
VARIA / VARIA

EL NATURALISMO ACCIDENTAL: CRÍTICAS A UN MODELO TEORÉTICO DE LEGITIMACIÓN SOCIOECOLÓGICA

Santiago M. Cruzada

Universidad Pablo de Olavide

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-9687-8445>

smoncru@upo.es

ACCIDENTAL NATURALISM: CRITICISM OF A THEORETICAL MODEL OF SOCIO-ECOLOGICAL LEGITIMACY

Cómo citar este artículo/Citation: M. Cruzada, S. (2017). El naturalismo accidental: críticas a un modelo teórico de legitimación socioecológica. *Arbor*, 193 (785): a406. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2017.785n3011>

Copyright: © 2017 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia *Creative Commons Attribution (CC BY)* España 3.0.

Recibido: 11 febrero 2016. Aceptado: 26 febrero 2016.

RESUMEN: Este artículo propone la necesidad de realizar una revisión teórica sobre la actual asunción epistemológica que establece a la dicotomía naturaleza-sociedad como piedra angular de una cosmovisión amplia para contextos occidentales. Se rebaten aquellas perspectivas antropológicas que dan por sentado que, en estos espacios, de manera genérica y sin matices, la práctica social y las ideas no se construyen de forma vinculada al medio, cayendo bajo la creencia de que la naturaleza existe ajena a la voluntad humana. Discutiremos el ingenuo esencialismo etnológico que posiciona al naturalismo como modelo central de la cosmovisión socio-europea, el cual es caracterizado por patrones dualistas que han permitido configurar, al mismo tiempo y por contraposición a este, paradigmas monistas de relaciones socioecológicas en otras partes del mundo.

PALABRAS CLAVE: Antropología; naturaleza; sociedad; epistemología; naturalismo; crítica.

ABSTRACT: This article proposes the need for a theoretical review on the current epistemological assumption that establishes the dichotomy nature-society as a cornerstone of a broad worldview for western contexts. We will discuss the anthropological perspectives that assume that in these spaces, generically without nuances, social practice and ideas are not constructed in such a close relationship to the environment, falling under a belief that nature exists outside the human will. We will debate the naive ethnological essentialism that position *naturalism* as a central model of a socio-european worldview, characterized by dualistic patterns that have enabled monistic paradigms of socio-ecological relationships to be established at the same time, and in contrast to this, in other parts of the world.

KEYWORDS: Anthropology; nature; society; epistemology; naturalism; review.

1. INTRODUCCIÓN

Las investigaciones antropológicas dedicadas a examinar las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente han experimentado una fuerte mutación en las tres últimas décadas. Su redefinición como campo analítico propio entrañó un auge sin precedentes en el estudio de la construcción social de la naturaleza (Milton, 1997; Ingold, 2000; Descola y Pálsson, 2001). En ese cambio hacia la autonomía paradigmática se desestabilizaron argumentos originados en el seno de corrientes anteriores, en las cuales se tomaba la dicotomía naturaleza-sociedad como operador activo de elaboraciones teóricas sobre el medio ambiente y la cultura. Un modelo ontológico dual con epicentro en Occidente las nutría, auspiciado siglos antes por ideas cartesianas y mecánicas del mundo. En el transcurrir transformativo hubo que resituar la “moderna” dicotomía en una perspectiva histórica y etnográfica más amplia. Su manejo en contextos no occidentales empañaba la realidad produciendo un artificio que no correspondía a lo que verdaderamente los investigadores observaban en el campo (Escobar, 2000). Una vez identificado el problema y su origen, el lastre binario quedó como soporte para la enunciación de lo contrario, nada más y nada menos que la definición axiomática de la “buena” y “nueva” Antropología ambiental.

En este texto realizamos una crítica a trabajos que se han elaborado en contraposición al modelo teórico del naturalismo asignado a la “cultura occidental”. Este ha pasado al primer plano teórico en paralelo al apogeo y elaboración de las corrientes de Antropología contemporáneas dedicadas al medio ambiente. Fundado sobre la idea de que en contextos occidentales existe una cosmología binaria que separa la naturaleza y la sociedad, de raigambre histórica y de vigencia actual, el naturalismo ha servido de guía para aquellos postulados superadores que han puesto a este en relación a otras formas culturales de relacionarse con el entorno, la mayoría de las veces en sociedades no occidentales donde la dicotomía no era real. De esta manera ha terminado siendo el sustento principal de cimentación que posibilitó los avances en materia ecológica desde la disciplina, legitimando al mismo tiempo un programa epistemológico basado en contraposiciones automáticas más que en modelos propios de cambio paradigmático. Esto nos predispone para desentramar los fundamentos de su construcción a través de una crítica que resalte su carácter parcial y homogéneo, considerando que este modelo no es extensivo para todo Occidente. Pensamos, en contra, que se inserta de manera ac-

cidental en un *continuum* de diversos modos de interacción con el entorno.

2. EL NATURALISMO COMO SUSTENTO EN LA ELABORACIÓN DE TEORÍAS ECOLÓGICAS

A finales de los años 80 del pasado siglo se revitaliza la temática ecológica en Antropología con el surgimiento de postulados críticos empeñados en desarticular la dicotomía naturaleza-sociedad. Este par diferencial se asentó de manera irrefutable en corrientes materialistas, estructuralistas y simbólicas de viejo cuño, estancándolas en una polaridad que había que superar con los estudios contemporáneos de las relaciones entre seres humanos y naturaleza (Descola y Pálsson, 2001, pp. 12-13). Los dualismos ontológicos que los investigadores “occidentalizados” llevaban consigo al campo suponían un lastre del que había que deshacerse, herencia de una historia teórica de Occidente desde la época clásica y reforzada siglos después con ideas cartesianas y mecánicas del mundo (véase Glacken, 1996; Latour, 2007 o Sahlins, 2011 para un análisis crítico de la construcción socio-histórica de las dicotomías occidentales).

Reynoso (2015) afirma que en ese momento se produce un giro ontológico y perspectivista en la disciplina, el cual estaba promovido, como señala Salmond (2014, p. 161), por proyectos de larga duración que pretendían dismantelar y reconstruir las fundaciones modernistas del concepto *anthropos*. El giro hacia la ontología, o más bien la apertura hacia ella (de la Cadena, 2014, 13 de enero), incluye configuraciones que parten de postulados homogéneos pero que contienen procederes analíticos someramente diferenciados. Una de las principales semejanzas en su construcción es la crítica a las ontologías occidentales basadas en las dicotomías a las que nos venimos refiriendo. Entre sus diferencias, la forma teórico-metodológica de abordar la difuminación dualista que se produce en otros contextos no occidentales. En cualquier caso, las investigaciones se focalizaron en las diversas formas de concebir el ser en el mundo y en las diferentes naturalezas de otras realidades (Henare, Holbraad y Wastell, 2007; Costa y Fausto, 2010), lo cual no ha visto reducido su alcance para que este movimiento de amplio espectro se relacione también con estudios de ciencia, tecnología o medicina más allá de la disciplina antropológica (Candea y Alcayna-Stevens, 2012)¹.

Aunque el trabajo de Roy Rapaport (1987) estableció las bases para superar el dualismo naturaleza-sociedad, es en los años noventa cuando germinan corrientes centradas específicamente en deponer

las erróneas concepciones occidentales de mirar la realidad (Viveiros de Castro, 2013, p. 89). Trabajos como los de Kaj Århem (1990), Croll y Parkin (1992) o Andrew Gray (1996) son pioneros en desmontar prejuicios analíticos derivados de los dualismos ontológicos occidentales. Estas ideas preconcebidas rebatidas supondrían, a partir de aquí, un sustento para etnografías que se centraban en lo ecológico y que podrían comparar, a través de las propias ontoepistemologías de los investigadores, las limitaciones de estas en otros contextos. Señala Århem (1990, p. 120) que existen cosmologías donde la disyunción radical tan característica del pensamiento occidental entre naturaleza y cultura, entre seres humanos y animales, se disuelve al estar todo íntimamente vinculado por analogías y esencias espirituales que al mismo tiempo corresponden a un pasado ancestral. En estas sociedades el concepto de “naturaleza” es contiguo al de “sociedad”, lo que designa modelos integrales de conectividad entre humanos y animales, imbricándose en un marco cosmológico más amplio que proporciona a los individuos una base moral y existencial para sus interacciones con el medio ambiente (Århem, 2001, pp. 214-215). Partir desde un planteamiento dual que separara en categorías estas realidades constituiría, pues, una forma básica de caer en un etnocentrismo ingenuo fundamentado en la supuesta universalidad de las dicotomías occidentales. Esos prejuicios marcadamente dicotómicos, y que Descola (2001 y 2004) denominaría *naturalismo*, empañarían una realidad que quizás no estuviese dominada por patrones dualistas.

Sin embargo, todas aquellas cláusulas añejas derivadas de la modernidad científica occidental conformarían un soporte sólido sobre el que construir un nuevo paradigma superador que diera cuenta de manera precisa de las relaciones que se establecen entre los humanos y el medio. Partir desde una matriz dicotómica, es decir, naturalista, dificultaría un entendimiento ecológico de la realidad, ya que la disyunción no solo orientaba las metodologías y las técnicas, sino que también provocaba una ilusión epistemológica al impedir comprender efectivamente las formas locales de saber ecológico. Serían por tanto los modos de identificación naturalistas los que habría que apaciguar, revisar y controlar para no sesgar aquellas otras maneras de definir las fronteras entre el propio ser y la otredad:

“Un tercer modo de identificación, más familiar para nosotros, es el naturalismo. El naturalismo es simplemente la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana. Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo crea un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad, donde nada ocurre sin una razón o una causa, ya sea originada en Dios (como en el famoso “*Deus sive natura*” de Spinoza) o inmanente en el tejido del mundo (“las leyes de la naturaleza”). Como el naturalismo es nuestro propio modo de identificación y permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica, para nosotros ha llegado a ser una presuposición “natural” que estructura nuestra epistemología, y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación” (Descola, 2001, pp. 108-109).

Descola (2004, pp. 32-33) mantiene que no existe ninguna justificación objetiva desde nuestra visión occidental que sostenga que en otras culturas los humanos forman una comunidad de organismos distintos al resto de elementos del entorno, ya sean bióticos o abióticos. Donde nosotros resaltamos el lenguaje articulado y la bipedia como criterios cruciales y diferenciadores de la humanidad, otras culturas difuminan esas diferencias basándose en rasgos más abstractos como la animación, la locomoción autónoma, la reproducción sexuada o la dentición. Para este autor son los esquemas de praxis los que posibilitan que las sociedades “objetifiquen” los tipos específicos de relaciones que tienen con su medio. Esto hace que cada variación de relación local con el medio sea el resultado de una combinación particular de tres dimensiones básicas de la vida social: modos de identificación –animismo, totemismo, naturalismo y analogismo (Descola, 2012) como formas de definir las fronteras entre el ser y la otredad-, modos de interacción –que organizan las relaciones entre las esferas de humanos y no humanos y, en cada una de ellas, desde principios de reciprocidad, rapacidad o protección-, y modos de clasificación, por la cual los elementos del mundo son representados en categorías socialmente reconocibles (Descola y Pálsson, 2001, p. 29).

Pensar sobre esos esquemas de praxis supondría transformar los modelos analíticos, los orientaría hacia una ecología relacional que superaría las carencias de los programas modernistas influidos de manera crítica por los dualismos cartesianos (Descola, 2001). Pero en esa orientación se presenta el modelo ontológico occidental como contraproducente para los menesteres antropológicos en lo que se refiere a lo ecológico, habiendo que oponer a ellos cualquier for-

mente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana. Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo crea un dominio ontológico específico, un lugar de orden y necesidad, donde nada ocurre sin una razón o una causa, ya sea originada en Dios (como en el famoso “*Deus sive natura*” de Spinoza) o inmanente en el tejido del mundo (“las leyes de la naturaleza”). Como el naturalismo es nuestro propio modo de identificación y permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica, para nosotros ha llegado a ser una presuposición “natural” que estructura nuestra epistemología, y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación” (Descola, 2001, pp. 108-109).

ma original de mirar la realidad social (Descola, 2001, p. 104). En él, aduce, existe un interés explícito por beneficiarse de la naturaleza y están presentes las pautas mecánico-cartesianas de representación de lo natural (Descola, 2001, pp. 110-112).

De este modo el naturalismo torna sobre el corazón mismo de los esquemas de praxis, constituyéndose a partir de él un aparato teórico orientado a superar las clásicas dicotomías. Dentro no cabrían postulados críticamente hipotéticos donde las diferentes formas ontológicas de representación de lo natural presentaran matices. Por ejemplo, no habría cabida para un modo de identificación naturalista occidental y una forma de relación basada en la reciprocidad (como la que se da en los sistemas de identificación totémicos o animistas). Esas paradojas y sinsentidos no tienen cabida en sus esquematizaciones, el naturalismo es un modelo homogéneo y universal a pesar de que otros modos de identificación se presenten de forma híbrida (Descola, 2001, pp. 115-119).

En el discurso, este autor orienta sus conocimientos para justificar la proyección total de sus propuestas. Ellas se amparan bajo la preconcepción de que lo que sucede en Occidente es el contrapunto a la diversidad de las formas ecológicas de relación en el resto del mundo. Reconocer matices en un *continuum* relativo derrumbaría el pilar central sobre el que se erige su construcción teórica, pues piensa que, aunque muchas expresiones del naturalismo conducen a antinomias, están condenadas a permanecer en el terreno de la utopía:

“... en una cosmología naturalista no puede haber terreno común entre los humanos y los no humanos: o son percibidos como pertenecientes a comunidades interconectadas, y en consecuencia el naturalismo pierde su carácter predicativo, o bien permanecen confinados en dominios ontológicos separados, y la dialéctica de la reciprocidad no es más que una metáfora para expresar una imposible aspiración a superar el dualismo” (Descola, 2001, p. 118).

Aunque en principio se definiera el naturalismo como un modo de identificación, termina ampliándose a una forma de relación y de clasificación, es decir, se presenta como cosmología extendida y absoluta —una naturaleza unitaria a la que se le sobreponen diversas visiones del mundo que terminan por hacer de la naturaleza objeto exterior a nuestro ser subjetivo (Kohn, 2015)— a la que hay que contraponer la diversidad de formas de relacionarse con el medio. De cualquier modo, el naturalismo ha sido un enemigo

que mostró poca oposición debido a sus innegables consecuencias, su fragilidad estaba expuesta desde el momento en el que las mayores perversidades humanas con respecto al medio ambiente fueron identificadas con el patrocinio de una lógica mecánica, racional, progresista y totalizante del mundo (Sahlins, 2011).

Otro caso analítico que parte desde el naturalismo como apoyo de proposición teórica es el de Viveiros de Castro (2004, 2010 y 2013). Este autor alega que extrapolar los términos de las discusiones epistemológicas occidentales a otros contextos —amerindios específicamente—, pondría en entredicho las fundamentaciones ontológicas sobre las que aquellas se mantienen. Nuestra dicotomía en esos otros lugares necesitaría de una redistribución y disociación de las cualidades atribuidas a las series paradigmáticas que caen bajo las etiquetas de naturaleza y sociedad (universal-particular, objetivo-subjetivo, físico-moral, hecho-valor, dado-construido, necesidad-espontaneidad, immanencia-trascendencia, cuerpo-espíritu, animalidad-humanidad). La concepción del mundo en aquellos pueblos, añade, se representa bajo una idea de *multinaturalismo*. Su diferencia con nosotros reside en las cualidades de perspectivas relativas, o puntos de vista distintos, para diferentes especies de sujetos o personas (humanas y no-humanas), concepción que se enfrenta de manera transversal a nuestras oposiciones históricas (Viveiros de Castro, 2004, p. 37).

El concepto de multinaturalismo deviene de la idea de multiplicidad de Deleuze y Guattari (2006, p. 39), definida como herramienta cognitiva y analítica, oportunamente sustantivada, que permite escapar a la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno, de su dialéctica, y llegar a pensar lo múltiple en estado puro, sin constricciones numéricas que se desprenden de las polaridades. El de multiplicidad, añade Viveiros de Castro (2010, pp. 100-102), es el metaconcepto que define cierto tipo de entidad cuya imagen concreta es el “rizoma”, siendo antiesencialista y antitaxonomista, liberando al conocimiento antropológico de los dualismos que han construido los muros epistemológicos de la disciplina desde los siglos XVIII y XIX².

El multinaturalismo sería opuesto a las cosmologías multiculturalistas modernas basadas en la implicación dependiente entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas. Es decir, en la idea moderna occidental se da por hecho que la naturaleza existe gracias a la universalidad objetiva de los cuerpos y las sustancias, mientras que la diversidad de culturas viene garantizada por la particularidad subjetiva de los espíritus y el significado. En cambio, las concepciones

multinaturalistas no occidentales responderían a una unidad del espíritu y a una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían la forma de lo universal mientras que la naturaleza o el objeto la forma de lo particular (Viveiros de Castro, 2004, p. 38).

Una teoría indígena característica de la alteridad que consolida sus argumentaciones en la idea de multinaturalismo posibilita, sugiere Viveiros, que haya una emancipación del pensamiento europeo, ya que esta metafísica posestructural y rizomática (Viveiros de Castro, 2010) se erige en pos de la descolonización intelectual al presentarse como fondo común cosmológico y cultural panamericano. El perspectivismo sería multinaturalista porque una perspectiva no es una representación; estas últimas son una propiedad de la mente mientras que las perspectivas se localizan en el cuerpo (Viveiros de Castro, 1998, p. 478). Esta alegoría, exégesis nuestra, resalta las diferencias entre las relaciones en el medio ambiente occidental (natural, reificado y pensado), y las interacciones vividas en los entornos no occidentales (social, habitados y co-construidos). En otras palabras, el naturalismo se basa en una ontología que postula el carácter natural de las relaciones entre naturaleza y cultura, mientras que el multinaturalismo viveiriano resalta el carácter social en el intervalo que se produce entre las relaciones de la serie humana y no-humana (Viveiros de Castro, 2004, p. 46). Una vez más el naturalismo como ontología desdichada –para Viveiros ontología multiculturalista– surge para dar consistencia a un aparato teórico que defiende ir más allá de los dualismos.

Tim Ingold, por su parte, también fundamenta sus propuestas en contraposición al naturalismo. Cree que el discurso comúnmente conocido como “occidental” gravita ontológicamente en la separación de los ámbitos de lo subjetivo y lo objetivo, siendo el primero entendido como un mundo interior de la mente y del significado y el segundo como el mundo exterior de la materia y la sustancia (Ingold, 1991, p. 365). Para un enfoque genuinamente ecológico, argumenta, la Antropología tendrían que desprenderse de los fundamentos mismos del paradigma explicatorio occidental, básicamente aguantados por ideas de orden, racionalidad y uniformización (Ingold, 1993). Estos se vinculan a ideas neodarwinistas que anclan sus argumentos en la distinción entre genes y ambiente, contruidos sobre una tradición del pensamiento occidental más antiguo y asentados sobre las diferencias entre forma y sustancia (Ingold, 2008, p. 7).

Sugiere que esa tradición de pensamiento hace difícil dirimir las diferencias entre mente, cuerpo y cultura, pues esta se sustenta en una ortodoxia científica de

relaciones bio-psico-sociales que ha sido la dominante sobre las explicaciones del vivir y actuar del ser humano. Ingold (2008, p. 12) propone utilizar la noción de persona-organismo para superar la linealidad y la estructura jerárquica de esa relación. Esta conceptualización también viene pulida, en parte, por una contraposición argumentativa a la cultura occidental. Lo que nosotros aquí venimos denominando naturalismo vuelve a servir de puntal sobre el que arrojar una serie de culpas típicas del modelo cultural occidental, a saber: etnocentrismo, percepción de superioridad y descrédito con para los otros no occidentales. De este modo el autor entra en un debate entre lo universal y lo particular desde un punto de vista constreñido por su amplitud genérica, al comprender Occidente, y lo que no lo es, sin matizaciones y parcialidades. La noción de persona-organismo se fundamentaría no en la composición de diferentes factores interconectados si acaso en algún momento, como se propone desde la tradición ortodoxa científica (léase occidental y cartesiana), sino centrándose en los procesos de crecimiento y desarrollo en contextos particulares que contribuyen, al mismo tiempo y con su presencia, al desarrollo de otros (Ingold, 2008, pp. 28-31).

En una de sus obras más importantes Ingold (2000) vapulea las hipótesis deterministas y posibilistas que hasta finales del siglo XX habían acaparado los estudios de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Se centra en hacer una crítica que supere la matriz bio-psico-social que ha dominado los estudios antropológicos. Afirma que la ciencia social debería introducirse en un modelo de pensamiento sistémico, no lineal ni determinista, intentando superar los programas dualistas que heredó siglos antes. En ese sentido sitúa lo que tradicionalmente han sido las relaciones verticales entre sujeto y objeto en un mismo plano horizontal de vinculación ecológica, donde cada parte se implica con la otra de manera sensorial a través de la acción en una suerte de “ecología sensible” (Ingold, 2000, p. 25). La contraposición de sociedades no occidentales a “nuestra” homogénea cultura occidental es una constante en toda la obra. Claro queda cuando el autor se adentra en casos de estudios específicos y de ellos extrae argumentos que superan el lastre binario a través de meta-reflexiones innovadoras y, al mismo tiempo, devastadoras con cualquier vestigio dual de pensamiento. El pensamiento occidental la mayoría de las veces queda definido de forma negativa en esa comparación invariable.

Esto es, sin duda, central en muchos discursos actuales que construyen un planteamiento ecológico

de las relaciones entre el medio ambiente y la sociedad. El modelo naturalista, llamado indistintamente, pero definido rápidamente por alusiones a Occidente, es un firme soporte para superponer sobre él lo que sucede en otras partes del mundo. Por ejemplo, Hornborg (2001, pp. 66-67) habla de descontextualización del pensamiento de la modernidad, caracterizado por la apropiación, la dominación, el ataque, la conquista, la dominación y la “objetificación” de la naturaleza en Occidente. Pálsson (2001, p. 82, p. 84 y p. 88) caracteriza un modelo perverso y lo sitúa en Occidente, definiéndolo como orientalista (explotador y con reciprocidad negativa) y paternalista (protector del cuidado del cosmos). Arturo Escobar se muestra más clarividente al definir las características del modelo naturalista denominado por él como *colonialidad* de la naturaleza:

“Muy esquemáticamente, las principales características de la colonialidad de la naturaleza, según lo establecido por innumerables discursos y prácticas en la Europa post renacentista y más allá de ella, incluye: a) clasificación en jerarquías («razón etnológica»), ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes modernos, particularmente de aquellos que despliegan una continuidad entre lo natural, lo humano y lo supernatural —es decir, entre el ser, el conocer y el hacer—” (Escobar, 2011, p. 51).

En definitiva, Occidente queda definido por el naturalismo y este se caracteriza con Occidente, siendo asignaciones ontológicas automáticas y apresuradas que poseen como sustrato común un modelo de “colonización” de la naturaleza. Así queda identificado, a su vez, en términos opuestos a las relaciones ecológicas que se producen en otros lugares del mundo³. En ese sentido, ¿podemos certificar que, a pesar de tener identificada una cosmología dualista en el contexto occidental, se extiende ella misma a todo Occidente?, ¿hay seguridad de que en la actualidad no existen en el contexto occidental realidades en las cuales los me-

canismos de interacción con el medio se producen de forma no dualista? Y lo más importante, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de naturalismo occidental? Ante estos cuestionamientos, nosotros definimos como naturalistas a teóricos y a teorías que efectivamente ofrecen cuenta y verdad de que el naturalismo existe, basándose posteriormente en él para construir paradigmas de relacionamiento ecológico como antítesis de lo que ocurre en el contexto occidental.

3. CONTRA LA PARCIALIDAD Y LA HOMOGENEIZACIÓN: CRÍTICAS AL MODELO TEORÉTICO NATURALISTA

Podemos decir que la deconstrucción del proyecto dualista favoreció ir más allá de los estados y las sustancias para centrarse en procesos y relaciones (Descola y Pálsson, 2001, p. 23). Sin embargo, la construcción social de la naturaleza en Occidente, como hemos visto, se toma como pre-dada, estática y esencialmente dual. La idea parece estar bien registrada, sin posibilidad de ambigüedades y suficientemente elaborada como para negar su existencia. Esta homogeneización de la representación de la naturaleza en Occidente es una de las primeras críticas que pueden verse sobre los modelos teóricos que se sustentan en el naturalismo. Si bien ha servido para construir a partir de él un aparato teórico orientado a superar las clásicas dicotomías, no ofrece cabida a matizaciones donde modelos cosmológicos o de acción práctica occidentales presenten hibridaciones (Citro y Gómez, 2013; Bartolomé, 2014) o simplemente tengan sus propias multiplicidades (Yates-Doerr y Mol, 2012). En palabras de Descola (2001, p. 118), son modelos que rotundamente conducirían a la antinomia y están condenados a permanecer en el terreno de la utopía.

La posición hermética que adopta el modelo naturalista (recuérdese que aquí es tomado como aquellos autores y teorías que efectivamente dan cuenta y verdad de que el naturalismo existe) evita cuestionamientos en la medida de lo posible, ya que las particularidades concretas correrían una suerte de relativización contra la que también se ha combatido duramente. En ese sentido, se asemeja a un absoluto que desprende resultados uniformes, homogeneizando formas de vida bajo generalizaciones parciales sin tener en cuenta transformaciones políticas, económicas, sociales, territoriales, o incluso la historia, de los diferentes contextos (Ramos, 2012; Bessire y Bond, 2014; Vigh y Sausdal, 2014; Kohn, 2015)⁴. El naturalismo se ha convertido, y por lo tanto reducido, en un desconocido “otro” etnográfico que se postula como salida a las argumentaciones antro-

pológicas de otra cosa, siendo elusivo al tomar en serio realidades etnográficas alternativas (Candea y Alcayna-Stevens, 2012, pp. 36-37).

Por otro lado, los hallazgos de los autores que utilizan el naturalismo como sustento teórico siempre se presentan en negativo. Achacan el dualismo a la cultura occidental y lo contraponen a sociedades donde este no es explícito, pero a pesar de ello no se informa de posibles variaciones transculturales, como tampoco se instiga a preguntarnos acerca de por qué en unas sociedades ocurre una cosa y en otras lo contrario (Shankman, 1998, p. 1056). El modelo naturalista, aun no coincidiendo con esas premisas, sí que ha servido para contraponer modelos teóricos que sean comprendidos de manera efectiva en Occidente, a pesar de que algunos autores discrepen al señalar que la dicotomía naturaleza-sociedad resulta inadecuada no solo al entender las realidades no occidentales, sino que, por ejemplo, la práctica científica moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista (Latour, 2007).

En esta línea se encuentra el argumento de Sahlins (2014, pp. 288-289), el cual objeta que en la práctica occidental se produce de forma común dotar de “cuerpo social” y de personalidad humana a animales, a plantas y a cosas inorgánicas, lo cual no puede ser oscurecido por una teoría que se contraponga a esa región de manera genérica, no dejando esta de ser una más entre otras. Habría, por tanto, que cuestionarse en qué medida podemos negar la existencia de modos occidentales modernos de animismo o perspectivismo en los procesos socio-subjetivos de organización de la experiencia en el entorno (Pazos, 2007, p. 372). Esto requeriría un compromiso empírico con Occidente en el que se demostrase que no es como pensábamos que era (Candea y Alcayna-Stevens, 2012, p. 40), mostrándolo como estilo más que como un lugar (Yates-Doerr y Mol, 2012). Grove y Rackham (2001), por ejemplo, señalan que es imposible concebir a día de hoy espacios inalterados por la acción humana en el occidente europeo, sobre todo en la cuenca mediterránea, lo que dirime de alguna forma las dicotomías.

Las limitaciones del modelo naturalista provienen, como decimos, de la exclusión del contexto occidental de su propio cuerpo teórico -o más bien por oponer a este las sociedades no occidentales estudiadas- sin ninguna clarividencia que reafirme lo que se está oponiendo y sin contraejemplos empíricos que lo apoyen. Esto redundará, no obstante, en otro dualismo que viene definido a través de la oposición occidental-no

occidental, nosotros-ellos o interior-exterior (Candea, 2011), subyaciendo la concepción de que existe un “pensamiento indígena” o “amerindio” diferenciado de un supuesto y homogéneo “pensamiento occidental” (Bartolomé, 2014, p. 10). El problema, aparte de la vuelta a evolucionismos secuencialmente organizados que van desde “barbarie” a “civilización”, es que no se explora la eficiencia que se dice que tienen en la realidad occidental aquellos dualismos que se denuncian. Como el propio Viveiros de Castro paradójicamente afirma, los dualismos cartesianos son lo más repulsivo que anda por ahí y cada quien ama deconstruir y se complace en mostrar qué sociedades no lo tienen (Viveiros de Castro, 2012, pp. 118-119). Sin embargo, a veces no se sabe muy bien sobre quién o quiénes recae el modelo naturalista, unas veces se presenta en las obras haciendo referencia a la sociedad en general y otras, efectivamente, se presenta anclado en la tradición científica (Fischer, 2014; Morales Inga, 2014).

Por otro lado, existe una distancia explícita entre las teorías con fundamento naturalista y la práctica real. En su ejecución se ha producido un trabajo de corte abstracto y exótico que no pasa la prueba de la práctica, pues olvida cuestiones políticas o movimientos conflictivos (Pazos, 2007, pp. 376-377). En este sentido las corrientes naturalistas, las que dan crédito y verdad de que efectivamente el naturalismo existe, gastan más energía en oponer sus teorías a un supuesto naturalismo que en la profundización de la lectura de los autores de los que abrevan (Reynoso, 2015) o en la materialización y operativización de su modelo teórico (Morales Inga, 2014). Su abrumadora devastación del panorama teórico en lo que se refiere a estudios ambientales se ha fundamentado, en gran parte, por atacar frontalmente a los dualismos que desde hace mucho tiempo caminaban con nosotros, pero una vez superados, no se puso en cautela la hipótesis naturalista para su refinamiento.

En esa deconstrucción de los dualismos existe una elección intencionada de palabras que exageran el cuestionamiento de las problemáticas identificadas, ya que la evidencia de que existan relaciones complejas entre humanos y animales no prueba que la dicotomía naturaleza-sociedad esté visceralmente carente de sentido (Williams, 1998; Bartolomé, 2014). Todas estas objeciones desembocan en una serie de hitos críticos que identificamos dentro de los postulados teóricos que utilizan el naturalismo como sustento de construcción epistemológica y que se asemejan en su contenido a las diferentes crisis que la disciplina antropológica ha sufrido a lo largo de su historia, a sa-

ber: crisis de objeto, del método y de representación (Velasco y Díaz de Rada, 2006).

La elaboración de concepciones acerca de las relaciones que la gente establece con el medio –realizada en sociedades indígenas no occidentales y recogidas por los autores que nosotros denominamos naturalistas– encierran un etnocentrismo hábilmente enmascarado. Su propensión a subrayar una especie de *exotismo místico* (Pazos, 2007) en prácticas rituales y formas cosmogónicas de esas relaciones encubre y refuerza, desde otros presupuestos, algunos de los estereotipos sobre las culturas no occidentales que ya fueran superados con anterioridad (Cantón, 2008, p. 153). Pero quizás no se dé esto en la mayoría de los textos sino la incapacidad de presentar ese modelo –que sirve para problematizar el naturalismo occidental– volcado sobre el propio contexto de partida naturalista. Es decir, una omisión de Occidente hace unidimensional un objeto de estudio que se muestra como radicalmente diferente a las condiciones de experiencia de origen de los etnógrafos, la mayoría de ellos formados en centros occidentales. Esta forma de abordaje recae de nuevo sobre la idea de una Antropología colonial, pues pocas veces tienen en cuenta –así lo demuestran los trabajos– las relaciones extracontextuales y con los procesos amplios globalizados (Bessire y Bond, 2014; Hage, 2014, 13 de enero), existiendo en ellos la ilusión de que las sociedades estudiadas no han sufrido influencias externas o relaciones socioeconómicas con otros pueblos (Velasco y Díaz de Rada, 2006).

Los relatos y proposiciones teóricas acerca de sociedades no occidentales y sus relaciones con el medio ambiente han sido más complejas que lo que las relaciones son en sí mismas, eludiendo procesos transformativos, comunicativos, históricos o socioeconómicos que esas “comunidades” han experimentado, presentándolas como independientes, autosuficientes, emancipadas del mundo occidental, y posicionándolas en lugares que ellos mismos no han elegido (Graber, 2015). Todo ello reaviva algunos interrogantes sobre las condiciones de posibilidad de realizar una “antropología en casa” (Jackson, 1987) cuando los postulados teóricos no dan margen para ello, ya que en su mismo seno se dilapida esa posibilidad al eliminar cualquier redefinición crítica de los dualismos identidad-alteridad o naturaleza-sociedad⁵.

En otro sentido, identificamos ciertos problemas en lo que se refiere al diseño y ejecución de las etnografías con soporte en el naturalismo. Pocas veces encontramos en esos trabajos referencias al papel de los antro-

pólogos en ese transcurrir metodológico. Los investigadores se presentan como conectores de dos mundos en apariencia alejados (Morales Inga, 2014, pp. 31-32; Vigh y Sausdal 2014), estableciendo explicaciones cerradas más que posibilitando “suministrar contextos” de explicación, lo que les lleva a una cierta cosificación de los sujetos al representarlos como si estuviesen programados de antemano a actuar de una determinada manera (Cantón, 2008, p. 148). Así es porque resulta ingenuamente esencialista el punto de partida que establecen al tomar de forma estática y fija el modelo naturalista al que contraponen sus “siempre limitadas” (Bartolomé, 2014) ideas indígenas de relaciones con el entorno, lo que deriva en unas conclusiones analíticamente sesgadas que reducen la oposición occidental a una mera comprensión formalmente positivista. Sería necesario redescubrir los códigos occidentales de relación con el medio para poder elaborar preguntas significativas (Velasco y Díaz de Rada, 2006, p. 74) y “conclusiones” que dieran impulso a realizar paralelismos sobre una base lícita no distorsionada.

Esto nos aboca a la idea de que en esos trabajos existe una ausencia a la reflexividad investigadora, en el sentido en que lo proponía Bourdieu (2003), omitiendo de los relatos la inclusión del investigador en el propio objeto de estudio de manera deliberada y consciente, cuestionándose las ideas mismas que fueron llevadas al trabajo de investigación, el campo propio de su producción y el análisis de los presupuestos habituales ocultos tras la práctica científica:

“La práctica de la reflexividad nos permite trascender la confianza ingenua en el mero reconocimiento de la subjetividad, y a superar la disposición “inductivista” que, tanto el positivismo como desde el naturalismo, acaba promoviendo un modelo de investigador social hiperempirista cuya relación con el objeto no es problematizada [...] Por razones opuestas, ambos entienden que es posible una captación extrasubjetiva de la realidad social y, por ello, postulan la distancia entre el sujeto y el objeto de investigación. Aunque los primeros comparen y formulen teorías y los segundos generen descripciones de la vida social, amparados en una metodología ingenua que niega la mediación” (Cantón, 2008, p. 154)⁶.

Por último, estas dos cuestiones se relacionan con otra de representación (Velasco y Díaz de Rada, 2006, pp. 73-76). Las etnografías soportadas bajo el modelo naturalista se presentan como si fueran las únicas en descubrir novedosamente las formas de relacionarse con el medio que tienen otros pueblos (Pazos, 2007). Su incauta creencia deriva de la ilusión que elimina

cualquier atisbo de auto-reflexividad en esa propia cultura, como si nuestra ontología fuese la única capaz de pensar otras (Bartolomé, 2014). En ese sentido, se disuelve la idea de cualquier contacto cultural con cualquier otra forma de pensar lo natural, representando esas realidades bajo mecanismos aislados, al margen de los impactos y penetraciones que el globalismo mundial tiene en culturas locales y cómo este define la formación de significados de los mundos íntimos de los sujetos (Marcus y Fischer, 2000). Pero, es más, esos “descubrimientos” adoptan un punto de vista específico que representa la variabilidad de cosmovisiones bajo una unicidad que condiciona la emergencia de lo múltiple. Cayendo en la universalización estructural de cosmovisiones a través de mecanismos que se muestran como parte “natural” de las potencialidades cognitivas de los individuos, determinan a la manera sociobiológica las manifestaciones de pensamiento y omiten la explicación de sus causas (Bartolomé, 2014, pp. 13-14).

A estos tres hitos críticos se les unen la falta de referencias a elementos transversales como la edad, el género o las estratificaciones de clases, predisponiendo al modelo naturalista definitivamente para una crítica reflexiva interna bastante enriquecedora. Pocas veces –si no ninguna- se centran en las diversas formas de estar y comprender el entorno en función de estos factores estructurantes, lo que lleva a sesgos considerables al homogeneizar comunidades de prácticas que no son efectivamente homogéneas en la misma práctica, donde no existen variabilidades al presentarlas como un estado de cosas esencializadas sin posibilidad de cambio o transiciones dinámicas⁷.

La intención de los postulados naturalistas, tal y como los caracterizamos aquí, es extender otro tipo de pensamiento –perspectivista, animista, monista, etc.– bajo una metafísica occidental que ha opacado sin cuestionamientos otras realidades y formas ontológicas de relación con el entorno. Sin embargo, tales tipos de pensamiento alternativo no necesitan estar siempre fuera de Occidente o de la modernidad occidental, o lo que es más significativo, tales tipos de pensamiento alternativo no pueden ser siempre yuxtapuestos a la metafísica occidental cuando su presentación misma se enmarca dentro de una filosofía occidental que bien podría ser deformada por las diferentes formas de pensamiento que encuentra (Kohn, 2015, p. 320; Ingold, 2016, p. 304) sin necesidad de recurrir a ella⁸. No obstante, al hacerlo, obvia poner en cautela elementos de carácter epistemológico, metodológico y práctico, lo que no solo plantea interrogantes sobre

quién y desde dónde se construye el marco de partida y por qué esa voluntad de recurrir a él, sino que también deja abiertos cuestionamientos acerca del mismo marco, sus orígenes, desarrollos y mutaciones.

Guillo y Hamilton (2015, pp. 123-124 y p. 136) señalan que sería conveniente especificar los significados del naturalismo con suficiente precisión para no realizar imposiciones espurias sobre una supuesta constitución moderna occidental, pues en cierto modo esto es una manifestación última de un antropocentrismo moderno que se mantiene vigente al intentar abolirse a sí mismo. Para estos autores el naturalismo, tal y como es tratado por las corrientes que hemos identificado aquí como naturalistas, no se fundamenta en la tesis dualista que separa la naturaleza de la sociedad o a los humanos de los animales (aspectos ciertamente discutibles en la historia de la filosofía, la antropología, la sociología y la vasta realidad occidental) sino que intenta posicionar al ser humano contra el discurso de las ciencias duras, escondiendo en realidad la extensión de otra Gran División histórica entre las ciencias sociales y las ciencias de la vida.

Casi cuarenta años después de la revolución anti-dicotómica, los estudios siguen siendo parciales y sesgados, y el enfoque ecológico no deja de ser totalizante y homogeneizador (Bartolomé, 2014). El naturalismo lo consideramos, de este modo, como modelo accidental, concreto e incrustado en una multiplicidad de tipos cosmológicos y prácticos de relación con el entorno que se dan en el contexto occidental, pero de ninguna manera como fundamento que legitime, por contraposición a él, un aparato teórico de relaciones ambientales, básicamente porque este no opera como se le define. O de otra forma, el naturalismo no puede ser concebido como la columna vertebral que garantice un proyecto comparativo porque al mantenerse confinado en su formulación mantiene junto a él de forma inalterable a otras alternativas ontológicas de relación con el entorno. Como apunta Ingold (2016, p. 306 y p. 308), si alguno de los cajones se rompiera, todo ese ejercicio comparativo se pondría en peligro, pues el naturalismo no es tanto una variedad de conocimiento tácito como una máquina para producirlo y naturalizar los regímenes ontológicos de otros. Reivindicamos así la variabilidad y matización de un modelo paradigmático que, si bien supuso un obstáculo para el análisis socioecológico por estar preñado de dicotomías que opacaban diferentes realidades, propició el origen de perspectivas innovadoras, superadoras, extensivas y generales para los análisis de las relaciones humano-ambientales en otras partes del mundo al tomarlo de forma homogénea y generalista.

4. CONCLUSIONES

El naturalismo como modelo teórico ha hecho presuponer que la “naturaleza” existe ajena a la voluntad humana y que se construye por igual en todos los lugares, prácticas y actividades occidentales en relación al medio (Descola, 2001, p. 109). No concibe la posibilidad de entender modelos híbridos, variables y matizados, y menos aún comprender lugares de Occidente donde no opere con efectividad. El que no se haga puede estar justificado, pues las tendencias de la modernidad son parte inseparable del dualismo cartesiano y, sin duda, están minando saberes y prácticas locales e históricas. Pero esto no dirime, ni agota, el hecho de que a pesar de que se tengan presentes esas categorías mentales de naturaleza, medio ambiente y ecosistema como algo exterior a lo humano, existan muchos lugares y diferentes prácticas en el mundo occidental donde sea imposible establecer una dicotomía tan plausible.

Un proceso reflexivo donde se discutiera su efectividad haría avanzar en la posibilidad analítica de esos modelos construidos al amparo naturalista. Esta comprensión no solo debe limitarse a las acciones utilitarias en las que los humanos se aprovechan, como

“parásitos” de la “naturaleza”, del medio ambiente y sus recursos, como si de una mera transacción material se tratase, ahondando ello en la polaridad. Habría que establecer mecanismos analíticos en los que se infiera la interrelación de formas prácticas, materiales, representacionales y simbólicas con el territorio y sus composiciones, mirar sobre otro tipo de compromisos que normalmente han sido obviados. Se abriría así un gran campo analítico y de posibilidades para el estudio del ser humano y su relación con la naturaleza en Occidente desde un paradigma desprejuiciado de un naturalismo pre-dado en el discurso científico y otorgado a la sociedad en general.

5. AGRADECIMIENTOS

El trabajo que presentamos ha sido elaborado en el marco de financiación del Ministerio de Educación y Cultura del Gobierno de España para Ayudas de Formación del Profesorado Universitario (FPU 2013). Agradezco los comentarios constructivos que sobre el texto han realizado la Comisión Editorial de la Revista *Arbor* y la revisión anónima. Del mismo modo quiero hacer notar mi gratitud a colegas con los que he debatido parte de las cuestiones aquí tratadas.

NOTAS

1. Todos ellos se entroncan en un hilo derivado de formas posmodernistas de epistemología francesa defendidas por Deleuze, Guattari, Derrida, Morin o Foucault, y posteriormente adquiridas por Descola, Latour, Viveiros de Castro o incluso Ingold en un momento dado, con toda la escuela de antropólogos formados en su seno.
2. En el mismo sentido se posiciona Bruno Latour (2013) cuando se refiere a que su proyecto no es tanto de carácter epistemológico como ontológico, pues la inversión de la investigación hacia un mundo donde los modos de existencia están plagados de entidades múltiples revierte el antropocentrismo moderno que sitúa la dicotomía sujeto y objeto, o interior y exterior, en el primer plano analítico.
3. Los postulados que hemos repasado aquí de manera sucinta conforman la base estructural sobre la que se ha fundamentado el movimiento mayor de investigaciones centradas en lo ontológico, y básicamente responden a tres estrategias etnográficas distintas (Salmond, 2014, pp. 162-167): una fenomenología ecológica llevada a cabo por Tim Ingold, una cartografía ontológica presentada por Philippe Descola, y un enfoque recursivo inherente al proyecto de Eduardo Viveiros de Castro y otros colaboradores (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014) en el cual se manifiesta el carácter metodológico de sus propuestas al poner el énfasis en los problemas de acceso a la alteridad. El marcado giro hacia la ontología ha tenido gran resonancia en las antropologías de Gran Bretaña, Francia, Escandinavia, Australia, Japón, América del Norte y, cada vez más, en América del Sur, especialmente en Brasil (Salmond, 2014, p. 159-161). Podría decirse, no obstante, que el giro ha sido pronunciado y fomentado desde contextos naturalistas, algo que consideramos crucial para atender a las críticas que a continuación realizaremos.
4. Lo mismo ocurre, señala Bartolomé (2014, p. 10), al extrapolar perspectivas y elucubraciones elaboradas en el espacio amazónico al ámbito amplio mesoamericano.
5. Sin embargo, los estudios sobre ciencia, tecnología y medicina pueden significar, como apunta McDonald (cf. Candea y Alcayna Stevens, 2012, p. 39), que la etnografía está finalmente volviendo a casa. También ocurre lo mismo con los enfocados en el análisis de las relaciones entre especies.
6. La autora se refiere al naturalismo como corriente de pensamiento que busca captar en toda su pureza, en su “estado natural”, la realidad social con fines de objetividad, diferenciándose del positivismo por proceder analíticos fenomenológicos. Las confusiones que puedan generarse entre esta definición y la que nosotros utilizamos aquí para caracterizar a los postulados que lo relacionan con un modelo occidental derivan de las diferentes formas de naturalismo, las cuales no son especificadas en los trabajos que estamos revisando. En la cita anterior la referencia sería a un naturalismo metodológico centrado en el procedimiento de captar estados naturales, mientras que las propuestas naturalistas de las que nos ocupamos en este texto se refieren a un naturalismo filosófico extenso, el cual comprendería

indistintamente un naturalismo ontológico, un naturalismo metodológico y un naturalismo epistemológico (Diéguez, 2014). Quizás sea el desconocimiento o la omisión de esta matización la razón por la cual los autores adscriben el naturalismo indistintamente a la sociedad occidental en general o a la parcela científica en particular.

7. La multiplicidad ontológica –que se relaciona directamente con los postu-

lados naturalistas-, presenta mundos cerrados donde la creatividad de generación o modificación de esos propios mundos queda constreñida y atrapada al neutralizar las fuerzas y energías del mundo de la vida (Ingold, 2016).

8. Aunque Tim Ingold parece estar interesado en criticar el naturalismo durante los últimos años, gran parte de su teoría –como comprobamos al principio del texto- gira entorno a él, contraponiéndolo

le otras formas ontológicas y dando por hecho que existe y opera en Occidente. Su intención ahora, paradójicamente, no es “refutarlo” sino “desestabilizarlo” (Ingold, 2016, p. 304), algo que creo tiene más que ver con la subida al carro de la moda ontológica y con el impacto académico que ha producido en las posibilidades de hacer antropología en los contextos dominantes de la disciplina.

BIBLIOGRAFÍA

- Århem, K. (1990). Ecosofía Makuna. En: Correa, F. (ed.). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 105-122.
- Århem, K. (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonía. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 214-236.
- Bartolomé, M. A. (2014). El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”. *Publicar - En Antropología y Ciencias Sociales*, 16, pp. 9-33. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/5588>
- Bessire, L. y Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41 (3), pp. 440-456. <http://dx.doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Cadena, M. de la (2014, 13 de enero). The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. *Cultural Anthropology*. [En línea]. Disponible en <http://www.culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>
- Candea, M. (2011). Endo/Exo. *Common Knowledge*, 17 (1), pp. 146-150. <http://dx.doi.org/10.1215/0961754X-2010-046>
- Candea, M. y Alcayna-Stevens, L. (2012). Internal others: Ethnographies of naturalism. *Cambridge Anthropology*, 30 (2), pp. 36-47. <http://dx.doi.org/10.3167/ca.2012.300203>
- Cantón, M. (2008). Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 63 (1), pp. 147-172. <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2008.v63.i1.50>
- Citro, S. y Gómez, M. (2013). Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades. *Espacio Amerindio*, 7 (1), pp. 253-286. Disponible en <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/36990/25966>
- Costa, L. y Fausto, C. (2010). The return of the animists: Recent studies of Amazonian ontologies. *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (1), pp. 89-109. <http://dx.doi.org/10.3167/arrs.2010.010107>
- Croll, E. y Parkin D. (1992). Cultural understandings of the environment. En: Croll, E. y Parkin, D. (eds.). *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*. Londres: Routledge, pp. 11-38.
- Deleuze, G. y Guattari F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En: Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pp. 25-36. Disponible en <http://flasco.org.ar/wp-content/uploads/2014/05/Texto-1.pdf>
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, P. y Pálsson, G. (coords.) (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Diéguez, A. (2014). Delimitación y defensa del naturalismo metodológico (en la ciencia y en la filosofía). En: Gutiérrez-Lombardo, R. y Sanmartín Esplugues, J. (eds.). *La filosofía desde la ciencia*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, pp. 21-49.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo. En: Viola, A. (ed.). *Antropología del desarrollo: Teorías y estudios etnográficos de América Latina*. Barcelona: Paidós, pp. 113-143.
- Escobar, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En: Montenegro, L. (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 49-74.
- Fischer, M. (2014). The lightness of existence and the origami of “French” anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 331-355. <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.1.018>
- Glacken, C. J. (1996). *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVII*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Graber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”. A replay to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU:*

- Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), pp. 1-41. <http://dx.doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Gray, A. (1996). *The Arakmbut of Amazonian Peru* (vol. I: *Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*). Providence y Oxford: Berghahn Books.
- Grove, A. T. y Rackham, O. (2001). *The nature of mediterranean Europe: an ecological history*. New Haven: Yale University Press.
- Guillo, D. y Hamilton, P. (2015). What is the place of animal in the social sciences? The limits to the recent rehabilitation of animal agency. *Revue Française de Sociologie*, 56 (1), pp. 116-141. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/revfran-socieng.56.1.116>
- Hage, G. (2014, 13 de enero). Critical Anthropology as a Permanent State of First Contact. *Cultural Anthropology*. [En línea]. Disponible en <http://www.culanth.org/fieldsights/473-critical-anthropology-as-a-permanent-state-of-first-contact>
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (2007). *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A. y Viveiros de Castro, E. (2014, 13 enero). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Cultural Anthropology*. [En línea]. Disponible en <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hornborg, A. (2001). La ecología como semiótica. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 60-79.
- Ingold, T. (1991). Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. *Cultural Dynamics*, 4 (3), pp. 355-387. <http://dx.doi.org/10.1177/092137409100400307>
- Ingold, T. (1993). Globes and spheres: the topology of environmentalism. En: Milton, K. (ed.). *Environmentalism: The View from Anthropology*. Londres: Routledge, pp. 31-42. <https://doi.org/10.4324/9780203449653>
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Ingold, T. (2008). Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. En: Sánchez Criado, T. (ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas* (vol. 2). Madrid: AIBR. Antropólogos Iberoamericanos en Red, pp. 1-34.
- Ingold, T. (2016). A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's *Beyond Nature and Culture*. *Anthropological Forum*, 26 (3), pp. 301-320. <http://dx.doi.org/10.1080/00664677.2015.1136591>
- Jackson, A. (1987). *Anthropology at Home*. London: Tavistock.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, pp. 311-327. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Milton, K. (1997). Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, 49 (154), pp. 477-495. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00039.x>
- Morales Inga, S. (2014). Sobre objetos que vuelan en el cosmos. Crítica al perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro. *Patio de Sociales*, julio de 2014, pp. 18-36. [En línea]. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/285577952_Sobre_objetos_que_vuelan_en_el_cosmos-Critica_al_perspectivismo_amerindio_de_Eduardo_Viveiros_de_Castro_2014
- Pálsson, G. (2001). Relaciones humano-ambientales: orientalismo, paternalismo y comunalismo. En: Descola, P. y Pálsson, G. (coords.) (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 80-100.
- Pazos, A. (2007). Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno [Reseña del libro *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2004]. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (2), pp. 369-377. <http://dx.doi.org/10.11156/aibr.0202lib>
- Ramos, A. (2012). The politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 481-494. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Rappaport, R. A. (1987). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, M. (2014). On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 281-290. <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- Salmond, A. (2014). Transforming translations (part 2): Addressing ontological alterity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 155-187. <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.1.006>
- Shankman, P. (1998). Nature and Society: Anthropological Perspectives [Reseña del libro *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, P. Descola y G. Pálsson (eds.). New York: Routledge, 1996]. *American Anthropologist*, 100 (4), p. 1056. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1998.100.4.1056.1>
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- Vigh, H. E. y Sausdal, D. B. (2014). From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn. *Anthropological Theory*, 14 (1), pp. 49-73. <http://dx.doi.org/10.1177/1463499614524401>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488. <http://dx.doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Surrallés, A. y García Hierro, P. (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pp. 37-79. Disponible en <http://flacso.org.ar/wp-content/uploads/2014/05/Texto-1.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February-March 1998*. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory. Disponible en <http://www.hau-journal.org/index.php/masterclass/article/view/72/54>

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Williams, D. M. (1998). Nature and Society: Anthropological Perspectives (Philippe Descola y Gisli Palsson). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1), pp. 138-139. <http://dx.doi.org/10.2307/3034440>

Yates-Doerr, E. y Mol, A. (2012). Cut of Meat: Disentangling Western Natures-Cultures. *Cambridge Anthropology*, 30 (2), pp. 48-64. <http://dx.doi.org/10.3167/ca.2012.300204>



a406

Santiago M. Cruzada