

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

Florencia Tola¹

El presente texto es un comentario a la crítica realizada por Miguel Bartolomé a la obra del antropólogo francés, Philippe Descola, una de las figuras más destacadas de la antropología contemporánea. El objetivo de este trabajo consiste en exponer las ideas centrales de la reflexión antropológica de Descola que son cuestionadas por la crítica que, desde mi perspectiva, está más teñida de una inquietud política que otra cosa. Presentaré primero las objeciones medulares sobre las que se erige el texto de Bartolomé, para luego adentrarme en algunos argumentos centrales de Descola expuestos principalmente en entrevistas hechas después de que escribiera *Par-delà nature et culture* (2005). En ellas, él responde a las objeciones que su libro suscitó, aun sabiendo lo fútil que resulta todo intento de rectificar las aplicaciones, a veces no tan bien orientadas, de sus reflexiones antropológicas.

En primer lugar, Bartolomé expresa su oposición a lo que él considera que hace Descola en *Par-delà nature et culture*: establecer una tajante oposición entre el pensamiento indígena (mítico, salvaje, irreflexivo, prelógico) y el pensamiento occidental (cartesiano, racional, reflexivo, lógico). Esta oposición se enmarca, para Bartolomé, en una etnocéntrica, implícita y subyacente mirada evolucionista lineal (Bartolomé p. 122). Luego, Bartolomé se aboca a demostrar que muchas de las premisas que él identifica en la reflexión de Descola sobre la existencia de “ontologías diferenciales” (Bartolomé p. 123) son “inadecuadas”. Presentadas sin un orden sistemático en el texto y a veces derivadas de una lectura no tan fina de

¹ Antropóloga. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET, Argentina) e Investigadora Asociada al “Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne du Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative (Université Paris Ouest Nanterre La Défense et Centre National de la Recherche Scientifique, Francia)”.

Descola, las premisas pueden ser agrupadas del siguiente modo. La primera remite a la noción misma de ontología y al uso que de ella hace Descola. La segunda es la independencia de las ontologías respecto de los contextos culturales que las producen. La tercera es que existirían potencialidades cerebrales naturales que determinarían la elaboración de las ontologías (sesgo sociobiológico de Descola, según Bartolomé). La cuarta premisa equivocada es la atribución del recurso de la analogía exclusivamente a la ontología analogista cuando, para Bartolomé, el animismo y el totemismo también se edifican a partir del razonamiento analógico. Esta última argumentación la respalda en su experiencia etnográfica que le sirve para intentar demostrar que ciertos casos particulares no se ajustarían con lo desarrollado por Descola y cuya consecuencia sería la reducción de “lo múltiple a lo uno” (Bartolomé p. 131) y la anulación de “la milenaria creatividad de nuestra especie” (*ibid.* 131). La quinta premisa es la extrapolación de las reflexiones derivadas de la etnografía en una sociedad indígena específica a otras sociedades indígenas. Finalmente, la última premisa es la no pertinencia de la oposición naturaleza/cultura para estudiar sociedades que no son naturalistas.

Veamos ahora algunas de estas cuestiones en Descola. Más que ser tomada como “la ciencia del ser” en el sentido de los griegos, la ontología es para él “la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera)” (Descola 2014a: 437) que las personas establecen entre ellas y los otros. Como vemos, el término “ontología” permite asir un “nivel analítico antepredicativo” (Descola 2014c: 273) –haciendo uso de términos de la fenomenología– para estudiar la diversidad humana en un nivel más profundo; aquel en el que se llevan a cabo las inferencias básicas sobre lo que contiene un mundo (los tipos de existentes) y las relaciones que se tejen. Resulta central entonces la noción de “modo de identificación” así como los procesos de esquematización que se encuentran en la base de la identificación. Descola retoma la idea de identificación de Marcel Mauss (1974) según la cual el ser humano se identifica con las cosas, conociendo el sentido tanto de las diferencias como de las semejanzas con ellas. La identificación es entonces, para Descola, un esquema general adquirido durante la socialización, mediante el cual los humanos establecen diferencias y semejanzas entre ellos y los otros en función del eje de la apariencia física (fiscalidad) y del eje de los estados internos (interioridad).

Dos aspectos centrales de su modelo son precisamente el contraste entre interioridad y fiscalidad; y el rol de las esquematizaciones. Para identificar los objetos de su entorno, dice Descola, los humanos perciben en ellos cualidades

físicas y de interioridad que son de la misma naturaleza que aquellas con las que se experimentan a sí mismos. Esta idea se basa, por una lado, en las etnografías y, por otro, en los trabajos más recientes de psicología del desarrollo. Las investigaciones etnográficas muestran la existencia de una clara diferenciación entre un “fuero interior individualizado” y un cuerpo en tanto sede “de disposiciones que permiten actuar en el mundo” (Descola 2014b: 220). Los estudios en psicología, por su parte, sostienen que incluso antes de la adquisición del lenguaje es posible que los seres humanos interpreten el mundo que los rodea por medio de “intuiciones, probablemente innatas, sobre el comportamiento material y las disposiciones psíquicas de los objetos” (*ibid.*).² Estos dos argumentos le permitieron a Descola pensar que “a pesar de la forma que puedan tomar las ontologías locales, éstas se construyen siempre declinando una gama de contrastes entre estas dos dimensiones de la fisicalidad y de la interioridad que serían universalmente percibidas en los objetos del mundo” (*ibid.*: 220-221). Entonces, más que escindidas de la materialidad, las ontologías se hallan fuertemente ancladas en la experiencia del sujeto que percibe, del sujeto que compone un mundo y actúa en él. Lo central, dice Descola, “es ese sujeto que conoce, que interactúa con su medio ambiente y que, debido a lo que percibe y activa en él, se inscribirá en el interior de uno de esos esquemas de identificación y lo estabilizará” (*ibid.*). La noción de esquema es central en su modelo precisamente porque los modos de identificación (ontologías) son tipos de esquemas integradores. Si la etnografía permite describir procesos y acontecimientos, la “manera en que esos procesos van a estabilizarse en sistemas de interacción” (Descola 2013: 503) escapa a la misma. Si los esquemas orientan las capacidades humanas observables, Descola buscó entonces las disposiciones que anteceden la práctica social cotidiana y los denominó “esquemas”. Esta noción aparecía ya en *La nature domestique* (1986), como bien señala Bartolomé, y se refería a las modalidades de comportamiento y de relación de los seres humanos entre sí y con los no-humanos (no siempre tematizadas en los discursos). Mediante el estudio de la práctica social, Descola (1986) escapaba de las explicaciones del determinismo ecológico predominantes en su época. En su libro del 2005, va más allá de la identificación que había hecho sobre los dos esquemas de interacción dominantes entre los *achuar* en lo que refiere a la relación con los no-humanos: ahora se pregunta por el origen de estos esquemas y ubica como punto de partida las identificaciones ontológicas o modos de identificación.

² Estas intuiciones giran tanto sobre la solidez de los objetos en tiempo y espacio, como sobre los estados internos de los objetos animados (Descola, 2014b: 220).

Las cuatro ontologías son entonces modos de identificación; “tipos-ideales del tipo de mundos que serían generados a partir de la aplicación estricta de las reglas de composición de principios de identidad y diferencia (los bloques que edifican cualquier ontología) a lo largo de dos ejes, ‘fiscalidad’ e ‘interioridad’” (Taylor, A.C. 2013: 201). Antes que ser “universales filosóficos ‘indígenas’” (Bartolomé p. 127) escindidos de los contextos culturales que los producen o de su base material, las cuatro ontologías son la expresión hipotético-deductiva de la combinación de los elementos de un núcleo (fiscalidad-interioridad) en función del establecimiento de continuidades o discontinuidades entre quien percibe y el mundo. Las combinaciones posibles son las siguientes: *a*) humanos y no-humanos tienen la misma interioridad pero diferentes fiscalidades (animismo), *b*) humanos y no-humanos tienen la misma fiscalidad y se diferencian por la interioridad (naturalismo), *c*) la interioridad y la fiscalidad de humanos y no-humanos son idénticas para ciertos conjuntos que se diferencian de otros conjuntos constituidos en base a la misma lógica (totemismo) y *d*) la interioridad y la fiscalidad de humanos y no-humanos son diferentes y, por ende, cada elemento es una entidad singular. Sin embargo, entre estos elementos dispersos es posible establecer analogías y formar “conjuntos significantes organizados a partir de sistemas de correspondencias” (Descola 2014b: 214). Si bien Bartolomé le atribuye a Descola la idea de que el razonamiento analógico es exclusivo de este último modo de identificación, Descola aclara precisamente que el razonamiento analógico es universal pero que, en este tipo de ontología, se manifiesta en mayor grado que en los otros.

Si la antropología tiene por objetivo la elaboración de modelos de inteligibilidad de la diversidad de usos del mundo, de las maneras de componerlos y habitarlos (Descola 2014b: 113, 117) más que la descripción de “una multitud de lógicas culturales concretas elaboradas por diferentes sociedades” (Bartolomé p. 127), las ontologías deben ser tomadas como eso: como un modelo antropológico que no se corresponde con tal o cual sociedad específica y que, en tanto modelo antropológico, tiene como finalidad la resolución de problemas antropológicos (Descola 2014b: 223). Lejos de ser “ontologías exclusivistas dominantes” (Bartolomé p. 133), las cuatro ontologías constituyen un instrumento analítico eficaz para dar cuenta de “estas lógicas antropológicas de compatibilidad e incompatibilidad” (Descola 2014b: 224) de ciertos hechos sociales.

El “enmascarado” sociobiologicismo del razonamiento de Descola al que alude Bartolomé no encuentra asidero en su modelo si consideramos que los modos de identificación en tanto esquemas integradores son adquiridos en la socialización temprana de cada individuo. Es decir, estos esquemas prácticos que rigen las re-

laciones con humanos y no-humanos estarían asociados a la experiencia de toda persona. Descola (2014b) rechaza expresamente el reduccionismo mental (por ejemplo, el de la psicología evolutiva) que imagina que en un pasado lejano de la especie humana se hubieran dado las condiciones que permitieron el surgimiento de “disposiciones psíquicas universales” sin lograr explicar cómo “mecanismos cognitivos considerados comunes a todos los humanos son capaces de generar una tal diversidad de instituciones” (Descola 2014b: 223). Asimismo, sostiene la posibilidad de dar cuenta de la percepción del entorno sin caer en explicaciones que involucren el “equipamiento biológico común” (Descola 2014c: 272). El *worlding* (*mondiation*, en francés), en cambio, sería precisamente el proceso por el cual se actualizan, perciben, seleccionan y agrupan cualidades, fenómenos y relaciones del entorno (del mundo) en función de los “filtros ontológicos” (Descola 2014c: 273) que los humanos poseen. Con simples hipótesis cognitivas, Descola elabora una “matriz contrastiva” (Descola 2014b: 224) con la cual explicitar las lógicas de correlaciones o incompatibilidades entre hechos sociales que se manifiestan en diversas sociedades.

Con respecto a la separación entre el pensamiento indígena y el pensamiento occidental, pareciera por momentos que Bartolomé confunde la teoría de Descola con la de Lucien Lévy-Bruhl ya que su defensa de los pueblos indígenas contra apelativos como “prelógicos” cae en el vacío cuando leemos con detenimiento la obra de Descola. En ella, no solo no se lee nada acerca de mentalidades, ni acerca de alguna estructura arcaica de pensamiento “definida por la afectividad, la participación mística y cualitativamente distinta de la ‘nuestra’” (Bartolomé p. 130). Tampoco se expresa o se supone que el naturalismo sea la única ontología poseedora de la lógica y de la capacidad de reflexión, tal como sostiene Bartolomé. De hecho, el ejercicio de “ontología estructural” (Descola 2014b: 124) de Descola que se basa en una “invariante hipotética” (relación de continuidad o discontinuidad en el plano de la fisicalidad y de la interioridad entre yo y el otro) (*ibid.*) explota las cuatro combinaciones posibles sin que ninguna de ellas tenga preeminencia sobre las otras (Descola 2014b: 235) o derive evolutivamente de ellas. Sí existen casos de transiciones entre ontologías o de “hibridaciones progresivas” a raíz de factores diversos. Algunos son de orden histórico (conquista, dominación, colonialismo) mientras que otros responden a la lógica estructural: en este caso, el acento está puesto en “las condiciones formales del pasaje de un modo [de identificación] a otro por medio de una serie continua de variaciones intermedias...” (Descola 2014b: 259). Explícitamente, Descola se esmeró por crear un “modelo de inteligibilidad de los hechos sociales y culturales que debía permanecer lo más neutro posible respecto

de los presupuestos de nuestra propia ontología. Es por eso que esta ontología, el naturalismo, no es más que una de las cuatro variantes posibles en las maneras de objetivar el mundo” (*ibid.*: 235). El proyecto de Descola muestra precisamente que la modernidad es una formación ontológica particular entre otras que “distribuyen lo que existe y conciben sus relaciones constitutivas de un modo diferente” al modo en que lo hace la modernidad euro-occidental (Blaser 2009: 886). Reconocer la existencia de otras maneras de actualizar las propiedades sensibles y el modo en que se relacionan, reconocer que los filtros ontológicos influyen en qué tipo de mundo se actualizará es una manera de reconocer al *otro* sin volverlo semejante y sin negarle su racionalidad.

Antes de concluir, veamos dos puntos pendientes: la extrapolación de la experiencia etnográfica y la validez o no de la oposición naturaleza/cultura. Sin lugar a dudas, la experiencia etnográfica entre los *achuar* (tanto el “*shock* etnográfico inicial” como el “encuentro con una alteridad radical”, Descola 2014b: 247) fue el punto de partida tanto de su reforma conceptual (llamada por él de “higiene conceptual”, *ibid.*: 240) como de un largo recorrido etnológico y antropológico que partió de la Amazonia y se dirigió hacia el norte hasta llevarlo, a través de investigaciones en diversas disciplinas, al centro de Asia y Siberia. Si *Les lances du crépuscule* (1993) es un trabajo de tipo etnográfico y *La Nature domestique* (1986) de orden etnológico, no hay duda de que *Par-delà nature et culture* (2005) es una obra antropológica de gran envergadura; obra que a raíz de su ambición de conocimiento global y de síntesis fue criticada (incluso antes que por Bartolomé) en tanto expresión del naturalismo y de cierto neocolonialismo con ambiciones universalistas.³ Ahora bien, no hay que perder de vista que el proyecto antropológico de este antropólogo no opera por generalizaciones inductivas a partir de casos etnográficos particulares (sea el *achuar* u otro) sino que su objetivo, común a la antropología francesa en general, es la construcción de modelos destinados a dar cuenta de “una totalidad constituida por el conjunto de las variantes observables de un mismo tipo de fenómeno” para dilucidar los principios de sus transformaciones (Descola 2014b: 241). La antropología francesa no se propone estudiar “la cultura” ni “las culturas” sino que, aun partiendo de descripciones etnográficas, aspira a la modelización

³ Sin embargo, el intento de Descola es más de “simetrización” que de “universalización militante” (2014b: 252) y aspira a “poner en un plano de igualdad conceptual a los antropólogos y a aquellos a los cuales los antropólogos se dedican” (*ibid.*). Sobre las objeciones y respuestas de Descola, véase el dossier especial de *Hau: Journal of Ethnographic Theory* (2014).

y a la conceptualización,⁴ relativizando los conceptos que disponen las ciencias sociales que son, como dice Descola, “todo menos transhistóricos”, ya que son “el producto de una historia social y cultural enteramente singular” (2014b: 242). Uno de los objetivos del llamado –no por él– ‘giro ontológico’ en antropología consiste precisamente en desprenderse de las categorías forjadas en Europa y del proyecto neocolonial que intenta absorber dentro de la ontología occidental a personas que, además de haber sido privadas de sus tierras, de su dignidad, de su fuerza de trabajo, etcétera, deben “traducir sus formas de vida en nuestra propia forma de vida y estarnos agradecidas por haberles provisto las herramientas para hacerlo” (Descola 2014a: 436). Este emprendimiento no intenta la aplicación universal y mecánica de categorías europeas a realidades no europeas, ni tampoco sostiene la existencia universal de los mismos esquemas universales. De hecho, que los procesos cognitivos (la inducción, la deducción, la inferencia semántica, la analogía, etcétera) sean “patrimonio común de la humanidad” (Descola 2010: 335) no implica que las ontologías lo sean. La actualización de las cualidades y relaciones de lo percibido no ocurre al azar, sino que depende de los regímenes ontológicos (Descola 2010); no solo de aquellos no naturalistas (como sugiere Bartolomé p. 131-132) sino de todos, incluido el naturalismo. Los filtros ontológicos influyen en el tipo de mundo que todos los grupos humanos actualizan, dando como resultado ya no una pluralidad de visiones de un único mundo, sino una multiplicidad de mundos en sí.

Es por ello que los conceptos de “naturaleza” y “cultura”, entre otros, así como su oposición responden a una historia europea y permiten dar cuenta de procesos y realidades que estaban ocurriendo en Europa en cierto momento histórico, pero que de ningún modo estaban siendo vividos así por el resto del mundo. Entonces, luego de trazar la historia de ambos conceptos y del modo en que se fueron constituyendo como dominios separados (Descola 2005), y luego de darse cuenta de la no operatividad de ambas categorías (y de su oposición) para hacer inteligible las realidades etnográficas estudiadas (Descola 1986, 2005), Descola se propone no tomar ambas categorías ni su oposición como universales.

Para finalizar, la búsqueda de dimensiones que anteceden el *worlding* o el interés por las ontologías en tanto nivel analítico más elemental y por fuera de las variaciones culturales conlleva un tipo de proyecto político no necesariamente reconocido

⁴ La lectura de Bartolomé encierra una preocupación política que supone que enunciar alguna característica del pensamiento humano equivale a ejercer una violencia hermenéutica sobre los casos puntuales que no entran en el modelo. Esto supondría la idea que Descola llega a una generalización a partir de casos y explica cómo esa generalización no funciona.

como tal. Este proyecto aspira a reponer en la escena a todos aquellos existentes que para los indígenas hacen al mundo, a la historia y a la vida en común, y que mientras permanezcan en la sombra (porque quienes trabajan con indígenas no siempre reconocen la importancia que tienen en sus vidas) se contribuye con la generación de los conflictos entre indígenas y no-indígenas, se agudiza la *equivocación controlada* (Viveiros de Castro 2004) que se genera entre quienes actualizan mundos diferentes, perpetuándose así las diferencias jerárquicas entre ontologías o, en palabras de Bruno Latour, “el universalismo imperialista de los naturalistas” (2011: 175) o la “monarquía ontológica en la cual se impone la unidad referencial de la naturaleza” (Viveiros de Castro 2003: 18). †

Bibliografía

- Blaser, Mario, 2009, “Political Ontology. Cultural studies without ‘cultures?’”, *Cultural Studies* 23 (5-6): 873-896.
- Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'homme.
- Descola, Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule*. Paris: Plon.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Philippe, 2010, “Cognition, Perception and Worlding”, *Interdisciplinary science reviews* 35 (3-4): 334-340.
- Descola, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, Philippe, 2013, “A antropologia da natureza de Philippe Descola”, *Topoi* 14 (27): 492-514.
- Descola, Philippe, 2014a, “The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)”, *Hau: Journal of Ethnographic theory* 4 (3): 431-443.
- Descola, Philippe, 2014b, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris: Flammarion.
- Descola, Philippe, 2014c, “Modes of being and forms of predication”, *Hau: Journal of Ethnographic theory* 4 (1): 271-280.
- Latour, Bruno, 2011, “Perspectivismo: « tipo » ou « bomba »”, *Primeiros estudos* (1): 173-178.
- Mauss, Marcel, 1974, *Œuvres*, vol. 2, Paris: Editions de Minuit.
- Taylor, Anne Christine, 2013, “Distinguishing ontologies”, *Hau: Journal of Ethnographic theory* 3 (1): 2001-204.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2003, ‘AND’, *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2004, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.