

Con la narrativa centrada en la trayectoria de dos parejas de neohumanos, el cuento describe no solo las transformaciones físicas, sensoriales, genéticas, reproductivas y cognitivas que la humanidad debió sufrir para continuar existiendo, sino también las dificultades comprendidas en su adaptación al huésped y los cuidados exigidos para permanecer allí sin afectar las defensas del cuerpo parasitado. En determinado momento de la historia, al avisar la Tierra poco antes de lanzarse en busca de un nuevo huésped, una de las parejas conjetura sobre la posibilidad de volver algún día a casa. “No podemos contar con eso, no podemos siquiera soñar con eso” (p. 236), responde él; la Tierra de la que venían no existe más. “Creo que estás en lo cierto” (p. 237), concluye ella, tras observar a un grupo de niños neohumanos que pasaban riendo y jugando; “tenemos que hacer lo máximo posible con la vida que tenemos” (p. 237).

Para que los eventos presentados en el inicio de este artículo no se consoliden como *distopías*, busqué en otra historia –esta sí de ficción científica– inspiración para imaginar las artes adaptativas que necesitamos desarrollar en el Antropoceno: hacer lo máximo posible con el mundo que heredamos, creando modos nuevos de habitarlo y prestando atención a las fuerzas y los seres con los que precisamos aprender a coexistir. Tal vez esa sea la lección más valiosa que el virus –esa forma tan simple, y al mismo tiempo tan tenaz de existencia– puede enseñarnos en esta época tan saturada de finales, pero también repleta de posibilidades de comienzos.

## Referencias

- Amezdroz, S., D'Arcy, M., Hayes, T., Miller, G., y Mitchell, D. (productores), Ogilvie, G. y Miller, G. (directores) (1985). *Mad Max 3: Más allá de la cúpula del trueno* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions.
- Berman, B., Burke, G., DeFaria, C., Hofmeyr, G., Miller, G., Mitchell, D. et al. (productores) y Miller, G. (director) (2015). *Mad Max: Furia en el camino* [producción cinematográfica]. Australia, Estados Unidos y Sudáfrica: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Kennedy Miller Productions y RatPac-Dune Entertainment.
- Berman, B., Cracchiolo, D., Hughes, C., Mason, A., Mirisch, R., Osborne, B. M. et al. (productores), Wachowski, L. y Wachowski, L. (directores) (1999). *Matrix* [producción cinematográfica]. Estados Unidos: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Groucho Film Partnership, Silver Pictures y 3 Arts Entertainment.
- Chuang (29 de febrero de 2020). Otras fitas: Contágio social – coronavirus, China, capitalismo tardío e o “mundo natural”. *A Fita*. Disponible en: <http://afita.com.br/outras-fitas-contagio-social-coronavirus-china-capitalismo-tardio-e-o-mundo-natural>
- Di Filippo, P. (2014). Phylogenesis. En J. Betancour (ed.), *The Paul Di Filippo Megapack* [libro electrónico]. Wildside. (Trabajo original publicado en 1988).
- Kennedy, B. (productor) y Miller, G. (director) (1981). *Mad Max 2: El guerrero de la carretera* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions.
- Kennedy, B., Miller, B. (productores) y Miller, G. (director) (1979). *Mad Max* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions y Crossroads.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Río de Janeiro: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1991).
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A requiem for late liberalism*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Shaviro, S. (30 de junio de 2008). Paul Di Filippo, “Phylogenesis” (1988). *The Pinocchio Theory*. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=644>
- Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1890).

*Calibán - RLP, 18(1), 211-219 · 2020*

Felipe F. Vander Velden\*

## Naturaleza/cultura: Descentramiento, crítica y desafíos de las ontologías no dualistas

Las fronteras entre lo que llamamos *cultura* –dominio de los fenómenos humanos, de lo construido, adquirido, intelectual o de artefacto, espacio del sujeto y del conocimiento– y aquello que se denomina *naturaleza* –reino de lo dado, de lo innato, de lo inerte, lugar del objeto que se puede y debe conocer– vienen siendo continuamente cuestionadas por fenómenos variados, eventos y procesos en desarrollo en el mundo contemporáneo, fundamentalmente a partir de 1980. Los avances de la inteligencia artificial (IA) y los campos de la cibernética, así como los de la computación y la robótica, los descubrimientos de la etología y las neurociencias –asociados a los cambios climáticos severos y a otras alteraciones ambientales de gran magnitud y origen antropogénico, que sostienen el planteo de que la humanidad entró en una nueva era geológica, el antropoceno–, la explosión de las identidades de género y las nuevas tecnologías reproductivas, entre varios otros fenómenos, todo ello apunta a señalar las dificultades crecientes para separar lo que es supuestamente cultural–humano de lo que es entendido como natural o no humano.

Nada que otros pueblos y comunidades no occidentales del mundo o que los antropólogos que los estudian no hubieran ya destacado hace tiempo, tal como parece quedar claro en monografías clásicas como la de Evans-Pritchard (1940/2013) sobre los nuer sudaneses, en la que se expone cómo humanos y bovinos no pueden ser comprendidos separadamente. O, como escribió Marcel Granet (1997) sobre China, “el Hombre y la Naturaleza no constituyen dos reinos separados, sino una única *société*” (p. 24). De este modo, desde que Claude Lévi-Strauss declaró en *El pensamiento salvaje* (1962/1997) que los animales son, más que buenos para comer, buenos para pensar la *relación entre naturaleza y cultura*, se instaló definitivamente en el corazón de la disciplina antropológica que, aunque separadamente la idea de *naturaleza* haya tenido una larga historia en el pensamiento filosófico (Collingwood, 1945), la historia de la *cultura* no habría sido tan profundizada (Kuper, 2002/2009). Algunos años antes, en 1949, el mismo Lévi-Strauss ya había establecido en *Las estructuras elementales del parentesco* que el propio origen del fenómeno social estaría en el pasaje de la naturaleza a la

\* Doctor en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas y Posdoctor en Antropología Social por la Aarhus University.



cultura, en la superación (onto)lógica del caos no reglado del mundo biológico hacia las estructuras (reglas) que subyacen al pensamiento y estructuran y organizan las dimensiones sociocosmológicas de las sociedades humanas. De hecho, son las críticas antropológicas al estudio del parentesco de 1960 y 1970 las que siguen desestabilizando los fundamentos del par *naturaleza/cultura* (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, p. 13).

De todos modos, Lévi-Strauss (1949/1982) argumentaba también que la oposición entre lo natural y lo cultural tiene un valor puramente metodológico, que es un *instrumento de análisis* (Lima, 1999), con lo cual abre la posibilidad de investigación de formas diferentes de construir esta relación, excluyendo la ne-

cesidad de una naturaleza única, dada e innata versus culturas construidas por el esfuerzo humano, aunque no se ponga en cuestión la existencia y pertinencia de la oposición. Ello supuso, efectivamente, un descentramiento del par *naturaleza/cultura*. Al desestabilizar esta dicotomía vaciando de contenido sus términos –finalmente “naturalizadores” (puesto que la cultura es la “naturaleza” de lo humano) y originados en la forma occidental contemporánea de construirla y operarla-, el gran antropólogo francés inauguró la posibilidad de que la relación pudiera ser tomada en sus singularidades, a partir de las evidencias encontradas en el trabajo etnográfico con diferentes sociedades.

La propuesta de Lévi-Strauss sacudió pero

no liquidó totalmente lo que Descola y Pálsson (1996) llamaron *paradigma dualista*, modelo de interpretación de la realidad social y cultural caracterizado por una notable resistencia y durabilidad a la interna de la antropología (pp. 1-4). Por esa razón, si bien muchas de las líneas de reflexión generadas a partir de las consideraciones teóricamente sofisticadas de Lévi-Strauss tomaron algunas de las vías sugeridas por el autor en relación con las formas de conocimiento no occidentales, no lograron llegar a cuestionar la oposición *naturaleza/cultura* como constructo cultural-occidental, tan solo pasible de ser una herramienta para la reflexión y nunca un objeto real, con lo cual se

podría ir más allá de la noción de una naturaleza fija e inmutable sobre la cual se construyen incontables visiones del mundo culturalmente diferentes. De todos modos, sí surgieron nuevos caminos para bordear esta limitación a partir de los cuales, principalmente en los años ochenta, se modificaron sustancialmente los abordajes de la diada natural/cultural.

La importante obra etnográfica de Philippe Descola (1986) es una de las primeras en embarcarse en esta deconstrucción metódica del paradigma dualista, y fue posteriormente discutida teóricamente y presentada a través de casos etnográficos varios en la influyente recopilación organizada por el propio Descola y por Gísli Pálsson, sugerentemente titulada *Nature and society* (1996). Allí, en una amplia introducción, los dos autores revisan la tradición intelectual del par *naturaleza/cultura* hasta ese momento. A su vez, los desarrollos posteriores en diferentes direcciones llevaron la discusión a nuevas fronteras respecto de la relación entre lo natural (con sus correlatos: innato, dado, biológico, real) y lo cultural (y sus asociaciones con: aprendido, construido, ideológico, simbólico), cuestionando el *paradigma dualista* que “evita una adecuada comprensión de las formas locales de conocimiento ecológico y del saber-hacer”<sup>1</sup> (p. 4), reconfigurando de este modo el campo y, en gran medida, radicalizando la propuesta de disolución de la oposición, aparentemente pétrea, entre los dos dominios.

Los desarrollos señalados están particularmente relacionados con dos movimientos cruciales alcanzados a partir de la relativización de las nociones de naturaleza y cultura (en antropología y disciplinas afines), ambos directamente vinculados al trabajo de Bruno Latour (1991/1994, 1999/2004; Latour y Woolgar, 1997). El primero de ellos surge a partir de un conjunto de investigaciones que empezaron por cuestionar la propia objetivi-

1. “prevents an adequate understanding of local forms of ecological knowledge and technical know-how”.

dad de la dicotomía en las sociedades occidentales modernas y contemporáneas, especialmente desde lecturas críticas de la ciencia. Tales trabajos partieron del posicionamiento de Bruno Latour (1991/1994) con relación a que nosotros mismos, occidentales que “creemos” en la existencia de la contraposición entre una *naturaleza* natural versus una *cultura* humana, *nunca fuimos* –en este sentido– *modernos*<sup>2</sup>. Latour, de este modo, reexamina la existencia de una noción de naturaleza como algo objetivo, fijo e inmutable (es decir, regido por *leyes* generales que podrían ser descritas científicamente), incluso en las ciencias más “duras” y avanzadas (como la física), al desplegar los mecanismos de lo que llamó *máquina purificadora*: conjunto de presupuestos político-sociológicos y ontológicos que operan continuamente hacia la separación entre seres naturales y artefactos culturales en el mundo occidental, enmascarando la impresionante y siempre presente proliferación de híbridos natural-culturales que cortan fronteras y funcionan indistintamente en esos dos dominios que nosotros, ideológicamente, separamos.

Una consecuencia de estos desarrollos en los que Latour (1991/1994, 1999/2004, 2005; Stengers, 1993/2002) avanzó fue la revisión de la arraigada concepción moderna de que la ciencia y la tecnología distancian a los hombres de la naturaleza, al proveer de aparatos simbólicos y materiales que autorizan y permiten el dominio y la exploración de esta por aquellas. En efecto, al develar la *máquina purificadora*, Latour (1991/1994) y otros reintegraron la tecnología a la sociedad, demostrando cómo humanos, no humanos (“animados” e “inanimados”, a los que él llama *actantes*), saberes y poderes están todos implicados en las mismas redes sociotécnicas. En ese sentido, la ciencia y la tecnología están profundamente insertas en la sociedad y, aun más, producen

tanto la sociedad como la propia naturaleza: el mundo natural –incluyéndose aquí el hombre, lugar en el que lo natural y lo cultural se encuentran (Ingold, 1994)– es producto de las interacciones entre seres (humanos y no humanos) diferentes y sus incontables modos de *estar-en-el-mundo* o de *habitarlo -to dwell*, en la definición de Tim Ingold (2000), otro de los grandes autores de la empresa de repensar la oposición *natural/cultural*–.

Los estudios sobre ciencia occidental develaron así hasta qué punto la naturaleza es producto de redes sociotécnicas y hasta qué punto lo natural y lo social/cultural no pueden ser separados (sino con violencia), tanto en el mundo como en lo humano y sus productos; que esta separación es ideológica, fruto de la constitución de una forma de estar en el mundo (occidental, moderna) y del modo en el que la misma dividió sus formas de conocimiento (Hartigan Jr., 2014). Tales constataciones tuvieron un enorme impacto en la antropología. Marily Strathern (1992)<sup>3</sup>, por ejemplo, demostró cómo las nuevas tecnologías reproductivas redefinieron los modos de pensar el parentesco y la propia constitución biológica de lo humano. A su vez, Donna Haraway (1990), por quedarnos únicamente con otra importante teórica más, no solo proclamó que todos somos *ciborgs*, incluyendo humanos y animales, sino que también redefinió más recientemente las formas en las que tratamos las relaciones entre humanos y animales, hablando de “coevolución” y “simbiosis” en su investigación de las especies que denomina *compañeras* (Haraway, 2003, 2008). Haraway, por ejemplo, recusa la dicotomía fundante del pensamiento occidental al hablar siempre de “naturalezasculturas” (*naturecultures*), todo junto. Estos ejemplos de dos grandes teóricas de la antropología contemporánea bastan para dar una brevísima mirada a lo que se ha hecho

en la investigación de las conexiones íntimas entre ciencia, sociedad, cultura y política, así como para visualizar la posición crucial de estos entrecruzamientos con la ontología occidental contemporánea.

El otro gran desarrollo que siguió a la revisión de Descola y Pálsson (1996) refiere también a una radicalización de los cuestionamientos sobre la validez de la distinción entre naturaleza y cultura –que también debe mucho a Bruno Latour–, incluso por el hecho de que es a partir de la cosmología animista de los Achuar (en la Amazonia ecuatoriana), y a través de la etnografía de Philippe Descola, que Latour (1991/1994) puede develar algunos de los mecanismos oscuros de la *máquina purificadora*. En efecto, si el mundo habitado por las sociedades occidentales es la coagulación de híbridos natural-culturales, funcionarían también de este modo otros mundos, lo cual redundaría en la necesidad de dejar de lado todo y cualquier presupuesto –importado de las divisiones disciplinares de las ciencias modernas e incluso del sentido común o, dicho de otra forma, de la ontología nativa de occidente– respecto de la separación entre seres humanos y sus producciones –es decir, la *cultura*– y no humanos –la *naturaleza*–.

De este modo, oposiciones tales como humano y animal, ser vivo y artefacto, o máquina, pueblo y paisaje pierden muchos de sus sentidos originales, y pueden ser reconstituidas a partir de las ontologías locales, tan solo por medio de la investigación etnográfica. Hay humanos debajo de ropas animales y animales que son personas (Brightman, 1993; Viveiros de Castro, 1996, 2002b; Knight, 2005; Willersley, 1971/2007), artefactos que revelan atributos de personalidad y capacidad de actuar (Gell, 1998; Henare, Holbraad y Wastell, 2006; Santos-Granero, 2009; Hallam e Ingold, 2014; Rivera Andía, 2019) y espacios o paisajes producidos por acciones, movimientos y rastros dejados por seres humanos y no humanos en interacción, en relación mutua (Ingold, 2000; Raffles, 2002; Lorimer, 2015; Kawa, 2016).

El humano (que se quería cultural) y lo no-humano (que se suponía natural) explotan, de este modo, en una miríada de *loci* de investigación y reflexión que nunca se agotan (y nunca se pueden agotar) en nuestra habitual contradicción *naturaleza/cultura*. Lo que es cultura o naturaleza parece ser siempre contextual y tal vez estemos, finalmente, todos nosotros, de una u otra forma –más o menos animistas–, borrando permanentemente las fronteras, toda vez que hacemos foco en devenires o procesos emergentes ligados a las prácticas sociales y a las relaciones humanas (Rivera-Andía, 2019).

En relación con las investigaciones etnográficas acerca de los vínculos entre la *naturaleza* y la *cultura* en pueblos no occidentales, indígenas y tradicionales, si bien es cierto que Philippe Descola fue pionero –especialmente, al rescatar en su obra monumental un viejo concepto antropológico, el del *animismo* (que critica la rigidez de la oposición humano/cultural versus no humano/natural), confiriéndole una nueva fuerza realmente productiva como señal de un viraje en el pensamiento antropológico (Descola, 2005)–, se debe reconocer que el impacto del trabajo del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro parece haber dirigido la reflexión a estratos aun más ambiciosos. No en vano Latour (2009) denominó el *perspectivismo amerindio* –y su correlato, el *multinaturalismo*– de Viveiros de Castro (1996, 2002b) “una bomba” para la antropología contemporánea.

En estrecho diálogo (aunque no siempre de acuerdo) con Descola, Viveiros de Castro y sus colaboradores han estado en la primera línea de investigación de la pluralidad de mundos humanos y no humanos en coexistencia en el ecúmeno terrestre. Su teoría del *perspectivismo amerindio* –gestada en diálogo con Tânia Stolze Lima (1996)– fue bastante influyente en el modo en el cual la crítica al par *naturaleza/cultura* siguió su rumbo hasta hoy en día. Su premisa básica es que, en la Amazonia, todo ser que se mira a sí mismo –es decir,

2. N. del T.: Título en español del texto de Bruno Latour al que se alude indirectamente: Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (Victor Goldstein, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1991).

3. Ver también: Carsten (2003).

que se comprende como sujeto- se percibe a sí mismo como humano: la interioridad de los seres es siempre humana, a pesar de sus distintas apariencias, sus variados cuerpos. Lo que se destaca, en primer lugar, es la noción de que, para los pueblos indígenas, (ciertos) animales (y a veces también plantas, formaciones geológicas, cuerpos de agua y otros entes no humanos) son seres sociales, y la sociabilidad de la que disfrutan es humana: un jaguar que vemos en el bosque se percibe a sí mismo como humano y, en ciertas condiciones especiales, podemos verlo sacarse su indumentaria de jaguar al llegar a su casa, revelando, por debajo de las telas, una identidad humana. En rigor, entonces, “la naturaleza” es una cuestión de punto de vista, de la perspectiva del sujeto que mira: lo que yo veo como natural (las presas de este mismo jaguar, por ejemplo) aparecen como culturales desde la perspectiva del sujeto que se ve a sí mismo (para el jaguar, lo que yo, humano, veo como sus dientes, son sus armas de caza, arco y flechas)<sup>4</sup>.

Existe otra consecuencia crucial que se desprende de las formulaciones de Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b) y cuyo alcance va más allá de los mundos amerindios. Pues, si lo que los distintos seres observan del mundo son cosas diferentes, pero todos los seres observan *como* seres humanos, por lo tanto, lo que varían no son las miradas -la cultura o visión del mundo, por decirlo así-, sino el propio mundo, es decir, la propia naturaleza. Así, el llamado *multinaturalismo* aparece como derivación lógica del perspectivismo: mientras que nosotros, en el Occidente moderno, tenemos *una* naturaleza habitada por *muchas* culturas, los pueblos amazónicos, por el contrario, tienen *muchas* naturalezas (mundos) aprehendidos por una *única* cultura (humana). Con ello se ve que la naturalidad del par *natural/cultural* encuentra aquí un límite. Mucho más allá de ello, estas reflexiones tan

originales inauguran una serie brillante de otras tantas que terminaron por introducir en la antropología la noción filosófica de *ontología*, pluralizando definitivamente los mundos singulares en los que viven los distintos pueblos (Viveiros de Castro, 2002a; Holbraad y Pedersen, 2017; Rivera Andía, 2019). Ni siquiera es posible hablar, hoy en día, de un único mundo, con lo cual la propia naturaleza, en tanto objeto de lo real, queda desprovista de una caracterización uniforme. Si sentíamos alguna (in)comodidad al pensar en una naturaleza compartida por distintas culturas, ahora tenemos que lidiar con múltiples naturalezas y además, claramente, con un sinnúmero de formaciones culturales.

Estos trabajos renovadores abrieron las puertas a una intensa proliferación de los “híbridos” latourianos en antropología, cuestionando de manera definitiva la fractura radical entre los dominios de la naturaleza y la cultura, aun en el Occidente contemporáneo.

Al incidir sobre las “cosas”, tal crítica diluyó las definiciones usuales y canónicas de los seres que pueblan el planeta: qué es un humano, un animal, una planta o un objeto, e incluso un *ser*, un *ente* o una *criatura*. Todas esas definiciones, aparentemente estables, piedras angulares de la metafísica occidental, ya no funcionan como datos, objetos fijos e inmutables, sino que deben ser buscadas por medio del escrutinio antropológico en los variados contextos socioculturales y naturales.

Todo ello condujo a un conjunto de teorías y metodologías antropológicas que vienen siendo denominadas postsociales o posthumanas, afirmándose también en propuestas específicas, como las de la “antropología de la vida” (Ingold, 2011), la “eto-etnología/etno-etología” de Lestel, Brunois y Gaunet (2006) y la “antropología más allá de lo humano” (Kohn, 2013), en las que la propia noción de *sociedad* como concepto antropológico es

rechazada en nombre de las realidades nativas (Ingold, 1996; Wagner, 1975/2010), para las cuales lo social no es exclusivamente humano. De hecho, hoy en día es difícil no aceptar la idea corriente de que en ningún lugar lo social deja de estar integrado por muchas más criaturas, humanas y no humanas, animadas e inanimadas, que las que supone nuestra (estrecha) noción de sociedad (Haraway, 2008; Tsing, 2015; Kirksey y Helmreich, 2010).

Sin negar otros recorridos abiertos y seguidos por tales teorías, cabe reconocer que si la sociedad (o la cultura) es tan solo un constructo teórico-metodológico de valor heurístico parcial -teoría nativa (occidental) aplicada de modo algo indiscriminado a colectivos no occidentales- y, por lo tanto, “concepto teóricamente obsoleto” (Ingold, 1996, pp. 55-98), lo mismo ocurre, obviamente, con la naturaleza. Ello significa que no hay una naturaleza única, fija, física, originaria e inmutable -ni una naturaleza de las cosas, según el mismo modelo-, sino tantas “naturalezas” como culturas: no más visiones de un mundo, sino más ontologías distintas, es decir, muchos (otros mundos). Y que incluso nuestro mundo hipermoderno parece encarar la disolución de las fronteras entre especies -ver el fenómeno *pet* (Kulick, 2009) y otros, con los cuales comenzó este texto-.

Si la *cultura* es (o tal vez fue) el objeto por excelencia de la antropología (Sahlins, 1997a, 1997b), la naturaleza -y las tensiones en distintos niveles entre ambos dominios- hace mucho tiempo que también ocupa un espacio privilegiado en la reflexión antropológica; en un principio, como contrapartida fija, inerte y original en la dinámica de las producciones culturales humanas: escenario, territorio, contexto, material y recurso; posteriormente, como artefacto necesario para la construcción de humanidades diversas a partir de la contraposición con construcciones de naturaleza diversa: visión de mundo, objetos del pensamiento y materia prima para la fabricación de lo social; y actualmente, como parte integral

del habitar el mundo, actor-agente en simbiosis y coevolución con los seres humanos, cuya exclusividad en diversas facultades y aspectos, y cuya centralidad en el funcionamiento y destino del planeta vienen siendo abolida, no solo por una antropología atenta a las ontologías nativas, sino también por los estudios de las ciencias de la vida y del comportamiento -etología, primatología, neurobiología, genética- que sostienen con fuerza, teórica y políticamente, aproximaciones cada vez más radicales entre humanos y no humanos.

El mundo y sus características naturales y culturales (*naturalculturales*) está hecho -o, en este caso, los distintos mundos están hechos- por la acción conjunta, coreografiada, coproductiva o coevolutiva de infinitos seres humanos y otros no humanos. Lo que llamamos medio ambiente se transformó a partir del abandono de la noción de naturaleza única y objetivada y dejó de referirse tan solo al soporte físico y materialmente objetivo de las actividades humanas, a su escenario. Los espacios son históricos y hay que “desnaturalizar” lo que es entendido como intocado por las -y opuesto a las- acciones humanas (Balée, 1993, 1999; Denevan, 1992; Fausto y Heckenberger, 2007; Kawa, 2016). Más recientemente, la transición de los estudios sobre la visión del mundo a aquellos enfocados en las ontologías -otros mundos- ha apostado a los abordajes que toman la interacción entre humanos y no humanos como relaciones entre agentes, siendo el paisaje el resultado de un conjunto integrado de conexiones histórica y socialmente desarrolladas entre actores de diverso tipo, tal como sugiere Tim Ingold (2000) y su imagen de lo “enmarañado” (*meshwork*) entre los seres humanos y no humanos.

Me gustaría concluir con una brevísima discusión sobre el medio ambiente, uno de los aspectos más políticamente cargados del concepto *naturaleza*, porque todas estas alteraciones críticas que conducen al descentramiento del par *naturaleza/cultura* suponen para todos nosotros una serie de desafíos. Si acordamos en

4. Ver: Viveiros de Castro (1996, 2002b); Lima (1996).

la comprensión de interacciones no jerárquicas entre los diferentes seres y sus “ambientes”, lo cual desplaza al sujeto cognoscente cartesiano, terminamos por deshacer –como espero haber dejado claro hasta aquí– la propia noción de ambiente como escenario inerte (es decir, natural) en el que se desarrollan las acciones (de seres culturales y naturales). El medio ambiente, los paisajes, los mundos son producto de las intenciones y acciones coordinadas de infinitas criaturas de todos los tipos, formas, estatutos, naturalezas: humanos, animales, plantas, microbios, hongos, objetos, máquinas, piedras, ríos, lagos, vientos, lluvia, montañas, rayos solares. El cosmos fue y es constantemente producido por humanos y no humanos actuando juntos, y las asociaciones se despliegan en múltiples líneas de complejidad inimaginable (Jara, 1996; Fijn, 2011; Kopenawa y Albert, 2016). En este sentido, la propia noción de antropoceno es algo antropocéntrica: si nosotros, humanos occidentales, somos los grandes responsables de las enormes transformaciones ambientales por las cuales pasa la Tierra, no obstante, nunca actuamos en forma solitaria, en el vacío de nuestra supuesta excepcionalidad. La lucha, por lo tanto, es por muchos mundos, no por uno solo, y se debe hacer en conjunto con múltiples seres que, como agentes o como actores sociales, rechazan su confinamiento a un rincón desde el que podamos usar y abusar de ellos, incluso tutelarlos o protegerlos. Practicar una *cosmopolítica*, como es la aspiración de la filósofa belga Isabelle Stengers (2010, 2011; Cadena, 2015) no puede ser pura y simplemente incorporar a los no humanos a las arenas públicas; revisar la dualidad *natural/cultural* requiere la fundación de toda una nueva política.

## Referencias

- Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. En M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro (org.), *Amazônia: Etnologia e história indígena* (pp. 385-393). San Pablo: NHI-USP-FAPESP.
- Balée, W. (1999). *Footprints of the forest: Kaapor ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nueva York: Columbia University Press.
- Brightman, M., Fausto, C. y Grotti, V. (2016). Introduction:

- Altering ownership on Amazonia. En M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti (ed.), *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations* (pp. 1-35). Nueva York-Oxford: Berghahn.
- Brightman, R. (1993). *Grateful prey: Rock cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Cadena de la, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practices across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Carsten, J. (2003). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingwood, R. G. (1945). *The idea of nature*. Oxford: Clarendon.
- Denevan, W. (1992). The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. y Pálsson, G. (ed.) (1996). *Nature and society: Anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (2013). *Os nuer*. San Pablo: Perspectiva. (Trabajo original publicado en 1940).
- Fausto, C. y Heckenberger, M. (ed.) (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Fijn, N. (2011). *Living with herds: Human-animal coexistence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Granet, M. (1997). *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hallam, E. e Ingold, T. (ed.) (2014). *Making and growing: Anthropological studies of organisms and artefacts*. Farnham: Ashgate.
- Haraway, D. J. (1990). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Nueva York: Prickly Paradigm.
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hartigan Jr., J. (2014). *Aesop's anthropology: A multispecies approach*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (ed.) (2006). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (1994). Humanity and animality. En T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life* (pp. 14-32). Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (ed.) (1996). *Key debates in anthropology*. Londres: Routledge.
- Jara, F. (1996). *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
- Kawa, N. (2016). *Amazonia in the anthropocene: Peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- Kirksey, S. E. y Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576.
- Knight, J. (ed.) (2005). *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*. Oxford: Berg.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology*

- beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2016). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Kulick, D. (2009). Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, 15(2), 481-508.
- Kuper, A. (2009). *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc. (Trabajo original publicado en 2002).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1991).
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc. (Trabajo original publicado en 1999).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1997). *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lestel, D., Brunois, F. y Gaunet, F. (2006). Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information*, 45(2), 155-177.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Trabajo original publicado en 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus. (Trabajo original publicado en 1962).
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. S. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42(1-2), 113-132.
- Lorimer, J. (2015). *Wildlife in the anthropocene: Conservation after nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Raffles, H. (2002). *In Amazonia: A natural history*. Princeton: Princeton University Press.
- Rivera Andía, J.-J. (ed.) (2019). *Non-humans in Amerindian South-America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. Nueva York-Oxford: Berghahn.
- Sahlins, M. (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1). *Mana*, 3(1). 41-73.
- Sahlins, M. (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 2). *Mana*, 3(2). 103-150.
- Santos-Granero, F. (ed.) (2009). *The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1993).
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148.
- Viveiros de Castro, E. (2002b). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-399). San Pablo: Cosac Naify.

- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. San Pablo: Cosac Naify. (Trabajo original publicado en 1975).
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press. (Trabajo original publicado en 1971).