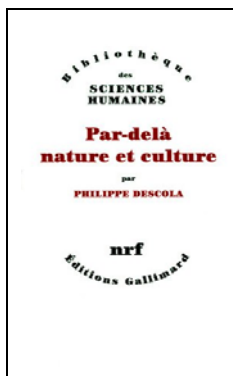


Recensión Crítica



Philippe Descola

Par-delà nature et culture

Paris: Éditions Gallimard

Año: 2005

623 páginas

ISBN: 2-07-077263-2

Alvaro Pazos, Profesor Contratado. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid. Dirección: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid. Cantoblanco 28049 (Madrid), España. E-mail: alvaro.pazos@uam.es

Hay un comparativismo en la teoría y un relativismo generalizado que insiste en la diversidad (cultural) de formas de entender y de relacionarse con la naturaleza, o con ámbitos y procesos naturales (enfermedad, sexo, medio, procreación, fauna, etc.). Aquellas posiciones descansan en el presupuesto de la dicotomía “naturaleza/cultura”, que sostienen, aunque desde distintos ángulos, tanto el naturalismo como el constructivismo cultural. El sentido y el objetivo de este libro de Descola es superar esta situación, y cuestionar la universalidad de aquella polaridad, mediante un repaso de las figuras de lo continuo que trazan otras cosmologías, diferentes de la occidental moderna. No se trata sólo de cosmologías en las que hallemos otros conceptos o articulaciones de la partición fundacional, sino cosmologías que no diferencian, y que no construyen, por tanto, uno y otro campo (naturaleza y cultura).

Desde luego, la impugnación de ese carácter universal afecta igualmente a las dualidades tradicionalmente asociadas en la teoría antropológica con aquella primera: salvaje-domesticado, animal-humano, etc. Puede verse *Par-delà nature et culture* como un ensayo de crítica de las dicotomías básicas que ha trabajado el estructuralismo. Pero es ciertamente interesante que esta crítica se lleve a cabo desde el interior del estructuralismo y que, de este modo, venga a tener un efecto de depuración y esclarecimiento teóricos. El libro indica muy bien, sin duda, lo que, más allá de las temáticas más o menos célebres, caracterizó y caracterizará siempre teórica y epistemológicamente al estructuralismo en antropología.

Lo que muestra, en primer lugar, aquella revisión de formas de la continuidad es el carácter extraordinariamente singular de esta ontología naturalista de la modernidad, que se considera, en ocasiones, como inscrita en la condición básica del ser humano. Al subrayar la radical diferencia de otras ontologías respecto de la perspectiva moderna, este trabajo de Descola invita también a una crítica de la tolerancia típicamente culturalista y del etnocentrismo que late bajo el relativismo

contemporáneo. Sabemos que esta *episteme* se constituye a partir del siglo XVII sobre la distinción entre naturaleza y humanidad, fundamento de una noción de sociedad humana o de cultura autónoma respecto de la naturaleza. De acuerdo al conocido modelo estratigráfico, la naturaleza se dispone como suelo común de (y al que se refieren) las diferentes elaboraciones culturales. La interpretación y la aceptación de los otros, es interpretación y aceptación de otras maneras de tratar con la realidad natural; es decir, de tratar con lo que desde un recorte epistémico originario se ha constituido como naturaleza. Se explican así algunas de las falacias de todo proyecto de etnocencia, que derivan de la reificación de los saberes y conocimientos indígenas, de su formalización de acuerdo a las fronteras y articulaciones propias del conocimiento científico moderno.

Descola ordena la variedad de fórmulas diferenciando pormenorizadamente cuatro grandes ontologías o sistemas de propiedades de los existentes, que son como puntos de anclaje para formas contrastadas de cosmologías, de modelos de vínculos sociales, y de teorías de la identidad y la alteridad. Aunque se reconozca que en la realidad se presentan siempre proporciones y distribuciones diversas de componentes de uno u otro modelo, se defiende la funcionalidad de éstos como tipos ideales. Estas cuatro ontologías son: el animismo, el totemismo, el naturalismo y el analogismo. La argumentación en torno a la distinción entre ellas es detallada y compleja; especialmente interesante cuando Descola discute la aproximación de Lévi-Strauss (1962a, 1962b) al totemismo valorando la necesidad de distinguir entre esta ontología y lo que él denomina el analogismo (diferencia que la reducción levistrosiana del totemismo a formas clasificatorias había perdido); o el diálogo con Bird-David (1999), Ingold (2000) y Viveiros de Castro (1998) en torno a las relaciones entre sistemas animistas, totémicos y naturalistas.

Los principios básicos de toda ontología remiten a condiciones y a nociones universales, que escapan a la historización, y que parecen responder al arraigo inevitablemente naturalista de la propuesta de Descola. Son las nociones de “interioridad” y “fiscalidad”. La primera se refiere a una gama de propiedades que recogen categorías como “alma”, “espíritu” o “intencionalidad”. Junto con la “fiscalidad” o forma exterior, constituye algo reconocido por todos los humanos, aunque distintas ontologías puedan reconocer las propiedades en cuestión en unos y/o en otros seres. Que haya diversos conceptos culturales de cuerpo o de persona no invalidaría este supuesto, pues la “interioridad” de la que aquí se trata se refiere al sentido que todo humano tiene de su “individualidad espiritual y corporal”, del que habla Mauss (1979), y que éste diferencia de la pluralidad de teorías culturales sobre la persona. De acuerdo a este horizonte teórico, lo que Descola está trabajando a lo largo de su obra serían categorías culturales –aunque no lo haga, desde luego, al modo de Mauss, y se centre menos en las dimensiones institucionales e históricas que en las mentales y estructurales. A esto se debe, además, el que en esta obra se preste tan poca atención a las formulaciones prácticas y subjetivas concretas.

Cada una de las ontologías que Descola distingue prefigura también un tipo de colectivo. Lo social no se constituye al margen, sino que es producto del mismo trabajo ideológico. Por ello, podemos hablar

igualmente de colectivos animistas, totémicos, naturalistas y analógicos. Cada modo ontológico y de colectivo implica también una noción específica de sujeto; y cada tipo de sujeto se enfrenta a problemas epistemológicos y metafísicos igualmente específicos, que tratará de resolver instituyendo zonas de objetividad (de “no-sujeto”) respecto de las que elaborará tratamientos adecuados. A cada ontología corresponde, pues, una problemática intelectual fundamental, que en el transcurso de la vida ordinaria asalta permanentemente a las sociedades en cuestión, y a la que éstas tienen que dar respuesta en y a través de su praxis.

El *animismo* consiste básicamente en el reconocimiento de una identificación de interioridades entre humanos, animales y vegetales. Sobre este continuo que entraña un universo poblado de personas (humanas y no-humanas) semejantes en motivaciones, sentimientos, conductas..., es la forma exterior y el modo de vida lo que marca la discontinuidad específica. Las especies no se disponen en un orden natural como el nuestro, sino que se diferencian por la fisicalidad sobre una interioridad común. Es propio de este modelo ontológico contemplar la mutabilidad permanente de las formas, la capacidad de metamorfosis de seres, que se refiere al proceso por el que cada existente (animal o humano), modificando la posición de observación particular que le impone su fisicalidad original, tiende a coincidir con la perspectiva sobre sí mismo que le supone al otro existente (animal o humano). La complejidad de este sistema se agudiza con el “perspectivismo”, término con el que Viveiros de Castro se refiere a la cualidad posicional de las cosmologías amerindias. Allí donde el animismo reconoce que los humanos dicen que los no-humanos se perciben como humanos porque, a pesar de la diferencia de formas, tienen interioridades semejantes, el perspectivismo añade que los humanos dicen que los no-humanos no ven a los humanos como humanos, sino como no-humanos (animales depredadores o espíritus).

El modo de identificación animista distingue humanos y no-humanos en tantas especies, todas ellas sociales, como formas de comportamiento. Las especies dotadas de interioridad como los humanos, constituyen también colectivos con la misma estructura y propiedades que los humanos. La consecuencia de ello es que no hay distinción entre mundo social y mundo natural, sino que el mundo único se caracteriza por rasgos que pertenecen al registro de la sociabilidad humana. Por otra parte, dado que todos los existentes están dotados de características de interioridad semejantes a las humanas, en el animismo el sujeto es omnipresente. Aunque reconocible en todo existente, en cada uno se sitúa, no obstante, dentro de prácticas y significados particulares. Se trata de una subjetividad generalizada (generalización de las interioridades), que los cuerpos particularizan (particularización de las fisicalidades). Con estas premisas, toda ontología y todo colectivo animistas se enfrentan constantemente al siguiente problema epistemológico y ético: ¿cómo asegurarse de que los no-humanos humanizados no son verdaderamente humanos?. Este problema se plantea en (y lo plantea) una actividad práctica cotidiana como la caza y el consumo de animales.

Descola aborda el *totemismo* en sus dimensiones propiamente ontológicas, valorando lo que Lévi-Strauss había relegado a un lugar secundario en aras de su interpretación como método clasificatorio:

la identificación entre humanos y seres naturales. Es específico del totemismo, entonces, no el establecimiento de una relación analógica entre la imagen de la naturaleza y la imagen de la sociedad, sino la promoción de una sola imagen socio-natural. Aunque el totemismo alberga una variedad de instituciones (totemismo individual, sexual, colectivo, clánico, concepcional...), se entrevén unos rasgos estructurales comunes. Se puede caracterizar como un sistema de organización social y de relación con la naturaleza, en el que cada individuo forma parte de un grupo de personas (humanas y no-humanas) asociado, a su vez, con un objeto natural. Afirma, así, una comunidad de naturaleza entre grupo y tótem; las divisiones y subdivisiones totémicas son expresión de la idea de que humanos y naturaleza constituyen un todo orgánico. Como ocurre en el animismo (con el que a menudo se confunde), los seres se consideran mixtos de humano y no-humano viviendo en regímenes íntegramente socioculturales. Las diferencias entre los dos sistemas ontológicos se aprecia, sin embargo, al comparar las mitologías amerindias (animistas) y las australianas (totémicas): en las primeras, la forma exterior y el comportamiento disocia y diferencia, a partir de una unidad originaria, a plantas y animales de humanos, aunque compartan interioridades; en las segundas, es un proceso de partenogénesis en el interior de clases híbridas ya constituidas originariamente el que produce la diversidad actual. Un grupo de humanos comparte con un grupo de no-humanos un conjunto de disposiciones físicas y psíquicas que los distingue de los otros en tanto que clase ontológica, y que los identifica con un principio generador (simbolizado en un tótem) constituido en la división del ser originaria.

Teniendo en cuenta esto, aunque habitualmente se entiende el totemismo como un tipo de organización social que toma sus caracteres distintivos del ámbito de las especies naturales (diferenciando así, se supone, el sistema social del sistema natural), se trataría, más bien, en la interpretación de Descola, de una forma que distribuye a humanos y no-humanos conjuntamente en colectivos isomorfos y complementarios. Las diferencias entre colectivos totémicos responden a las diferencias entre paquetes de atributos, que no proceden de humanos ni de no-humanos, sino de las clases de predicados prototípicas preexistentes. En este sistema el sujeto activo, debido a la vinculación esencial y consustancial de todo existente a una u otra figura prototípica, resulta ser una abstracción, la clase prototípica objetivada en una multiplicidad de elementos. El problema central es aquí cómo singularizar sin ambigüedad a individuos humanos y no-humanos, que aparecen fusionados en el seno de un colectivo, problemática a la que se trata de responder mediante el uso de atributos divergentes dentro de un conjunto de elementos identificatorios comunes, como el recurso al totemismo individual.

La ontología *naturalista*, característica de la modernidad, se basa en una fórmula opuesta a la que articula la ontología animista: supone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de las fisicalidades. De acuerdo al modelo naturalista, es en el plano físico donde hallamos una continuidad entre humanos y no-humanos, pues en ese ámbito rigen unas mismas leyes de la materia y la vida, relegándose las diferencias al ámbito de la interioridad, en el que se reconoce la diversidad de manifestaciones individuales y colectivas de la subjetividad. La fórmula sociológica del naturalismo

implica, además, una distribución de los humanos en el seno de colectivos culturalmente diferenciados –por sus lenguas y costumbres–, un dominio del que se excluye lo que existe independientemente de ellos, la naturaleza. El reconocimiento ilimitado de la sociabilidad del animismo se puede entender como el polo opuesto de esta reserva de lo social a lo no-natural propia del naturalismo.

El sujeto de conocimiento y el sujeto político toman la figura, en el naturalismo, de un humano abstracto, lo cual excluye a los no-humanos de las formas superiores de conocimiento y acción. La posición de sujeto se confina a una sola especie. En este sentido, el problema epistemológico central del naturalismo es también exactamente inverso al del animismo: dónde se sitúa la cultura (las diferencias morales) en la universalidad de la naturaleza. Problema al que responde una continua oscilación característica entre el monismo naturalista (reduccionismo de la cultura a la naturaleza) y el relativismo radical (reduccionismo de la naturaleza a la cultura).

El *analogismo* se opone al totemismo como la ontología animista a la naturalista. Si es un rasgo del totemismo la continuidad de interioridades y fisicalidades, el modelo analógico fracciona el conjunto de existentes en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas, recomponiendo un sistema de contrastes a través de una red de analogías. Una ontología de este tipo fue hegemónica durante la Edad Media y el Renacimiento en Europa: la idea de la “gran cadena del ser”, que organiza la *Weltanschauung* occidental hasta el siglo XVII (Lovejoy, 1983; Foucault, 1966). Es la ontología que encontramos asimismo en los trabajos clásicos de Granet (1968) sobre China, de Dumont (1966) sobre India, o de Griaule y Dieterlen (1965) sobre los Dogon.

No hay una forma de colectivo específica del modelo ontológico analógico. La fragmentación de los existentes en una pluralidad de instancias y determinaciones es tal, que la asociación de singularidades puede tomar cualquier vía; cosmos y sociedad aparecen, en cualquier caso, como equivalentes. Por otra parte, las subjetividades analógicas, como las animistas, proliferan, aunque de manera mucho más difusa y ambivalente que éstas. Los sujetos del analogismo se despliegan en ondas concéntricas, en constante interferencia unas con otras. La circulación de las partes de los seres, variables en dosis y combinaciones, es constante, de acuerdo al principio que parece guiar el conjunto: “todo está en todo y recíprocamente”. El problema epistemológico fundamental al que este sistema ontológico y social se enfrenta es, entonces, inverso, al del totemismo: no, como éste, singularizar entidades amalgamadas, sino amalgamar entidades singularizadas. Es decir: cómo agrupar los existentes en un modo de identificación que pone el acento en las discontinuidades. Las ontologías y las sociedades analógicas están respondiendo siempre al riesgo del atomismo, y manifiestan permanentemente una preocupación por el equilibrio.

Ante una comparación de ontologías como ésta, es interesante, en primer lugar, preguntarse por el modo en que se constituyen y los materiales de los que se constituyen esas ontologías. Es decir, preguntarse a qué tipo de entidad nos estamos refiriendo cuando hablamos de la ontología de una

población. De un lado, esas formas, tal y como aquí se presentan y se interpretan, como sistemas acabados, serían ante todo construcciones del investigador a partir de datos diversos, pertenecientes a niveles de realidad dispares. Serían algo así como estructuras implícitas –explicitadas por el análisis- de la acción, la relación y la ideación. Se presentan como sistemas de conceptos, compleja y coherentemente organizados, a la manera de sofisticadas teorías. Ciertamente, como en las mejores y más célebres exposiciones de las “filosofías” indígenas por autores como Tempels, Griaule o Radin, Descola ofrece un buen número de filigranas conceptuales, especialmente cuando se ocupa de diferenciar sistemas en apariencia similares. Cuánto de todo ello es producto del cierre que opera el propio intérprete, o de la pesquisa misma y de sus condiciones técnicas, es algo que se debe tener presente al valorar las aportaciones del libro, y el magro papel que en él desempeñan las descripciones etnográficas de formas de vida sociales y de formas de subjetivación, frente a las caracterizaciones globales.

Desde luego, estos modelos ontológicos son abstracciones que pretenden integrar diversas dimensiones y procesos sociales de naturaleza práctica, en una lógica puramente teórica. Aunque, por otra parte, en determinados lugares del libro –especialmente, en el cuarto capítulo, titulado “Les schèmes de la pratique”- se pretenda que las ontologías se refieren finalmente a principios o esquemas generadores de prácticas, o que esas ontologías tendrían al menos expresión en sistemas de disposiciones, no es éste en absoluto el tono característico de la obra. Descola cuestiona nociones hipostasiadas como las que Benedict emplea para dar cuenta de las formas de experiencia en una sociedad (como *patterns*), y aboga por un análisis “praxeológico”. Por el contrario, la noción de “habitus”, de Bourdieu, le parece demasiado particular, poco útil cuando de comparar se trata. La realidad a la que él se estaría refiriendo sería, más bien, la de las “matrices originarias” de estos “habitus”. No deja de ser chocante todo esto; porque, en primer lugar, no sé si los “habitus” precisan de “matrices”, o si no se está doblando innecesariamente un concepto cuyo significado quizás no se ha entendido bien. Por lo demás, ese carácter originario o estructurador no sólo no se ve en esta obra, sino que desde las premisas estructuralistas del autor resulta difícil pensar un modo de mostrarlo. Tampoco se puede entender su dimensión de estructura estructurada, producto de algún tipo de génesis, pues Descola desecha reiteradamente hablar de las ontologías de otro modo que como condiciones intelectuales de posibilidad. De hecho, me parece que la segunda parte del libro, titulada “Structure de l’expérience”, es insólita en un conjunto centrado en la descripción y comparación de conceptos sintetizadores, muy alejados de la experiencia, similares, más bien, a las grandes configuraciones que aportan Benedict y otros.

Resulta sorprendente que el autor evite en todo momento afrontar heurísticamente la correlación entre ontologías y rasgos estructurales de las sociedades. La larguísima introducción del libro, la invitación a un viaje desde América hacia Asia y hasta África, para mostrar la presencia de un modelo animista, radicalmente distinto del naturalista, independientemente del medio físico y del área cultural, a duras penas logra hacer olvidar la relevancia que tiene la similar morfología social y económica de las sociedades de las que se está hablando (cazadores-recolectores, agricultores de plantación de

vástagos, sociedades sin escritura, sin centralismo político ni vida urbana). Lejos de ocuparse de la clara relación entre modos de producción, formas sociales y ontologías, aunque sólo sea por la implicación lógica que los une y sin establecer causalidad alguna entre instancias, Descola desecha, creo que muy simplonamente, toda aproximación en este sentido (finalmente, toda aproximación histórica) por “evolucionista”.

Esta perspectiva supone la afirmación de la autonomía absoluta de las formas ideológicas. No hay posibilidad de abordarlas en tanto que instituciones históricas, porque ellas vienen a ser la condición de toda historia. A la postre, las formas de la ideología no sólo no pueden explicarse sociológicamente sino que son ellas las que caracterizan formas sociales. Así, los colectivos que aquí están en cuestión son singularizados como las ontologías: animistas, totémicos, naturalistas y analógicos. El estudio de cosmovisiones u ontologías se transforma, pues, en un tratado de morfología social. En este sentido, los últimos capítulos de *Par-delà nature et culture*, en los que se intenta un esbozo de las formas sociales y los tipos de relación social, así como una reintroducción de la historia, son decepcionantes. En los capítulos 13 y 14, complementando su análisis de las formas de identificación ontológica, el autor diferencia seis tipos básicos en los que podríamos agrupar los modos de relación entre humanos y con los elementos del entorno: intercambio, predación, don, producción, protección y transmisión. Lo menos que puede decirse es que resulta una tipología bastante arbitraria e injustificada. La distinción, por ejemplo, a la que Descola dedica mucho espacio, entre “intercambio” y “don”, para diferenciar la realidad de la que habla Mauss en su ensayo (el “intercambio”) de lo que sería el “don” incondicional, que respondería a una lógica aún por desentrañar, me parece que no hace sino repetir sin motivo la dicotomía que el propio Mauss estableció. A veces parece un remedo de la distinción entre lo que Bourdieu llama la objetividad del intercambio y la experiencia vivida del don. Por lo demás, es significativo –y un poco insultante- que el estudio de Godelier sobre el tema aparezca mencionado tan sólo, en lugar de debatido, en una nota irrelevante a pie de página. En cualquier caso, se me escapa el interés de una tipología de modos de relación entre humanos y con el medio. Si algo se hace evidente a lo largo de este libro es la necesidad de abordar las dinámicas de las formas de vida, y la importancia de un análisis no de complementos sociológicos a los sistemas de ontologías, sino del papel desempeñado por pautas ontológicas, socio-históricamente constituidas, en los procesos prácticos de producción y reproducción de los sujetos, las formas sociales, las relaciones con el medio y las condiciones materiales de existencia en sentido amplio. En realidad, en diversos lugares el propio Descola está tratando de dar cuenta de dinámicas sociales. Puede entenderse su acercamiento a las problemáticas específicas de cada modelo ontológico y cada colectivo, como un intento de dar razón del dinamismo interno. Y su aproximación, en el capítulo 15 (“Histoires de structures”), a la historia y al paso de una estructura a otra, como un intento de dar razón de las dinámicas externas. Aunque uno y otro ensayo resulten malogrados por las premisas estructuralistas. Su enfoque de los cambios de una forma ontológica y social a otra, en el capítulo 15, resulta más preocupado por restablecer la diacronía mediante la noción de “transformación estructural” que por restablecer propiamente la densidad histórica. Su enfoque del dinamismo interno de los modelos (ontológicos y sociales), que

atraviesa todo el libro y es una de sus apuestas fundamentales, merece un comentario algo más amplio.

Las problemáticas que se suponen nucleares de cada sistema ontológico y social, por cuanto parecen inspirar una especie de dinámica interna, son problemáticas intelectuales (propias de intelectuales) y en absoluto vitales (adecuadas para dar cuenta del impulso de una forma de vida social). Tan abstractas como ellas, resultan los sujetos que les corresponden. No es posible encontrar aquí el tipo de relación que Foucault (1984) establece entre subjetivaciones y problemáticas políticas, éticas, sociales, etc., porque ni unas ni otras tienen el nivel de concreción requerido. Al cabo, no sabemos cómo son los sujetos ni las problemáticas reales; o, lo que es peor, sin aportar los datos necesarios Descola da a entender que conoce las problemáticas existenciales de los sujetos sociales a un nivel asombrosamente profundo. Así, por ejemplo, el problema epistemológico y ético central del animismo consiste, como hemos visto más arriba, en asegurar que los no-humanos humanizados no son verdaderamente humanos, algo que se plantearía en una actividad ordinaria como la caza y el consumo de carne de animal. El problema del investigador aquí creo que consiste en tener una idea clara de lo que quiere decir que, cazando y comiendo, una población o algunos individuos de esa población se plantean problemas de ese tipo. Descola afirma esto ritualizando inevitablemente las prácticas en cuestión, e introduciendo una intencionalidad intelectual en la actividad de caza y consumo. El desenfoque se revela muy bien cuando el autor, para intentar singularizar el animismo – para hacerlo más exótico o diferente-, comenta que la “cuestión metafísica” que en la caza y el consumo del animal se le plantea al cazador amazónico, va más allá de la “mala conciencia pasajera” que “algunos occidentales” experimentan cuando comen carne (Descola, 2005: 392 y siguientes). Porque, según Descola, el cazador amazónico (como el siberiano) no experimenta tanto un “sentimiento de culpabilidad”, sino una “sorda inquietud ante la evidencia renovada de la porosidad de los factores ontológicos”. Dejando al margen la cuestión de si el fenómeno comparativo importante en este caso, del lado occidental naturalista, debería ser el vegetarianismo como práctica, institución e ideología, y no lo que algunos individuos occidentales sienten, me parece muy cuestionable este insólito restablecimiento del punto de vista de los sujetos en un libro que se mantiene en todo momento en el plano de las “nociones culturales”, sin aportar materiales sobre subjetividades e intersubjetividades. La verdad es que necesitaríamos una aproximación radicalmente diferente a la estructuralista, y datos sobre las experiencias (que, desde luego, pocos de los autores manejados por Descola, desde Granet o Griaule hasta Dumont o él mismo, suelen aportar), para poder empezar a hacer afirmaciones sobre sentimientos de culpa o de otro tipo, inquietudes sordas y procesos semejantes.

Podríamos volver a plantear si el intelectualismo estructuralista permite entender las prácticas, intelectuales y no intelectuales, de las sociedades. En su célebre interpretación del mito de Edipo, Lévi-Strauss veía éste como un instrumento lógico que hace posible el desplazamiento desde un problema intelectual (¿nacemos de uno solo o de dos?) a otro (¿lo mismo nace de lo mismo o de lo otro?). En la interpretación de Meillasoux (2001: 421-428), las preocupaciones del mito remiten

también a la contradicción entre autoctonía y el nacimiento de uno a partir de dos; pero estas preocupaciones no son de orden intelectual sino práctico, y tienen que ver con las contradicciones entre modos de reproducción (dinástico y guerrero). Si el mito mismo exige un análisis histórico-institucional y no meramente cognitivo y formal, con más razón cuestionaremos el intento de dar cuenta de formas de vida instalando problemas intelectuales en su centro motor. A menos que se pueda explicar cómo las dinámicas sociales responden a preocupaciones metafísicas como “la evidencia de la porosidad ontológica”.

Bibliografía

- Bird-David, Nurit (1999). Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40: 67-91.
- Dumont, Louis (1966). *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984). *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Granet, Marcel (1968). *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel.
- Griaule, Marcel y Dieterlen, Germaine (1965). *Le renard pâle*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude (1962a). *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, Claude (1962b). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lovejoy, Arthur O. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria.
- Mauss, Marcel (1979). Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del Yo. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Meillasoux, Claude (2001). *Mythes et limites de l'anthropologie*. Paris: Page Deux.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.