan al investigador, observar o determinar “componentes esenciales” de todas las sociedades (Magaña, E., 1992). 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. Aunque entiendo que ha sido acusado de irreverente en su medio, por intentar elevar las ontologías nativas al mismo nivel de la occidental, no me parece que las cosmovisiones indígenas necesiten ser validadas confrontándolas con otra ya que cada una es legítima en sí misma.⁵ La pluralidad de epistemologías se corresponde con la diversidad de las culturas que las elaboran. Soy un antropólogo de similar edad que Descola; reuniendo los tiempos he pasado alrededor de seis años de mi vida residiendo en aldeas o comunidades indígenas de Argentina, Paraguay y México; desde hace cuarenta 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, pueda soñar.

Al contrario de lo que afirma Descola, el concepto de la cultura entendida como un conjunto de relaciones sociales que resultan de la interacción de los individuos con su medio ambiente, no es un concepto nuevo para la antropología y en especial para la antropología de las tierras bajas tropicales de América Latina. En éstas épocas, en las 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,⁶ las palabras del antropólogo brasileño Egon Schaden sobre los guaraníes meridionales escritas hace más de medio siglo (1954: 29): “...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 fuerzas personales, comparables a las que se manifiestan en las sociedades humanas...” (mi traducción).

El regreso de la barbarie: una tradición postestructuralista

En las últimas décadas ha tenido lugar un fenómeno que considero regresivo dentro del pensamiento etnológico y en especial dentro de algunas vertientes de la tradición postestructuralista francesa⁷ de la cual, en realidad, el estructuralismo nunca ha desaparecido, y que nos retrotrae a la antropología de comienzos del siglo xx. Me refiero a la propuesta, implícita o explícita, de que existiría una especie de “mentalidad” o “estructura de pensamiento” propia de los “pueblos primitivos”, que daría lugar al desarrollo de particulares sistemas cognitivos y perspectivas ontológicas, guiadas por un “pensamiento mítico” o “pensamiento salvaje” ajeno a la paradigmática lógica de la razón occidental.⁸ Así, autores actuales como Eduardo Viveiros de Castro nos puede hablar desde el “perspectivismo”, aunque quizás con cierta ironía, del “alma salvaje” de los “amerindios”, incluso del pensamiento de los salvajes, adjudicándole una estructura singular, por ejemplo, a nivel de la relación entre lo continuo y lo discreto (2002: 19). Philippe Descola identifica a los sujetos de sus escritos como “los salvajes” quizás influenciado por su reedición de la antropología de Edward Tylor, quien había propuesto al animismo como una etapa inicial en su teoría evolucionista de las religiones. A la vez que distinguidos antropólogos como Carlos Fausto (2000: 948), y muchos otros, recurren con frecuencia al concepto de “pensamiento amerindio”, que no refiere a ninguna configuración cultural concreta sino a una supuesta lógica genérica propia de los pueblos nativos.⁹ Se construye así la teoría de un pensamiento, que al parecer se puede dar tanto entre cazadores como entre agricultores. Dicha lógica se opondría al supuesto objetivismo occidental que, en realidad, y como bien lo apunta Álvaro Pazos (2006), correspondería más bien al pensamiento teórico y científico, y no a los procesos socio-subjetivos propios de los no intelectuales occidentales. ¿Si no cómo explicar el extraordinario desarrollo y pervivencia de las religiones en occidente, que serían

contradictorios con el supuesto pensamiento cartesiano que nos domina? Descola piensa la tradición filosófica humana, en términos de la tradición del pensamiento europeo a partir de sus raíces grecoromanas. Buena parte de la humanidad queda fuera de este humanismo restrictivo. Debo entonces aclarar mi distanciamiento y cuestionamiento respecto a estas perspectivas contemporáneas que, como decía, nos remiten a propuestas de inicios del siglo xx que la etnología creía haber superado hace muchos años.

En un ensayo de 1996 Descola señala que los patrones subyacentes que originan las distintas ontologías no serían “estructuras universales de la mente que operan con independencia de los contextos históricos y culturales”, sino esquemas de praxis o diagramas cognitivos que ayudan a referir la diversidad de la realidad a conjuntos básicos. Sin embargo su obra posterior contradice esta propuesta inicial, quizás de manera involuntaria. El gigantesco y realmente fascinante edificio discursivo construido por Claude Lévi-Strauss y ahora continuado por su discípulo Descola, posee una endeble base terrenal, que al parecer ha pasado desapercibida por sus numerosos lectores y no pocos exégetas. Me refiero a su vinculación posible con un implícito sociobiologismo, aunque muy enmascarado por la riqueza del lenguaje y por una excepcional construcción oratoria, donde las palabras se hablan a sí mismas hasta poder ser leídas de muchas maneras. Sin embargo este párrafo referencial de las *Estructuras elementales del parentesco* (1969) es suficientemente claro:

...Al nacer, cada niño trae, bajo la forma de estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios de que la humanidad dispone desde siempre para definir sus relaciones con el Mundo y con los Otros. Pero esas estructuras son excluyentes, cada una de ellas sólo puede integrar ciertos elementos entre todos los que se ofrecen. Cada tipo de organización social representa, pues, una elección, impuesta y perpetuada por el grupo.

Precisamente este es el párrafo utilizado por Descola para fundar la naturaleza de sus ontologías, pero señalando que “esos medios que la humanidad dispone desde siempre”, no se reducen: “...únicamente a estructuras mentales innatas (sic), sino que consisten sobre todo, en una pequeña cantidad de esquemas prácticos interiorizados, que sintetizan las propiedades objetivas de *toda relación posible* con los humanos y los no-humanos...” (2012: 151). La acusación de sociobiologismo es un poco fuerte y requiere ser matizada; reconozco que para el estructuralismo el pensamiento es siempre racional y que la naturaleza de esa racionalidad se debe a su universalidad, y no de un equipo neuronal. Sin embargo no creo posible aceptar entelequias tales como “las predisposiciones permanentes del espíritu humano”

a las que alude. Lo mínimo que se puede solicitar en este caso, es algún tipo de evidencia que justifique la identificación cerebral de esas “estructuras mentales esbozadas e innatas”, que serían “una suerte de matriz originaria de los *habitus*.” ¿No sería más simple señalar que se trata de la internalización de las normas? ¿De dónde surge la aceptación acrítica de que las ontologías provienen de estructuras de pensamiento que prefiguran los modelos conceptuales? ¿Es posible que el poder del discurso construya la realidad a la que alude sin falsificarla?

Al parecer vuelve a ser necesario reseñar la antigua polémica referida a la existencia o no de una mentalidad “prelógica”, que la estructurada obra de Lucien Lévy-Bruhl pretendió adjudicar a los llamados “primitivos”, quienes serían supuestamente poseedores de una arcaica estructura de pensamiento definida por la afectividad, la participación mística y cualitativamente distinta de la “nuestra” (¿de quién?), teóricamente caracterizada por el predominio de la “lógica”.¹⁰ Desde Marcel Mauss a Franz Boas, numerosos antropólogos de la época cuestionaron sus caracterizaciones de la mentalidad “prelógica”, aunque ésta se abrió paso subrepticamente en autores más actuales como el mismo Claude Lévi-Strauss y su *Pensamiento Salvaje* (1964 [1962]), a pesar de que en su ensayo póstumo el mismo Lucien Lévy-Bruhl se retractara de las propuestas centrales que lo definían. Por otra parte, no se puede aceptar la premisa de un “pensamiento mítico” propio de los “primitivos”, que procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones universales (noche-día, naturaleza-cultura, izquierda-derecha, crudo-cocido, etcétera), que serían propias de una indefinida entelequia llamada “espíritu humano” (Lévi-Strauss, 1968a: 11). Se plantea así la existencia de un pensamiento binario que sólo puede percibir la realidad con base en su naturaleza constitutiva: esto no es sólo arbitrario sino también una falacia construida por el observador externo. Toda realidad es factible de ser binarizable, pero esto no significa que sea binaria *per se*, sino que es objeto de una operación mental por parte del observador, que establece la complementariedad o no de los supuestos pares en oposición basado en elecciones y consideraciones subjetivas (Reynoso, C., 1990).

Ahora bien, aun asumiendo sin conceder que exista algún tipo de pensamiento mítico ¿quiénes serían sus portadores? ¿Los aborígenes australianos, los cazadores *!kung* del África, los grupos amazónicos? ¿Y por qué no los matemáticos mayas, los dirigentes militares guaraníes, los recaudadores de tributos incas o los astrónomos aztecas? No existe una tipología cultural que identifique a los poseedores del supuesto pensamiento mítico. Es un pensamiento de nadie, aunque también sea parte del pensamiento de todos; un concepto que en realidad remite a sistemas de representaciones inteligibles entre sí, pero que no constituyen el patrimonio

mental exclusivo de alguna sociedad concreta. Se trata entonces de una categoría abstracta, que no parece destinada a definir ninguna cultura en especial sino todas las sociedades pobladas por los “otros”, por los distintos a un “nosotros” occidental.¹¹ ¿Y ese “nosotros” incluye a nuestros contemporáneos japoneses, árabes, hindúes, chinos, etcétera? Pero ¿por qué es propio del pensamiento mítico realizar una ceremonia de petición de lluvias y no lo es una misa católica? El “contagio de potencia” que advertimos en un ritual indígena, donde el contacto con lo sagrado impregna de sacralidad a lo que toca ¿no es acaso similar a la utilización de agua bendita cuyo contacto purifica? *Y es que lo que se ha llamado pensamiento mítico no es sino el resultado de las representaciones colectivas derivadas de la vinculación de la sociedad con la experiencia existencial humana, las entidades del universo y lo extrahumano* (lo que llamamos “sagrado”). La irreductibilidad de las interrogantes esenciales de la humanidad, tales como los orígenes de la existencia, la comprensión de la muerte y, fundamentalmente, la necesidad de encontrar un sentido a los datos de la experiencia, orientan al pensamiento humano a buscar su resolución a través de una diversamente estructurada lógica propia. Dicha lógica pretende hacer de su lectura sensible de los datos provenientes de la percepción e interrogación del universo; una estructura argumental plausible que otorgue sentido tanto a la naturaleza como a la sociedad. Pero cada cultura hace su propio análisis textual basado en su propia trayectoria histórica y contexto, sin responder a un supuesto pensamiento único. No cabe duda de la notable similitud de ciertos símbolos y rasgos materiales e inmateriales, que registran en sociedades sin posibles relaciones históricas o culturales y que ello se debe a nuestras específicas capacidades cognitivas. Pero tampoco cabe duda que el pensamiento humano se ha enfrentado, en todos los lugares, con similares datos presentes en la vida y el medio ambiente tales como los astros, las aguas, la vegetación, los animales, el género, la corporalidad, la muerte, el tiempo, el sueño y un enorme etcétera, que requieren de ser aprehendidos de alguna manera. De la diversidad de reflexiones surgen la pluralidad de las culturas y de las experiencias humanas; pretender reducir lo múltiple a lo uno es una empresa riesgosa, en la medida que puede proponer como una repetitiva actividad mecánica toda la milenaria creatividad de nuestra especie.¹²

Los pensantes y los pensados

A pesar de que Descola 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 otras es la nuestra, puesto que afirma que las demás carecerían de la posibilidad que les brinda la reflexividad, al estar constreñidas por los límites de sus marcos ontológicos. No sólo no podrían pensar a la nuestra sino tampoco pensarse a sí mismas:

“¿Cómo no advertir, empero, que las prácticas y los comportamientos observables en el seno de una colectividad exhiben una regularidad, una permanencia y un grado de automatismo que a los individuos involucrados les cuesta, la mayoría de las veces, atribuir a sistemas de reglas instituidas? ¿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? (Descola, 2012: 148)

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 aún en el mismo 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*” (2012: 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 erróneo supuesto que el pensamiento reflexivo es una propiedad común a todos los individuos que forman parte de la llamada tradición occidental y no sólo de unos comparativamente muy pocos pensadores. Pero, 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 postestructuralistas, producen generalmente diferentes lecturas de los mismos datos. Habría entonces tantas objetivaciones de una cultura como investigadores que la interroguen, ya que suponen una lectura específica y condicionada de una subjetividad generalmente no manifiesta.

Incluso intentar pensar sobre el pensamiento de los “otros”, no debería suponer desentenderse de la situación de aquellos que elaboran el pensamiento. Una propuesta alternativa no implica necesariamente politizar la antropología, pero si

contextualizarla. Que la cultura occidental haya pretendido (y pretenda) pensar a la humanidad en su conjunto y establezca una distinción universal entre la naturaleza y la cultura, puede ser una pretensión ontológica universalista, pero es una percepción derivada de una historia cultural específica, cuyos resultados se proyectan hacia las otras culturas, sin que ello implique otorgarle el privilegio de una reflexividad exclusiva. Los mismos “poco reflexivos” Achuar anunciaron el 6 de marzo del 2013 en Houston, Texas, por medio de Jaime Vargas, Presidente de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) que “...hemos llegado aquí para decirle al gobierno y a las empresas que estas tierras no se venden. Cualquier perforación petrolera en nuestro territorio será contestada con resistencia feroz. Hemos sido testigos del impacto de la explotación petrolera en el Ecuador y en el mundo y sabemos que solo resulta en contaminación, pobreza y destrucción cultural. Defenderemos nuestras tierras sagradas y culturas como lo hemos hecho durante un milenio...” Revista *Tagatai*, Ecuador, 2013.

Cuestionamiento del exclusivismo ontológico

Tengo la rara fortuna de haber podido dedicar mi vida profesional tanto a pueblos de las tierras bajas de América del Sur, como a los de la tradición civilizatoria mesoamericana, aunque la experiencia con los segundos haya sido mucho más prolongada. Sin embargo, he residido largamente con los guaraníes meridionales, *Avá-Guaraní* y *Mbya* (Bartolomé, M., 1977, 1991, 2009) y con los cazadores *Ayoreo* del Paraguay (Bartolomé, M., 2000). En todos los casos puedo demostrar, por experiencia directa, la poca pertinencia de la noción de la existencia de ontologías exclusivistas dominantes que organizarían las cosmologías nativas. Para desarrollar su propuesta Descola recurre a ejemplos seleccionados para probar la lógica de su discurso y excluye todo aquello que destaque su inconsistencia. Veamos un par de ejemplos. Al analizar el “analogismo mexicano” afirma que:

“Puesto que todas las entidades están hechas de una multiplicidad de componentes en equilibrio inestable, el nomadismo de cada una de ellas llega a ser, por otra parte más sencillo. Trasmigración de las almas, reencarnación, metempsicosis y sobre todo posesión son, por ende, signo inequívoco de las ontologías analógicas. *En efecto, tanto la intrusión de una interioridad de procedencia ajena en un existente como la dominación temporaria o definitiva ejercida por ella sobre la interioridad autóctona—definición mínima de la posesión— parecen desconocidas en las ontologías animistas...*” (2012: 318)

Si esto fuera cierto los guaraníes, a los que Descola define casi como un prototipo de animistas, no vivirían obsesionados por la posibilidad de ser poseídos por espíritus de animales, en especial de jaguares, lo que implica la abolición de la separación establecida en el tiempo originario entre seres humanos y jaguares, pero que éstos insten en reeditar apoderándose de sus cuerpos. Así lo manifiesta de manera explícita el Ciclo de los Gemelos *Avá-Chiripá* en el cual Sol (*Kuarahy*) y Luna (*Jasy*) son primero adoptados por la abuela de los “futuros jaguares” (los *añag*, los malignos), quienes habían matado a su madre. Cuando se enteran del hecho los Gemelos matan a los *añag*, menos a una hembra preñada a la que condenan a vivir lejos de los seres humanos, lo que la obliga a reproducirse con su propio hijo (Bartolomé, M., 1977, 1991) y de cuya relación incestuosa nacerán los *Jaguá reté*, los seres crueles hijos del incesto. La violación, consciente o inconsciente de las normas de relaciones sociales que se deben mantener con la comunidad o con la naturaleza socializada, pueden producir no sólo el ataque, sino la posesión de un ser humano por el “espíritu” de un jaguar. La tradicional relación de tensión ante la siempre presente posibilidad de “rejaguarificación”, la *jepota’a* o posesión de una persona por parte de la esencia vital de un animal, constituye un tema recurrente en los relatos, los que dan cuenta de que la cultura no olvida la antigua vinculación con sus parientes políticos. *Ojepotá*, significa en realidad “convertirse en animal”: *omogue ojepota chivi re*; “algunos se convierten en jaguares” (Bartolomé, M., 2009).

Intentando caracterizar las indudables y casi inextricables complejidades de la ontología analógica que, recordemos, sería propia de las “sociedades estatales primitivas” como las mesoamericanas, nos encontramos con la afirmación de Descola que en ellas se registra la teoría médica de la “signatura”, que “funda la etiología y la terapéutica de las enfermedades en las semejanzas que sustancias u objetos naturales presentan con síntomas o partes del cuerpo humano” (2012: 301). Pero, como en el caso anterior los “animistas” guaraníes vuelven a contradecir este tan estructurado y coherente esquema. El botánico y antropólogo Héctor Keller (2003) menciona la existencia entre los *Mbya* (guaraníes meridionales) de esta antigua “doctrina”, ya identificada en las antiguas civilizaciones asiáticas, occidentales y prehispánicas americanas, utilizada para identificar plantas medicinales con base en la “signatura o similitud”.¹³ Esta “doctrina” o, más bien, teoría, propone que la forma, el color u otros rasgos de las plantas “anuncian” el mal que curan, a partir de que sus características distintivas se perciben como relacionadas con la enfermedad. Keller estudió 226 especies vegetales utilizadas como medicinas. Los resultados de su investigación determinan que 92 (40%) de las plantas se vincularían con la “doctrina” de la signatura, a las que denomina “signíferas”; de acuerdo a su morfo-

logía, color, temperatura, plantas de animales, movimientos de los pliegues de las hojas, fragilidad y otros atributos múltiples. Por ejemplo la morfología: las raíces largas se emplean para hacer crecer el cabello, para las afecciones cardiacas se emplean hojas cordiformes (en forma de corazón) u órganos abultados, raíces de plantas espinosas para problemas dentales; para afecciones oftalmológicas flores cuyas espigas semejan párpados, para articulaciones tallos con nudos abultados como rodillas o codos humanos, etcétera. Es decir, principios clasificatorios básicos, orientados por pautas culturales específicas referidas a la percepción de la forma. Por supuesto que estas son las analogías que se pueden establecer en base a determinadas posibilidades perceptivas; un *Mbya* cuya cognición deriva de una experiencia cultural e histórica diferente, encontrará analogías provenientes del ámbito del simbolismo, el discurso y la tradición propios, que difícilmente podríamos comprender. Sería un poco aventurado proponer, que estaríamos ante unas muy generalizadas e indefinibles “ontologías híbridas”, se trata más bien de la inexistencia de ontologías predominantes. No parece muy lógico asumir que dos ontologías se definan por contenidos que las hagan ser excluyentes, en la medida que, por lo general, los contenidos se comparten.

Naturaleza y culturas

Resulta indudable que la noción de “naturaleza” que maneja la tradición científica occidental, responde a una específica perspectiva cultural y su ontología que no puede ser proyectada a todas las otras tradiciones. Pero la misma universalidad de la no distinción, de la relativa 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, a veces de manera implícita y otras de manera 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*, lo 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, M., 1999). La distinción no se establece sólo a nivel 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. Se deben extremar

las precauciones, evitar distraerse, ensimismarse en los pensamientos o permitirse una cierta ensoñación; estos estados de vigilia disminuida, pueden dar lugar a la irrupción de lo extrahumano en formas de entidades poderosas que pueden atrapar a las sustancias anímicas humanas, y enclaustrarlas en el espacio-tiempo alterno que habitan. Es decir que, en términos del mismo 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, pero 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.¹⁴ 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 antropomorfo rastreable desde las edificaciones de la cultura Olmeca (1 500 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, M., 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 precede a las de la naturaleza y le sirven como referente, de esta manera la *unidad del todo* es una consecuencia de la sociedad proyectándose al universo (1971: 70 [1903]). 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 que no equivale a asimilarla a la distinción occidental, sino aproximarnos a las diferentes formas de concebir lo extrahumano. 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 extrahumano): 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, A., 1999: 89). Es decir que el clasificatorio *da* alude a lo no humano y también a lo no extrahumano, es decir a lo “natural”, lo que no posee voliciones o desempeña acciones (carece de “agencia” en la terminología de moda).

También en la llamada área intermedia podemos encontrar similares distinciones, como en el caso de la noción de territorialidad que manejan los pueblos nativos del macizo colombiano estudiados por B. Nates Cruz (2000), quien des-

taca la existencia de las nociones de “tierras bravas” y “tierras mansas”, que son clasificaciones que aluden al espacio en razón de concepciones cosmogónicas y cosmológicas específicas, que definen el tipo de relación que deben establecer los humanos con los no-humanos que también las pueblan. Es decir que el espacio posee distintas calificaciones y en él tienen lugar distintos tipos de interacciones sociales; la “naturaleza” es activa pero no es tan “humana”. Algo similar percibió hace ya muchos años M. Strathern (1980), en sus investigaciones en un lugar tan lejano a América Latina como son las Tierras Altas de Nueva Guinea. Esta autora advirtió que los conceptos nativos de *mbo* y *romi* no podían ser traducidos como ámbitos domésticos y salvajes respectivamente, ya que no representaban una distinción entre una cultura activa y una naturaleza pasiva susceptible de ser controlada por los seres humanos. La lógica cultural local postulaba, en cambio, una relación no jerárquica en la que las distintas intencionalidades interactuaban de manera horizontal, sin que ello significara la anulación de la distinción. Pero aunque el ensayo de Strathern sea ahora considerado pionero, muy anteriores a él son las múltiples obras de M. Eliade, en las que el medio ambiente se diferencia del medio humano precisamente por su mayor “potencia”, entendida como una mayor capacidad de acción derivada de su vinculación con lo extrahumano (lo “sagrado”). Incluso entre los guaraníes meridionales, tales como los *Mbya*, para cuyo exacerbado animismo según Descola no habría distinción entre los ámbitos de la naturaleza y los de la cultura las calificaciones del espacio reflejan lo contrario. El espacio doméstico, la casa, es *õ*, en tanto que es patio que es el espacio que la contiene es *õ-ka* (fuera de casa), a la vez que la aldea, espacio de la cultura, es el *teko-a*, que es la tradicional definición guaraní de costumbre, forma de ser, cultura, aldea. Por otra parte, la selva es el *ka’a*, espacio de afuera, seguida a nivel cósmico por el *oká vuchú*, el gran patio, tal como se nombra al espacio cósmico (Keller, 2014).

Volviendo a mi ámbito, aclararé que soy reacio a proponer predicados demasiado comunes a lo mesoamericano, a pesar de reconocer la pertenencia de sus pueblos a una misma tradición civilizatoria. Sin embargo la presencia de elementos compartidos es indudable, es especial a nivel de las representaciones colectivas, tal como he tratado de destacarlo en otras oportunidades (Bartolomé, 2008, 2011). Para la mayor parte de las culturas locales el espacio es polimorfo y posee distintas calificaciones; son diferentes los ámbitos de la casa, el pueblo, la plantación o el monte virgen. Tal como lo comprueba el registro etnográfico,¹⁵ las distintas calificaciones del espacio implican una mayor o menor proximidad a lo humano, entendido como lo “conocido”, lo “sabido” o lo “ordenado”. Así, por ejemplo, cuando un indígena transita por el pueblo, concurre a la iglesia o participa en cualquier ritual, se

encuentra ante un ámbito normado cuyas reglas de acción conoce y ante el cual sabe desempeñar las conductas adecuadas. Pero, cuando comienza su plantación o sale de cacería, se interna en un mundo conocido pero “no sabido”, que requiere del desarrollo de una serie de prácticas rituales y protectoras para “ordenarlo” y saber cómo comportarse. La vida de relación con lo humano y lo extrahumano se desarrolla en términos de una reciprocidad generalizada que busca ser equilibrada, ya que cualquier desequilibrio, voluntario o involuntario pondría en riesgo la totalidad del sistema. Esto en lo que A. 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 todos los demás entes que pueblan el universo.

Lo que llamamos naturaleza no está separada de lo social, pero constituye un ámbito con diferente calificación, con 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, etcétera). Esto se puede generalizar para toda Mesoamérica, puesto que no se registra la noción de que cada ente posee un “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”. Es por ello que las negociaciones, súplicas, transacciones e intercambios rituales se establecen con los Dueños y no con cada una de sus criaturas. Pero lo mismo ocurre con los guaraníes meridionales (Avá-Guaraní, Mbya, Pay-Tavyterá en Paraguay o Ñandeva, Mbya y Cayuá para el Brasil), para quienes los *Jara* (Los Dueños) son los que proporcionan su *elam* vital a cada criatura viviente, lo que incluye a los animales, ciertas piedras, las aguas, árboles, etcétera. Estas entidades han intentado ser analizadas por C. Fausto para la amazonia, destacando su presencia en distintos grupos, lo que le hace calificar al indemostrado “...Universo Amerindio como un mundo de dueños y el dueño como el modelo de la persona magnificada (*sic*) capaz de la acción eficaz en el mundo...” (2008: 333). Si además de documentar las presencias de los entes hubiera rastreado sus orígenes mitológicos en cada cultura, hubiera advertido que constituyen el referente arquetípico de animales y demás entidades de medio extrahumano, surgidos junto con la humanidad en el tiempo originario, y por lo tanto dotados de la potencia y capacidad de acción que le proporciona esta condición primigenia.

El papel generalizado de la analogía

Quisiera ahora destacar que las tres ontologías consideradas “premodernas” pueden subsumirse en el llamado *analogismo*, si partimos de una conceptualización instrumental precisa de lo que definimos por analogía.¹⁶ Aquí entenderé por analogía el carácter asociativo que en la conciencia de una persona o colectividad, se manifiesta entre dos o más entidades no emparentadas genéticamente. Es decir, que el analogismo se basa en la percepción cultural de la existencia de atributos semejantes en seres o cosas diferentes. Si bien todo ente es único en sí mismo, posee a la vez alguna cualidad que permite relacionarlo con otro ente con el que no se fusiona pero sí se relaciona a través de algún componente más o menos estable. Se generan así redes de correspondencias ónticas, que permiten construir todos heterogéneos pero vinculados por analogías que posibilitan su percepción global. Esto, tal como lo propusiera Kant para la filosofía, posibilita un cierto orden posible de lo real. En este sentido el llamado *animismo* no sería sino la expresión de la proyección de una analogía sociomorfa y antropomorfa al universo, por medio de la cual la gran mayoría de los entes que lo integran adquieren una condición anímica relativamente humanizada,¹⁷ son gentes, personas, aunque con otros cuerpos (misma “interioridad” diferente “física”), lo que posibilita el establecimiento de relaciones sociales con ellos ya que poseen voluntad, intencionalidad y capacidad de acción. Pero esta humanización no siempre es lo que parece.

Por ejemplo, el discurso mítico de los guaraníes meridionales cumple con el mismo papel que desempeña en muchas culturas: parte de un momento de indiferenciación de categorías, todos los entes son aparentemente humanos, y narra los eventos en los que la diferenciación tiene lugar, generalmente a partir del ciclo mítico heroico. Esta indiferenciación inicial es fundamental para la ontología “sagrada” que guía la acción social contemporánea, puesto que proporciona referentes precisos sobre el comportamiento posible entre todos los entes que pueblan el ámbito del cual forman parte los seres humanos. *La indiferenciación primigenia es la que establece la ambigüedad o permeabilidad de la distinción ontológica entre naturaleza y cultura.* No sólo surgen las aguas, las tierras, la claridad y todos los seres vivientes que poblarán el espacio; sino también los seres humanos que encuentran desde entonces un lugar dentro de ese orden de cosas, separándose de los otros seres, pero recordando para siempre el parentesco fundamental que los identifica. La separación no anula la identidad anímica inicial de los hombres y los otros entes, sino que también funciona como un recordatorio de su origen compartido, lo que tiende a expresarse a través de las metáforas del parentesco. A partir de

ese momento inaugural, la experiencia histórica de la humanidad queda asociada al orden del universo, forma parte de él y de su lógica. Los seres humanos y las entidades de lo que en occidente se llamaría “la naturaleza”, comparten entonces una condición primigenia, expresada con el concepto *yppy* (originario, primigenio), que les otorga predicados compartidos, entre ellos capacidad y voluntad de acción, ya que surgen de manera contemporánea, comparten los eventos fundacionales y están, por consiguiente, ligados por una condición inicial compartida (Bartolomé, M., 2009). En síntesis, el *animismo es un analogismo* que humaniza al medio ambiente, no lo puede antropomorfizar porque su morfología aparente es irreductible, pero su condición humana se revela y se reactualiza en el mundo “otro”, en el espacio tiempo de los mitos y del sueño (el *dreamtime* de los australianos).

Respecto a su versión del *totemismo*, Descola se introduce en complejidades que no logra resolver a nivel de un discurso que suscita más dudas que certidumbres. Después de una exploración a través de Durkheim (1968 [1903]) de la obra de Spencer y Gillen (1899) sobre los *Arunta* australianos,¹⁸ y la literatura sobre los grupos totémicos de Estados Unidos, como los Ojiwa,¹⁹ llega a la conclusión de que:

“Lejos de aprehenderse recíprocamente como sujetos involucrados en un trato social, humanos y no humanos no son más que materializaciones singularizadas de clases de propiedades que trascienden a sus existencias particulares...” (p. 250). En tanto que para los algoquinos (p. 252); “Los animales y sus costumbres constituyen aquí paradigmas concretos para los humanos, a quienes se consideran descendientes de la especie de la que toman su nombre clánico. La inspiración general del modo de identificación totémica se conserva, no obstante, porque cada grupo de humanos postula que comparte con un grupo de no-humanos un conjunto de disposiciones físicas y psíquicas que lo distingue de los otros en cuanto clase ontológica...” (Descola, 2012).

Alguna vez se pensó que el totemismo constituía una etapa en la evolución de las religiones, aunque su misma universalidad es ampliamente cuestionable. Los referentes son siempre los mismos (australianos, algoquinos, etcétera) y cuestionando los análisis previos, Claude Lévi-Strauss (1964 [1962]) demostró de manera convincente que el totemismo constituye básicamente en un sistema de clasificación, el que relaciona una serie natural que incluye categorías e individuos, con una serie cultural que comprende a grupos y personas (1965: 30). Lo que no queda claro son los criterios de vinculación, esas ambiguas “clases de propiedades” de las que nos habla Descola. Permítaseme referirme a mi propia experiencia al respecto. He convivido largamente con la sociedad de los cazadores chaquenses

Ayoreo del Paraguay (también habitan Bolivia), quienes se encuentran organizados en base a categorías parentales y nominativas, han sido calificados como clanes exógamos patrilineales (Kelm, H., 1963). Siguiendo la definición consensual no sería aventurado caracterizarlos como totémicos, en la medida en que los seres humanos están íntimamente asociados con entes, procesos, propiedades y cualidades extrahumanas. El término nativo para designar a sus grandes agrupaciones clasificatorias es el de *cucheräi* (*cucheräne* pl.) y la relación con los mismos se define con el término *edopasai*, el que podría ser traducido como “pertenencia” aunque probablemente alude a una relación más compleja. La adscripción humana se establece por nacimiento siguiendo la denominación de la línea paterna. Existen siete *cucheräne* universales, cada uno de los cuales posee un signo o diseño geométrico, llamado *ujyuaquei* o *urusaräne* que le es propio y que los identifica al igual que a sus *edopasade* (pl). Todos los seres, entes, estados de ánimo, sentimientos, eventos y propiedades del mundo que llamamos “natural” y “cultural” tienen una vinculación de *edopasai* (*edopasade* pl.), con algún *cucheräi*.²⁰ Esta ligazón no supone en forma estricta una noción de pertenencia, sino quizás de ancestralidad compartida y por lo tanto de cierto parentesco entre los seres y los entes que tienen un similar origen. Así antes del combate un miembro del clan *etakori* invocará a “fuego” que es su *edopasai* clánico y cuyo poder lo hace intocable, el *chiquenoi* recordará la dureza de sus *edopasade* hierro y piedra, o el *pikanerai* se ligará a la fuerza y resistencia del anta; compartiendo sus propiedades por *analogía*. Cabe anotar que resulta muy complejo establecer criterios de pertenencia integral, ya que un clan puede poseer una cualidad de un *edopasai* y otra cualidad de otro o de parte del mismo. Así uno puede poseer la fuerza del jaguar y otros sus manchas o sigilo.

No resulta nada fácil traducir y mucho menos entender el concepto de *edopasai* (pertenencia) ligado a los *cucheräne* o configuraciones clánicas. No queda claro si es un principio del parentesco que se proyecta hacia el mundo fenoménico, o un principio universal general que también incluye a las relaciones de parentesco. Es evidente que se manifiesta como un vasto sistema clasificatorio, aunque la lógica que lo guía quede reservada a la cultura que lo desarrolló durante muchas generaciones. Indudablemente constituye un código, en la medida en que sirve de referente normativo para generar e interpretar mensajes provenientes del entorno social y natural, a la vez que supone la posesión de específicas informaciones culturales que permiten a sus portadores codificar y decodificar dichos mensajes. Incluso los nuevos elementos de la realidad impuestos por los *coññone* (blancos, insensatos), tales como el ferrocarril y el fuego de sus antiguas locomotoras regionales, son ahora clasificados como *edopasade* de los clanes *chiquénone* y *etacoronone* a quienes

desde antes pertenecía el hierro y el fuego respectivamente; lo que constituye una clara *analogía* entre propiedades evidentes. *Así la base local del totemismo clásico es el analogismo, en la medida en que la operación totémica introduce un orden posible para vincular lo natural y lo cultural, es decir que ordena el aparente caos que envuelve a lo sensible.*

Nos encontramos ante un producto del pensamiento humano, cuyas reglas se nos escapan en la medida en que están configuradas en base a una lógica analógica cuyos principios de asociación nos son ajenos, al estar basados en una experiencia vital cazadora recolectora específica. Sería demasiado parecido a un juego arbitrario intentar detectar estructuras de pensamiento, allí donde sólo podemos advertir sus resultados organizados en razón de conceptualizaciones que percibimos como irreconocibles en cuanto tales. Tal como lo destacara N. Goodman (1972) la similitud no es una propiedad inherente a las cosas, sino que es relativa, variable y dependiente de la visión de cada cultura. Se trata entonces de principios ordenadores del universo característicos de una cultura, que evidencia un notable afán por el orden y que ubica con precisión a los seres, entes y cualidades del mundo. Pero la razón de que dos seres, entes o cualidades puedan asociarse o sean de alguna manera identificables dentro de una taxonomía cuyos principios sensibles desconocemos, es una pregunta sin respuesta fuera de la lógica analógica que le es propia.²¹ Un mundo ordenado se aleja del caos primigenio y otorga a los que viven en él un marco de referencia intelectual y emocional que busca disminuir las contingencias del azar y la ansiedad ante la existencia. La cultura *ayoreo* habita un sólido edificio clasificatorio, construido de acuerdo a un pensamiento analógico en alguna medida similar al que recurren los poetas. De esta manera los *cucherãne* actúan no sólo como agrupaciones parentales reguladoras de la exogamia, sino como principios generales que se comportan como “categorías de entendimiento analógicas” clasificadoras del universo, para utilizar términos de la tradición durkheimiana. Es decir, aquellas que corresponderían a una específica definición social y cultural de las propiedades universales de las cosas (Bartolomé, M., 2000).

Un comentario final

Todas las configuraciones cosmológicas del mundo expresan la vigencia de un mecanismo de pensamiento afectivo el que, entre otros principios, postula que la relación establecida entre ideas implicaría una relación similar entre los entes que las ideas designan. Eso es lo que llamamos *analogía*. Y es que en las sociedades

donde el orden de la sociedad aparece asociado al orden del cosmos, el pensamiento sobre ambos está regido por los mismos principios ontológicos; ese *ordo rerum* u orden de los órdenes, que ya identificara Marcel Mauss (1970). Lo humano y lo extrahumano se clasifican de manera similar y por lo tanto los sistemas de relaciones que se establecen entre ellos siguen los mismos principios; todo fue creado en el tiempo primigenio, todo comparte el *illo tempore* primordial, y todo constituye un vasto sistema de relaciones sociales regido por las mismas reglas (Bartolomé, M., 2009).

Todos los tipos de pensamientos y las diversas formas cognitivas pueden coexistir en una misma conciencia social. Un indígena podrá creer que el arco y las flechas que usa fueron creados por sus antepasados en el tiempo originario, pero también sabe que para cazar debe apuntar bien su arma y calcular la trayectoria de la flecha, lo que requiere de un definido pensamiento causal y analítico. Lo que llamamos analógico y lo que llamamos lógico coexisten dentro de todo pensamiento humano, incluyendo el ahora llamado “amerindio”. Ya que la “racionalidad”, en términos weberianos, no es un estado superior del pensamiento, sino una acción eficaz para el cumplimiento de los fines propuestos. Y lo mismo se aplica a cualquier cultura en la cual se manifieste la presencia de lo sagrado o extrahumano, y lo secular, aunque lo segundo no siempre requiera de un cuerpo teórico para expresarse, lo que sería más propio de lo que llamamos ciencia. No existe entonces un proceso lineal que nos lleve de la “ciencia de lo concreto a la ciencia de lo abstracto” en términos leviStraussianos. El llamado pensamiento lógico no es sino el acto de pensar secularizado y orientado hacia la acumulación y la sistematización, proceso al que J. Goody (1985: 169) proponía mediado por la escritura. Pero sin el pensamiento analógico el arte, la poesía o las mismas intuiciones creadoras en las ciencias no serían posibles. Se puede entonces valorar y reconocer los orígenes históricos e incluso las perspectivas analíticas evolucionistas no valorativas, presentes en la génesis y desarrollo de conceptos tales como el de “pensamiento mítico”, “pensamiento salvaje” o incluso “pensamiento amerindio”. Sin embargo, hoy en día resulta éticamente imposible calificar a los miembros de las culturas distintas a la occidental o a las industrializadas con estos términos, a los que la historia, legitimadora o impugnadora de campos semánticos y de acciones políticas, ha identificado y condenado como inferiorizantes. †

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, 1982, Diccionario de Filosofía, México, FCE.
- Barabas, Alicia, 1999, “Los Zapotecos”, en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, Tres Tomos, México, INAH-INI.
- Barabas, Alicia, 2003, “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 (III vols.), México, INAH-Conaculta, (Serie Ensayos).
- Barabas, Alicia, (coord.), 2003^a, *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, IV tomos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Bartolomé, Miguel, 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel, 1999, “El pueblo de la lluvia: el grupo etnolingüístico ñu savi (mixtecos)”, en A. Barabas y M. Bartolomé, (coords.), *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*, tomo I (Tres Tomos), México, INAH-INI.
- Bartolomé, Miguel, 2000, *El Encuentro de la gente y los insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*, México, Biblioteca Paraguaya de Antropología núm. 34, Instituto Indigenista Interamericano/CEADUC.
- Bartolomé, Miguel, 2008, *La Tierra Plural: sistemas interculturales en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta, (Colección Monografías).
- Bartolomé, Miguel, 2009, *Parientes de la Selva: la situación de los guaraníes Mbya de Misiones, Argentina*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, núm. 72, Paraguay, CEADUC/Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Bartolomé, Miguel, 2011, “Tradición civilizatoria y diversidad: pasado y presente del pluralismo cultural en Oaxaca”, conferencia Inaugural *VI Mesa Redonda de Monte Albán*, INAH.
- Borges, Jorge Luis, 1974, *Obras Completas*, Buenos Aires, Argentina, Emecé Editores.
- Cadogan, León, 1992 [1959], *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUC, vol. XVI.
- Cornejo Valle, María, 2011, “Perspectivas cognitivas sobre la religión. Neo intelectualismo y ontologización de la creencia religiosa en dos naturalismos enfrentados, *Intersecciones en Antropología* 12, Argentina, UCPBA.
- Descola, Philippe, 1996 [1987], *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ecuador, Abya-Yala, (Colección Pueblos de Ecuador 3).
- Descola, Philippe, 2005 [1993], *Las lanzas del crepúsculo: Relatos jíbaros Alta Amazonia*, Buenos Aires, Argentina, FCE.
- Descola, Philippe, 2001-2002, *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux*, Paris: *Annuaire du College de France*.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coord.), 2001 [1996], *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

- Descola, Philippe, 2001, "Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social", en Descola, P. y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y Sociedad*, México, Siglo XXI.
- Descola, Philippe, 2006, "Los hombres no son los reyes de la naturaleza", Argentina, entrevista diario *La Nación* de Buenos Aires.
- Descola, Philippe (org.), 2010, *La fabrique des images: visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Musée du Quai Branly/SOMOGY-Éditions D'Art.
- Descola, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, [2005 1ª ed. francesa], Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Douglas, Mary, 1998, *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*, Barcelona, (1a ed. Inglesa 1996), Gedisa.
- Durkheim, Emile, 1968 [1903], *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Schapire.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, 1971 [1903], "De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", *Institución y culto*, obras II, Barcelona, Seix Barral.
- Fausto, Carlos, 2000, "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia", *American Ethnologist* 26(4), pp. 933-956.
- Fausto, Carlos, 2008, "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia", en *Mana* núm. 14, vol. 2, Río de Janeiro, UFRJ.
- Goodman, N., 1972, *Problems and Projects*, New York, Bobbs Merrill.
- Goody, Jack, 1985, *La domesticación del pensamiento salvaje*, España, Akal.
- Keller, Héctor, 2003, "La doctrina de la signatura en una comunidad Mbya guaraní de San Pedro, Misiones, Argentina", *Comunicaciones Científicas y Tecnológicas*, Argentina, Instituto de Botánica del Nordeste, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional del Nordeste.
- Keller, Héctor, 2014, *La fotosíntesis de la cultura; estudio etnobiológico en comunidades guaraníes de Misiones, Argentina*, Tesis de Doctorado en Antropología, Argentina, Universidad Nacional de Misiones.
- Kelm, Heinz, 1963, "Die identitat von ayore und moro in ostbolivien und Paraguay", Berlin, *Baessler Archiv*, Neue Folge, Band X.
- Latour, Bruno, 2004, "Le rappel de la modernité: approches anthropologiques", *Ethnographiques.org*, 6, Conferencia en el Seminario de Philippe Descola en el Collège de France impartida el 26 de noviembre de 2003.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964 [1962], *El Pensamiento Salvaje*, México, FCE, Breviarios.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968^a, *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude, 1970, *Tristes Trópicos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude, 1997, "The Culinary Triangle", in *Food and Culture: A Reader*, in Counihan, Carole and Penny Van Esterik (eds.), New York Routledge.
- López-Austin, Alfredo, 2009, "El Dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica* Año 16, vol. 46, México, INHA.

- Magaña, Edmundo, 1992, "Natureza e sociedade: entrevista com Philippe Descola", *Revista de Antropologia*, 35: 205-223, São Paulo, USP.
- Mauss, Marcel, 1970, *Lo sagrado y lo profano*, Obras T.I, Barcelona, Seix Barral.
- Nates Cruz, B., 2000, *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes* (Macizo Colombiano), Quito, Editorial Abya-Yala.
- Ojeda Martínez, Rosa Icela, 2007, "El problema de la artificialidad: matematización y evolución de la mente", en Ojeda M.R. y Mercadillo R. (coords.), *De las neuronas a la cultura: ensayos multidisciplinares sobre cognición*, México, INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar, 2011, "Saberes indígenas y diálogo intercultural", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 5, núm. 10, México.
- Ramos Alcida, Rita, 2012, "The Politics of Perspectivism", *The Annual Review of Anthropology*, vol. 41, pp. 481-494.
- Reynoso, Carlos, 1990, "Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss", *Revista de Antropología*, Buenos Aires, año VI, núm. 10, pp. 3-17.
- Schaden, Egon, 1954, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, Brasil, Universidade de São Paulo.
- Spencer, W.B. and F.J. Gillen, 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, London, Macmillan.
- Strathern, Marilyn, 1980, "No nature, no cultura: the Hagen case", en Maccormack, C. and M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sztutman, Renato, 2009, "Natureza & Cultura, versão americanista: Um sobrevoo", *PONTOURBE*, Revista del Núcleo de Antropología Urbana, USP, Año 3 N|4.
- Turner, Terry S., 2009, "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 7, iss. 1, article 1.
- Tylor, Edward, B., 1871, *Primitive Culture*, London, J. Murray.
- Viveiros De Castro, Eduardo B., 2002, *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

Notas

- ¹ No trataré aquí el *perspectivismo* de Viveiros de Castro, aunque se encuentra fuertemente emparentado con el neoanimismo de Philippe Descola. Creo que este antropólogo estructuralista brasileño posee una obra con la suficiente importancia para ameritar un tratamiento unitario, aunque tampoco estoy muy de acuerdo con sus propuestas. Para una crítica global de las formulaciones de dicho autor véase a la también brasileña Alcida R. Ramos (2012).
- ² Claude Lévi-Strauss (1997) retoma la lingüística de Jakobson al destacar que, en todos los idiomas, se produce una oposición fundamental entre consonantes y vocales. Por ello todos los sistemas complejos de oposición entre fonemas en todas las lenguas del mundo se remiten a un sistema simple que les es común que serían el triángulo de las vocales b a c y el triángulo de las consonantes p k t. También propone un triángulo culinario, lo cocido es la transformación cultural de lo crudo, mientras que lo podrido sería su transformación natural. A su vez el triángulo del parentesco está constituido por

tres relaciones básicas; consanguineidad, descendencia y alianza, que subyacen a todos los sistemas parentales.

- ³ Dice Descola (2001-2002) "...Por interioridad [entendemos] la gama de propiedades ordinariamente asociadas a la mente, al alma o la conciencia –intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o para soñar– pero también a los principios inmateriales que se supone causan la animación, tales como el aliento o la energía vital, al mismo tiempo que nociones más abstractas como la idea de que comparto con otro una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen. En contraste, fisicalidad concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensorio-motores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo en tanto que manifestarían la influencia ejercida sobre las conductas o los hábitos por humores corporales, regímenes alimentarios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular..."
- ⁴ Lo caracteriza como "...un modo de identificación que fracciona la unidad de los existentes en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias, separadas por leves márgenes y eventualmente ordenadas en una escala gradual de manera que es posible recomponer el sistema de contrastes inicial en una densa trama de analogías que reunifican las propiedades intrínsecas de las entidades diferenciadas" (Descola, 2005: 281).
- ⁵ Una antropóloga y un biólogo mexicano se preguntan al respecto "La legitimación de los principios de las *ciencias de lo concreto* ¿debe ser una tarea de la ciencia occidental? Las *ciencias de lo concreto*, los *sistemas de saberes tradicionales* ¿deben pedirle a la ciencia occidental que les otorgue un estatuto epistemológico?, ¿se trata de paradigmas alternativos o rivales? Después de Lévi-Strauss diversos autores han señalado la necesidad de legitimar, sistematizar, escribir, formalizar, o convalidar los saberes tradicionales, asumiendo que se requieren para ello instrumentos de la ciencia occidental, y pasar de un saber "difuso" hacia uno "objetivo", y transitar de la validez "local" a la validez "universal", omitiendo el hecho de que en ese proceso, los saberes y los recursos locales, tradicionales o indígenas, son expropiados." (Pérez L. y A. Argueta, 2009).
- ⁶ La lista sería muy extensa, pero no puedo dejar de mencionar al etnógrafo paraguayo León Cadogan, cuya poco recordada obra sobre los guaraníes meridionales *Ayvu Rapyta, El origen del lenguaje humano* (1992 [1959]), es una de las más vibrantes expresiones de la relación entre una sociedad y su medio.
- ⁷ Coincido en este caso con un colega estadounidense cuando se propone "...I attempt to identify the original contributions of structuralism, while explaining how it has distorted and misunderstood the Amazonian cultural structures and themes that it has sought to analyze by misapplying its own theoretical and methodological concepts, thus giving rise to what I call the 'Crisis of Late Structuralism...'" (Turner, T., 2009).
- ⁸ Con autoridad profesoral el considerado gurú de la llamada antropología simétrica, el filósofo Bruno Latour, puede proponer que: "...El 'pensamiento salvaje' (*sic*) y el 'pensamiento culto' (*sic*), aunque a veces podían producir bellas relaciones, interferencias irisadas, no tenían entre ellos puntos de contacto duraderos puesto que el primero cubría el segundo con un manto multicolor de formas ajenas a la fría naturaleza objetiva de las cosas..." (2004).
- ⁹ Varios autores, entre ellos el ya citado Turner (2009) han propuesto que, en cierto sentido, tanto el animismo como el perspectivismo pueden entenderse como un intento de reformulación de los conceptos teóricos claves del estructuralismo, en los que las dimensiones subjetivas y objetivas de esquemas cognitivos siguen siendo consideradas entre las unidades fundamentales de las estructuras culturales.
- ¹⁰ Los mismos títulos de las obras de Lucien Lévy-Bruhl son de por sí suficientemente sugestivos. En 1910 publicó *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, en 1922 *La Mentalité Primitive*,

en 1927 *L'âme primitive*, en 1931 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* y en 1938 *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (hay múltiples traducciones, pero aquí sólo quiero destacar la fecha inicial de publicación de sus obras, las que no reiteraré en la bibliografía final).

- ¹¹ Tal como agudamente lo señala R. Ojeda (2007: 28-29) "...la preocupación no es cómo ha evolucionado la mente-cerebro a través del tiempo evolutivo sino cuál es la estructura general de la mente más allá de toda cultura; paradójicamente se pensó y se sigue pensando que es una estructura lógica... imponiendo un esquema simplista de codificación-decodificación clásica del pensamiento occidental. Haciendo del otro un empañado reflejo de la mente propia. Después de todo se pudo decir que la mente salvaje no era tan salvaje como se pensaba, pues poseía codificada la semilla universal de la racionalidad y el orden del pensamiento científico..."
- ¹² Un aspecto del determinismo ontológico de Descola es la propuesta central que guía sus comentarios sobre una exposición de artes nativos (2010), basada en que las representaciones y figuraciones que las obras reflejan, dependen y están condicionadas por el marco ontológico que le proporciona la cultura del autor. La creatividad queda abolida por esta supuesta "jaula de hierro" del pensamiento. No es novedoso proponer que el marco cultural oriente los símbolos y figuraciones, lo restrictivo es proponer la existencia de solo cuatro marcos posibles.
- ¹³ La base de esta teoría, presente en la antigüedad y en la medicina popular actual de muchos países, es que las plantas, los animales o los minerales manifiestan los signos que posibilitan conocer su utilidad. En el Renacimiento, la farmacopea europea, que es la que llegó a América, aplicaba esta teoría impulsada por Paracelso: por ejemplo, se usaba el trébol contra las cataratas debido a sus manchas blancas; los dátiles para el corazón debido a su forma; los bulbos de orquídeas para los testículos, etcétera. En la actualidad, el movimiento de la *New Age*, recurre a similares perspectivas con la utilización de las Flores de Bach.
- ¹⁴ Con su peculiar claridad A. López Austin (2009: 12) señala "... (el hombre) Si bien proyectó su índole física, psíquica y social para socializar el mundo y crear otro mundo más allá, al volver a sí mismo se entendió como fractal de aquel mar de sociedades y dividió su intimidad para imaginarla como un conglomerado de entidades anímicas que, al fin y al cabo, son personas divinas. El hombre mesoamericano se ha concebido, pues, como una asociación de dioses envueltos por la misma cáscara corporal..."
- ¹⁵ Por registro etnográfico me refiero a la investigación colectiva sobre las nociones indígenas de espacio coordinada por Alicia Barabas y concretada en la obra en cuatro tomos *Diálogos con el Territorio* (2003a). En su realización participaron más de 120 antropólogos del INAH, que estudiaron gran parte de las culturas del territorio mexicano.
- ¹⁶ El término analogía proviene del griego "comparar por medio de la razón". En uno de sus sentidos alude a la extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas entre diversos entes o contextos. Dentro de la filosofía en sentido kantiano alude a la igualdad entre relaciones cualitativas, ya que los objetos no se dan por medio de ellas, sino que permiten descubrirlos y ordenarlos (Abbagnano, N., 1982: 70). El razonamiento analógico permitiría la deducción de un término desconocido, a partir de análisis de la relación que se establece entre dos términos conocidos.
- ¹⁷ Hace ya varios años que M. Douglas (1998: 146-47) proponía que "...Yo sostengo que las categorías animales surgen en los mismos patrones de relaciones como aquellas de los humanos, porque los llamados humanos entendemos a los animales como si éstos obraran de acuerdo con los mismos principios que nosotros ¿de qué otra manera podemos pensar sobre el modo en que los animales se relacionan entre sí si no es sobre la base de nuestras propias relaciones?"

- ¹⁸ El *totemismo* australiano es una ontología particular, que consiste en compartir propiedades, tanto fisiológicas como psicológicas, entre un *tótem*, que es una especie natural, y los miembros de un grupo totémico, quienes son un grupo exogámico en el sentido clásico del término. Las propiedades compartidas por estos miembros no son necesariamente derivadas de la entidad natural, ya que pueden ser propiedades abstractas. Los miembros del grupo totémico comparten entonces tanto características morales como materiales que les proporcionan una esencia identitaria (Sztutman, R., 2009).
- ¹⁹ Para Descola el totemismo Ojiwa presupone una relación entre un humano y un no humano, generalmente visibilizada por medio del sueño. Estos no humanos serían personas con diferentes “fiscalidades”, que forman parte del mismo grupo exógamo que sus pares “estrictamente” humanos y de manera conjunta se relacionan con otras colectividades (2012 [2005]).
- ²⁰ Así, por ejemplo, al clan *Posorajnai* le corresponden: las aguas quietas, las lagunas, los pájaros acuáticos, los animales grandes, jabalíes, caballos, las vacas, la leche de vaca, los cerdos de monte machos y hembras, la garza blanca, el pato grande, el palo borracho (*samu’hu*), el agua, ramas para flechas, la garza real. A su vez al clan *Etacore* le corresponden: lo caliente, el fuego, la sequía, el sol, el día, animales que anuncian la mañana, la serpiente de cascabel, la cola del loro, el papagayo, la serpiente jarará, cierta miel de abeja, la serpiente *ro’y*, el halo del sol, la serpiente negra nocturna, el halo del sol, el caragatá (bromeliácea) (Bartolomé, M., 2000).
- ²¹ Cuando acompañaba alguna partida de caza *ayoreo*, mi desorientación no se basaba tanto en la lectura de las huellas de los animales, que incluso llegué a identificar, sino a su compleja y desconcertante percepción de ciertas relaciones entre las plantas y los animales buscados. Lo que para ellos era evidente, fruto tanto de la experiencia como de las enseñanzas empíricas y simbólicas de sus mayores, para mi resultaban metáforas incompresibles que aludían a formas y colores que se vinculaban por una lógica inescrutable.