

PRESENTACIÓN SIMPOSIO INTERNACIONAL
“¿NATURALEZA O CULTURA? UN DEBATE NECESARIO”

Verena Stolcke
Presidenta del Institut Català d'Antropologia

La ciencia natural no describe y explica simplemente la naturaleza; forma parte de la interacción entre la naturaleza y nosotros mismos...lo que observamos no es la propia naturaleza sino la naturaleza expuesta a nuestro método de interrogación.
(Werner K. Heisenberg)¹

Cultural identity, in the here-and-now, represents itself ever more as two things at once: the object of choice and self-construction, typically through the act of consumption, and the manifest product of biology, genetics, human essence.”
(Comaroff y Comaroff 2009:1)

En 2009 la revista *New Scientist* informaba que pronto los corazones híbridos podrían resolver la escasez de órganos para el trasplante. Como se explicaba, la idea es bastante sencilla: se toma el órgano de un donante humano o animal (por ejemplo el corazón de un cerdo) y se utiliza un detergente suave para quitar la carne, las células y el ADN de manera que sólo quede un ‘andamio’ interno de colágeno, una proteína ‘inmunológicamente inerte’. Se agregan entonces células madre del paciente en cuestión a esta coraza vacía del órgano, las cuales se diferencian en todas las células que el órgano necesita para funcionar, sin provocar una reacción inmunológica después de transplantarse.”²

1 Premio Nobel de física de 1932; fue quien desarrolló la mecánica cuántica.

2 *New Scientist* 2711, 03 de junio de 2009.

En 2005 el eminente antropólogo Ph. Descola había señalado que sólo en el mundo moderno nos hemos obstinado en clasificar los seres vivos según si están gobernados por las leyes de la materia o por el arbitrio de las convenciones sociales, aunque la antropología no se había percatado aún del alcance para nuestro estar en el mundo de esta constatación. Descola había denominado *naturalismo* a esta visión dualista del mundo. En efecto, la antropología en tanto que estudio de la experiencia humana en relación a su diversidad en el tiempo y en el espacio, había compartido desde sus inicios en el renacimiento europeo con las ciencias de la vida la idea de que una clara línea dividía el mundo de la libre creatividad humana del resto del mundo vivo. La facultad humana del aprendizaje, de comunicarnos los unos con los otros mediante el lenguaje y la capacidad de interpretar el mundo en que vivimos dotándolo de significados simbólicos, permitía a los seres humanos trascender los imperativos de su naturaleza animal biológica y conquistar esa cualidad humana flexible, adaptable y libre que le sería propia. La oposición entre naturaleza y cultura –el llamado dualismo cartesiano– devino así un supuesto incuestionable de la antropología cultural. La noción clave de *cultura* –hoy día tan ubicua como ambigua– se desarrolló en la pugna intelectual inconclusa de las ciencias sociales contra el afán de las ciencias de la vida en reducir la conducta y la variedad cultural humanas a factores biológicos, es decir, naturales y hereditarios.

Pero como bien muestra el cultivo en el laboratorio de órganos híbridos humano-animales mencionado arriba –la clonación de embriones híbridos humano-animal ya no es ninguna novedad–, las transformaciones de los hechos de la vida humana logradas por la biología molecular, la biogenética y la genómica mediante complejos procedimientos biotecnológicos están redefiniendo en lo fisiológico la relación entre naturaleza y cultura. Sin embargo, como bien señalaba una amiga, ¡resulta más fácil cambiar la biología que la sociedad! Para comprender las implicaciones humanas que tienen estas novedades biotecnológicas es preciso, por consiguiente, examinar cómo los significados simbólicos socio-culturales particulares inciden en las dimensiones estrictamente materiales de los procedimientos biotecnológicos –la coraza vacía de un corazón animal para cultivar un corazón humano. Así, no debería costarnos mucho imaginar la gama de significados simbólicos que posee para nosotros el corazón y, además, la influencia que estos significados pueden ejercer, por ejemplo, sobre la donación de este órgano *in vivo*.

Tal vez no sea obvio qué interés etnográfico puedan poseer corazones *híbridos* humano-animales para un debate acerca de la relación entre naturaleza y cultura –el tema de este Simposio Internacional. La razón primordial de este debate trasciende, sin embargo, este nivel estrictamente bio-social. Nuestra intención fue impulsar una reflexión a fondo sobre las propias certidumbres ontológicas, es decir, las ideas sobre las potencialidades humanas y el orden en el mundo, en que se apoyan, en última instancia, también

nuestras ideas y expectativas bio-sociales. Es a este respecto que la antropología socio-cultural ha hecho una contribución clave. Investigaciones etnográficas comparativas recientes, que estudian cosmologías amerindias amazónicas u occidentales han mostrado que el propio contraste entre naturaleza y cultura que a l@s modern@s nos resulta tan natural, es relativo en la medida en que la concepción de la naturaleza en relación a la cultura diverge de modo conspicuo entre culturas (Descola 2005; Latour 1991; Viveiros de Castro 1996; Stolcke 2011). Los sistemas cosmológicos amerindios no distinguen el mundo de los seres humanos de aquel de los seres no humanos, una concepción que, de hecho, discrepa del dualismo cartesiano occidental, o *naturalismo* como lo denominó Descola —que no sólo disocia los dos ámbitos sino que además ordena la naturaleza y la cultura de tal manera que la cultura humana domina a la naturaleza que está a su servicio para ser legítimamente explotada según las voluntades y ambiciones humanas.

Diversas nociones de la relación entre naturaleza y cultura son elementos constitutivos de los sistemas de clasificación social particulares. El “giro ontológico” reciente en la antropología y el consiguiente desvanecimiento de la cultura y la sociedad han suscitado serias desavenencias conceptuales y teóricas —¿se trataría de un auténtico vuelco paradigmático o de un mero modismo?— sobre cómo conocer y traducir las diversas concepciones del mundo empleando determinadas herramientas conceptuales.³ Ontología se emplea en muchos sentidos diferentes. Las múltiples ideas de los pueblos sobre su existencia en el mundo y la relación entre la naturaleza y la cultura constituirían ¿fenómenos culturales, metafóricos, cosmológicos o tal vez ontológicos? Esta interrogante es relevante pues las estrategias conceptuales involucran presupuestos antropológicos acerca de las representaciones del mundo. Sirvan dos ejemplos etnográficos del uso de las nociones de metáfora o cosmología y de ontología. En 1993 Bird-David publicó un artículo con el título “Tribal metaphorization of human-nature relatedness: a comparative analysis” (1993). Se trataba del análisis comparativo de representaciones consideradas imaginarias de la relación entre humanos y la naturaleza de varios pueblos. Según Viveiros de Castro el objetivo de lo que él considera que es un enfoque epistemológico es conocer y determinar el significado y la vigencia de tales formas de conocimiento o representaciones de un mundo que quien investiga asume como el mundo real (Viveiros de Castro 1999: 79-81). Viveiros de Castro, adopta, en cambio, un enfoque ontológico en sus estudios del perspectivismo característico de los pueblos indígenas amazónicos que en lugar de distinguir las representaciones indígenas como entidades imaginarias de un mundo real, postula múltiples mundos con sus distintas concepciones del ser y de

3 “Ontology Is Just Another Word for Culture” (2010). Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester, *Critique of Anthropology* junio no. 30: 152-200. doi:10.1177/0308275X09364070

la existencia. Y los verdaderos objetos de la antropología no serían epistemologías sino ontologías (Viveiros de Castro 2003).⁴ ¿Pero esta perspectiva ontológica no plantearía otro dilema para la traducción de otros significados en la medida en que quienes investigan estarían pres@s en sus propios mundos?

Comencé este prólogo con corazones híbridos, compuestos biotecnológicos de órganos animales y material genético humano que borran el límite entre lo humano y lo no humano. Quiero concluir con aquellas cosmologías que desconocen el contraste entre naturaleza y cultura analizadas en distintos contextos geo-políticos y culturales amerindios por Stefano Varese, por un lado, y Montserrat Ventura, por otro, inspirados ambos por Philippe Descola, quien en el primer artículo de este volumen propone su investigador estudio de distintas cosmologías indígenas continuas, enfatizando su contraste con el *naturalismo* antropocéntrico moderno: una visión del mundo singular en la medida en que, por el contrario, opone la cultura a la naturaleza y que constituye el marco simbólico de los corazones híbridos. Cabe hacer especial hincapié, además, en una dimensión político-ideológica del *naturalismo* moderno que con frecuencia es omitida: a saber, que las doctrinas *naturalizadoras* que en el mundo moderno han desempeñado un papel tan devastador en justificar discriminaciones, exclusiones y desigualdades sociales —económicas, sexuales o raciales—, sólo pudieron ser ideadas y puestas en práctica gracias al dualismo cartesiano que admite atribuir desigualdades sociales y políticas a diferencias naturales o inventadas, como bien muestra Peter Fry en su artículo sobre las intersecciones entre orientación sexual y “raza” legitimadas por la ciencia. Me pregunto si el enfoque ontológico de Viveiros de Castro permitiría diagnosticar estos procedimientos políticos-ideológicos. Angel Martínez, por su parte, analiza las manipulaciones de las demarcaciones bio-psiquiátricas entre ciencia y creencia en estos tiempos en que prospera el determinismo biológico cuya trayectoria histórica, por otra parte, describe en detalle Begoña Vendrell en relación con el dualismo cartesiano. Las nuevas formas de familia y de parentesco son un campo en que el contraste moderno entre cultura y naturaleza plantea nuevas paradojas e incertidumbres. Cómo se interroga Anne Cadoret, por ejemplo, ¿de qué manera se establece la filiación en casos de adopción? En las ciencias de la vida y en especial en la biotecnología se vinculan habitualmente la investigación con la naturaleza y la verdad científica omitiendo o infringiendo, como muestra María Casado, los derechos humanos.

Last but certainly not least, las pioneras que descubrieron el *naturalismo* moderno y su eficacia en la adulteración de la libertad política, sexual, o racial de las personas,

⁴ Cabe señalar la contribución de Marilyn Strathern al proyecto de una ontología comparativa en su caso basada en su etnografía de Nueva Guinéa (ver, p. e., Strathern, M. *Partial Connections*, AltaMira Press, 2004).

por ejemplo, fueron, no obstante, las teóricas feministas, cuando, inspiradas por la declaración de Simone de Beauvoir de que “las mujeres no nacen sino que se hacen”, en los años setenta propagaron su denuncia de la *naturalización* de la subordinación y desigualdad sexuales, que eran solamente concebibles gracias al dualismo cartesiano. Como escribía la antropóloga Michelle Rosaldo en 1980, después de haber caído ella misma en la trampa naturalista universalista de suponer que el dimorfismo sexual en la especie humana era la causa de la subordinación de las mujeres:

Me parece ahora que el lugar de las mujeres en la vida social humana NO es el resultado de lo que ellas hacen (y menos aún de su biología) sino de los significados que sus actividades adquieren en la interacción social concreta –en un sentido político y social... El sexo biológico así como la raza biológica son excusas más que causas del sexismo que podemos observar. (De Beauvoir 1949, cf. Rosaldo 1980)

Estas pioneras y su crítica al dualismo cartesiano, así como su puesta en paréntesis posterior por antropólogos u otros profesionales de distintas latitudes, algunos de los cuales presentamos a continuación, han sido piezas clave de la pregunta central de las jornadas, cuyos resultados ahora tenemos el gusto de editar, sobre las relaciones, o la frontera, entre naturaleza y cultura.

Bibliografía:

- BIRD-DAVID, N. (1993) “Tribal metaphorization of human-nature relatedness: a comparative analysis”, en K. Milton (ed.), *Environmentalism – The view from Anthropology*, Londres: Routledge.
- COMAROFF, J. L. Y J. COMAROFF (2009) *Ethnicity, Inc.*, Chicago: The University of Chicago Press.
- DE BEAUVOIR, S. (1949) *Le Deuxième Sexe*, Paris.
- DESCOLA, P. (2005) *Par-delà nature et culture*. Paris: Editions Gallimard.
- LATOUR, B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte.
- ROSALDO, M.Z. (1980) “The use and abuse of anthropology: Reflections on feminism and cross-cultural understanding”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5 (3).

- STOLCKE, V. (2011) "Homo Clonicus: ¿Entre la naturaleza y la cultura?" en Díaz Cruz, R. & A. González Echevarría (coords). *Naturaleza, cuerpos, culturas. Metomorfosis e intersecciones*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/ División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de Antropología, pp.279-316.
- STRATHERN, M. (2004) *Partial Connections*, edición actualizada, AltaMira Press.
- VIVEIROS DE CASTO, E. (1999) "Comments on Nurit Bird-David 'Animism Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology'", *Current Anthropology* 40, supplement, pp.79-81.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* no. 2 (2), pp.115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2003) "(anthropology) AND (science)", *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.