

ONTOLOGÍAS EN FUGA: A PROPÓSITO DE UN ARTÍCULO DE MIGUEL BARTOLOMÉ

Saúl Millán

La polémica no es un arte que se cultive con esmero en las disciplinas antropológicas, cuyas comunidades académicas no suelen ser más amplias ni más organizadas que las poblaciones indígenas o campesinas donde esas disciplinas se desenvuelven de manera tradicional. En ambos casos, la cortesía y las relaciones personales inhiben con demasiada frecuencia el ejercicio de la crítica y, en el primer caso, conducen a menudo a un silencio indiferente. Por esta razón, celebro que Miguel Bartolomé abandone la indiferencia acostumbrada e incurra en las arenas movedizas de una obra central, capaz de suscitar controversias acaloradas en torno al giro ontológico que los estudios amazónicos prefiguran actualmente para el futuro de la antropología.

El último libro de Philippe Descola no es un texto adicional de antropología. Lejos de sumarse a las innumerables publicaciones que han ido poblando los catálogos de nuestra disciplina, *Más allá de naturaleza y cultura* (Amorrortu, 2012) es una obra inusitada en el panorama editorial, en la medida en que apunta hacia una antropología renovada que no tendría por objeto la diversidad cultural, sino los límites que enfrentan las sociedades humanas en el momento de distribuir a los seres en categorías ontológicamente diferenciadas. Siguiendo las observaciones de Latour (2007), quien años antes había cuestionado seriamente la división entre naturaleza y cultura, Descola advierte que nuestra disciplina se encuentra mal equipada para analizar sistemas de pensamiento que no reconocen esa dicotomía, ya que la naturaleza no existe como una esfera autónoma de la realidad para todos los pueblos que examina la antropología. La tarea no consiste, por lo tanto, en analizar las distintas representaciones que otros pueblos formulan en torno a una categoría occidental, sino en comprender por qué tantas gentes ubican en la esfera de la humanidad a seres, objetos y elementos que nosotros llamamos naturales, de acuerdo con los principios de nuestra propia ontología.

Aunque Miguel Bartolomé reconoce que se trata de una obra de gran magnitud, “poco frecuente en los últimos tiempos de la antropología”, duda de que sus alcances teóricos conduzcan hacia una antropología renovada que se aleje sustancialmente de sus precursores, cuyos estudios asumían la noción de naturaleza como un hecho evidente y universal. Hacia finales de los años cuarenta, en efecto, Lévi-Strauss había empleado la dicotomía entre naturaleza y cultura para definir el ámbito operativo de la prohibición del incesto. Argumentaba que la diferencia entre ambas esferas residía en el carácter universal de la primera y en el sentido local de la segunda. Si el giro ontológico de Philippe Descola modifica los términos de la relación, en la medida en que sustituye antiguas dicotomías por nuevas oposiciones, su estrategia argumentativa prolonga un método conocido por la antropología estructural, que consiste en limitar las posibilidades lógicas de cualquier fenómeno, ya sea el lenguaje o los mitos amerindios, mediante un sistema de transformaciones. Al intentar identificar principios de validez universal –escapando de esta forma a un relativismo absoluto–, Descola lleva a sus extremos el panorama trazado en *El pensamiento salvaje*, donde Lévi-Strauss (1964) retoma un antiguo dilema de los estudios antropológicos que habían estado particularmente interesados en la naturaleza lógica o irracional del pensamiento humano. Los límites de este pensamiento no son ahora concebidos mediante la oposición entre la naturaleza y la cultura, sino a través de esquemas ontológicos que se oponen diametralmente a lo largo del globo terráqueo, incluida una enorme diversidad de culturas y sociedades que a simple vista parecían heterogéneas antes de que Descola terminara por reducirlas a la forma de cuadrilátero, dividido en esta ocasión en cuatro esquemas esenciales.

No es sorprendente que un etnógrafo de largo aliento, acostumbrado a considerar los detalles y a discernir las diferencias culturales, reaccione con asombro y mayor perplejidad ante estas formulaciones. Bartolomé duda, en efecto, de que la distribución de esquemas ontológicos sea tan simétrica como la propone Philippe Descola, cuyos trabajos anteriores habían omitido las referencias a Mesoamérica e incorporaban tan sólo un panorama ternario, centrado exclusivamente en el animismo, el totemismo y el naturalismo. A través de la obra de Alfredo López Austin (1980), Descola parece descubrir la fuente propicia para cerrar finalmente el juego de posibilidades. El analogismo mesoamericano, ausente en sus teorías anteriores, es sin duda la pieza faltante que complementa la simetría de sus oposiciones, pero al hacerlo activa una larga tradición de estudios etnográficos que en los últimos años habían estado particularmente interesados en la singularidad cultural, la cual intentó definir una especie de relativismo regional que distinguía a Mesoamérica

de otras áreas culturales. Siguiendo esta línea de reflexión, Miguel Bartolomé argumenta que “analogismo” no es el término más adecuado para caracterizar una región tan vasta,¹ ya que la analogía es un procedimiento epistemológico que emplean por igual los pueblos amazónicos, los indígenas mesoamericanos y los europeos occidentales.

Al igual que Miguel Bartolomé, Viveiros de Castro (2010) se ha preguntado si el analogismo y el totemismo constituyen en el fondo modelos ontológicos que permitan identificar regiones relativamente acotadas, en virtud de que estos términos suponen correlaciones lógicas entre series discontinuas. Más que sistemas conceptuales que distribuyen las propiedades de los seres, como ha definido Descola el campo de las ontologías, ambos términos implican mecanismos clasificatorios, fórmulas universales que hacen posible vincular las cosas del mundo por medio de sus posibles relaciones. A pesar de su evidente animismo –intuye Bartolomé–, el indígena amazónico recurre a la lógica de la analogía en el momento de dirigir sus flechas hacia las presas de cacería, utilizando un procedimiento que no es exclusivo de los pueblos analogistas. Por esta razón –agrega–, “lo que llamamos analógico y lo que llamamos lógico coexisten dentro de todo pensamiento humano, incluyendo el ahora llamado amerindio”. La misma obra de Descola, escrita por un naturalista contemporáneo, resulta sin duda “un libro tan profundamente totemista como analogista” (Viveiros de Castro, 2010: 68), en la medida en que utiliza clasificaciones y analogías esencialmente semejantes a los procedimientos empleados por los pueblos que examina.

A mi juicio, la pregunta no consiste tan sólo en determinar si procedimientos epistemológicos como el totemismo y el analogismo son pertinentes para distinguir sociedades específicas. La interrogación de fondo consistiría en comprobar si los términos de Philippe Descola son suficientes para delimitar zonas geográficas que, desde el punto de vista lingüístico y cultural, son tan heterogéneas como las propias ontologías. El antropólogo francés, en efecto, no sólo se propone incorporar diferentes regiones en la misma ontología, sino también elaborar una “cartografía sumaria” sobre su distribución y su ordenamiento. Al considerar que los “esquemas ontológicos se reparten por toda la superficie del planeta” (2012: 157), Descola

¹ Aun cuando Philippe Descola reconoce que el calificativo de “analógico” no es el más elocuente, confiesa que le pareció el más adecuado para caracterizar aquellas sociedades en las que la obsesión por la analogía se vuelve un rasgo dominante. “Por eso –advierte– el calificativo de ‘analógico’ me pareció el más apto”, ya que la analogía “sólo deviene posible y pensable si los términos que relaciona se distinguen en el origen” (Descola, 2012: 301).

distribuye sus modelos con la destreza de un geógrafo que se dispone a elaborar un mapa del pensamiento humano, a trazar fronteras y a delimitar espacios a lo largo de los cinco continentes. Así como el totemismo y el naturalismo se ubican en áreas relativamente acotadas, el animismo y el analogismo se distribuyen entre las tierras bajas tropicales y el área mesoamericana, formando un conjunto limitado de “áreas ontológicas” que, vistas desde el cielo, resultan más homogéneas de lo que parecen al ras del suelo.

Esta cartografía sumaria, como la califica Philippe Descola, no sería acaso tan problemática si no incorporara a su vez una distribución temporal. Hurgando entre las líneas, Bartolomé advierte que una forma de evolucionismo se perfila en las páginas de *Más allá de naturaleza y cultura*, al sugerir una secuencia más o menos lineal entre el animismo amazónico y el naturalismo occidental. Sin llegar a ser una propuesta explícita, el evolucionismo de Descola destaca en aquellos pasajes que aluden a la “contigüidad histórica” (2012: 406) de los esquemas ontológicos y, en específico, a la necesaria transición entre el analogismo y el naturalismo, cuyo surgimiento se asocia con la disolución del primero durante la etapa renacentista. Si la sucesión histórica entre estos esquemas es evidente a lo largo de la obra, un lector como Miguel Bartolomé sólo puede preguntarse qué sucede con los esquemas restantes, cuál es su lugar en la línea evolutiva y hasta qué punto esos esquemas menores no constituyen un regreso a la barbarie. Por lo tanto, su ensayo pretende demostrar que, aun cuando no lo confiesa, Descola reduce el animismo a una forma arcaica del pensamiento humano, identificado ahora como “pensamiento amerindio”, que en todo caso sería el antecedente necesario de los esquemas ontológicos posteriores.

Aunque ignoro si Philippe Descola asuma plenamente una aventura intelectual de estas dimensiones, creo que Miguel Bartolomé ha puesto el dedo en la llaga, al menos en este punto. La tentación de distribuir los esquemas ontológicos a lo largo del tiempo, empezando por el animismo y culminando con el naturalismo occidental, parece una consecuencia lógica una vez que dichos esquemas han sido distribuidos en el espacio. Nada impide, sin embargo, que la línea se convierta al final en un círculo evolutivo, donde el punto culminante se transforma nuevamente en el punto de partida. Si el animismo consiste en esa modalidad del pensamiento que atribuye cualidades humanas a los objetos, el naturalismo occidental corre el riesgo de retornar finalmente a su esquema de origen. Al igual que algunos pueblos amazónicos, que proyectan su propia interioridad a los árboles y los relámpagos, los naturalistas europeos confieren desde hace años cualidades humanas a sus objetos, dado que otorgan una subjetividad a sus computadoras y diseñan cada día

edificios “inteligentes”. Por esta razón, no deberían sorprender los paralelismos entre los habitantes del Amazonas y los de las grandes urbes, siempre dispuestos a animar a sus juguetes y humanizar a sus mascotas, lo cual constituye una prueba fehaciente de que las ontologías nunca tendrán una distribución exacta ni serán mutuamente excluyentes. †

Bibliografía

- Descola, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Latour, Bruno, 2007, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude, 1964, *El Pensamiento Salvaje*, México, FCE, Breviarios.
- López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, IIA, México.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 2010, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Katz editores, España.