

# NATURALEZA-CULTURA: UN MARCO DE ANÁLISIS PARA LA RELACIÓN PERSONA-COSMOS

*Isabel Martínez*

Posgrado en Antropología, FFyL/IIA, UNAM

*Resumen:* Naturaleza-cultura quizá ha sido uno de los temas más controversiales en la antropología. Dos son los objetivos de este ensayo. El primero es revisar una de las vertientes de la discusión en torno a este tópico. El segundo es reflexionar sobre el tema y proponer algunos de sus lineamientos, como marco teórico, para el estudio de las relaciones cuerpo-cosmos y persona-cosmos; ambas fundamentales en el desarrollo de la antropología mexicana contemporánea.

*Palabras clave:* naturaleza, cultura, persona, cosmos.

*Abstract:* The relationship between Nature and Culture has been one of the most controversial topics in Anthropology. The main objectives of this essay are two: the first one is to review one part of the many trends around this subject, and the second is to elaborate on this discussion as well as to suggest some of the basic aspects (*e. g.* theoretical framework), necessary to study the dichotomies body-cosmos and person-cosmos. These paired concepts are fundamental to the development of contemporary Mexican Anthropology.

*Keywords:* nature, culture, person, cosmos.

## INTRODUCCIÓN

Clearly, then, I think that the distinction between Nature and Culture must be subjected to critique, but not in order to reach the conclusion that such a thing does not exist (there are already too many things do not exist).

*Viveiros de Castro, 1998: 470*

Enunciar es una manera de comprender, mas ¿qué decimos exactamente con la frase “distinción entre naturaleza y cultura”? Cuando, en 1949, Claude Lévi-Strauss abrió su obra *Las estructuras elementales del parentesco* con un capítulo dedicado a dicha distinción anotaba que: “Entre los principios que formularon los precursores de la sociología, sin duda ninguno fue tan rechazado con tanta

seguridad como el que atañe a la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad” (Lévi-Strauss 1985: 37). En este libro Lévi-Strauss plantea sólo una de las dimensiones de la polémica desarrollada durante las siguientes décadas. Reflexiona sobre las nociones que la ciencia contemporánea ha formulado para dar cuenta de la transición que existe de la naturaleza a la cultura y propone que el incesto es la piedra de toque de dicho proceso, siendo el sustento de la alianza y, en consecuencia, el fundamento de toda sociedad humana. Sin embargo, esta faceta de la discusión no es la que nos interesa trabajar en este ensayo, sino aquella que este mismo autor construye en obras posteriores. Me refiero a la dicotomía naturaleza-cultura entendida como una forma de categorización clave en el estudio de la relación que el ser humano establece con el medio ambiente.

Este ensayo está compuesto por dos apartados. El primero está dedicado a la revisión de algunas propuestas teóricas y etnográficas sobre dicha dicotomía. Seguimos el planteamiento de Viveiros de Castro (1998), dado que consideramos necesario criticar rigurosamente, bajo el lente de la etnografía, la pertinencia de la distinción naturaleza y cultura en el análisis de las cosmologías de otros pueblos. Más que eliminar esta distinción, será preciso utilizarla como instrumental para el estudio de otros sistemas de pensamiento, considerando: el análisis de la noción de persona, la composición y el estatus del resto de los seres que habitan el universo, así como la relación entablada entre el ser humano y el entorno.

Desde esta perspectiva, en la segunda parte se ensayará la pertinencia de este marco de análisis para acercarnos a la relación entre persona-cosmos, destacando su alcance metodológico. Además de utilizar la distinción naturaleza-cultura como una herramienta, y de reconocer las propiedades, contenidos y dinámicas de tal distinción en otros sistemas de pensamiento, las diversas nociones sobre esta dicotomía deben someterse a un análisis comparativo. Pues, como lo ha mostrado el mismo Viveiros de Castro (1998) al comparar las cosmologías amerindias (multinaturalistas) y las cosmologías modernas (multiculturalistas), este ejercicio de contraste amplía la comprensión de cada una de ellas.

## NATURALEZA-CULTURA: DEL SER HUMANO Y EL MEDIO AMBIENTE

### *El totemismo y los sistemas de clasificación*

En 1929, A. R. Raddcliffe-Brown cuestionó la operatividad del término “totemismo”, en tanto etiquetaba fenómenos de naturaleza diferente y era parte de un problema mayor: la relación del hombre y la naturaleza expresada particular-

mente en el ritual y en el mito (Raddcliffe-Brown 1929: 399). Esta preocupación surgió del análisis de algunos rituales practicados por grupos del este y el oeste de Australia, dedicados a incrementar las especies naturales. Sin dejar de lado el estudio de las correspondencias entre la clasificación de las especies naturales y las divisiones de la sociedad, Raddcliffe-Brown (*ibid.*: 412) resalta la importancia de enmarcar estos sistemas de correspondencias en un marco más amplio: el sistema de relaciones entre el hombre y la naturaleza.

*El totemismo en la actualidad*, publicado en 1962, retoma este planteamiento y desarrolla una propuesta alternativa al determinismo biológico y al determinismo sociológico. Para comprender esta discusión, es preciso detenernos en el examen que Durkheim y Mauss (1971) exponen en “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”. A principios del siglo XX, estos autores entablaron una discusión con la psicología, en un esfuerzo sin precedente que permitió fundar las ciencias sociales. Por tal motivo, las formas de clasificación y las representaciones mentales fueron definidas como hechos sociales, antes que como cualidades innatas o como productos individuales y espontáneos de la observación empírica. Las cosas, para estos autores, no se presentan agrupadas por sí mismas de tal o cual manera para la observación, de la misma forma que no conciben la existencia de un cuadro elemental de clasificación en el espíritu humano. “Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos ofrecen modelo alguno” (Durkheim y Mauss 1971: 17).

Para identificar cuál es el modelo de toda clasificación, Durkheim y Mauss analizan tres tipos de sociedades, su punto de partida es la relación establecida entre la clasificación social y la clasificación de la naturaleza. Inician con las sociedades que llaman rudimentarias, tomando como parámetro las formas de clasificación, continúan con las complejas y al final contemplan casos intermedios entre estas sociedades extremas. Concluyen que en todos los casos analizados la clasificación de los hombres precede a la clasificación de la naturaleza y además sirve como modelo a la clasificación espacial, temporal, de los colores, etc., extendiéndose a todos los hechos de la vida (*ibid.*: 22). El modelo de toda clasificación es la sociedad. “En este sentido, la jerarquía lógica no es más que otro aspecto de la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo” (*ibid.*: 70), en tanto que clasificar no significa solamente construir grupos, sino disponer relaciones definidas entre ellos.

El totemismo es sólo una de las expresiones de la relación entre los sistemas de clasificación naturales y sociales, definido como la forma de clasificar a la sociedad mediante su actitud frente a la naturaleza. Para Lévi-Strauss, la distinción

naturaleza-cultura es lo que permite instaurar un nuevo campo para la comprensión del vínculo establecido entre el ser humano y la naturaleza, en el cual el totemismo y cualquier otra manifestación de dicho vínculo deberá estudiarse bajo un lente más amplio que considere, además del ámbito animal y el humano, la cosmología en general. Los ámbitos hasta ahora señalados, como productos de un sistema de pensamiento, se homologarán bajo principios generales, cuyo fundamento se encontrará en el intelecto.

Naturaleza y cultura son, para este autor, dos esferas contiguas, cuya relación será determinada por encadenamientos lógicos, correlaciones y oposiciones que pueden ser formalizadas bajo códigos totémicos o de cualquier otro tipo. En consecuencia, el modelo base de las clasificaciones no necesariamente es la sociedad, aunque ésta es una de las posibilidades lógicas. Para Lévi-Strauss (1997: 130), la aplicación sistemática expresada en la homologación de distintos códigos culturales (clasificación de especies naturales, clasificaciones sociales, clasificaciones espacio-temporales, etc.) no es más que el resultado de la aplicación de un modelo general que tiene como fundamento una totalidad organizada y que parte de una estructura lógica y binaria capaz de desdoblarse en formas ternarias, cuaternarias, etc., es decir, en modelos más complejos (Lévi-Strauss 2006).

Un punto importante para esta discusión es la idea de proyección. Si para Durkheim y Mauss la homologación de la clasificación social y natural, que tomaba como modelo a la sociedad misma, se explicaba mediante una proyección de un campo a otro; para Lévi-Strauss (1997) estas relaciones de oposición y correlación no pueden ser reducidas a un simple reflejo. La exigencia de orden del universo, base de todo pensamiento, se sustenta en una lógica, es decir, en una instauración de relaciones necesarias. Evidentemente, este orden lógico y la estructura que implica poseen un carácter teórico y práctico, ejemplo de ello es la ciencia de lo concreto formulada en *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss 2006 [1962]).

De este libro nos interesa resaltar que los principios lógicos son los que garantizan la convertibilidad ideal de los diferentes niveles de la realidad social, misma que no presenta *a priori* y universalmente un modelo privilegiado sobre el cual se fundamenta toda clasificación y cuyo mecanismo no es una simple proyección. La elección del modelo privilegiado para cualquier clasificación será arbitraria en cada cultura y el mecanismo bajo el cual se establecerán relaciones partirá de un esquema lógico basado en oposiciones denominadas “operadores lógicos” que permiten integrar al esquema clasificatorio dominios muy diferentes los unos de los otros. En obras posteriores, Lévi-Strauss (2002 y 2000) postulará la distinción naturaleza-cultura como el dispositivo central de cualquier ordenamiento.

*Ecología y cosmología: la humanidad sin fronteras*

Hemos revisado los inicios de la discusión naturaleza-cultura. Continuaremos entonces no sólo con la polémica, sino con la aplicación práctica de la propuesta levistraussiana, particularmente, en la etnografía amazónica. Cabe aclarar que, siguiendo el marco revisado, cuando hablamos de naturaleza-cultura nos referimos por una parte, a la relación que el ser humano mantiene con todo aquello que lo rodea y, por otra, entendemos esta distinción como un dispositivo lógico cuyas manifestaciones teóricas y prácticas hacen posible dicha relación.

La propuesta de Lévi-Strauss antes presentada ha recibido múltiples críticas, no obstante, el autor es consciente de la transformación social, del paso de la historia y de las restricciones medioambientales, aspectos que configuran, en parte, cualquier sistema de pensamiento humano (Lévi-Strauss 2006). La etnografía permite constatar que existe un compromiso constante entre desarrollo histórico y configuración específica del medio ambiente, bajo el cual la historia humana y la ecología aparecen ensambladas como un todo significativo. Advierte que: “ningún principio general o proceso deductivo podrá jamás permitirnos prejuzgar la historia contingente de cada grupo humano, la peculiar conformación de su medio ambiente o la impredecible razón por la que ha escogido otorgar sentido a determinados rasgos de su historia o de su hábitat y no a otros” (Lévi-Strauss 1972: 9).

Y agrega que la antropología, en tanto ciencia empírica, implica un estudio arduo y minucioso, condición indispensable para comprender y describir otra cultura. Sólo a través de este estudio es posible conocer los principios bajo los cuales se dota de significado a animales, plantas, minerales, fenómenos naturales, etc., a partir de los cuales se construye un sistema lógico. “Solamente el estudio empírico puede llegar a revelarnos la estructura peculiar de cada sistema” (*idem*). Por lo tanto, no podemos entender lo abstracto sin lo concreto, ambos conforman una unidad indisoluble.

Los trabajos que plantean, como un problema de análisis, la distinción naturaleza-cultura, y que nos interesa reseñar en este ensayo, son los publicados en Río de Janeiro a finales de los años 70. Varios son los motivos. Primero, porque como lo indicaba Lévi-Strauss, las reflexiones en torno a categorías teóricas surgen del estudio empírico. Segundo, porque las propuestas de estos trabajos no han sido reseñadas a detalle en México. Tercero, porque, desde nuestra perspectiva, en estos trabajos se plantean cuestionamientos que ahora están en boga, particularmente sobre la noción de persona y la distinción entre naturaleza-cultura. Y finalmente, porque al reflexionar sobre la relación ser humano-medio ambiente,

estos trabajos abren un campo de indagación sobre el estudio del vínculo entre el ser humano y el cosmos al agregar a la dicotomía naturaleza-cultura un tercer elemento: la sobrenaturaleza.

*A construção da pessoa nas sociedades indígenas*, publicado en 1979 en el Boletín del Museo Nacional en Río de Janeiro, contiene algunos de los trabajos presentados en el Simposio “A pesquisa etnológica no Brasil”. El objetivo de estos textos era mostrar que en las sociedades tribales brasileñas –y de modo más general en las sociedades suramericanas– la noción de persona y la corporalidad resultaban necesarias para comprender la organización social y la cosmología. Al confrontar la etnografía de la estructura social de los grupos amazónicos con los modelos provenientes de otras sociedades surgían graves problemas. Por ejemplo, al contrastar esta información con los modelos africanos, las sociedades amazónicas aparecían como anómalas o excéntricas. Por tal razón, Anthony Seeger, Roberto da Matta y E. B. Viveiros de Castro (1978) advierten la necesidad de construir un modelo propio para el análisis de las sociedades suramericanas. Sumado a esto, consideran que la problemática esbozada por Lévi-Strauss en las *Mitológicas* mantiene una relación profunda con la naturaleza de las sociedades brasileñas, donde la distinción naturaleza-cultura “não trata apenas de mitos, ilusões e ideologias; trata de princípios que operam ao nível da estrutura social” (Seeger *et al.* 1979: 3).

La noción de persona resulta entonces fundamental para dar cuenta de la organización social de las tribus amazónicas, pero también para reflexionar sobre las relaciones establecidas entre el ser humano y el medio ambiente. La principal propuesta, alternativa a las explicaciones provenientes de la ecología cultural, era considerar la dimensión categorial y simbólica como fundadora de la praxis ecológica. Las propiedades simbólicas de las cosmologías suramericanas articulaban las identidades sociales. Esta propuesta fue calificada como idealista (*ibid.*: 7), a lo que Joana Kaplan en 1976 responde: “Mas, se somos idealistas, é apenas porque os ameríndios que estudamos são idealistas...” (*idem*).

Es así como se forja un modelo propio para la comprensión de la organización social y la relación ser humano-medio ambiente de las sociedades amazónicas que será desarrollado en las siguientes décadas. Los planteamientos iniciales parten de la noción de persona, considerando la corporalidad como sólo un aspecto de una preocupación más amplia. A través de la construcción de la persona social, como categoría que organiza la experiencia, es posible repensar la distinción naturaleza-cultura.

Mediante el análisis de las categorías Yawalapíti, a manera de una “lógica de lo sensible” donde éstas tienen como referencia la experiencia de lo sensible y lo concreto, Viveiros de Castro (1978) evidencia los fundamentos de la cosmología

de este grupo. Partiendo de una reflexión lingüística sobre las partículas que clasifican a los individuos, este autor indica que entre la naturaleza y la cultura no existe una separación radical. La transformación, mecanismo que explica la relación entre ambos campos, se define a partir de una esencia común a todos los seres animados (hombres, animales, espíritus).

Al explorar la lógica de las relaciones entre el mundo humano y el medio ambiente, al campo de reflexión se agrega el mundo de los seres y las sustancias de la naturaleza. La clasificación tiene un sentido práctico, pues ésta permite definir la cercanía o la lejanía entre los seres y, en consecuencia, reconocer sus relaciones a partir de un código privilegiado por los Yawalapíti: la alimentación. La incorporación de los alimentos funciona como instrumento de clasificación social. Tal como lo señalaba Lévi-Strauss: por la cocina se llega a la dialéctica sociedad-naturaleza. “Mas a cozinha ñao é o único domínio aonde homem e natureza interagem em termos de substância –uma consideração do sistema alimentar Yawalapíti, que permite articular classificação animal e sociedades, deve lançar mão de substâncias e relações que exploram a cozinha” (Viveiros de Castro 1978: 20).

Esta reflexión sobre las sustancias será un punto crucial en el desarrollo de la discusión entre naturaleza y cultura. Pues como indica Viveiros de Castro (1978), para comprender esta distinción entre los grupos amazónicos es preciso incluir el dominio de la sobrenaturaleza que mediante las nociones de espíritu y sustancia integra dialécticamente aquella diada. Los amazónicos conciben una humanidad sin fronteras; hombres, animales y espíritus comparten una sustancia común. Alimentarse implica regular la ingestión de dicha sustancia y en consecuencia regular la práctica ecológica a través de la clasificación de los seres (ontología). Mas si la humanidad no se reduce a la noción de persona y se extiende categóricamente a los animales y a los espíritus dada su participación de las esencias, ¿qué sucede con la distinción naturaleza-cultura? ¿Acaso no existe entre estos grupos y su aplicación en el análisis es sólo una proyección etnocéntrica del investigador? Pero si naturaleza y cultura son lo mismo, ¿por qué los Yawalapíti tendrían entonces un sistema de clasificación que las distingue?

### *La sociedad cósmica*

Años más tarde, en un esfuerzo paralelo por comprender la relación entre el ser humano y el medio ambiente, Philippe Descola propone que: “la comprensión de las lógicas sociales tiene que pasar por el estudio de los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza” (1996: 11). Este autor aporta a la discusión sobre naturaleza-cultura la noción de *praxis*, así como la catego-

ría de trabajo entendida como una manifestación de la relación social. La conjunción de los esquemas mentales y prácticos, para Descola, se expresa en las técnicas de socialización de la naturaleza. Por tal motivo analiza las técnicas de intervención sobre la misma mediante la práctica del trabajo humano entre los achuar, para los cuales el trabajo es una relación permanente con los otros, “el trabajo no es concebido como una forma de actividad específica, separable de las demás manifestaciones de la práctica social” (*ibid.*: 385).

De igual manera, Kaj Århem (1990) retoma el término “ecosofía” de Naes Arne para explicar la actitud moralmente dirigida a la naturaleza a través de la práctica. La propuesta levistraussiana de conjuntar la dimensión intangible con la empírica es una constante en el examen de la distinción naturaleza-cultura. Pensamiento y práctica se unifican en las cosmologías amazónicas, lo cual se expresa en su categorización y su intervención sobre el medio ambiente.

Para Århem (1990), la ecosofía makuna, entendida como una filosofía de la naturaleza, forma parte de una clase más amplia de ecosofías “chamánicas” cuyas principales cualidades son: la transformación y la perspectiva. La transformación para los makuna, al igual que para los yawalapíti, se explica a partir de la clasificación ontológica. Århem no parte del campo lingüístico, sino del análisis de un texto chamánico makuna, dado que sus intereses giran en torno a la acción ritual. Esto no es arbitrario, en tanto que entre otros grupos del amazonas colombiano (Correa 1990) el trabajo (caza, recolección, etc.) y la ingesta del alimento son mediados por los chamanes o por un “chamanismo alimenticio”. En un mundo en el que todos los seres animados son potencialmente “gente” o “personas” debido a su esencia espiritual, ingerir y asimilar esta sustancia implica un grave riesgo.

Los makuna dividen las formas de vida del cosmos en tres grandes clases: comedor (*yai*), comida/comedor (*masa*) y comida (*wai*), conformando un esquema cósmico formulado en términos de una cadena trófica, en donde cada ser puede pasar de una clase de ser a otro dependiendo de la transformación de su forma material. Para los makuna, como para otros grupos amazónicos, la noción de corporalidad y espiritualidad se conjugan bajo la noción de persona, de tal forma que existen múltiples manifestaciones corporales de una sola esencia espiritual. El cuerpo es definido bajo la metáfora de la ropa dada su capacidad de mudar. La cualidad transformacional implica pues que dicha esencia sea capaz de mudar de una forma material a otra. Así, la multiplicidad de formas materiales es lo que da la cualidad perspectiva a la sustancia espiritual.

La cualidad perspectiva postula la existencia de diversos puntos de vista sobre el mundo, por tanto, cada ser tendrá una visión determinada del mismo. Una visión-del-mundo-perspectiva es aquella que no está centrada en el hombre. La



humanidad está situada al lado de una variedad de otra clase de seres. Hombres y animales participan de una sociedad única pero diversificada. Y tal como las relaciones entre grupos sociales están gobernadas por relaciones de intercambio recíproco e interdependiente, también lo están las relaciones entre hombres y animales (Århem 1990). Hombres, animales y espíritus conforman una gran “sociedad cósmica” en donde la sociedad humana está regulada por las mismas reglas y principios que rigen al cosmos. Al postular el intercambio recíproco como la base de esta sociedad cósmica, la propuesta de Århem (1990) conjunta las nociones de *praxis*, trabajo y alimentación, en tanto que cada una de ellas es fundamental para el intercambio.

En un texto posterior, Århem (2001) afina sus planteamientos, generando un modelo explicativo de la distinción naturaleza-cultura entre los grupos del Amazonas, llamado eco-cosmología. Con este término se designarán los modelos integrales de conectividad entre los humanos y la naturaleza. En los casos amazónicos, éstos: “constituyen un orden integrado, representado alternativamente como una sociedad grandiosa o como una naturaleza cósmica. Así, la humanidad es vista como una forma particular de vida que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas” (Århem 2001: 214).

¿Qué implicaciones tiene este modelo? En primer lugar, el ser humano deja de ser el centro del universo, en otras palabras, no es considerado el modelo privilegiado bajo el cual deba estudiarse la clasificación y *praxis* sobre todo aquello que lo rodea. El modelo sí radica en una sociedad, pero en una sociedad cósmica en donde el ser humano será sólo una de las manifestaciones culturales de la naturaleza. En segundo lugar, este modelo posibilita el cuestionamiento a las nociones de proyección de una esfera a otra (social, natural, cósmica, corporal, etc.) en tanto que los mecanismos de correlación son más complejos, no sólo como estructuras lógicas, sino también como *praxis*. Por último, abre paso a la descripción de las categorías ontológicas y epistemológicas de otros sistemas de pensamiento, destacando sus particularidades.

De esta manera, la eco-cosmología makuna está regulada por una red cósmica de alimentación, cuyo rasgo central es que la rapacidad es entendida como un intercambio. Ejemplo de ello es la necesidad de la intervención chamánica en actividades tales como la cacería y la pesca, la cual propicia la multiplicación de las especies. Como indica Århem: “Todos los seres vivientes participan de una vitalidad genérica que tiene la capacidad de ‘fluir’ o circular entre diferentes mundos vivientes. La tarea del chamán consiste en regular ese flujo vital y

asegurar la reproducción ordenada de las distintas clases de seres que pueblan el cosmos makuna” (*ibid.*: 218).

En esa sociedad cósmica, todos los seres son potencialmente comida y comedores, en consecuencia están unidos por un pacto de reciprocidad. La distinción naturaleza-cultura es definida como contigua por Århem, sin embargo, será Descola, y posteriormente Viveiros de Castro, quienes forjarán modelos teóricos de mayor alcance regional.

### Schemata de praxis *como un modelo teórico* y Perspectivismo *como un modelo amerindio*

Para Descola (2001: 103) la antropología requiere superar la dicotomía naturaleza-cultura, pues desde su perspectiva, los “otros” no distinguen la naturaleza de la cultura como lo hacemos nosotros, si es que lo hacen de alguna manera. Este autor critica los fundamentos de este binomio centrando su evaluación en el concepto de naturaleza. Destaca la conformación cultural e histórica de dicho concepto e indica que: “nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas a las que no es aplicable” (*ibid.*: 101). En la introducción a *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (2001), Descola y Pálsson toman posición frente a esta problemática, en tanto que para otros pueblos “la dicotomía naturaleza-sociedad no tiene ningún sentido” (2001: 18). Entonces exhortan a la construcción de modelos analíticos alternativos como sustitutos para el actual paradigma dualista.

En esta tónica, Descola propone los *schemata de praxis*, es decir, las “propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (Descola 2001: 106-107). Estos esquemas, en tanto patrones de relación, son finitos. Descola retoma la propuesta levistraussiana sobre los sistemas de parentesco para definir la organización de los *schemata de praxis* a través de modos de relación, modos de clasificación y modos de identificación cuyo contenido se resume en el cuadro 1.

## Cuadro 1

*Resumen de la propuesta de los schemata de praxis de Descola (2001)*

<b>Modos de identificación</b> Definen las fronteras entre el propio ser y la otredad	Sistema totémico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Utilizan discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales.</li> <li>• Los no humanos son tratados como signos.</li> <li>• Vinculados a la organización segmentaria, ausentes en las sociedades que carecen de grupos de descendencia.</li> </ul>
	Sistema animista	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales.</li> <li>• Los no humanos son vistos como términos de una relación.</li> <li>• Se encuentran en sociedades con grupos familiares como en sociedades segmentarias.</li> </ul>
	Naturalismo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Es simplemente la creencia de que la naturaleza efectivamente existe.</li> <li>• Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles.</li> <li>• Crea un dominio ontológico específico basado en la causalidad.</li> </ul>
<b>Modos de relación</b> Esquemas de interacción que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la <i>praxis</i> social	Rapacidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los no humanos son considerados como personas que comparten algunos atributos ontológicos de los humanos, con los que están unidos por lazos de consanguinidad o de afinidad.</li> <li>• Los no humanos no participan en una red de intercambio con los humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita.</li> <li>• Es recíproca entre humanos y no humanos, regula también las relaciones entre los humanos.</li> </ul>

Cuadro 1 (continuación...)

*Resumen de la propuesta de los schemata de praxis de Descola (2001)*

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Basada en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático.</li> <li>• La cantidad de vitalidad genérica en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse a manera de devolver a los no humanos las partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente durante la caza.</li> <li>• Adquiere forma de una retroalimentación energética que permite el equilibrio general del cosmos.</li> </ul>				
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Los no humanos son percibidos como dependiendo de los humanos para su reproducción y bienestar.</li> <li>• Genera vínculos de dependencia recíprocos y utilitarios.</li> </ul>				
<p><b>Modos de categorización</b></p> <p>Objetivación en categorías estables y socialmente reconocidas</p>	<table border="0"> <tr> <td data-bbox="493 876 528 1242">Esquema metafórico</td> <td data-bbox="528 876 998 1067"> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por semejanza morfológica.</li> <li>• Clasifica por analogía.</li> <li>• Clasifica por una matriz de rasgos contrastables.</li> <li>• Etc.</li> </ul> </td> </tr> <tr> <td data-bbox="493 1067 528 1242">Esquema metonímico</td> <td data-bbox="528 1067 998 1242"> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por propiedades o por usos.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad espacial.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad temporal.</li> <li>• Etc.</li> </ul> </td> </tr> </table>	Esquema metafórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por semejanza morfológica.</li> <li>• Clasifica por analogía.</li> <li>• Clasifica por una matriz de rasgos contrastables.</li> <li>• Etc.</li> </ul>	Esquema metonímico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por propiedades o por usos.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad espacial.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad temporal.</li> <li>• Etc.</li> </ul>
Esquema metafórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por semejanza morfológica.</li> <li>• Clasifica por analogía.</li> <li>• Clasifica por una matriz de rasgos contrastables.</li> <li>• Etc.</li> </ul>				
Esquema metonímico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clasifica por propiedades o por usos.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad espacial.</li> <li>• Clasifica de acuerdo con una relación de contigüidad temporal.</li> <li>• Etc.</li> </ul>				

La ventaja de este modelo es que permite analizar comparativamente y contrastar diferentes sistemas de pensamiento, ya que más allá de sustituir la distinción entre naturaleza-cultura, como lo proponía Descola (2001), el modelo resulta enriquecedor para la reflexión sobre la misma, tal como lo muestra Viveiros de Castro.

Dos son los ejes de indagación del artículo “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism” (Viveiros de Castro 1998). El primero es, siguiendo el

modelo propuesto por Descola, contrastar las cosmologías multiculturalistas (propias de la ciencia moderna) y las cosmologías naturalistas (propias del mundo amerindio), lo que sirve al autor para discutir dos caracterizaciones del pensamiento indígena: el etnocentrismo, el cual atribuye humanidad a otros humanos de otros grupos, y el animismo, el cual extiende las cualidades de seres a otras especies. El segundo es discutir el modelo denominado “perspectivismo amerindio”, dado que éste posibilita la redefinición de las categorías clásicas de naturaleza, cultura y sobrenaturaleza.

El perspectivismo son las ideas cosmológicas amerindias en las cuales distintos tipos de sujetos o de personas, humanos y no humanos, aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista (Viveiros de Castro 1998: 469). En un juego de miradas, el fundamento es “ver cómo” (*to see as*). Así, en condiciones normales, los humanos ven a los humanos como humanos, los animales como animales y los espíritus como espíritus, mas los animales (predadores) y los espíritus ven a los humanos como animales (como presas); en el mismo sentido, los animales (como presas) ven a los humanos como espíritus o como animales (predadores). “This ‘to see as’ refers literally to percepts and not analogically to concepts, although in some cases the emphasis is placed more on the categorical rather than on the sensory aspect of the phenomenon” (*idem*).

Sumado a este perspectivismo, tal como lo señaló Århem (1990; 2001), se desarrolla un transformismo cosmológico, fundamentado en las conceptualizaciones del cuerpo y del alma. De esta forma, los distintos sujetos que habitan el cosmos poseen una corporalidad como se posee un “vestido”. El cuerpo es la envoltura de una sustancia espiritual que es común a todos ellos, en consecuencia puede cambiarse o renovarse. Esta noción de “vestido” es una de las expresiones privilegiadas de la metamorfosis (Viveiros de Castro 1998: 471). Parafraseando la fórmula sausseriana *el punto de vista crea el objeto*, para los casos amerindios, *el punto de vista crea al sujeto*.

¿Cómo permite el perspectivismo la redefinición de las nociones naturaleza, cultura y sobrenaturaleza? Para responder este cuestionamiento es preciso seguir el contraste que Viveiros de Castro (1998) hace entre el multinaturalismo amerindio y el multiculturalismo “occidental”. El siguiente cuadro resume el análisis comparativo (cuadro 2).

Cuadro 2  
*Esquematización del análisis comparativo de dos cosmologías  
 por Viveiros de Castro (1998)*

Multinaturalismo amerindio	Multiculturalismo occidental
Postula una unidad espiritual y una diversidad corporal.	Postula una unidad corporal y una diversidad de las manifestaciones del espíritu: la cultura.
NATURALEZA -- PARTICULAR -- CUERPO CULTURA ----- UNIVERSAL ---ESPÍRITU	NATURALEZA -- UNIVERSAL-- CUERPO CULTURA ----- PARTICULAR---ESPÍRITU
Animismo	Naturalismo
Ontología que postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos.	Ontología que postula el carácter natural de las relaciones entre humanos y no humanos.
SOCIAL	NATURAL
NATURALEZA-CULTURA	NATURALEZA-CULTURA

En la primera parte del cuadro se muestran las nociones generales sobre la naturaleza y la cultura, vinculadas a las nociones corporales y anímicas, en la cosmología amerindia y en la occidental. El pasaje que Viveiros de Castro (1998) retoma del texto *Raza y cultura* de Lévi-Strauss para reflexionar sobre la noción de etnocentrismo aclara los contrastes presentados:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Lévi-Strauss 1999 [1952]: 49).

Esta anécdota ejemplifica cómo la unidad de la naturaleza, en el pensamiento ibérico, estaba garantizada por la universalidad objetiva del cuerpo. Mientras que la pluralidad del espíritu humano, cuya principal manifestación es la cultura, era puesta en duda en tanto que era una cualidad exclusivamente humana. De esta manera, la ontología naturalista implica que la distinción naturaleza-cultura sea interna a la naturaleza. En este sentido, la sociedad humana es uno de los fenómenos de la naturaleza entre otros, pero único en su conformación ya que es cultural. El problema fundamental de esta cosmología surge al enfrentarse al

siguiente cuestionamiento: ¿qué es ajeno a la naturaleza? Problema que Lévi-Strauss planteó en 1949, y al que la primatología y la teoría de la evolución se han enfrentado constantemente. El estatus del mundo humano y social es inestable.

Para las cosmologías animistas, el problema es de otra índole, es un problema de definición de fronteras. En este caso, el espíritu se postula como un componente universal de cualquier sujeto, mientras que la corporalidad es aquello que dota de particularidad a los seres. Por ello, los nativos de las Grandes Antillas observaban los cuerpos, pues esto les permitiría definir qué tipo de seres eran los ibéricos. La sustancia espiritual compartida es la que otorga subjetividad, la que convierte en sujeto a cualquier ser y lo dota de un carácter social. La distinción naturaleza-cultura es interna al mundo social, pues los humanos, animales y espíritus están inmersos en el mismo medio socio-cósmico.

Viveiros de Castro (1998: 498) propone que, en las cosmologías animistas, la cultura es la naturaleza subjetivizada (espiritualizada) y la naturaleza es la forma del otro como un cuerpo. Sin embargo, aún queda por resolver el enigma de la sobrenaturaleza que este mismo autor planteó a finales de los años 70. Para el caso de las ontologías multiculturalistas es claro, la sobrenaturaleza es parte de la cultura, es un producto del ser humano. Pero, en el caso de las ontologías animistas la ecuación no es tan sencilla. Si aquello que permite reconocer al otro como sujeto es la sustancia espiritual, entonces la propiedad de universalidad de la cultura deviene de la sobrenaturaleza. Ésta se ubica más allá de la distinción naturaleza-cultura en tanto que es la piedra de toque de todo el sistema de relaciones. Ejemplo de ello es el chamanismo alimentario, el ámbito de la enfermedad, la cacería y la pesca mediados por el chamanismo, etc. La sobrenaturaleza es entonces la forma del Otro como Sujeto, es decir, la sustancia espiritual convierte en sujetos a diversos seres, independientemente de su coporalidad.

Finalmente, este modelo perspectivista nos lleva al último cuestionamiento que retomaremos: el problema de la proyección antropocéntrica y antropomórfica como una explicación a las relaciones clasificatorias entre la naturaleza y la cultura. Viveiros de Castro lo plantea de la siguiente manera:

Animism is not a projection of substantive human *qualities* cast onto animals, but rather expresses the logical equivalence of the reflexive *relations* that humans and animals each have to themselves [...] If, as we have observed, the common condition of humans and animals is humanity not animality, this is because 'humanity' is the name for the general form taken by the Subject (*ibid.*: 477).

En otros términos, la idea de proyección oculta los mecanismos ontológicos y epistemológicos propios de cada sistema de pensamiento. En este caso, más que

una proyección del ser humano, el ser humano mismo es parte de un universo ontológico más amplio, en el cual su humanidad es una condición general más que una particularidad. Sumado a ello, el ser humano posee una especificidad ontológica y puede llegar a conocerse a través de la noción de persona y particularmente del chamanismo.

#### PERSONA-COSMOS: UN MODELO ALTERNATIVO

El objetivo de este segundo apartado es justificar la pertinencia de la discusión y las propuestas antes presentadas para el análisis de la relación persona-cosmos. Al igual que para los casos amazónicos, esta búsqueda parte de la etnografía. Desde el 2001, el grupo de investigación Las vías del noroeste, y más recientemente el Seminario de historia y etnología rarámuri en 2006<sup>1</sup>, se han dado a la tarea de estudiar las cosmologías del norte de México.

Cuando en 2002 visité por primera vez la sierra tarahumara, región del norte de México, conocí a algunos rarámuri, también llamados tarahumaras. Desde aquel momento percibí que la forma de vida y el sistema de pensamiento de este grupo envolvían un universo lleno de posibilidades para reflexionar sobre el ser humano. Así, la pregunta que guió desde aquel momento mis indagaciones gira en torno al ser humano. Nuestra primera pesquisa (Guillén y Martínez 2005) partió de las nociones corporales, sin embargo, durante el trabajo de campo era evidente que los rarámuri antes que concebir un cuerpo en abstracto consideran la existencia de personas concretas. Los dibujos realizados por niños, primera técnica de recolección de datos en campo, la terminología corporal en la que es indispensable agregar a los sustantivos una partícula de posesión (p. e. *sekára*: mi mano (*seká*/mano/, *-ra*/marca de posesión), así como la importancia otorgada por las personas a las entidades que animaban al cuerpo (almas), conformaron una base de datos que el marco teórico de la antropología del cuerpo no alcanzaba a explicar (Guillén y Martínez 2005).

Por ello reconstruimos las discusiones de este marco teórico, así como el de la noción de persona (Martínez 2008). Como indicaron los brasileños en 1979, también para el caso rarámuri, “Preguntar-se, assim, sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação da pessoa” (Seeger *et al.* 1979). Considerar la noción de

<sup>1</sup> Ambos seminarios han sido dirigidos y coordinados por el Dr. Carlo Bonfiglioli. La sede de las sesiones es el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El marco de reflexión propuesto se sustenta en la interdisciplinariedad, así como en una perspectiva teórica estructural que considera la comparación sincrónica y diacrónica. Para más detalles sobre la propuesta de este grupo de trabajo, ver Bonfiglioli, Olavarria y Gutiérrez (2006).



persona como categoría de análisis permitió convertirla en un instrumento de organización de la experiencia social tal como lo señalaron Marcel Mauss (1979) y Clifford Geertz (2004). En consecuencia, la noción de persona rarámuri nos condujo a diversos campos de indagación interrelacionados: la identidad (Fujigaki y Martínez 2007), la ritualidad (Fujigaki 2005; Bonfiglioli 2007), la organización social y el ámbito cósmico (Martínez 2007). En otros términos, la noción de persona nos condujo a cuestionarnos sobre el lugar del ser humano en el mundo y sobre su relación con todo aquello que lo rodea. Desde este enfoque se planteó el estudio de la relación persona-cosmos, en el cual antes que el cuerpo, la noción de alma (*alewá*) sirve de eje a la cosmología rarámuri (Fried 1969; Merrill 1988) y en la que las correspondencias entre el orden anímico y el orden cósmico, como lo ha señalado Bonfiglioli (2005; 2007), son el fundamento del chamanismo.

Éstas son las razones por las cuales consideramos que la discusión sobre el problema de naturaleza-cultura es pertinente para el estudio del caso rarámuri, en tanto que posee la capacidad explicativa que permite generar un modelo propio de nuestro caso de estudio que contemple: al ser humano, las correspondencias entre el cuerpo y el cosmos, la organización social, la relación con el medio ambiente, la praxis, así como la importancia que los mismos agentes atribuyen a las sustancias que animan a todos los sujetos: el alma; contemplando, además, la particularidad ontológica del ser humano a partir del chamanismo y el trabajo, así como los modelos de intercambio y sociabilidad que no se reducen al ámbito humano. En este ensayo, por cuestiones de espacio, no analizaremos el caso rarámuri, nos limitaremos a formular un modelo metodológico que permita un estudio posterior sobre el vínculo entre persona-cosmos en este grupo.

La discusión de naturaleza-cultura plantea dos niveles de reflexión. El primero refiere a los sistemas de clasificación, por tanto a la epistemología y a la ontología de un sistema de pensamiento determinado o los modos de identificación. El segundo considera el análisis del vínculo entre el ser humano y todo aquello que lo rodea (cosmos), es decir, los modos de relación. Ambos niveles conforman un esquema total, una cosmología que puede ser definida como un sistema de pensamiento y acción capaz de definir las relaciones entre el ser humano y el cosmos.

El primero de estos niveles puede partir de la noción de persona, que al ser entendida como un instrumento de la experiencia social, atenderá tanto su composición como su construcción social. Este nivel precisa entonces reconocer la clasificación de los seres que pueblan el cosmos (seres humanos, animales, plantas, espíritus, deidades, fenómenos atmosféricos, etcétera), así como sus correlaciones de tipo lógico. Estas últimas, como bien señaló Descola al proponer sus esquemas de *praxis*, no pueden ser infinitas. Por ello proponemos que estos modos de cate-

gorización contemplan los tres tipos de conceptos metafóricos y metonímicos expresados en la lengua: a) orientación, b) ontológicos y c) estructurales. Cada uno de las cuales corresponde, respectivamente, a las siguientes áreas de la lógica de lo sensible (teórico-experenciales): a) la persona, b) las interacciones con el entorno físico y c) las interacciones con otras personas (Lakoff y Johnson 2001: 39). De esta manera, las correspondencias entre cuerpo-cosmos, cuerpo-organización social, organización social-clasificación de los seres, etcétera, conformarían distintas combinaciones mediante mecanismos metafóricos y metonímicos que permitirían integrar dominios diferentes de la cultura bajo un esquema general. La proyección sociológica propuesta por Durkheim y Mauss, la proyección antropomórfica, el cosmomorfismo y el perspectivismo serían ejemplos de este tipo de relaciones en diferentes culturas.

En este primer nivel la tríada naturaleza-cultura-sobrenaturaleza puede aplicarse como herramienta de análisis que será preciso llenar de contenido en cada caso y reconocer su pertinencia y las relaciones particulares en cada cosmología. En el caso amazónico, la sobrenaturaleza permite la relación entre la naturaleza y la cultura, conformando una sociedad cósmica en donde las relaciones sociales son una forma de comunicación entre los seres. En el caso del pensamiento moderno, la sobrenaturaleza forma parte de la cultura, dado que es una manifestación particular una de las formas de vida (naturales): la humanidad (cultura).

Esto nos lleva al segundo nivel analítico. En éste se indagará el papel epistemológico del concepto de humanidad para cada caso a partir de las relaciones antes mencionadas: la humanidad como una condición generalizada para los sujetos que habitan el cosmos (multinaturalismo) o la humanidad como un estatuto exclusivo (multiculturalismo). A partir de la definición de la noción de persona y de las nociones de sujeto —aquel que potencialmente posee la capacidad de establecer relaciones sociales— se podrán explorar dos niveles analíticos. El primero indicará las cualidades que dota de particularidad a la persona frente a otros seres, por ejemplo, el raciocinio para el pensamiento moderno, el chamanismo alimenticio y de cacería/pesca para algunos grupos amazónicos, el trabajo y el ritual para los rarámuri, etcétera. El segundo, tomando como base el primero, reconocerá aquello que se comparte con los otros seres y que, en gran medida, determina la relación que se tiene con ellos.

Para el caso del pensamiento ecológico moderno, la naturaleza (animales, plantas, planeta Tierra, etcétera) carece de conciencia y razón, por tanto de humanidad y de capacidades sociales en sentido humano. Por tanto, las relaciones establecidas con la naturaleza no son de orden horizontal, sino vertical. El ser humano protege y explota el medio ambiente tomando como referencia la reglamentación

social, las necesidades sociales. En el caso de las cosmologías amazónicas, la naturaleza es parte del ámbito social, otros seres poseen capacidades cognitivas y cultura, conformando una sociedad cósmica regida por un conjunto de normas único. De tal forma, las técnicas de socialización de la naturaleza y la explotación del medio ambiente estarán reguladas por códigos sociales generalizados y chamánicos que incluyen a los seres humanos.

Esto implica agregar al análisis de la relación persona-cosmos la dimensión ecológica. Más aún, involucra el estudio de la organización social como parte de una eco-cosmología, en tanto que la organización de los seres humanos podría ser una expresión más de códigos de intercambio (recíproco y rapaz) generalizados para el cosmos. Como los antropólogos brasileños indicaron, las relaciones sociales rebasan el ámbito de lo humano y pueden ser, para otras cosmologías, formas de comunicación y de *praxis*.

Por último, es preciso señalar la importancia de la sobrenaturaleza para esta propuesta. Esta dimensión expresada en términos de lo anímico, la substancia o la fuerza vital, y quizá en términos de la mente para el caso de las cosmologías “occidentales”, entraña una capacidad explicativa que enlaza la esfera de lo natural y de lo social, conformando un sistema total de pensamiento y *praxis*.

Evidentemente es necesario contrastar esta propuesta a la luz de la etnografía de los grupos indígenas que habitan en México. No para concluir que éstos son similares a los grupos amazónicos, sino para reflexionar sobre la particularidad de cada caso y para proponer modelos explicativos propios. La literatura amazonista, como se ha intentado mostrar, posee una riqueza teórica y metodológica que es preciso retomar. Estos trabajos muestran cómo es posible generar paradigmas y marcos teóricos para explicar casos etnográficos que bajo la luz de otros modelos y esquemas resultarían anómalos o excéntricos. Exponen las necesidades teóricas que surgen de la etnografía, así como la capacidad de la antropología de dar cuenta de polémicas que atañen a cualquier grupo vivo en la actualidad. Me refiero particularmente a la ecología y a la explotación del medio ambiente, ambas enlazadas profundamente a la cosmología. Frente a un mundo que sufre múltiples crisis ambientales, las propuestas de áreas protegidas deberían contemplar a los grupos humanos que habitan en estas regiones, así como sus mecanismos de relación con el medio ambiente y, en consecuencia, su cosmología, misma que ha permitido la conservación de esos pequeños cosmos.

## REFERENCIAS

ÅRHEM, KAJ

- 1990 Ecosofía Makuna. Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (eds.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/selvahu/indice.htm>>.
- 2001 [1996] La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la amazonia, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México: 214-236.

BONFIGLIOLI, CARLO

- 2005 *Jíkuri sepawa'ame* (La “raspa de peyote”): una danza de curación en la Sierra Tarahumara, *Anales de Antropología*, 39-II: 151-188.
- 2007 Rarámuri Worldview and Dance, ponencia presentada en el 39th World Conference of the International Council for Traditional Music, Viena.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- 2006 Las vías del noroeste: hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana, Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 15-32.

CORREA, FRANÇOIS

- 1990 La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano. Gerardo Reichel-Dolmatoff y François Correa (eds.), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiana*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/selvahu/indice.htm>>.

DESCOLA, PHILIPPE

- 1996 [1987] *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Abyayala, Ecuador.
- 2001 [1996] Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México: 101-123.

DESCOLA, PHILIPPE Y GÍSLI PÁLSSON

2001 [1996] Introducción, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México: 11-33.

DURKHEIM, ÉMILE Y MARCEL MAUSS

1971 [1903] De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas, *Institución y culto. Obras II*, Barral, Barcelona: 13-73.

FRIED, JACOB

1969 The Tarahumara, Evon Z. Vogt (ed.), University of Texas, *Ethnology, Handbook of Middle American Indians* 8, Austin: 846-870.

FUJIGAKI LARES, JOSÉ ALEJANDRO

2005 *Muerte y persona rarámuri. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

FUJIGAKI, ALEJANDRO E ISABEL MARTÍNEZ

2007 Vida y muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la Alta Tarahumara, ponencia presentada en el II Coloquio Carl Lumholtz, Chihuahua.

GEERTZ, CLIFFORD

2004 [1989] *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona.

GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ

2005 *Ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

LAKOFF, GEORGE Y MARK JOHNSON

2001 [1980] *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1985 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta, México.

1999 [1952] *Raza y cultura*, Atalaya, Madrid.

1997 [1962] *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

2006 [1962] *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

2002 [1964] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México.

2000 [1971] *El hombre desnudo*, Siglo XXI, México.

1972 *Estructuralismo y ecología*, Anagrama, Barcelona.

MAUSS, MARCEL

1979 [1938] *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MARTÍNEZ, ISABEL

2007 *El camino solar. Persona y cosmos en la cosmología rarámuri*, tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2008 Entre cuerpos y persona: de cómo las teorías del cuerpo conducen a la exploración de la noción de persona en un estudio de caso, Carlos Serrano y Marco Cardoso (eds.), *El Mediterráneo americano: población, cultura e historia. Memorias de la XXVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, tomo I, Sociedad Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MERRILL, WILLIAM L.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Smithsonian Institution, Washington.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1929 Notes on Totemism in Easter Australia, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, LIX (60): 39-415.

SEEGER, ANTHONY, ROBERTO DA MATTA Y E. B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas, *Boletín do Museu Nacional*, 32: 1-19.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

1978 Alguns aspectos do Pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e Transformações, *Boletín do Museu Nacional*, 26: 40-49.

1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4-3: 469-488.