

FLACSO - Biblioteca

**II CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II



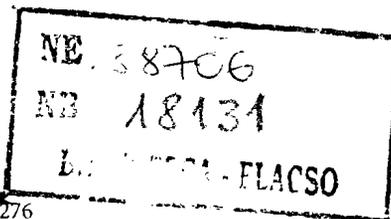
II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abayayala.org
Quito-Ecuador

301
C76c
V2
ej. 2

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

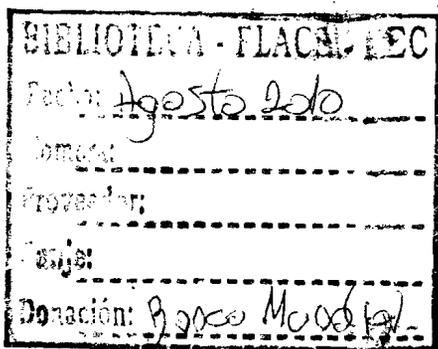


Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-701-5

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007



303324

300 García S., Fernando
GAR II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 2.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1°. Ed. - Quito: Abya Yala, 2007
536 p.; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-701-5

I. Título - I. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción	9
Comunicado Final.....	13
Simposio de Antropología Jurídica	
Reflexiones generales sobre el peritaje antropológico <i>Lydia Andrés y Carolina Borda</i>	17
Luchas sociales y nuevo constitucionalismo: el caso del pueblo kichwa de Sarayacu <i>Gina Chávez</i>	21
Pluralismo jurídico y peritaje antropológico: su incidencia en la educación y legislación ecuatoriana <i>Danilo García</i>	35
Simposio Antropología y Género	
Relaciones de género en la distancia. ¿Reestructuración o reafirmación? Un análisis sobre 'remesas masculinas' y 'remesas femeninas' <i>Paula Castello</i>	51
El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres: testimonios y perspectivas. <i>María Augusta Montalvo C.</i>	69
Naturalización de la maternidad diferente en dos de los servicios del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia, INNFA: norma o exclusión? <i>Soledad Torres Dávila</i>	75
Maternidad adolescente y ciudadanía <i>Soledad Varea</i>	91
Simposio Comunicación y Cultura	
El poder el Foro o un Foro al poder: beligerancia mediática y reconocimiento social <i>Silvia G. Alvarez</i>	101

Simposio Cultura y Religiosidad

Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador <i>Susana Andrade</i>	153
Ofrenda sacrificial en el Guagualzuma <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	175

Simposio Etnohistoria y Memoria

El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el imperio incario y la república. <i>Christiana Borchart de Moreno</i>	203
Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del Pueblo afrochotoño <i>José Chalá Cruz</i>	241
El manuscrito de Quito: la crónica indígena sumergida en las memorias historiales del Pirú (1644) <i>Sabine Hyland</i>	249
La Memoria desde el Fogón: Espacios y prácticas culinarias como texto y objeto de estudio histórico <i>Carmen Sevilla Larrea</i>	259

Simposio Identidad y Etnicidad

Pobreza urbana y economía informal: el caso de las familias ladrilleras del barrio Santa Isabel, al noroccidente de Quito. <i>Paola García</i>	273
Lo galapagueño, los galapagueños: proceso de construcción de identidades en las Islas Galápagos <i>Cristina Ahassi</i>	293
Incidencia de la identidad en los procesos organizativos barriales: el caso de Guápulo durante la implementación del Sistema de Gestión Participativa en el Distrito Metropolitano de Quito <i>Mónica Pacheco</i>	309
Ojo de loca no se equivoca. Masculinidades y cultura gay <i>Carolina Páez</i>	333
Textos nómadas: identidades y culturas juveniles: un estudio de caso en Quito <i>María Soledad Quintana</i>	347

Obreras y obreros de Dios: Experiencias de vida en una comunidad cristiana de la ciudad de Quito <i>Mares Sandoval</i>	371
Simposio Interculturalidad y Política Social	
Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador <i>John Antón</i>	401
Simposio Naturaleza y Cultura	
La diversidad biocultural: hacia un análisis crítico <i>Patricio Crespo</i>	411
El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles <i>Rommel Lara</i>	423
Plantaciones forestales como sumideros de carbono: conocimientos locales de hombres y mujeres. Estudio de caso en Muisne <i>Andrea Madrid</i>	431
Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema <i>Pablo Ospina</i>	473
Experiencia etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonia centro <i>Ivette Vallejo</i>	507

NATURALEZA Y CULTURA

Lourdes Barragán y Teodoro Bustamante
Coordinadores

Naturaleza y sociedad

Una lectura antropológica del viejo problema

Pablo Ospina*
halcon6719@yahoo.es

La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grande peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature

Blaise Pascal

La antropología ha sido probablemente la disciplina científica de las ciencias sociales que se ha visto más directamente involucrada en el debate epistemológico y práctico respecto a las relaciones entre la “naturaleza” y la “sociedad”. Esto, cuando menos, por dos motivos. Primero, porque se planteó como punto de partida el análisis del “hombre” (y la mujer). Es decir, desde su misma denominación, se interesó por el *ser humano* en la variedad de sus formas de organización social y en su origen como especie (Nanda y Warms 2002: 1-17, Ingold 1987: 14).

Segundo, porque el intento de hacer un análisis comparativo de la gran variedad de sociedades y culturas que organizan la especie humana, la ha llevado a buscar los elementos comunes y los diferentes. La comparación exige afrontar la unidad de la especie: lo que es “universal” y lo que es “particular”. Al buscar esos factores hay que confrontarlos con algún tipo de “otro” del cual distinguirse. Ese otro solo podían ser las otras especies. Al buscar al “ser humano” en su variedad virtualmente infinita de formas, debía distinguirlo de quienes no eran humanos. Al buscar a los otros, los antropólogos se buscaban a sí mismos. Como dice Malinowski, ir a los otros es siempre una forma de respon-

* Maestro de Antropología, Universidad Iberoamericana.

der a preguntas sobre nuestra propia visión del mundo, sobre nuestra propia naturaleza y sobre cómo hacerla mejor (1995 [1922]: 505). En cierta forma, la antropología fue una manera empírica de abordar los viejos debates filosóficos sobre la naturaleza humana. Empírica, porque lo hizo a partir de acercarse directamente a las distintas formas sociales que podía adoptar la humanidad, las muy variadas formas humanas en las que podía expresarse y las prácticamente infinitas formas de relación con su exterior, el mundo natural no humano.

En este capítulo veremos algunas de las implicaciones de ambas preocupaciones y puntos de partida en el tratamiento de las relaciones entre la “naturaleza” y la “sociedad”. La primera sección quiere mostrar las razones ideológicas que han llevado a las corrientes más influyentes de la teoría antropológica contemporánea a cuestionar los argumentos biológicos en el estudio del funcionamiento de la cultura y la sociedad humana. Estas corrientes luchaban contra el efecto de *naturalización* (es decir, universalizador y conservador) que esos argumentos tenían. La segunda sección analiza las corrientes antropológicas que persistieron en buscar los lazos que vinculaban la sociedad con la naturaleza y trata de identificar una de las dificultades que estas corrientes enfrentaron como efecto del modo en que concibieron su objeto de estudio. Sobre todo, trata de mostrar que esa dificultad limitaba su capacidad para hacer frente a los desafíos teóricos nuevos que traería el fin de siglo. La tercera sección hace una interpretación de las razones sociológicas y las urgencias prácticas que llaman a una revisión de los supuestos que han presidido el debate respecto de la relación entre naturaleza y sociedad en la antropología. Señala que varias corrientes nuevas responden actualmente a esa necesidad. Termina sugiriendo las pautas básicas de una reconceptualización de esta relación a partir de identificar tanto las dimensiones que ligan indisolublemente la sociedad a la naturaleza como aquellas que permiten afirmar las necesarias diferencias entre los seres humanos y el resto de los seres que pueblan el mundo.

La naturaleza humana y la diversidad del ser humano

Un supuesto

Es seguramente Claude Lévi – Strauss (1969 [1949]: 11-59), en la introducción a su célebre libro sobre el parentesco, el autor que de

manera más clara postuló el supuesto que rige la oposición entre naturaleza y cultura. Lo hizo para arrancar en un estudio que inauguraría su tortuosa búsqueda de las invariantes de la mente humana.

Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular (p. 41, subrayado por mí)¹

Por eso el tabú del incesto es el momento preciso e inquietante de la transición entre uno y otro; es al mismo tiempo naturaleza y cultura. En efecto, el tabú del incesto es universal y es una regla. Es la regla universal, si hay alguna (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 42). Es a la vez social y pre –social tanto porque es universal como porque se aplica a la sexualidad, expresión de la naturaleza animal del hombre (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 45). Y ella no es más que el reverso de la exogamia; la norma *negativa* de la que la exogamia es la forma *positiva*. ¿Y qué es la exogamia sino la instauración del intercambio, es decir, de la alianza, es decir, de la vida social? La vida social es otra invariante humana, específicamente humana. La exogamia es lo que permite que ella exista (Lévi – Strauss 1969 [1949]: 557-69).

Resaltamos, por supuesto la distinción entre lo universal, inscrito en la “naturaleza humana” y lo particular, inscrito en las infinitas variaciones de la cultura. Ese es el supuesto sobre el que queremos insistir en este trabajo. Es curioso cómo Lévi – Strauss salta intempestivamente de la prohibición sexual (el tabú del incesto), a la exogamia (el matrimonio con alguien de fuera del grupo). En sociedades donde el matrimonio no es el único momento ni el único lugar para las relaciones sexuales legítimas, no se entiende que se asocie el matrimonio con la sexualidad de manera automática. Parece una transposición de nuestras reglas contemporáneas. El tabú del incesto refiere a las relaciones sexuales y no necesariamente a las relaciones matrimoniales (esta discrepancia lógica ya fue advertida por González y San Román 1994). Esta ruptura entre lo universal (lo biológico, la sexualidad) y la regla universal (la exogamia, la sociedad) debilita el argumento de Lévi – Strauss, pero muestra bien que el supuesto presente en el parentesco está profundamente arraigado.

Al margen de lo que muchos autores piensen de las tesis generales y particulares de Lévi – Strauss, el vínculo que él realiza del parentesco con la sexualidad humana, la reproducción y por tanto, la *biología*, es ampliamente compartida.

Raymond Firth (1957 [1936]: 483) sostendrá una idea similar, ampliamente difundida entre los seguidores de Malinowski.

The fact that there is no society without a kinship system of some kind means that in the first place there is overt allowance made for sentiments generated by parturition, sex union and common residence ... in the second place, that these physical phenomena provide a simple base, easily recognizable and usually unchallengeable, on which other necessary social relationships may be erected

De nuevo, cuando hay que buscar explicaciones a las *invariantes* del parentesco, a lo *universal*, a lo que se encuentra en *toda* sociedad, entonces es necesario recurrir a la “naturaleza”, a lo “biológico”, al sexo y la reproducción. Creo que no es difícil demostrar que en antropología (y en otras ciencias sociales) lo biológico es entendido, *por definición*, como aquellas invariantes en el ser humano; aquellos elementos comunes a todas las culturas y sociedades en todos los tiempos, al menos dentro de límites temporales históricamente significativos. Entonces, su característica es que *no pueden ser cambiadas*. Llamaremos a esta idea “naturalismo”².

Dos críticas: Schneider y Palerm

Cuando Angel Palerm y David Schneider, desde trincheras muy distintas, arremeten contra la *naturalización* de las ciencias sociales, contra la presencia de los supuestos biológicos en la familia, lo harán en realidad contra ese supuesto del naturalismo y sus implicaciones políticas e ideológicas.

En su *Introducción a la Teoría Etnológica*, Angel Palerm (1997 [1967]: 81-6) aborda el espinoso tema del origen de la vida social, que le servirá de fundamento, luego, para abordar el de los fundamentos de la familia (pp. 145-55). Siguiendo a Marshall Sahlins afirma la existencia de una “diferencia esencial cualitativa” entre las organizaciones sociales de primates y las humanas. Mientras las primeras no están domi-

nadas por la cultura, sino por la fisiología y la anatomía; las segundas lo están por la cultura. Para Palerm (todavía tras los pasos de Sahlins) existen tres imperativos universales que deben ser resueltos y a través de los cuales se puede explicar la vida social: conseguir alimentos, asegurar el apareamiento sexual y organizar la defensa contra los enemigos. El camino evolutivo que diferencia a los humanos de los primates es precisamente el paso del predominio del segundo imperativo hacia el primero. Todas las oposiciones que desarrollará en esta sección de su obra sobre primates y humanos, *asume* esa diferencia central. Eso lo lleva, por la pendiente que otros siguieron: la del parentesco como orden social y cultural y el tabú del incesto y la exogamia como la forma de crear condiciones para la existencia de relaciones sociales característicamente humanas. Concluye:

La transición de las sociedades de primates a las sociedades humanas es, a la vez, un proceso de continuidad genérica y discontinuidad específica. La conducta social de los primates constituye el fundamento de algunos de los rasgos más generales de la sociedad humana. Sin embargo, ningún rasgo específico de la sociedad humana, incluso en los niveles más elementales y sencillos, constituye una supervivencia directa, ni en forma ni en función, de algún rasgo específico de la conducta social de los primates (Palerm 1997 [1967]: 84; las mегrillas son mías)³

En Palerm vuelve a aparecer la distinción entre lo general (o universal, en Levi Strauss) y lo particular o específico, como la punta del ovillo de la distinción *cualitativa* entre lo biológico y lo social. ¿Pero a qué se debe esta insistencia tan categórica? En los últimos párrafos de la sección dedicada al tema, Palerm aclara el misterio. Lanza un ataque directo contra la socio - biología y las explicaciones biológicas a los fenómenos sociales. ¿Por qué? Porque el paso de la naturaleza a la cultura sustituye la “hostilidad” por la “ayuda mutua”. La idea le viene directamente de Kropotkin. El triunfo de la humanidad no es el triunfo del instinto predatorio sino de la ayuda mutua, la inteligencia y la generosidad (Palerm 1997 [1967]: 86). Esta oposición estuvo presente a lo largo de toda su argumentación sobre las diferencias entre las sociedades de primates y las sociedades humanas.

Es el aspecto *político* e ideológico de la lucha intelectual lo que lleva a Palerm a una visión finalmente tan sesgada de la vida en la “naturaleza”. ¿Desde cuándo solo existe en ella la predación y la hostilidad?

La cooperación y el mutualismo son ampliamente conocidas por los biólogos y ecólogos desde hace años y su valor en el proceso adaptativo ha sido ampliamente resaltado. Lo que ocurre es que Palerm está en lucha contra las visiones “darwinianas”, “spencerianas” o “maltusianas” sobre la supervivencia del más apto que terminaron por imponer una visión de las relaciones biológicas como de despiadado individualismo y competencia. Sabemos ahora, perfectamente, que esa imagen era el reflejo del liberalismo económico y la supervivencia en los mercados (para una discusión en detalle de los orígenes intelectuales de las ideas de lo que se llamó erróneamente el “darwinismo social”, ver Harris 1988 [1968]: cap.5, pp. 93-121, en especial p. 110-1).

Mi postura es que este asunto no debe tratarse como un problema ideológico *externo* a la actividad científica que induce a un *error* teórico y académico. Es decir, no creo que el problema de Palerm sea la excesiva *ideologización* frente a la neutralidad necesaria de la *ciencia*. Por el contrario, me parece que en las condiciones políticas en las que Palerm realizaba su crítica, la naturalización de las relaciones sociales era un enemigo contra el que era necesario desplegar las armas. Creo sencillamente que las condiciones políticas actuales son distintas. Nos enfrentamos ahora, más bien, a la *desnaturalización* del mundo. Esto nos abre otras tareas teóricas. Pero no nos adelantemos. Veamos antes, muy rápidamente, la crítica, distinta pero confluyente, de Schneider.

David Schneider (1984), en cambio, ataca lo que él distingue como el “supuesto fundamental” del parentesco, es decir, de las relaciones genealógicas. El supuesto de que está fundado en la *universalidad* de las relaciones biológicas de la reproducción y en la creencia en la *universalidad* del alto valor social atribuido a dichas relaciones. Ataca especialmente la idea de la extensión universal de las sociedades “basadas en el parentesco”, es decir, que dichas relaciones *de sangre* se extienden progresivamente a otras arenas de la vida social como la economía, la política y la religión como si fuera un “idioma” o un “lenguaje” para soldarlas⁴.

Para Schneider el problema reside en no tomar en cuenta las concepciones o los significados que los nativos atribuyen a estas relaciones genealógicas. Estas relaciones pueden *variar* grandemente. No son necesariamente *universales*. Si el objeto de la antropología es, como lo piensa Schneider (1984: 196), el estudio de la “cultura” y ésta se define fundamentalmente como la comprensión compartida respecto a lo

que el mundo es, es decir, a un sistema de símbolos y significados; entonces, no hay forma de universalizarla arbitrariamente. La teoría del parentesco ha cometido el pecado de transponer *nuestras* concepciones de la *biología* de las relaciones genealógicas a todos los pueblos del mundo. Desde el punto de vista que interesa aquí, Schneider restituye la distinción entre lo biológico y lo cultural como la diferencia entre lo universal y lo particular. La antropología, si quiere evitar el eurocentrismo, debe restituir la particularidad de cada cultura y estudiarla en sus propios términos.

Schneider y Palerm estaban luchando contra dos manifestaciones políticas del mismo problema. A Schneider le preocupaba el *etnocentrismo* y el avasallador avance, en la mente misma de los antropólogos, de los valores y principios del mundo europeo. A Palerm, por el contrario, le preocupaba el *conservadurismo* implícito en la idea de una naturaleza humana inmodificable, dominada por la hostilidad y la violencia. Es probable que ambos estuvieran de acuerdo en la intención política del otro, tal como los he formulado. Pero el hecho es que ambos respondían, en el fondo, a dos posturas políticas de signo contrario que luchaban contra un enemigo común.

Para ambos la antropología no se ocupaba de estos temas. Para Palerm era la naturaleza social del ser humano lo que interesaba a la antropología; para Schneider era la “cultura”, entendida como un universo de significados mentales. Ninguno de los dos negaba la posible influencia de factores biológicos en la sociedad o la cultura. Pero estos o no eran el tema de la antropología o no eran suficientemente relevantes. La independencia del parentesco era cuando menos grande dada su naturaleza “social” para uno o “cultural” para el otro.

Mientras Palerm se inscribía en una corriente histórica evolucionista y materialista, Schneider abrirá, en cambio, el camino para las críticas culturalistas de signo contrario. Pero ambos contribuyen, desde trincheras distintas a *desligar* la naturaleza de la sociedad, lo biológico de lo cultural. Por mi parte, coincido con las críticas historicistas. Y consecuente con esta idea, creo que es en nuestra situación histórica *actual* que debemos encontrar las pistas para una nueva lectura de la relación que ha obsesionado a la teoría del parentesco en la antropología y más generalmente, la relación entre la naturaleza y la sociedad. Antes de volver sobre esta idea, analicemos desde otra perspectiva la crítica a la naturalización del mundo: las escuelas simbólicas.

El giro simbólico

Situemos las posiciones de Schneider y Palerm en el contexto más amplio de la teoría antropológica reciente. En su revisión de la teoría antropológica de la segunda mitad del siglo XX, Sherry Ortner (1984: 127-8) plantea que en los años sesenta se produjo un reemplazo de los tres “paradigmas exhaustos” de la primera mitad del siglo (el estructural - funcionalismo británico, la antropología cultural norteamericana y la antropología evolucionista). En cierta forma estos paradigmas serían sustituidos por tres nuevos movimientos intelectuales: la antropología simbólica, la ecología cultural y el estructuralismo.

De los tres movimientos apuntados por Ortner, sin duda la antropología simbólica es la más dinámica en los años noventa, período posterior a su conocido artículo. El estructuralismo ha sido casi abandonado⁵ y la ecología cultural es un campo que se ha fundido cada vez más con los estudios ecológicos y geográficos en una forma que resulta ya irreconocible en su forma original. Ortner (1984: 128-32) sitúa el origen de esta corriente simbólica en los trabajos de Clifford Geertz y David Schneider, por un lado, y los de Víctor Turner, por otro. Se trata de dos corrientes con antecedentes intelectuales distintos. Me ocuparé de la primera.

Tanto Geertz como Schneider son “hijos de Talcott Parsons”, en palabras de Ortner. La expresión no puede ser más precisa. El eje de la propuesta antropológica de ambos autores es la separación parsoniana de la cultura y la sociedad. La cultura sería el sistema ordenado de símbolos y significaciones mientras lo social sería la estructura de la interacción social misma (Geertz 1996 [1973]: 133). Esto forma parte de la propuesta general de Parsons de distinguir cuatro campos relacionados pero independientes del mundo: lo cultural, lo social, lo psicológico y lo biológico (Schneider 1980 [1968]: 125). Esto lleva a ambos autores a definir la “cultura” y el campo de estudio de la antropología, sea en tanto “as an independent system (...) as a coherent system of symbols and meanings” (Schneider 1980 [1968]: 8), sea en tanto “urdimbre de tramas de significación” en la cual el análisis cultural se distingue por ser una “ciencia interpretativa en busca de significados” (Geertz 1996 [1973]: 20).

Para Geertz, esta separación es muy útil, por ejemplo, para explicar el cambio social. Así, en un contexto de modernización acelerada de

la sociedad Indonesia, los cambios prácticos en la vida material de los antiguos campesinos convertidos en migrantes suburbanos de la ciudad de Modjokuto, son procesados con las herramientas simbólicas de un mundo que ya no existe en el sentido que ya no forma parte de su experiencia vital (Geertz 1996 [1973]: 135-51). Gracias a esta distinción, a este desfase entre el mundo simbólico y el material, Geertz pretende explicar cómo rituales originalmente diseñados para reforzar la solidaridad social terminaban por agudizar el conflicto. Este ejemplo muestra cómo Geertz distingue entre lo social y lo cultural, pero lo hace con un pie todavía anclado en la vida material. “Las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura” (Geertz 1996 [1973]: 38).

David Schneider hace una distinción mucho más radical. En parte, sus desacuerdos con Geertz provienen de que en su opinión éste último no distingue con suficiente vigor entre el *comportamiento* y la *acción social*, tal como el marco teórico de Parsons presupone. El objeto de esta distinción es hacer más radical la distancia entre lo social y lo simbólico. En sus propias palabras, Schneider toma el esquema de Parsons un paso más adelante que el propio Parsons. De lo que se trata es de indagar lo que la gente *dice y piensa* que hace, indagar por qué la gente *cree* que hace lo que hace, y, sobre todo, cómo *define y comprende* lo que hace. La relación entre lo que la gente realmente hace y el sistema de significados (la cultura) es *la gran pregunta*, pero su respuesta viene de una indagación posterior. La cultura es parte de la explicación, pero no es *toda* la explicación (Schneider 1980 [1968]: 125-30). Se trata, pues, de una propuesta teórica que separa radicalmente las tramas de significados de la vida material.

Pero Schneider no solo ofrece, como Geertz, un marco teórico general para la futura *desaparición de la naturaleza* en análisis específicos. De hecho, Schneider la hace desaparecer de su propio análisis empírico sobre el parentesco en los Estados Unidos. En efecto, en su libro Schneider trata el tema de la “naturalidad” (es decir, el origen biológico) de los lazos familiares como una *creencia* más de los nativos norteamericanos (Schneider 1980 [1968]: 115-7). El eje de su argumentación es, precisamente, que en la cultura norteamericana el parentesco *es* naturaleza, en la medida en que se lo entiende como una relación de sangre que implica compartir la misma sustancia biogenética (Schneider 1980 [1968]: 107). En ese mismo registro simbólico, la cultura (*the or-*

der of law) es lo que resuelve las contradicciones entre el hombre y la naturaleza (Schneider 1980 [1968]: 109).

En un texto posterior, Schneider tratará de demostrar que esta creencia compartida en el origen biológico de los lazos genealógicos informa toda la teoría antropológica del parentesco y la lleva a interpretaciones erradas de otras culturas (Schneider 1984). El verdadero objetivo de la indagación antropológica es, en realidad, comprender en sus propios términos los distintos sistemas de símbolos y significados que pueblan el mundo. Clifford Geertz (1996 [1973]: 40) no dirá algo muy distinto:

La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuesta a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros (...) y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre

Al circunscribir de esta manera el campo de estudio de la antropología, el plano de interés de la disciplina sufre un desplazamiento. No se trata de un desplazamiento *necesario*, sino solamente de un desplazamiento *posible*. El desplazamiento es éste: no interesa a la antropología la “realidad exterior” al universo simbólico en el que ésta se expresa o la relación entre esa realidad exterior y los símbolos o significados culturales. El desinterés expresa dos posiciones posibles. La primera es que la “realidad” exterior es algo inaccesible al conocimiento puesto que solo la conocemos a través de los símbolos que la expresan. La segunda es que la “realidad” se convierte en algo irrelevante para la antropología porque ella tiene un campo temático recortado por fuera de esa realidad. Simplemente no es su objeto de estudio. Junto con la realidad material exterior se evapora su sustancia *natural*, es decir, la esencia misma de su materialidad.

Para responder a los desafíos del naturalismo, la corriente simbólica de la antropología se encontró limitada por una concepción demasiado positivista y anacrónica de la naturaleza. Es posible pensar que una parte de la influencia de esta escuela sobre otras corrientes antropológicas derive de los mismos loables propósitos políticos y de la misma lectura limitada de la noción de naturaleza. En lugar de buscar un desplazamiento en el significado de la categoría misma de naturaleza, algo que ocurría al mismo tiempo en la propia biología⁶, un despla-

miento que modificara sus supuestos positivistas, universalistas y conservadores; el camino elegido fue rechazar la categoría y convertirla en una pura expresión de creencias culturales. Vaciada de su contenido material, la naturaleza se volvió un mero *símbolo* de alguna otra cosa inaccesible. Pero a una transformación en las condiciones de existencia social de la naturaleza debería corresponder una transformación en nuestros conceptos para pensarla. Ese cambio se está produciendo. El pensamiento camina un paso detrás de la vida. El Búho de Minerva siempre extiende sus alas al anochecer.

Ambiente y sociedad en la antropología y en la geografía

Mientras operaba el giro simbólico, persistían paralelamente escuelas antropológicas orientadas a analizar específicamente la relación entre el ambiente físico y la cultura. Nunca dejaron de existir. Pero en estas escuelas se dibujó una limitación distinta en el tratamiento de la vieja relación. El objetivo de esta sección es hacer algunas consideraciones preliminares sobre los aportes de estas escuelas antropológicas y compararlos con los aportes realizados desde una disciplina que se ha planteado problemas afines: la geografía. Interesa resaltar la limitación específica que estas escuelas mostraron en el análisis. No pretendo examinar en detalle todas las implicaciones y variantes de las diferentes escuelas de pensamiento en ambas disciplinas, sino resaltar ciertos elementos comunes que parecen surgir de sus respectivos *enfoques disciplinarios*. El propósito final es mostrar cómo dos diferentes *puntos de partida* para el análisis de estas relaciones, los dos puntos divergentes de partida que adoptan ambas disciplinas, pueden llevar a la iluminación (o el ocultamiento) de aspectos muy diversos de las complejas relaciones que vinculan las sociedades humanas con su ambiente físico.

Antropología

Desde sus orígenes, la antropología se planteó como objeto de estudio al ser humano y sus formas de organización. Su *punto de partida* fue la *sociedad*. Los fundadores de la disciplina se interesaron por indagar cómo la sociedad cambia o persiste. Eso los llevó a buscar cómo era influida o cambiaba bajo los *efectos* que el ambiente tenía sobre ella. Se trata, por supuesto, de un *énfasis* en la perspectiva, no de una exclu-

sión absoluta de otros puntos de partida. Veremos algunos casos que ilustran cómo la preocupación inversa también existió (es decir, cómo el ambiente cambia por los *efectos* que la sociedad tiene sobre él) pero parece poco relevante para la historia de la teoría antropológica.

Aunque la importancia del medio geográfico había sido resalta-da por varios autores de la escuela británica de antropología social, el tema no será desarrollado entre sus principales seguidores. Con Julian Steward, por el contrario, se funda una corriente de pensamiento dura-dera que pondrá el acento en el estudio de las relaciones entre el ambiente y la sociedad. Su interés general será desarrollar una metodolo-gía de análisis de estas relaciones que no fuera determinista pero que al mismo tiempo fuera capaz de dar cuenta de las influencias adaptativas que el ambiente ejercía sobre la cultura. Para Steward (1970 [1938]: 261-2) el ambiente natural es un factor *inalterable*, es una *constante* que impone límites dentro de los cuales hay variaciones culturales e histó-ricas. Algunos tipos de sociedad, como las bandas patrilineales, son el resultado de la interacción entre cierto tipo de tecnología y cierto tipo de ambiente: “The interaction between a bow – spear – club technology and a small, non migratory herd food resource tended to produce the patrilineal band” (Steward 1976 [1955]: 124). “Ecology thus permitted, if it did not cause, band development” (Steward 1970 [1938]: 258). Otras sociedades, en cambio, muestran mayor libertad. El resultado no es automático.

Sin embargo, su interés por el concepto de *adaptación* deriva, precisamente, de la forma variada en que las sociedades *responden* a las exigencias que el ambiente y su grado de desarrollo tecnológico les impone (Steward 1976 [1955]: 30, 39). Mientras el esfuerzo por resolver la subsistencia es mayor, mayor será la influencia del ambiente (Steward 1970 [1938]: 262)⁷. El interés de Steward por la influencia (matizada y variada) del medio sobre la sociedad contrasta con su casi total desinterés sobre la influencia de la sociedad sobre el medio. Aparte de unas pocas líneas sobre la desaparición de los bisontes, ninguna reflexión se avanza sobre la importancia que dicha extinción podría haber tenido sobre el ulterior funcionamiento social de los Shoshoni (Steward 1970 [1938]: 45).

Todavía dentro de la escuela de la ecología cultural, Richard Lee (1976: 74-97) hará una crítica sobre la tesis de la banda patrilineal a partir del caso de los ¡Kung San. En su opinión la caracterización de ta-

les bandas es excesivamente detallada. En su lugar propone una caracterización más flexible de la estructura interna y los arreglos externos de las bandas patrilineales. A pesar de la mayor libertad que les otorga, su foco de interés sigue siendo la forma en que la distribución y características de los recursos ambientales influyen sobre la organización social. Así, tanto los patrones de asentamiento de las bandas, como las formas de territorialidad que desarrollan o la propia densidad de la población está definida por la distribución del agua en una zona desértica. Al mismo tiempo, sin embargo, el trabajo de Lee y sus colaboradores expresa ya la preocupación inversa. Así lo prueba, por ejemplo, la mención (bastante secundaria) a los efectos de la cacería y del uso del fuego (o la introducción de la ganadería) en la conservación de los recursos del desierto del Kalahari (Lee y Yellen 1976: 45-6).

Una escuela diferente de la antropología, la antropología ecológica, mostrará una serie de preocupaciones parecidas. El concepto central del estudio de Roy Rappaport sobre el ritual entre los *Tsembaga* es el de *capacidad de carga* (2000 [1968]: 88-92). La capacidad de carga es la población total que un ambiente determinado puede soportar con una tecnología de aprovechamiento dada. Rappaport intenta explicar cómo un ritual de carnicería masiva de cerdos se explica, al menos parcialmente, por la necesidad de ajustarse a la capacidad de carga de los ecosistemas locales (2000 [1968]: 224). La capacidad de carga expresa, en cierto modo, cuánto puede usarse un ambiente local sin degradarse. Rappaport, igual que Steward, se interesa por la influencia del ambiente sobre la sociedad, pero al usar la noción de capacidad de carga *anticipa* la preocupación inversa: qué mecanismos tienen las sociedades para conservar los ecosistemas de los que dependen. En cualquier caso, su trabajo no desarrolla esta vertiente posible del análisis que queda apenas como una senda posible para otras investigaciones.

La escuela del materialismo cultural será, tal vez, la que llevará este interés antropológico por la influencia del ambiente sobre la sociedad, a extremos no compartidos por otras escuelas. Marvin Harris, sin embargo, no se considera un determinista ambiental. Harris critica el reduccionismo biológico de la socio – biología (1982 [1979]: 139-62). En su lugar, Harris propone lo que él llama el “determinismo infraestructural” (1982 [1979]: 68-72). La “infraestructura” de las sociedades es la unidad del modo de producción (tecnología, ecosistemas, pautas de trabajo) y del modo de reproducción (demografía, pautas de apareamiento).

miento, crianza de niños, control médico de pautas demográficas). Una de las razones por las cuales es la infraestructura la que determina el resto de la vida social y no al contrario es que los hombres no pueden cambiar las leyes de la naturaleza y la energía: de allí deriva la “prioridad estratégica” de dichas leyes (1982 [1979]: 72). En la infraestructura se produce el contacto “fronterizo” entre naturaleza y cultura, en el cual la acción humana se enfrenta a las restricciones ecológicas, físicas y químicas. Las prácticas socioculturales se convierten así en una herramienta para superarlas o modificarlas (1982 [1979]: 73). Como vemos, Marvin Harris, igual que el resto de antropólogos, comparte la misma preocupación: cómo el ambiente influye y explica o, al menos, ayuda a explicar las pautas culturales.

Un último autor que consideraré es Emilio Morán (2000). Sus estudios comparativos sobre la “adaptabilidad” humana pueden interpretarse como un ensayo para determinar la forma en que la organización de las sociedades se adapta de maneras muy variadas a exigencias de ambientes también variados. Las formas de organización son la principal forma de adaptabilidad humana a ambientes a veces extremos como los del ártico o de las punas del altiplano peruano. Pero existen también adaptaciones biológicas que implican cambios en los cuerpos humanos, como los pulmones de los hombres andinos o la sangre de los llamados “esquimales”.

Por encima de sus diferencias de visión o de enfoque teórico, todos estos autores comparten la misma indagación general sobre la relación entre ambiente y sociedad. Todos ellos consideran el ambiente como una variable más o menos externa, más o menos constante, que influye de manera más o menos decisiva sobre las formas de organización social y política. El interés de estos autores es ver cómo el ambiente limita o no el margen de maniobra de la sociedad. Cómo la sociedad se adapta o no y por medio de qué mecanismos, a las exigencias del ambiente físico.

Geografía

El argumento central de esta sección es que el punto de partida de la geografía como disciplina es inverso al de la antropología. Desde sus inicios, a la geografía le interesa explicar las *diferencias* en la superficie de la tierra. Su punto de partida no es “el hombre”, sino “el am-

biente”. Analiza las formas y procesos que explican el *cambio* en los paisajes. Lejos de considerar al ambiente como una *constante*, la geografía hace de la *transformación* de los ambientes su preocupación central. Por qué cambian y de qué maneras. Las sociedades humanas son una fuerza inmensa de cambio y transformación ambiental. Así, la geografía hace el camino inverso a la antropología: a partir de los *efectos* que la sociedad produce sobre el medio, se interesa en las fuerzas sociales que promueven los cambios espaciales. Y esta perspectiva es tan antigua como el surgimiento mismo de la disciplina científica moderna.

Paul Vidal de la Blache es considerado uno de los fundadores de la geografía moderna y sin duda el primer geógrafo moderno en Francia (ver por ejemplo Febvre y Bataillon 1949 [1922]: 9-10; Meynier 1969: 19-31 y Romero 2000: 20-3). En opinión de Vidal, el objeto de estudio de la geografía es la *superficie* de la tierra. La superficie terrestre no permanece estática sino que cambia, se mueve. Entre las fuerzas del cambio de la tierra, desde tiempos más remotos de lo que se piensa habitualmente, se encuentra el hombre, fuerza activa y pasiva a la vez. Cada vez más la geografía, en opinión de Vidal de la Blache (1955 [1921]: 8-13), se vuelve hacia las transformaciones que el hombre provoca sobre el paisaje.

En étudiant l'action de l'homme sur la terre et les stigmates qu'a déjà imprimées à sa surface une occupation tant de fois séculaire, la géographie humaine poursuit un double objet. Elle n'a pas seulement à dresser le bilan des destructions qui, avec ou sans la participation de l'homme, ont si singulièrement réduit depuis les temps pliocènes le nombre des grandes espèces animales. Elle trouve aussi, dans une connaissance plus intime des relations qui unissent l'ensemble du monde vivant, le moyen de scruter les transformations actuellement en cours et celles qu'il est permis de prévoir (Vidal de la Blache 1955 [1921]: 15)

La influencia de Vidal de la Blache en Carl Sauer fue varias veces reconocida por el fundador de la escuela de geografía de Berkeley. Sauer (1967 [1925]: 316-22) afirma que el estudio del *paisaje* es el objeto de estudio de la geografía. Pero además, el geógrafo alemán hace explícita la contraposición con el punto de vista de la antropología.

There is a strictly geographic way of thinking of culture; namely, as the impress of the works of man upon the area. We may think of people as

associated within and with an area, as we may think of them as groups associated in descent or tradition (Sauer 1967 [1925]: 326)

No es necesario multiplicar las citas. El punto que quiero resaltar es que desde la primera conceptualización de dos de los grandes fundadores de escuelas históricas de geografía, en Francia y en Estados Unidos, el punto de partida y el objeto de interés del examen de la relación entre las sociedades humanas y su ambiente físico es el inverso al que mostró la antropología. Este objeto así definido y este punto de partida así configurado, llevarán a los seguidores de ambos pensadores a interesarse cada vez más en los mecanismos *sociales* que explican la transformación del espacio. El espacio no será entendido solamente como un medio físico externo al ser humano, sino como un espacio humanizado, transformado. Tampoco se eludirá su radical materialidad: el espacio no es solamente una representación simbólica, mental, que los seres humanos se hacen de su entorno.

A partir de este énfasis en las huellas o las marcas humanas sobre el paisaje, a veces la geografía se interesó solo por el resultado neto de la transformación. Es decir, registrar las huellas y su distribución espacial. Pero otras corrientes, las más fecundas, se preguntarán sobre los factores sociales o culturales que intervienen en la *producción* del espacio. Es decir, cómo y por qué el espacio es “creado” y “consumido”.

Dos ejemplos de seguidores de Carl Sauer son Alfred Siemens y William Denevan de la llamada “geografía cultural” norteamericana. El trabajo de Alfred Siemens (1989) sobre los campos elevados de cultivo de la costa del Caribe del sur de México, desde Campeche hasta Veracruz, es un buen ejemplo de la búsqueda de paisajes modificados por la acción humana. Estos campos no están actualmente en uso y las menciones en fuentes históricas son muy escasas. Siemens se preocupa por identificar, registrar y establecer las formas y la distribución de estos paisajes modificados por las sociedades indígenas pre – coloniales con la ayuda de fotografías aéreas y de recorridos en el campo. William Denevan (2001: 14) hace un inventario mucho más ambicioso de las distintas formas de modificación de los paisajes agrarios indígenas de los Andes y la Amazonía y las clasifica según la importancia de las modificaciones impuestas al paisaje por la acción humana. Denevan ha dedicado toda su vida a identificar los distintos campos y tecnologías de cultivo usados por los indígenas sudamericanos, su potencial eficiencia

productiva y las razones sociales que llevaron a su persistencia o a su abandono.

La geografía social francesa, pero también la historia⁸, se verán profundamente marcadas por la perspectiva abierta por los trabajos de Vidal de la Blache. Conviene detenerse brevemente en al menos una de esas propuestas para mostrar el resultado al que se puede llegar desde el “punto de partida” de la geografía cuando se lleva hasta sus mejores consecuencias. Tal vez sean los trabajos de Roger Brunet y Olivier Dollfus los que mejor desarrollan el camino abierto por el fundador de la geografía en Francia. Estos autores contribuyeron decisivamente a construir un *modelo conceptual* para leer las lógicas sociales de construcción, apropiación y uso humano del espacio. Así como hay lógicas ambientales que explican, por ejemplo, los patrones espaciales de distribución de la diversidad biológica, existen también múltiples lógicas sociales que construyen ese mismo espacio como un espacio social.

El “espacio geográfico” que interesa a estos autores no es tanto una realidad física como una construcción social cambiante. Los accidentes orográficos, las características del clima o los suelos, e incluso la vegetación y fauna existentes, son tratados como la “memoria de la naturaleza” sobre la cual se despliega el espacio geográfico. Esa “memoria” también cambia, pero a ritmos distintos y con leyes diferentes. Existen, evidentemente, interacciones entre la “memoria natural” y la producción social del espacio. La memoria natural interfiere permanentemente y confiere muchos de los matices a la producción del espacio. El análisis de esas interacciones es fundamental para cualquier política de ordenamiento territorial y sobre todo para determinar las estructuras espaciales que las sociedades crean para manejar sus relaciones con el lugar (Dollfus 1981, 1991 y Deler 1987 [1981]). Los *coremas* son esquemas gráficos mediante los cuales se pueden representar estas *estructuras espaciales* surgidas de la historia de cada sociedad (cfr. por ejemplo los coremas que representan a cuatro países andinos en Dollfus 1991: 82-91).

En resumen, la geografía empieza con la preocupación por los cambios que las sociedades humanas son capaces de imprimir en el paisaje físico. Buscando las causas y mecanismos que explican los cambios, se ve obligada a estudiar en detalle los mecanismos sociales que al interior de cada sociedad, promueven, permiten y organizan estos cambios espaciales. Algunas corrientes, como la abierta por la escuela de

geografía social francesa llegan incluso a desarrollar modelos para describir y representar el proceso social de producción del espacio. De esta manera, debido a este particular punto de partida de la disciplina, la geografía tiene mucho que decir respecto, por ejemplo, a la dinámica, razones y mecanismos de la crisis ambiental contemporánea.

Conclusiones

El punto de partida de cada una de las disciplinas es la imagen invertida del de la otra. Mientras la antropología buscó o criticó las explicaciones ambientales a las transformaciones sociales, la geografía buscó explicaciones sociales a las transformaciones espaciales. El punto de partida no agota, por supuesto, el campo de preocupaciones de cada disciplina. Se trata, ante todo, de un *énfasis* en las preocupaciones que no excluye completamente la preocupación inversa. Sin embargo, el argumento central de esta sección es que esos énfasis derivan de una raíz poderosa: la forma en que cada disciplina definió su objeto de estudio.

Es posible que en antropología esta tendencia haya sido reforzada por una cierta visión de la evolución. La antropología se ocupó fundamentalmente de sociedades “primitivas”, de bajo nivel de desarrollo tecnológico. Un supuesto evolucionista (expresado por ejemplo por Julian Steward 1976 [1955]: 40) es que mientras la complejidad de la plataforma tecnológica humana aumenta, disminuye en cambio la dependencia frente al medio físico. Mientras más “primitiva” es la sociedad, mayor será, en principio, la influencia que los factores ambientales pueden ejercer sobre su configuración y funcionamiento. No es aventurado pensar que esta forma de comprender la evolución humana haya contribuido a reforzar en el pensamiento antropológico la tendencia a examinar las relaciones entre “ambiente” y “sociedad” como una relación cuya dirección fundamental de influencia iba desde el primer término al segundo. Al estudiar muy marginalmente las sociedades modernas, industriales y tecnológicamente complejas, la antropología cerró sus ojos a la importancia de las influencias de dicha relación que iban en el sentido inverso.

Una lectura alternativa

Hemos visto que la teoría antropológica se construyó en lucha abierta contra el universalismo y el etnocentrismo. Los escudos contra

la *naturalización* del mundo se levantaron rápidamente en la medida en que la “naturaleza” o la “biología” servían para justificarlos. En mi opinión la lucha estaba perfectamente justificada. El resultado, sin embargo, me parece equivocado. Se produjo lo que podría llamarse una fuerte tendencia *desnaturalizadora* del mundo, un efecto de *desnaturalización* de la realidad cultural. El culturalismo y la antropología simbólica es la corriente más importante que expresa esta negativa de considerar los factores biológicos o “naturales” en la organización social y en el estudio de la naturaleza humana y de su intrigante variedad. Hemos visto también que aquellas corrientes de la antropología que persistieron en trazar las líneas de continuidad entre la cultura y el ambiente estuvieron atadas, al menos parcialmente, por una limitación de su enfoque que derivaba de la forma en que definieron su objeto de estudio.

Superar ambas limitaciones es una tarea exigida por el momento actual. Estamos ante una nueva situación histórica y práctica que exige un cambio en la teoría. ¿Cuál es esa nueva situación? Dos elementos la caracterizan y tienen relevancia para nuestros propósitos. Cada uno de ellos alude, respectivamente, sea a los problemas planteados por la *desnaturalización* propia de las escuelas simbólicas, sea a los problemas derivados del *punto de partida* que asumieron las principales corrientes de la antropología ecológica o la ecología cultural. El primero, es la apertura de lo que podemos llamar la “época posmoderna”. El segundo es la aguda crisis ambiental contemporánea.

Los rasgos de la época

Tal vez el teórico más destacado en el análisis del posmodernismo es Fredric Jameson (1984 y 1998). Todos los críticos del arte contemporáneo habían captado una declinación del modernismo durante el período posterior a la II Guerra Mundial y la extensión progresiva, pero abrumadora, del “pos” modernismo a partir de los años setenta del siglo XX. Para Jameson el posmodernismo es la “lógica cultural del capitalismo tardío”. El capitalismo tardío es entendido en términos estructurales o económicos tal como fue formulado en el libro del economista marxista belga Ernest Mandel (1972). Lo que Jameson retoma esencialmente de éste es que en una sociedad de “capitalismo tardío”, todo vestigio de sociedades pre – capitalistas o no – capitalistas ha desaparecido para siempre. Solo queda el mercado capitalista y su amplia

panoplia de objetos de deseo aptos para satisfacer cualquier gusto. Junto a la desaparición de las relaciones que coexistían con el capitalismo moderno, desapareció también todo asomo de un mundo “natural” intocado por la mano del hombre. El posmodernismo responde, pues, en tanto corriente ideológica y artística a esa época histórica y a ese contexto vital (para un desarrollo mucho más detallado y completo de las tesis de Jameson, ver Anderson 2000 [1998]). En ese marco, la crítica antropológica culturalista aporta a, y deriva de, la *desnaturalización* del mundo producto de una época determinada.

Hay otras formas de decir aproximadamente lo mismo. Una forma adicional de expresar la razón sociológica que subyace al vaciamiento natural del mundo, consustancial al posmodernismo, es la que hizo, por otros motivos, Sidney Mintz (1996 [1985]: 21):

Nuestra relación con la naturaleza ha estado marcada, prácticamente desde el origen de nuestra especie, por las transformaciones mecánicas gracias a las cuales los materiales se doblan para ser utilizados por el hombre y se vuelven irreconocibles para los que conocen su estado natural (...). Pero la división del trabajo por medio de la cual se efectúan esas transformaciones puede impartirle un misterio adicional al proceso técnico. Cuando el lugar de la manufactura y el del uso se encuentran separados en el tiempo y en el espacio, cuando los hacedores y los usuarios se conocen tan poco entre sí como los mismos procesos de manufactura y de uso, el misterio se hace más profundo

Vivimos una época que parece haber borrado toda señal del mundo natural, que dejó de reconocer a la naturaleza como un poder en sí mismo. Jameson (1984) lo formuló de manera adecuada: “El posmodernismo es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre”. En apariencia ya no queda nada más en el mundo por fuera de las fuerzas humanas: solo nos queda lo que el hombre construye, piensa y transforma. Aquello que construye y transforma su propia forma es el reflejo exclusivo de sus propias obras. Bajo la apariencia de una crítica al pensamiento moderno, la desaparición de la naturaleza en este específico discurso antropológico amenaza ser la cruel ratificación de una de sus narrativas más poderosas.

Manuel Castells (2002 [1996]: 513-4) expresará esta idea de una manera mucho más totalizante, en una fórmula que pretende abrazar

la historia humana. Castells quiere mostrar por qué la *era de la información* debe entenderse como una nueva era en la historia de las relaciones entre naturaleza y cultura.

El primer modelo de relación entre estos dos polos fundamentales de la existencia humana se caracterizó durante milenios por el dominio de la naturaleza sobre la cultura (...). El segundo modelo de relación establecido en los orígenes de la Edad Moderna, asociado con la revolución industrial y el triunfo de la razón, contempló el dominio de la naturaleza por la cultura (...) por el cual la humanidad encontró tanto su liberación de las fuerzas naturales como su sometimiento a sus propios abismos de opresión y explotación. Estamos entrando en un nuevo estadio en el que la cultura hace referencia directa a la cultura (...), un modelo puramente cultural de interacción y organización sociales (...). Es el comienzo de una nueva existencia y, en efecto, de una nueva era, la de la información, marcada por la autonomía de la cultura frente a las bases materiales de nuestra existencia

Resalto que la afirmación de Castells alude a *una sensación de libertad* frente al mundo material propia de estos tiempos que, sin embargo, no es enteramente nueva. Tomo nota que para él esa reciente libertad está plagada de odiosos y tenebrosos peligros futuros. También tomo nota de la distancia entre Castells y el posmodernismo como corriente intelectual. Me limito a señalar que ambos expresan la misma experiencia vital.

Pero la creencia en la autonomía humana frente a las bases materiales de nuestra existencia convive con otra tendencia. El posmodernismo y la desnaturalización del mundo no están solos. Coexisten con un proceso de signo contrario. Frente a la desnaturalización del mundo posmoderno, saltan por todos lados, los efectos *naturales* de la conquista humana del planeta. La crisis ambiental contemporánea coloca el tema de las *dependencias* y los *límites* naturales de la sociedad moderna (o posmoderna) en el primer plano del debate político y académico. Esa crisis nos recuerda que la *naturaleza* es una fuerza productiva *autónoma*, que no depende del ser humano (O'Connor 2001 [1998]: 66). La autonomía humana no es, en el fondo, una distancia insalvable con la naturaleza; es, al contrario, una expresión particular de la autonomía de la naturaleza. Si la cultura es autónoma, la naturaleza también lo es. Desprender completamente al ser humano de sus contextos naturales

deriva, de hecho, en sostener las ideologías de la omnipotencia humana. Todo proviene del ser humano y lo que no proviene de él no existe o es crecientemente irrelevante⁹.

La crisis ambiental orilla, entonces, a la búsqueda de otros términos para entender la vieja relación. El cambio se nota en varias sub - disciplinas. Un ejemplo es la ecología política y, otro, la historia ambiental. No es aventurado suponer que la crisis ambiental contemporánea ha sido una fuerza motora de ese cambio. Es posible que el campo de estudio de la historia ambiental sea uno de los más dinámicos en mostrar este cambio en el punto de partida del análisis. Donald Worster (1992 [1985]: 22) lo expresó a su manera:

In light of such human endeavor, history has become no longer a matter of Euphrates dominating people, but of people bent on dominating Euphrates (...). A more credible strategy would be to regard nature as participating in an unending dialectic with human history, seeing the two, that is, as intertwined in an ongoing spiral of challenge – response – challenge, where neither nature nor humanity ever achieves absolute sovereign authority, but both continue to make and remake each other

Estamos, pues, arrinconados por la situación histórica presente, a ser capaces de pensar de manera alternativa los lazos que vinculan lo biológico y lo social. La época actual no ha eliminado las amenazas del conservadurismo y el etnocentrismo. Pero reconocer esos lazos y esas dependencias, ya no está necesariamente asociado al pensamiento conservador o etnocéntrico, al inmovilismo o el universalismo conquistador. En la agenda se dibujan otros desafíos: entender la naturaleza fuera de los conceptos de lo universal pero fuera también de la supuesta omnipotencia humana.

Una propuesta alternativa: formas de unidad y formas de distinción

Para terminar, me permito expresar una manera alternativa de construir el problema y de resolverlo (provisionalmente). Lo primero es iniciar el camino con otro punto de partida. ¿Cuál podría ser un punto de partida *alternativo*? En mi opinión, inicialmente hay que *res-tituir la unidad* de la cultura y la naturaleza, del ambiente y la sociedad.

La naturaleza no es algo exterior al ser humano, el ser humano *es* naturaleza, en toda su interioridad. El ambiente no es algo que está *afuera*; es, por el contrario, al mismo tiempo, una condición interiorizada de la sociedad y un producto exteriorizado de las fuerzas sociales. La separación de la naturaleza y la cultura en categorías diferenciadas es el resultado de varios siglos de historia intelectual.

A mi juicio esta distinción cumplió un papel emancipador en la historia humana. Las cosas dejaron de ser inmutables, ajenas al entendimiento y al control humanos. Prometeo dejó de ser el juguete de los dioses. Formó parte de la secularización de la vida social. La sociedad dejó de ser el producto de la voluntad divina o del capricho omnipotente de fuerzas ciegas e inmanejables. Lo que era humano era accesible, cambiante, mejorable. Ahora estamos lejos de ese peligro, pero estamos mucho más cerca del peligro inverso: considerar al hombre como la única fuerza de cambio relevante y aceptable. De aprendiz de mago, el desplazamiento nos lleva, inadvertidamente, a convertirnos en aprendiz de Dios.

Ahora bien, este punto de partida no absuelve el problema. Es solo un *punto de partida*. Adjudicar a la “civilización occidental” o a la “modernidad” la tendencia *única* de *distinguir* la naturaleza de la cultura en campos separados y opuestos es ignorar las múltiples tendencias intelectuales que en occidente postularon la unidad de ambos en la filosofía y en la política. Desde Darwin, el más influyente de todos, hasta Marx, pasando por la sociobiología, las justificaciones biológicas de las desigualdades entre las razas y el señalamiento de la inferioridad natural de las mujeres. La naturaleza y la cultura estuvieron férreamente *unidas* en muchas vertientes de derecha y de izquierda en el pensamiento occidental. *El pensamiento de la modernidad sobre este asunto es, al contrario de lo que las interpretaciones simplistas suelen afirmar, el resultado de la tensión constante y creativa entre tendencias que postulan la unidad y tendencias que resaltan la diferencia entre los humanos y el resto de la naturaleza*¹⁰.

El monismo naturalista puede llevarnos a extremos peores de los que escapamos al escapar del dualismo absolutista. El segundo paso consiste, pues, en restituir el juego de *diferencias* entre la humanidad y el resto de la naturaleza. La diferencia entre los otros seres de la naturaleza y los humanos no es de *esencia*. No hay una diferencia ontológica (en el sentido del *fundamento*). Es apenas una diferencia *de grado*¹¹.

Refiere a una forma particular de existencia de la naturaleza. Durante siglos se ha buscado formular las diferencias entre humanos y animales, entre cultura y naturaleza, como si fuera una diferencia de alguna *cualidad* especial: la capacidad para crear herramientas, la capacidad para la producción de símbolos, la racionalidad, la inter - subjetividad, la preeminencia moral, entre otros. Me parece que los resultados no son halagadores. Es difícil sostener que existe alguna diferencia de *esencia* entre *nosotros* y *ellos* aunque reconozcamos la “inmensidad de la distancia” que nos separa del resto de animales. Darwin tenía razón en *The Descent of Man*, cuando buscaba mostrar que las cualidades humanas supuestamente únicas se encontraban ya en muchas *otras* especies que él conocía mejor (Darwin 1970 [1871]: caps. III y IV). A la larga, desde un punto de vista ontológico somos apenas un primate desnudo que hizo de su cerebro su principal herramienta evolutiva. Reconocerlo no nos resta dignidad.

A mi juicio, la *diferencia* debe buscarse no en alguna cualidad esencial, sino ante todo en el proceso de construcción arbitraria (cultural e histórica) de la *identidad*. Aquello que usamos para diferenciar el *nosotros* de los *otros*. Lo importante no es tanto el conjunto de cualidades que nos adjudicamos a *nosotros* por contraste con las que tienen los *otros*, sino los *efectos* sociales y culturales que esa distinción identitaria tiene en nuestras actitudes concretas. Existe una prioridad del *nosotros* ejemplificada en la necesidad de comer para vivir, es decir, de matar a *otros* seres vivos para seguir viviendo. Hacemos con *otros* lo que no nos permitimos hacer con *nosotros* mismos. Las normas morales de comportamiento son *distintas* entre quienes nos identificamos con una comunidad determinada (la *humanidad*) y con quienes están excluidos de ella. A una tortuga, por más que sea *Geochelone elephantopus*, no podemos tratarla como si fuera un ser humano: colocados en la situación de tener que salvar la vida de un niño o tener que salvar la vida de una tortuga, no podemos dudar.

Afortunadamente esas opciones dramáticas no se presentan cotidianamente. Pero deben estar presentes como un *horizonte moral* que traza una distinción necesaria. Nada permite prever que la *identidad humana* se verá constreñida a los límites de *Homo sapiens*. Muchas sociedades incluyen entre *nosotros* a ciertas aves, a las vacas o a los espíritus que pueblan ciertos árboles y ciertas montañas. Nuestra propia sociedad parece estar en proceso de incluir entre *nosotros* cuando menos

a los chimpancés y a los delfines. Pero es claro que la *identidad humana* nunca podrá coincidir con los límites de *toda* la naturaleza, a menos que debamos renunciar a matar para vivir y a infligir dolor en *otro* para preservar la vida de *nosotros*.

Lo que la antropología debe hacer y de hecho está haciendo (Descola 2002), es indagar mejor los particulares juegos de diferencias y similitudes, de factores de unidad y de factores de distinción que diversas sociedades han inventado a lo largo de la historia humana para comprender la relación entre naturaleza y sociedad. No siempre ha sido igual a lo largo de la historia pero está claro que no todas las sociedades no occidentales imaginaron una “unidad íntima” con la naturaleza, y me aventuro a pensar que ni siquiera un número significativo de ellas. Oponer la supuesta “unidad” en las culturas no occidentales a la supuesta “división” existente en occidente no nos lleva lejos. Es una simplificación falsa y perniciosa. Hay que abandonarla¹². En su lugar conviene comparar en las diversas sociedades las *diferencias* específicas que se trazan entre unos y otros y las formas específicas en que se asume su *unidad*.

Delineada la forma en que me parece que debe hacerse la *diferencia* entre los humanos y el resto de seres de la naturaleza, me concentro ahora, muy brevemente, en la consideración de las formas en que debe entenderse nuestra *unidad* con ellos. Dice Donald Worster (1992 [1985]: 22) que la idea de que la naturaleza tiene *algún* nivel de influencia en la historia y la cultura es al mismo tiempo obvia y constantemente negada. Esta permanente negación de lo obvio tiene una explicación. Como vimos, cada vez que se han invocado los factores biológicos o naturales, se ha asumido una postura universalista y determinista. El *determinismo* no solo puede ser entendido como una fuerza que impone mecánicamente su imperio ineluctable a un efecto que no tiene escapatoria. Puede ser entendido también de otra forma: como una presión *externa* que somos incapaces de controlar, de modificar y que se convierte entonces en un *destino*.

Sin embargo, una concepción materialista de la historia y la sociedad necesita tomar en cuenta las bases físicas de la existencia. No puede pasar por alto los avances recientes de la biología y la ecología. No puede ignorar el desarrollo de la genética y de la teoría del cambio evolutivo. Una concepción materialista de la historia y la naturaleza no implica borrar la subjetividad del mundo. Significa, al contrario, que la

subjetividad humana no borra la objetividad del mundo. En un sentido ontológico, la objetividad del mundo es la condición de existencia de toda subjetividad. Lo que requerimos para incluir los conocimientos de la biología en una teoría materialista de la sociedad es una concepción no – determinista de la biología. Afortunadamente esa concepción existe.

Un largo y apasionante debate recorre el campo de la biología. Dentro de la amplia bibliografía sobre el tema, selecciono el trabajo de Steven Rose (2001 [1997]) porque se trata de un bioquímico que entabla el debate en el campo mismo de la biología *molecular*, donde suelen estar atrincherados los representantes del neo - darwinismo más radical, es decir, los modernos representantes del determinismo biológico. Me parece posible postular que el interés de Rose es contribuir a una reivindicación del espacio de *libertad* que tienen los organismos en el orden de la naturaleza.

En cierto sentido el tema de este libro es el huevo o la gallina: el huevo como medio con que contó la gallina para hacer otra gallina; la gallina como medio que utilizó el huevo para hacer otro huevo. Los ultradarwinistas lo dicen inequívocamente: primero fue el huevo. Los argumentos desarrollados en los capítulos anteriores han servido para presentar el alegato de la gallina contra la tendencia que parece dominar el pensamiento biológico actual (Rose 2001 [1997]: 285).

Rose trata de mostrar que la idea de que cada gen determina un carácter específico (por ejemplo, el color de ojos) es una abstracción simplificadora. Lo que ocurre en realidad es un intercambio dinámico entre el genoma y el medio celular. La metáfora adecuada es que el gen es un participante activo en la “orquesta celular” de la trayectoria de vida del individuo (2001 [1997]: 154). En el proceso que lleva del gen a la proteína y de allí al organismo o al carácter, hay una variedad muy grande de contingencias ambientales relacionadas con la interacción con otros genes, con el conjunto del genoma y con el medio celular. La expresión fenotípica de un gen tiene una gama muy amplia de variaciones según el medio en el cual se expresa (Rose 2001 [1997]: 161-2). En cada nivel de organización y en cada momento de desarrollo durante la trayectoria de vida de un organismo, se ofrecen oportunidades para que actúe la selección (Rose 2001 [1997]: 259). En efecto, no solo interviene el gen y el medio celular en intrincada relación, sino que esa re-

lación se vuelve más intrincada en cada nivel: en el nivel de las proteínas, de las células, de los fenotipos, de las poblaciones y las especies.

Pero además, y sobre todo, los organismos vivos deben ser dinámicos para sobrevivir; deben sustituir constantemente sus células, sus proteínas, sus tejidos. Ese dinamismo irreductible como generador de un orden estable (la *homeodinámica*) es el que permite al organismo construirse en procesos de desarrollo y conservar su integridad. Son los fenómenos de la *autopoyesis* (Rose 2001 [1997]: 188).

Así, las trayectorias de vida no están insertas en los genes: su existencia implica una homeodinámica. Sus cuatro dimensiones se construyen de manera autopoyética a través de la interacción de las fuerzas físicas, la química intrínseca de los lípidos y las proteínas, las propiedades autoorganizadoras y estabilizadoras de las redes metabólicas complejas y la especificidad de los genes que permite la plasticidad de la ontogenia. El organismo es el tejedor y el tejido, el coreógrafo y la danza (...) Los organismos no aguardan pacientemente la inspección de la naturaleza o “el medio” sino que trabajan de manera activa para elegir y transformar su medio, ajustarlo y apropiarse de él para sus propios fines (Rose 201 [1997]: 203 y 281)

Tim Ingold (1987: 65) ilustró el punto de manera brillante ya no en el nivel celular, sino en el de la evolución de las especies. La selección natural se produce en un interfaz entre el ambiente y el organismo. No es el ambiente *solo* el que hace la selección, sino que la hace en función del comportamiento y el proyecto del organismo. Los cambios adquiridos a lo largo de la vida de un individuo no se transmiten a su descendencia (como creyeron Darwin y Lamarck), pero la larga lengua del pájaro carpintero fue seleccionada *porque* ese pájaro buscaba obstinadamente comer el gusano del árbol. Otra especie de pájaro que no lo intentara no desarrollaría esa lengua aunque estuviera viviendo por milenios sobre el mismo árbol. “Natural selection thus constitutes a kind of feedback nexus whereby the organism, through its behaviour, “elects” the premises of its own adaptation”. Así se explica que *Homo erectus* desarrollara su cerebro: su *proyecto* adaptativo fue la cultura y la cooperación social. Es *por eso* que la selección natural tendió a favorecer las mutaciones que ampliaban sus capacidades cerebrales.

Armados con estos supuestos teóricos sobre el funcionamiento del mundo vivo, podemos restituir desde otras bases la *unidad* de la so-

ciudad y la naturaleza, de la biología y la cultura. Si “la biología es el destino, ese destino es libertad restringida” (Rose 2001 [1997]: 282). La indeterminación humana no proviene de su independencia cultural frente al mundo material. No es necesario negar la naturaleza humana para devolverle su libertad. La indeterminación, es decir, ese espacio estrecho pero verdadero de libertad, proviene *también* de nuestra naturaleza biológica. Formamos parte de la naturaleza, estamos irremediablemente *unidos* a ella no porque nos domine, aunque nos ponga límites, sino porque nos hace libres¹³.

Notas

- 1 Las reminiscencias boasianas del argumento de Lévi-Strauss se pueden rastrear a kilómetros de distancia.
- 2 Esta designación viene de la idea de “naturalizar” o de la “naturalización” de las relaciones sociales.
- 3 No es el sitio para desarrollar una crítica extensa a esta idea, pero tanto los ejemplos de Palerm (tomados de Sahlins) como la literatura más reciente sobre las sociedades de primates sugieren que es probablemente mucho más productivo tratar esas sociedades sobre todo como una respuesta al *tercero* de los imperativos mencionados. Eso hace más *difusas* las distinciones entre humanos y primates, que para Palerm, por el contrario, es indispensable afirmar categóricamente (cfr. especialmente el caso, pero no es el único, de los babuinos hama-driades en Bramblett (1984 [1976]: 150-69).
- 4 Ver, por ejemplo, el ilustrativo párrafo de Malinowski, citado por Schneider (1984: 143), aunque la referencia más obvia a esta interpretación del parentesco como el “lenguaje” que sirve para soldar las instituciones políticas es el clásico estudio de Evans – Pritchard (1968 [1940]) sobre los Nuer.
- 5 No me parece difícil relacionar este marchitamiento del estructuralismo con la crisis del marxismo y la derrota del socialismo, no obstante, un análisis más detallado podría matizar la idea de un marchitamiento total y generalizado (al respecto podrían citarse la influencia todavía fuerte del pensamiento de Pierre Bourdieu y la revitalización de los debates sobre el sistema mundial moderno a propósito de la globalización).
- 6 Ver por ejemplo, en la misma época, el intento de Jacques Monod (1971 [1970]: 20-4) de reconceptualizar la naturaleza de los seres vivos (no solo del hombre) como objetos dotados de un *proyecto*, es decir, una teleonomía y una autonomía.
- 7 Sobre la importancia del concepto de adaptación en ecología cultural, ver Kaplan y Manners 1981 [1972]: 145-8). El supuesto central es que conforme el cambio tecnológico avanza, el factor dinámico de la relación entre ambiente y cultura se desplaza cada vez más hacia la cultura.

- 8 En historia, es conocida la influencia que Vidal de la Blache tendrá en Lucien Febvre, en Fernand Braudel (1949) y en la influyente escuela de los *Annales*.
- 9 “For us the term “social construction of nature” overestimates the transformative powers of human practice and (...) underestimates the significance of non – manipulable nature. In this sense, the terms “production” and “construction” of nature may often obscure more than they illuminate. (...) In terms of a more critical liberation ecology, there is a need to counter balance the “social construction of nature” with a profound sense of the “natural construction of the social” (Peet y Watts 2002 [1996]: 262 y 263).
- 10 Esta idea está inspirada en la observación de Christophe Grenier (2000: 22) sobre la ambivalencia del pensamiento de Darwin.
- 11 Tomo esta idea de Darwin (1970 [1871]: 65 y 121), que se refiere a las diferencias con los “animales superiores”.
- 12 Un ejemplo clásico e influyente de esta oposición simplista es la de Arturo Escobar (1999: especialmente pp. 4-13) que opone el régimen de la naturaleza “capitalista” al de la naturaleza “orgánica”. Este último negaría la separación ontológica de la naturaleza y la sociedad. Hay que decir, sin embargo, que Escobar termina su artículo llamando a una nueva síntesis basada en una antropología de las personas dentro de una biología de los organismos que supere el neodarwinismo (p. 14-5). Conuerdo plenamente con su llamado aunque me parece que su artículo no lo sigue. Cae en el mismo error de las escuelas simbólicas. En su lucha contra el esencialismo natural, termina postulando una naturaleza construida exclusivamente sobre bases culturales.
- 13 “Para los seres humanos como para todos los organismos vivientes, el futuro es radicalmente imprevisible. Eso significa que poseemos la facultad de construir nuestros propios futuros, aunque en circunstancias que no elegimos. Y por lo tanto, es nuestra biología la que nos hace libres” (Rose 2001 [1997]: 347)

Bibliografía

- Anderson, Perry
2000 [1998]. *Los orígenes de la posmodernidad*. L. A. Bredlow (trad). Barcelona: Editorial Anagrama. Colección Argumentos 240.
- Bramblett, Claud
1984 [1976]. *El comportamiento de los primates. Pautas y perspectivas*. M. A. Sánchez G. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand
1949 *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin.
- Castells, Manuel
2002 [1996]. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. I. *La sociedad red*. C. Martínez G. (trad.). 4ta ed. en español. México: Siglo XXI.

Darwin, Charles

1970 [1871]. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: EDAF Ediciones. Biblioteca E.D.A.F. 2.

Deler, Jean-Paul

1987 [1981]. *Ecuador. Del Espacio al Estado Nacional*. Trad. F. Yépez Arboleda. Quito: Banco Central del Ecuador.

Denevan, William

2001 *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford: Oxford University Press.

Descola, Philippe

2002 L'anthropologie de la nature. En *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Vol. 57. No. 1. Enero – febrero.

Dollfus, Olivier

1981 *El Reto del Espacio Andino*. Lima: IEP.

Dollfus, Olivier

1991 *Territorios andinos. Reto y memoria*. Lima: IFEA-IEP. Serie Historia Andina 18.

Escobar, Arturo

1999 After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology. En *Current Anthropology*. Vol. 40. No. 1. Febrero.

Evans – Pritchard, E.E.

1968 [1940]. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. L. Évrard (trad.). París: Gallimard. Bibliothèque des Sciences Humaines.

Febvre, Lucien y Lionel Bataillon

1949 [1922]. *La Terre et l'Évolution Humaine. Introduction géographique a l'histoire*. Reimp. de la 2da ed. Paris: Albin Michel. L'Évolution de l'Humanité dirigée par Henri Berr.

Firth, Raymond

1957 [1936]. *We, The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. 2da ed. Abreviada. Boston: Beacon Press.

Foster, John Bellamy

2000 *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.

Geertz, Clifford

1996 [1973]. *La interpretación de las culturas*. 7ma reimp. A. L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa.

González, Aurora y Teresa San Román

1994 *Las relaciones de parentesco*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Grenier, Christophe

2000 *Conservation contre nature. Les îles Galapagos*. Paris: IRD Editions. Collection Latitude 23.

Harris, Marvin

1982 [1979]. *El materialismo cultural*. G. Gil (trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Harris, Marvin

1988 [1968]. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. 8va ed. En español. R. Valdés del Toro (trad.). México: Siglo XXI.

Harvey, David

1998 [1989]. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. M. Eguía (trad.). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ingold, Tim

1987 *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations*. Iowa: University of Iowa Press.

Jameson, Fredric

1984 Posmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. En *New Left Review*. No. 146. Londres: New Left Books.

Jameson, Fredric

1998 *The Cultural turn. Selected writings on the postmodern, 1983-1998*. London: New Left Books-Verso.

Kaplan, D. y R. Manners

1981 [1972]. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. 2da ed. en español. M. Arana (trad.). México: Nueva Imagen.

Lee, Richard

1976 ¡Kung Spatial Organisation. An ecological perspective. En R. Lee y I. De Vore (eds.). *Kalahari Hunter – Gatherers. Studies of the ¡Kung San and their Neighbors*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

Lee, Richard y John Yellen

1976 The Dobe – Du/Da Environment. Background to a Hunting and Gathering Way of Life. En R. Lee y I. De Vore (eds.). *Kalahari Hunter – Gatherers. Studies of the ¡Kung San and their Neighbors*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

Lévi – Strauss, Claude

1969 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. M. T. Cevasco (trad.). Buenos Aires: Paidós.

Malinowski, Bronislaw

1995 [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea*

melanésica. 4ta ed. A. Desmonts (trad.). Barcelona: Península. Historia Ciencia y Sociedad 97.

Mandel, Ernest

1972 *El capitalismo tardío*. México: Editorial Era.

Meynier, André

1969 *Histoire de la pensée géographique en France (1872 – 1969)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Mintz, Sydney

1996 [1985]. *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. L. Moles F. (trad.). México: Siglo XXI.

Monod, Jacques

1971 [1970]. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. F. Ferrer L. (trad.). Barcelona – Caracas: Barral Editores / Monte Avila Editores.

Morán, Emilio

2000 *Human Adaptability. An Introduction to an Ecological Anthropology*. 2da ed. Westview Press.

Nanda, Serena y Richard Warms

2002 *Cultural Anthropology*. 7ma. ed. Belmonte, Ca: Wadsworth / Thompson Learning.

O'Connor, James

2001 [1998]. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. V. Schussheim (trad.). México: Siglo XXI.

Ortner, Sherry

1984 Theory in Anthropology since the Sixties. En *Society for Comparative Study of Society and History*. No. 26.

Palerm, Angel

1997 [1967]. *Introducción a la teoría etnológica*. 2da ed. México: Universidad Iberoamericana.

Peet, Richard y Michael Watts

2002 [1996]. Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. En R. Peet y M. Watts (eds.). *Liberation Ecologies. Environment, development, social movements*. Reimpresión. Londres y Nueva York: Routledge.

Rappaport, Roy

2000 [1968]. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Reimp. de la 2da ed. Illinois: Waveland Press.

Romero, Alejandro Tonatiuh

2000 Origen y desarrollo de la geografía cultural. En A. Tonatiuh Romero (comp.) *Espacio Geográfico*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Rose, Steven

2001 [1997]. *Trayectorias de vida. Biología, libertad, determinismo*. D. Zadunaisky. Barcelona, Buenos Aires, México, Santiago, Montevideo: Granica.

Sauer, Carl

1967 [1925]. The Morphology of Landscape. En John Leighly (ed.). *Land and Life. A selection from the writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Schneider, David

1980 [1968]. *American Kinship. A Cultural Account*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Schneider, David

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Siemens, Alfred

1989 *Tierra Configurada. Investigaciones de los vestigios de agricultura precolombina en tierras inundables costeras desde el norte de Veracruz hasta Belice*. México: CONACULTA.

Steward, Julian

1970 [1938]. Basin Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups. En *Bulletin Bureau of American Ethnology*. 120. Washington: Smithsonian Institution.

Steward, Julian

1976 [1955]. *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. 3ra ed. Urbana – Chicago – London: University of Illinois Press.

Vidal de la Blache, Paul

1955 [1921]. *Principes de Géographie Humaine (publiées d'après les manuscrits de l'Auteur)*. E. de Martonne (ed.). 5ta ed. París: Librairie Armand Colin.

Worster, Donald

1992 [1985]. *Rivers of Empire. Water, Aridity, and the Growth of the American West*. 1era ed. de Oxford. Nueva York – Oxford: Oxford University Press.