

---

**artículos**

---

**Hacia una Antropología de la Historia  
Universal. Reconstrucción  
de la Dialéctica de Naturaleza y Cultura  
Towards an Anthropology of World History.  
A Reconstruction of the Dialectics  
between Nature and Culture**

**MARTIN ALBERT PERSCH**

Centro de Análisis Intercultural para el Desarrollo



**Resumen:** Especialmente en la antropología latinoamericana, Hegel ha llegado a ser una figura problemática debido a sus problemáticas afirmaciones en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Esta actitud crítica hacia su filosofía se ve reforzada por la gran influencia que ha ejercido y ejerce en las ciencias sociales latinoamericanas el *estructuralismo*, caracterizado a menudo por posiciones explícitamente antihegelianas. Desde hace algunos años, *Philippe Descola* y *Eduardo Viveiros de Castro* encabezan una corriente teórica dentro de la antropología amazónica que se ha propuesto renovar la interpretación de las cosmologías de las sociedades amerindias iniciada por Claude Lévi-Strauss hace casi medio siglo, recurriendo a la filosofía posestructuralista. Las culturas ya no se examinan en términos de su reproducción concreta en un ecosistema específico, sino que son concebidas como meras cosmovisiones que se habrían consolidado a partir de una deliberación metafísica original, y para las que las condiciones ecológicas parecen ser sólo una especie de ruido de fondo. *Descola* utiliza el término *ontología* para describirlas, y afirma que todas las sociedades del mundo pueden clasificarse en una de las cuatro clases de *ontologías* elaboradas por él: *animismo*, *totemismo*, *analogismo* y *naturalismo*.

En este artículo intento mostrar, en primer lugar, cómo, utilizando un concepto que se remonta a *Karl Marx*, a saber, el de *actividad vital*, es muy posible determinar la forma y conformación de ciertas ontologías en función de diferentes parámetros ecológicos. El mecanismo intelectual decisivo que entra en juego en esta actividad vital es la *destrucción del objeto*, denominada por Hegel en su *Differenzschrift*; mediante el *trabajo*, la sociedad remodela el ecosistema que habita, por lo que los fenómenos naturales pierden para los colectivos su carácter antropomórfico. A partir de esta intuición, será posible rastrear el desarrollo de las *ontologías* nombradas por *Descola* hasta las reflexiones de Hegel sobre la *religión*, formuladas en la *Fenomenología del espíritu*. Por último, repasaremos algunas de las observaciones de Hegel sobre las sociedades de África y América, a menudo (y en parte justificadamente) criticadas, y las evaluaremos en relación con el estado actual de la investigación antropológica, pero también mostraremos al mismo tiempo que algunas líneas de pensamiento del filósofo evidencian una asombrosa perspicacia antropológica, y que su filosofía ciertamente nos permite pensar de nuevo problemas antropológicos de suma importancia.

**Palabras clave:** Estructuralismo, Ontologías, Antropomorfismo, Ecología, Actividad Vital, Trabajo

**Abstract:** Especially in Latin American Anthropology, Hegel has become a red flag due to some of his problematic statements in his *Lectures on the Philosophy of World History*. This critical attitude towards his philosophy is reinforced by the great influence that structuralism, often characterised by explicitly anti-Hegelian positions, has exerted and continues to exert on Latin American social sciences. For some years now, *Philippe Descola* and *Eduardo Viveiros de Castro* have been at the forefront of a theoretical current within Amazonian anthropology that has set out to renew the interpretation of the cosmologies of Amerindian societies initiated by Claude Levi-Strauss almost half a century ago, drawing on post-structuralist philosophy. Cultures are no longer examined in terms of their concrete reproduction in a specific ecosystem, but are conceived as mere worldviews that would have been fixed on the basis of an original metaphysical deliberation, and for which ecological conditions seem to be only a kind of background noise. Descola uses the term *ontology* to describe them, and claims that all societies can be classified into one of the four kinds of *ontologies* he has elaborated: *animism*, *totemism*, *analogism* and *naturalism*.

In this article, I first try to show how, using a concept that goes back to Karl Marx, namely that of *vital activity*, it is quite possible to determine the form and formation of certain ontologies according to different ecological parameters. The decisive intellectual mechanism at play in this vital activity is the *destruction of the object*, named by Hegel in his *Differenzschrift*; through labour, society remodels the ecosystem it inhabits, so that natural phenomena lose their *anthropomorphic* character for the collective. From this intuition, it will be possible to trace the development of the *ontologies* named by Descola to Hegel's reflections on *religion*, formulated in the *Phenomenology of Spirit*. Finally, we will review some of Hegel's often (and partly justifiably) criticised observations on African and American societies and evaluate them in relation to the current state of anthropological research, but we will also show at the same time that some of the philosopher's lines of thought evidence an astonishing anthropological insight, and that his philosophy certainly allows us to rethink anthropological problems of the utmost importance.

**Keywords:** Structuralism, Ontologies, Anthropomorphism, Ecology, Vital Activity, Labor

## Introducción

Philippe Descola, profesor de Antropología en la *Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París* y titular de una cátedra en el *Collège de France*, presentó en el año 2005 un libro que llegaría a ser su *Magnum Opus: Más allá de la naturaleza y cultura*<sup>1</sup>. El libro pretende ser tanto continuación y rectificación de *El pensamiento salvaje*<sup>2</sup> de su mentor y asesor de tesis doctoral, Claude Lévi-Strauss. En el libro, Descola pretende dar el siguiente paso para la antropología estructuralista en la comprensión de las distintas formas de reflexividad y de los mecanismos que las generan. Y semejante comprensión demandaría de nosotros que reconozcamos que la división dicotómica del mundo en *naturaleza y cultura* constituiría un atributo cuasi exclusivo de la sociedad occidental. Partiendo de su experiencia con el pueblo Achuar, que había plasmado originalmente en su libro *La selva culta*<sup>3</sup>, pretende construir un sistema clasificatorio que permitiría catalogar la totalidad de las experiencias intelectuales humanas en función de cuatro sistemas clasificatorios:

Mi argumento es que uno de los rasgos universales del proceso cognitivo en el que se arraigan tales disposiciones es la conciencia de una dualidad de planos entre los procesos materiales (que yo llamo “fiscalidad”) y los estados mentales (que yo llamo “interioridad”). Mediante el uso de esta cuadrícula universal, los humanos están en condiciones de enfatizar o minimizar la continuidad y la diferencia entre los humanos y los no humanos. El resultado es de cualidades y seres contrastivos, es decir, detectados en el

1 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012.

2 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.

3 DESCOLA, Philippe, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala, 1988.

entorno humano y organizados en sistemas que he etiquetado como “animismo”, “totemismo”, “naturalismo” y “analogismo”, dando así nuevos significados a conceptos antropológicos muy usados.<sup>4</sup>

Los cuatro sistemas resultantes de la adscripción divergente de *interioridad* y *fisicalidad* a los diferentes fenómenos ecosistémicos, y que Descola denomina *ontologías*, pueden ser visualizados en la siguiente tabla:

<b><i>Animismo</i></b> *Semejanzas de las interioridades *Diferencias de las fisicalidades	<b><i>Totemismo</i></b> *Semejanzas en las interioridades *Semejanzas en las fisicalidades
<b><i>Naturalismo</i></b> *Diferencias en las interioridades *Semejanzas en las fisicalidades	<b><i>Analogismo</i></b> *Diferencias en las interioridades *Diferencias en las fisicalidades

El animismo, y también el totemismo, constituyen fenómenos cuya comprensión es una tarea de suma importancia, no solo para unos pocos aficionados o antropólogos. Ya Lukács había señalado que no solo para el sistema hegeliano, sino para toda filosofía debe aplicarse el principio de que el «curso de desarrollo de la humanidad es simultáneamente la lucha de la consciencia para alcanzar su máxima etapa de desarrollo», y la comprensión de las distintas versiones, como lo son el animismo y totemismo, es indispensable para que podamos alcanzar «una comprensión adecuada del mundo en la ciencia y la filosofía»<sup>5</sup>.

## 1. Tristes trópicos-triste ártico

Descola empieza su reconstrucción de los diferentes sistemas ontológicos con una serie de reflexiones en torno al animismo amazónico, y una breve revisión de su conceptualización de éste nos permite identificar las limitaciones de su planteamiento.

La Amazonía es uno de los espacios ecológicos de mayor biodiversidad. Siendo los humanos solo uno entre muchos elementos de los distintos ecosistemas, si bien un elemento cada vez más dominante y problemático, no nos

4 DESCOLA, Philippe, “Varieties of Ontological pluralism”, en CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas, SKAFISH, Peter (eds.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, Rowman and Littlefield International, London, 2017, p. 20.

5 LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973, p. 787.

debería sorprender que nos topemos en este ecosistema megadiverso con una diversidad cultural igual de alta.

No obstante, este panorama de agobiante diversidad podría inducirnos a error y llevarnos a concebir la diversidad cultural de la Amazonía como una alfombrilla de retazos culturales, como mera diferencia difusa. No obstante, a esta multiplicidad de lenguas, costumbres, estéticas y formas de vida subyace una curiosa lógica uniforme, una especie de matriz cultural que se oculta detrás de todas las sociedades que habitan este espacio ecológico, y que Donald Lathrap había denominado «cultura de bosque tropical»<sup>6</sup>, con pequeña agricultura de subsistencia a base de la yuca, la dependencia de la caza y la pesca, un uso extensivo de los recursos y una ocupación territorial de alta dispersión con baja densidad demográfica, entre otras.

Pero es otra similitud que asombra y que constituye la principal esfera de actividad de los estudios antropológicos de los últimos treinta años; básicamente todas las sociedades amazónicas pueden ser clasificadas, en mayor o menor grado, como animistas, es decir, como portadores de una cosmovisión que proyecta propiedades humanas sobre fenómenos ecológicos, atribuyendo a animales, plantas o accidentes geográficos una personalidad similar a la humana. Este animismo se basa en sistemas taxológicos que se caracterizan por una ausencia de macrocategorías, es decir, sistemas en los que se nombra a cada fenómeno, cada animal y planta con un término propio; un procedimiento que Claude Lévi-Strauss había denominado *Ciencia de lo concreto*<sup>7</sup>. Descola considera:

...improbable [...] que esas características [del pensamiento] pueden derivar de la adaptación a un ecosistema en particular que, por sus propiedades intrínsecas, haya proporcionado de alguna manera el modelo analógico para pensar la organización del mundo.<sup>8</sup>

La Amazonía representa para Descola un espacio ecológico que destaca primordialmente por su “monstruosa pluralidad de formas de vida muy pocas veces reunidas en conjuntos homogéneos”.<sup>9</sup> Formula una hipótesis que pone en boca de Lévi-Strauss, de que en «un medio tan diversificado como la selva amazónica, quizás era inevitable que la percepción de relaciones entre individuos en apariencia muy diferentes prevaleciera sobre la construcción de macrocategorías estables y recíprocamente excluyentes»<sup>10</sup>.

6 LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, Instituto Cultural Runa, Iquitos, 2010.

7 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, op.cit.

8 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza*, op. cit., p.39.

9 Ibid., p. 36.

10 Ibid., p. 37.

Para reforzar su argumento, compara los sistemas ontológicos de los pueblos amazónicos con aquellos de otros pueblos amerindios y que se encuentran situados en un ambiente ecológico que, a primera vista, no podría ser más diferente de la Amazonía con su «monstruosa pluralidad de formas de vida»: «La existencia de cosmologías muy similares elaboradas por pueblos que viven en un medio completamente diferente, a más de seis mil kilómetros al norte de la Amazonía, es el principal argumento contra una interpretación semejante»<sup>11</sup>.

Descola se refiere a los pueblos indígenas de la región ártica y subártica de Alaska, Canadá y Siberia, comúnmente conocidos como *inuit*, y quienes son también portadores de cosmologías animistas y cuyos sistemas taxológicos carecen también de macrocategorías. «En síntesis», señala Descola, «las características del bosque boreal son exactamente lo opuesto de las características de la selva amazónica»<sup>12</sup>. Sin embargo, lo son solamente en la medida en que se excluyen de la ecuación las dinámicas reproductivas de las sociedades y se pretendiera establecer un vínculo inmediato entre las condiciones ecológicas y las distintas formas de pensamiento.

El aparente contraste radical entre la selva amazónica y la taiga siberiana se diluye cuando partimos de la vivacidad específica de nuestra especie, es decir, cuando no partimos de una *mente contemplativa*, sino de una *mente operativa*, o para ser más específico, de un pensar humano cuya función y preocupación fundamental no consiste en la contemplación y creación de macrocategorías, sino la generación y procesamiento de patrones de actividad que podrían ser funcionales para la sobrevivencia del grupo, es decir, generar pautas para una intervención colectiva y transformativa en el medio ecológico.

Aunque los recientes estudios sobre suelos antropogénicos, llamados *Terra preta*<sup>13</sup>, han quebrado el esquema determinista y cerrado que la eminencia de la arqueología amazónica *Betty Meggers* había formulado en sus reconstrucciones etnohistóricas de las culturas amazónicas, desglosando las dinámicas culturales a una lucha por la ocupación de los espacios ecológicos de *Várzea* y *Tierra firme*, considero que el título de su famoso tratado *Amazonía, un paraíso ilusorio* describe todavía en muy pocas palabras, pero de modo muy puntual, la cruda realidad que les toca vivir a las sociedades que la habitan este bosque tropical<sup>14</sup>. Contrario a la imagen ilusoria y paradisiaca que se pinta a

11 Ibid., p. 39.

12 Ibid., p. 40.

13 HORNBERG, Alf y HILL, Jonathan, *Ethnicity in ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, University Press Colorado, Colorado, 2011.

14 MEGGERS, Betty, *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1999.

15 Ibid., p. 20.



menudo del bosque tropical amazónico, este espacio ecológico carece en realidad de amplias reservas alimenticias, y «un aspecto importante en el que la cultura no siempre puede contrarrestar por completo las diferencias ambientales es la cantidad y calidad de los recursos disponibles para la subsistencia»<sup>15</sup>. La arqueóloga acuñó el concepto de *limitaciones ecológicas* mediante el cual se podría explicar la ausencia de grandes civilizaciones en el espacio amazónico.

Los suelos extremadamente pobres y las condiciones climatológicas extremas, que oscilan entre lluvias torrenciales e insolación fuerte, han impedido a las sociedades amazónicas desarrollar una agricultura intensiva. La gran mayoría de los animales amazónicos, con excepción del *tapir* o *manati*, son muy pequeños, y casi todas son especies solitarias. Es decir, la proteína animal se encuentra en porciones muy reducidas y distribuida por grandes extensiones de territorio. Un factor adicional: no existe en la Amazonía ningún animal domesticable<sup>16</sup>.

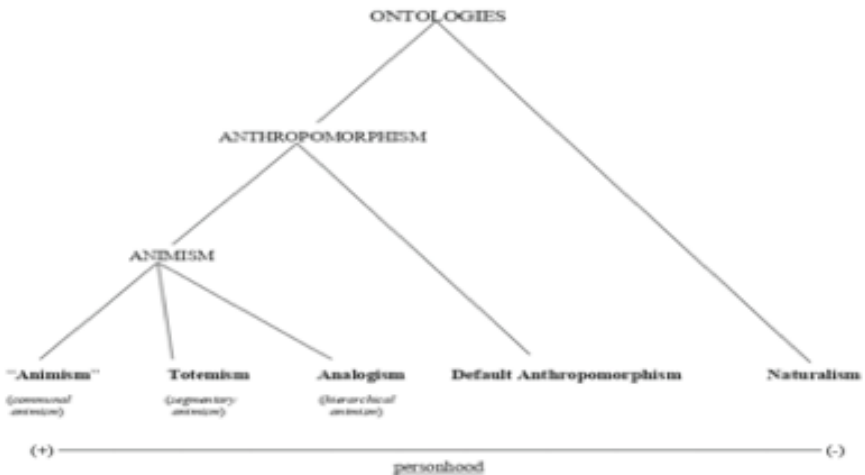
El estilo de vida de las culturas del bosque tropical se caracteriza, en consecuencia, por una fuerte dependencia hacia los mecanismos de recuperación de los recursos florísticos y faunísticos del medio ecológico. Los márgenes de acción de las sociedades amazónicas son extremadamente restringidos, incluso hasta tal grado que sus sistemas de reproducción dependen íntegramente del accionar autónomo de las plantas y de los animales.

La gravedad de las fuerzas naturales que pesa sobre los colectivos humanos es claramente similar en la Amazonía, un espacio ecológico a menudo llamado *desierto verde*, y el Ártico, también llamado *desierto blanco*. Ambos constituyen ecosistemas en los que el margen para una intervención transformativa de los pueblos que los habitan es prácticamente nulo, o por lo menos extremadamente limitado. Es evidente que las condiciones ecológicas especialmente misantrópicas del bosque tropical y de las regiones subárticas, lejos de constituir ambientes «completamente diferentes», como señala Descola, muestran más bien una similitud sorprendente. No hablo de una similitud en sus características geográficas, climatológicas, similitudes de flora y fauna, es decir, similitudes para la percepción sensorial. Me refiero a lo que el ambiente significa para la *actividad vital* del colectivo, no para la *mente contemplativa*, sino la *mente operativa*. La similitud consiste en que ambos espacios ecológicos obligan a cualquier grupo humano con pretensiones de establecerse continuamente en ellos a subordinarse relativamente a las dinámicas reproductivas de los demás factores ecológicos. Podríamos decir que ambos ecosistemas condenan a los grupos humanos a cierta pasividad.

16 LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, op. cit.; GROSS, Daniel, 1975, "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", en *American Anthropologist*, 77 (3), 1975, pp. 526-54; ROOSEVELT, Ann, *Panama: Prehistoric Maiz and Manioc subsistence along the amazon Orinoco*, New York Academic Press, 1980; ROOSEVELT, Ann, *Mountbuilders of the Amazon*, San Diego Academic Press, 1990.

## 2. La razón antropomórfica

Marshall Sahlins<sup>17</sup>, eminencia de la antropología neo-evolucionista, realizó una revisión crítica del trabajo de Descola, llegando a la conclusión de que animismo, totemismo y analogismo no constituirían, tal como sugiere Descola, tres «ontologías» sustancialmente diferenciadas, sino distintas formas de racionalizar al mundo con diferentes grados de *antropomorfismo*. Y aunque Sahlins no lo manifiesta explícitamente, llevan sus apreciaciones, y sobre todo el gráfico adjuntado, implícito un argumento teleológico, a saber, que las diferentes formas de reflexividad se habrían desarrollado en base a una lógica compartida pero que corresponderían a sociedades con diferentes grados de complejidad; mientras que las cosmologías animistas presentan un antropomorfismo en grado elevado, va éste decreciendo en el totemismo, analogismo, hasta desaparecer por completo en el naturalismo.



Michael Tomasello considera que la colaboración grupal no solo ha sido fundamental para el surgimiento de nuestro lenguaje simbólico moderno, sino además indispensable para la eclosión de la cognición humana. La característica distintiva de la cognición humana es nuestra capacidad superior de colaboración<sup>18</sup>. Podemos suponer que los primeros triunfos del *homo sapiens* sobre otros *homos* se debían más bien a un refinamiento de la organización interna

17 SAHLINS, Marshall, *On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture*, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, pp. 281-290.

18 TOMASELLO, Michael et. al., "A new look at infant pointing", en *Child Development*, 78, 2007, pp. 705-722.

del grupo para la ejecución de actividades cada vez más complejas, y no necesariamente a nuestra superior capacidad por inventar novedosos artefactos tecnológicos. Fue sobre todo la creciente eficiencia de la organización social que permitió al *homo sapiens* realizar intervenciones transformativas cada vez más eficaces en el entorno ecológico.

El *salto mortale* de la racionalidad humana sucede cuando los colectivos empezaron a integrar las dinámicas ecosistémicas hacia el propio universo de sus cálculos sociales. Los primeros grupos humanos no solo afinaron su organización interna, sino también su interacción con los diferentes fenómenos del entorno, primordialmente aquellos que son de relevancia para su modelo de sobrevivencia, como animales de caza, plantas curativas, fuentes de agua, accidentes geográficos, etc.

Podemos decir con *Iliénkov* que el modo de acción que diferencia a los humanos de los demás animales es: «la capacidad de un cuerpo pensante para moldear activamente su propia acción a la forma de cualquier otro cuerpo, para coordinar la forma de su movimiento en el espacio con la forma y distribución con todos los demás cuerpos»<sup>19</sup>.

El proceso de “moldear activamente su propia acción” a la forma de los demás objetos pareciera haber transcurrido inicialmente por medio de los términos que les eran familiares a los distintos grupos humanos, los únicos mecanismos cognitivos que tenían a su disposición: las categorías del parentesco y el establecimiento de relaciones sociales. El animismo pareciera constituir una operación fundante de la racionalidad humana, cuya finalidad consiste en sintonizar las dinámicas ecosistémicas con aquellas del colectivo humano. Un intento por hacer *causa común* con las fuerzas de la naturaleza. ¿Como debemos imaginarnos este proceso?

En su último libro *El amanecer del todo*<sup>20</sup>, describen Graeber y Wengrow la larga *Revolución neolítica*, un proceso que se habría extendido por aproximadamente 3000 años. El control total de las técnicas de la agricultura y la modificación de la organización social en función de estas nuevas tareas habría sido el producto de un gradual acercamiento y de una paulatina bifurcación de las fuerzas de los colectivos con aquellas de los fenómenos ecosistémicos, o como lo formulan los autores: «En lugar de talar árboles, arar los campos y acarrear agua, encontraron la manera de “persuadir” a la naturaleza para que hiciera la mayor parte de este trabajo por ellos»<sup>21</sup>. Con esta *persuasión* logran los colectivos humanos atribuirles a los fenómenos ecosistémicos una nueva función. Lukács señala que «según la visión hegeliana, esta nueva función de los objetos y las fuerzas naturales es nueva y no nueva al mismo tiempo. El hombre

19 ILIÉNKOVA, Evald, *Lógica Dialéctica*, 2Cuadrados, Madrid, 2022, p. 14.

20 GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, Klatt-Cotta, Stuttgart, 2022.

21 Ibid., p. 264.

sólo puede utilizar “la propia actividad de la naturaleza” para sus fines, y no puede añadir nada a la esencia, a las leyes de la naturaleza»<sup>22</sup>.

La actividad de estos fenómenos naturales sigue siendo la misma, pero los seres humanos son capaces de reorientar esta fuerza hacia objetivos establecidos por ellos mismos, mediante el establecimiento de una *actividad vital* que oscila entre adaptación y transformación del entorno. Pero en la medida que los colectivos humanos logran “persuadir” a las fuerzas de la naturaleza a hacer “causa común”, decrece el carácter antropomórfico de sus formas de reflexividad, y es paradójicamente nuestra racionalidad moderna, que corresponde al capitalismo moderno o *Antropoceno*, en el que los humanos se han transformado en la principal fuerza geológica, en la que el elemento del antropomorfismo habría desaparecido del todo.

### 3. Destrucción del objeto

Una idea que Hegel había formulado en el *Systemfragment* puede ayudarnos a resolver esta aparente paradoja. Hegel nos habla en este texto de la «destrucción del objeto», con lo que designa la superación de «la positividad muerta en su relación con el hombre y las cosas [...] o sea, se trata del trabajo»<sup>23</sup>. La *destrucción del objeto* no consiste en la desaparición física de éste, sino más bien la desaparición del objeto en su simple positividad. Esta idea se encuentra directamente vinculada a las reflexiones en torno a la religión que podemos encontrar en la *Fenomenología del Espíritu*. La transformación del entorno que habitamos nunca constituye, tal como hemos visto, una mutación radical que suspendería las fuerzas de la naturaleza para reemplazarlas por otras, sino una desviación o redireccionamiento de las fuerzas de la naturaleza hacia los objetivos trazados por el colectivo, dándoles así una función que «es nueva y no nueva al mismo tiempo».

Con su *destrucción* integra el colectivo el objeto a su propia dinámica reproductiva, es decir, el objeto empieza a formar un elemento de ésta, con lo que pierde su carácter de *actor autónomo*, es decir, el objeto adquiere una nueva utilidad, y esta utilidad le es asignada por la praxis del colectivo. En la medida en la que se integren cada vez más objetos a la dinámica reproductiva del grupo, en la forma de herramientas o simplemente como recursos aprovechables, aumenta la cantidad de objetos cuya utilidad es determinada por el sujeto y su actividad. En consecuencia, deja el sujeto de depender de una interacción incierta en base a criterios sociales, ya que ha logrado un control efectivo de este objeto. La destrucción del objeto mediante el trabajo es la «aniquilación» del objeto como agente con voluntad propia.

22 LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 536.

23 *Ibid.*, p. 282.

La religión representa en el sistema hegeliano mucho más que un cuerpo abstracto de determinaciones en función de un objeto especial, como lo sería dios o la iglesia. La religión es un complemento necesario del movimiento de la razón y en la que queda plasmada la autocomprensión del colectivo. Bertram lo formula de la siguiente manera:

En el marco de una comunidad, la realización del reconocimiento entre diferentes individuos se basa en la participación en prácticas reflexivas comunes a través de las cuales los miembros de la comunidad articulan sus autocomprensiones.<sup>24</sup>

Y estas prácticas reflexivas comunes derivan del hecho de que todos los individuos son partícipes de la misma actividad vital, es decir, son partícipes de la misma totalidad. Hegel reconoce no solo la religión cristiana, sino a todas las religiones como expresión de una praxis histórica y cultural particular. Esta praxis particular se inicia con una ruptura original: la intervención transformativa en el entorno ecológico, con la que el colectivo supera la mera adaptación a la naturaleza, y a partir de la cual las fuerzas del colectivo y las fuerzas naturales empiezan a enlazarse.

«En la primera división inmediata del espíritu absoluto que se conoce a sí mismo, su forma tiene la determinación que pertenece a la conciencia inmediata o a la certeza sensible»<sup>25</sup>. Hegel considera entonces que este movimiento, esta primera división, se desarrollaría en los términos de la *certeza sensible*, cuyo complemento religioso sería la *religión natural*. Aquello no constituye una asignación meramente histórica, sino epistemológica, es decir, a pesar de que la religión cristiana, en la forma de la religión *revelada*, se habría desarrollado en algún momento histórico distante desde esta “primera división” del espíritu absoluto, considera Hegel que esta forma de religiosidad, la *religión natural*, constituye un equivalente necesario a cualquier praxis histórica y cultural que se fundamenta en una confrontación directa con las fuerzas naturales.

Ya señalé arriba que los pueblos de la Amazonía y del Ártico habitan en espacios ecológicos con un potencial extremadamente limitado para la intervención transformativa. Sus dinámicas reproductivas se basan en gran medida en una interacción directa con las fuerzas de la naturaleza, es decir, con objetos cuya utilidad no es determinada por su actividad vital. Se ven confrontados a los fenómenos del ecosistema en su positividad abrupta. En otras palabras, los pueblos de la Amazonía y del Ártico viven en ecosistemas en los que la *destrucción del objeto* representa un cometido excepcionalmente difícil, y en muchos

24 BERTRAM, Georg W., *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2017, p. 255.

25 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2022, p. 505.

casos simplemente imposible, y no tienen otra opción que *negociar* sus propias dinámicas reproductivas con los demás agentes, con las otras *voluntades ajenas* con los que comparten el espacio ecológico.

Negociación y persuasión requieren comunicación, o, una disposición de los “otros” por responder a los criterios de la propia socialización. Que los pueblos de la Amazonía y del Ártico desarrollan sistemas cosmológicos y mitológicos en los que atribuyen a los demás fenómenos ecológicos una “espiritualidad” o “intencionalidad” similar a la humana pareciera expresar el deseo de fortalecer los términos que determinan sus dinámicas reproductivas mediante *negociación*, sea ésta directa con los animales o indirecta y a través de sus interlocutores espirituales, como el *dueño del monte* o *dueño de los animales*. El chamanismo amazónico y siberiano, cuyo objetivo principal consiste en entablar una comunicación con las fuerzas espirituales responsables de poner a disposición los principales recursos de los que depende la sobrevivencia del grupo, pareciera ser un intento por influir socialmente, por medio de la negociación y persuasión, donde el colectivo no alcanza un control de facto.

Esta «primera división» del espíritu absoluto de la que habla Hegel sería entonces el pistoletazo de la razón específicamente humana, de una forma de reflexividad que oscila entre *consciencia* y *autoconsciencia*, y estos dos lados de la realidad no son otra cosa que el espíritu confrontado consigo mismo. Pero el espíritu no lograría reconocerse aun en esta totalidad constituida por su propia actividad:

El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura y ha elevado su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad del ser para sí y es la religión de la percepción espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres.<sup>26</sup>

Aquello coincide con lo que Lévi-Strauss había denominado la *ciencia de lo concreto*, a saber, la conceptualización de la multiplicidad de fenómenos mediante términos propios y sin elevar éstos a *macrocategorías*, o lo que en el sistema hegeliano habría recibido el nombre de *términos del entendimiento*. Esta concepción del conjunto de los fenómenos como *cosas en sí*, sin que se evidencie una lógica subyacente y compartida entre éstos y la praxis del colectivo, corresponde con una forma de religiosidad que Hegel denomina *religión natural*.

En la medida que los colectivos humanos avanzan en la integración de los diferentes fenómenos del entorno en su dinámica reproductiva, es decir, en la medida que el sujeto va *destruyendo* los objetos mediante su trabajo, va el mundo transformándose cada vez más en un mundo *antropogénico*. Con ello

26 Ibid., p. 507.

empiezan los fenómenos del entorno a constituir objetos *en y para sí*, debido a que el sujeto los comprende en su real desenvolvimiento, a saber, en base a la interacción recíproca entre sus fuerzas y aquellas de los fenómenos del entorno.

Mediante su trabajo, es decir, por medio de la intervención transformativa en el ecosistema, penetran los humanos continuamente en nuevas dimensiones de la realidad. El mundo se torna así cada vez más en *entorno*, a saber, un mundo cada vez más antropogénico. De esta forma deja el colectivo de ser confrontado en su dinámica reproductiva directamente con las fuerzas de la naturaleza, sino cada vez más con sus propias fuerzas; las fuerzas de sus ancestros sedimentados ahora en el entorno, en un mundo co-creado por ellos mismos. Este proceso coincide con la transición desde la *religión natural*, pasando por la *religión del arte*, hasta llegar a la *religión revelada*, expuesta por Hegel en la *Fenomenología*.

En la medida que un grupo se ve confrontado en su actividad vital con una creciente cantidad de objetos producidos por ellos mismos, experimenta también su autoconciencia una modificación sustancial. Recién en una sociedad cuya dinámica reproductiva gira en torno a objetos creados por ella misma comienza a establecerse una creciente similitud estructural entre sujeto y objetos. Hegel considera que sólo en las situaciones en las que la autoconciencia se puede apoyar en esta similitud estructural entre sujeto y objeto podría surgir el “*pensamiento puro*”, a saber, un pensamiento que refleja sus propias formas de reflexividad; un pensamiento confrontado con objetos antropogénicos y ya no con fuerzas naturales.

El decrecimiento de la variable del antropomorfismo que constata Sahlins pareciera coincidir con el mecanismo descrito por Hegel, a saber, la *destrucción del objeto*, es decir, la integración de una cantidad creciente de fenómenos del ecosistema en las dinámicas reproductivas del colectivo produce el efecto de que el mundo termina siendo despoblado, poco a poco, de objetos con utilidad propia y los humanos interactúan ahora con objetos cuya utilidad les haya sido asignada por ellos mismos. El decrecimiento del antropomorfismo es el resultado de un entorno modificado por los humanos en creciente escala, y de esta forma no se encuentran éstos en la necesidad de negociar o de “persuadir” a las fuerzas de la naturaleza, sino que cuentan ahora con la posibilidad de ejercer un control directo sobre éstas. El contramovimiento al decrecimiento del antropomorfismo es un incremento del carácter antropogénico del entorno habitado por los distintos grupos humanos, y la combinación de ambos movimientos determinan la genealogía de la subjetividad humana.

#### 4. Naturvölker

En base a lo expuesto hasta aquí, me arriesgaré a cuestionar otro argumento de Descola, a saber, la ya mencionada tesis de que las sociedades animistas,

totemistas y analogistas no dividieran la realidad en base a la dicotomía *naturaleza* y *cultura*; una dicotomía conceptual que Descola considera característica del *naturalismo* (naturalismo es, según Descola, la “ontología” de la modernidad occidental). Descola realiza un repaso a decenas de cosmologías de todos los continentes, con la finalidad de convencernos de que prácticamente ninguna cultura, menos la occidental, operaría con este tándem conceptual. Superficialmente examinado, Descola parece tener razón; en la gran mayoría de las sociedades, especialmente las sociedades animistas del Amazonas y del Ártico, no encontramos un concepto equivalente al de *naturaleza*. Las sociedades animistas consideran que los animales del entorno desenrollan una vida social equivalente a la humana, es decir, toman también cerveza de yuca, viven en malocas, bailan, conversan, etc. Y estos animales pueden compartir potencialmente el mismo *contexto civilizatorio* que el grupo humano; el mundo entero se transforma en un *hecho social total*<sup>27</sup>. A esto se suma la curiosidad, como había problematizado Lévi-Strauss, que muchas sociedades animistas que adscriben una personalidad humana a una gran variedad de animales y plantas niegan simultáneamente esta misma condición a otros grupos humanos que viven en sus inmediaciones. Es decir, ciertas culturas conciben a diferentes animales y plantas como partícipes en un *contexto civilizatorio* genuinamente humano, mientras que otros grupos humanos pueden ser considerados como portadores de un comportamiento esencialmente inhumano.

A esto se suma, como Descola y también otros antropólogos reconocen<sup>28</sup>, que existe una gran cantidad de animales que simplemente no participan en esta compleja red de negociación. Por un lado, tenemos aquellos animales, como la mayoría de aves, peces o insectos, que son simplemente irrelevantes para la propia dinámica reproductiva, ya que no sirven ni como fuente alimenticia, ni como indicador climatológico o meteorológico. Por el otro lado tenemos a aquellos fenómenos del entorno sobre los que estas sociedades ejercen simplemente un control efectivo, como una gran variedad de recursos del bosque para fabricar artefactos o vestimenta, construir casas, elaborar instrumentos musicales o adornos o, podríamos decir, objetos *ya destruidos*.

El chamán juega un rol indispensable en esta lógica animista, ya que él es quien está capacitado y moralmente autorizado para entrar en contacto con los espíritus de otros animales, pero sobre todo con el *dueño del bosque* o el *dueño de los animales*. Y la plegaria chamánica a estos espíritus es siempre la misma; que sean indulgentes con las familias del grupo, y que permitan a los cazadores seguir cazando en los bosques y atrapar grandes cantidades de animales.

27 MAUSS, Marcel, *The Gift*, Routledge Classics, 2002.

28 DESCOLA, Philippe, *Más allá de la naturaleza y cultura*, op.cit.; DESCOLA, Philippe, “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.), *Tierra Dentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004.



Pareciera entonces que la práctica chamánica busca también “destruir al objeto”, en el sentido en que lo habíamos formulado arriba, a saber, eliminar al objeto *animal* como actor social con *voluntad ajena*.

La consecuencia de un entorno en el que las dinámicas de diferentes fenómenos ecológicos tienen un carácter tan determinante en la dinámica reproductiva humana será siempre una *actividad vital* que se caracteriza por una relativa subordinación del colectivo a una multiplicidad de ciclos reproductivos de diferentes plantas y animales. En esta situación de compleja ramificación, que se expresa en la forma de un acontecimiento reproductivo unificado, es decir, un *contexto civilizatorio* que se caracteriza por una interdependencia con una multiplicidad de actores no-humanos, éstos serán naturalmente reconocidos como potencialmente iguales.

La realidad de vida de las sociedades animistas constituye un *hecho social total*, para hablar con Mauss, en el que una gran cantidad de fenómenos ecológicos participan en pie de igualdad, debido a que sus dinámicas reproductivas son, de hecho, constitutivas de la dinámica reproductiva del colectivo humano. Cuando las sociedades animistas describen y perciben los fenómenos de la naturaleza como iguales a ellos mismos, no se debe a una proyección de una humanidad abstracta hacia estos fenómenos, sino porque éstos realmente parecen interactuar con voluntad propia en este contexto civilizatorio. Por tanto, no es debido a una deliberación metafísica por lo que los animales se convertirían en seres humanos de facto, o un ser humano alguien a quien se atribuye una humanidad abstracta. Humanos son todos aquellos seres vivos con los que el propio colectivo mantiene una estrecha interrelación caracterizada por la negociación, es decir, todos los fenómenos que participan, por lo menos en potencia, en el propio *contexto civilizatorio*.

Sin embargo, mientras que las sociedades animistas encuentran ampliado su “hecho social total” por una serie de animales y plantas, excluyen no solo a otros animales sino también a ciertos grupos humanos del mismo.

¿No sería entonces legítimo identificar a este conjunto no definido como aquella esfera de la realidad que ocupa una función equivalente a lo que nosotros llamamos naturaleza? ¿Una realidad ciertamente autónoma, independiente de la mutua interacción y negociación que caracteriza una vida genuinamente *humana*?

También en la filosofía de Hegel, especialmente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*<sup>29</sup>, podemos constatar una equiparación de ciertas culturas con la naturaleza. Sobre todo, las culturas de África, América y Asia, sobre las que Hegel no sólo debe haber tenido un conocimiento casi nulo o por lo menos extremadamente limitado, sino que lo poco que puede

29 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2020.

haber escuchado sobre estas sociedades debe haberle parecido tan extraño y ajeno a todo lo que él consideraba un contexto civilizatorio relevante para la reflexión filosófica, eran equiparadas con la naturaleza; en éstas, el espíritu aun no estaba «fuera de sí».

A pesar de que Hegel no emplea este término, podemos suponer que tenía en mente lo que en Alemania se denominaba *Naturvölker*, a saber, pueblos a los que se atribuía una forma de vida enmarcada en la naturaleza del entorno. Estas sociedades se caracterizarían por un “hundimiento del espíritu en la naturalidad”, siendo el “estado natural más bien el estado de la injusticia, la violencia, el instinto natural desenfrenado, los actos y sensibilidades inhumanos”<sup>30</sup>. Al igual que en las cosmologías amazónicas, estado natural e inhumanidad van, pues, de la mano.

Sin embargo, esto no significa para Hegel que aquellos pueblos carecieran de atributos culturales importantes que los caracterizarían claramente como humanos, ya que consideraba que «la difusión de las lenguas y la formación de los pueblos se sitúa más allá de la historia», pero debido a que estas sociedades funcionarían aun en base a una autoconciencia mitológicamente fundamentada, y carecían sobre todo de una estructura política estatal, no podrían sus logros culturales ser considerados filosóficamente relevantes, ya que «mitos aun no contienen historia»<sup>31</sup>.

Hasta bien entrado el siglo xx persistió, incluso entre ciertos antropólogos, una concepción según la cual los (mal) llamados *pueblos primitivos*, a los que Hegel tenía sin duda en mente cuando pensaba en los portadores de la *religión natural*, vivirían todavía en el seno de la naturaleza, interactuando así con una totalidad puramente abstracta en la que sus formas de reflexividad reflejarían directamente las fuerzas de la naturaleza. Su comportamiento sería, por lo tanto, *natural*, por así decirlo. Sujeto y objeto no se caracterizan todavía por una identidad estructural, como ocurre más tarde en la *religión del arte*, pero sobre todo en la *religión revelada*, por lo que no puede darse en principio una identidad entre ambos. Estos pueblos, sus sistemas de gobernanza y sus religiones se encuentran fuera del ámbito en el que la historia adquiere relevancia filosófica, por el simple hecho de que, en este estadio de desarrollo, el *espíritu* aun no recaería sobre sí; se trata de una realidad de vida aún no determinado por el movimiento de la *razón*, sino por el *entendimiento*.

Claude Lévi-Strauss no ha sido el primero, pero sí el antropólogo más influyente quien señaló que en las culturas que han sido etiquetadas tradicionalmente como *primitivas* podemos encontrar formas de organización social, pero sobre todo sistemas clasificatorios de una complejidad que, si bien no es análoga a aquella de las ciencias modernas, es clara y significativamente

30 Ibid., p. 77/79.

31 Ibid., p. 142.

mayor a lo que muchos antropólogos los habían considerados capaces hasta entonces. Incluso las culturas de estructura más sencilla, como los *Nambikwara* que el antropólogo describió en *Tristes trópicos*<sup>32</sup>, organizan su dinámica de grupo por medio de relaciones de parentesco que se fundan en una lógica social laberíntica y difícil de descifrar, y las responsabilidades y tabúes que las acompañan no son en absoluto *naturales*. Siempre están justificadas y reglamentadas religiosa y mitológicamente, y provienen de un esfuerzo intelectual motivado por la necesidad de organizar la dinámica del grupo de la manera más eficiente. También la familia nuclear, que Hegel parece haber considerado como una especie de forma básica universal de toda organización social, es cualquier cosa menos universal. Encontramos casi tantos modelos de familia diferentes como culturas hay en el mundo. Turner demostró para el caso de las sociedades *Ge* y *Bororo* de la Amazonía brasilera que el ordenamiento parental y sus dinámicas reproductivas se encuentran en una relación de mutua correspondencia, calificando a estas culturas como *sistemas dialécticos*<sup>33</sup>. Los *Ge* y *Bororo* no constituyen en modo alguno una excepción.

Todas las formas de organización humana se caracterizan por una compleja mediación de conceptos, es decir, todas las culturas del presente y del pasado viven y vivieron en una *totalidad concreta*, y en función de una *moralidad*. Ninguna cultura se encuentra única y exclusivamente confrontada con las fuerzas naturales de su entorno ecológico. Todos los sujetos se desenvuelven en un contexto que es determinado tanto por fuerzas naturales y sociales. Los sistemas clasificatorios, las cosmogonías, el universo mitológico, y especialmente los sistemas de parentesco, que norman las dinámicas reproductivas del grupo, están constituidos por objetos ideales institucionalizados que se encuentran en constante disputa. Cualquier sujeto humano, incluso aquellos pertenecientes a las sociedades menos complejas de las que tenemos conocimiento, se desenvuelve siempre en un entorno en el que fuerzas naturales y sociales confluyen, es decir, se desenvuelve en un ambiente en el que el sujeto se debate siempre consigo mismo. Y la reglamentación grupal y jerarquía social no solo se encuentra bajo constante examen, sino que requiere también una periódica renovación ritual, con la que el frágil orden humano busca la reconciliación con las fuerzas del entorno, concebidos como potencialmente hostiles y peligrosos. No nos hemos entonces con colectivos inmediatamente integrados a sus entornos ecológicos, o con *Naturvölkern*; este término constituye un auténtico oxímoron.

32 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Traurige Tropen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2012.

33 TURNER, Terence, "The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems" en MAYBURI-LEWIS, David (ed.), *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.

Aunque no todas las sociedades “hacen” filosofía, refleja todo ser humano, consciente o inconscientemente, los conceptos que fundamentan su propia existencia. Y, tal como reconoció Lévi-Strauss, y como habían demostrado Mauss y Durkheim antes<sup>34</sup>, estos son los conceptos mitológicos fundamentalmente orientados hacia la determinación de una división de trabajo específica, y con ello, siempre el resultado de una *eticidad*, a saber, una idea específica de libertad en constante disputa.

No se trata de una *eticidad* como la descrita por Hegel en su *Filosofía del derecho* con respecto a la modernidad, con una separación entre *sociedad civil* y *Estado* cuya interacción estaría mediada por una serie de instituciones sociales. En las sociedades sin estado no existe tal mediación, debido a que las esferas de producción y consumo se encuentran directamente enlazadas, es decir, sus miembros están integrados en una *dinámica reproductiva* unificada, a pesar de toda fragmentación y subdivisión social (en grupos de parentesco, clanes, etc.). Sin embargo, la teleología de la subjetividad moderna ya puede discernirse en sus inicios en esta división social del trabajo, en la que los diseños cosmológicos, que son adaptados con relativa flexibilidad a las cambiantes circunstancias políticas que resultan de las pugnas de poder intragrupal entre los diferentes grupos<sup>35</sup>, constituyen el marco societal que restringe potencialmente la libre iniciativa de cada individuo y de cada subgrupo. Trazar en detalle este desarrollo sería la tarea de una antropología de la historia universal.

Y esta idea de libertad, si bien se define en gran medida en relación a las fuerzas ecológicas, tal como hemos visto en las líneas anteriores, no se forma exclusivamente en relación al ecosistema, sino también siempre en relación a un orden grupal determinado, en el que se atribuye a diferentes individuos o subgrupos mayores o menores libertades.

Todos los grupos humanos viven en una realidad conceptualmente mediada, lo que implica también que ésta esté discursivamente constituida, a pesar de que diferentes culturas presentan diferentes grados de complejidad de esta mediación. Hegel, por obvias razones, no pudo saberlo. La institucionalización de una ciencia antropológica empezó solo después de su muerte. Hoy en día, en cambio, la reconstrucción de una *historia universal* no puede prescindir de los aportes de la antropología, si es que quiere hacer justicia a las aspiraciones del propio Hegel, quien señaló que

el único pensamiento que la filosofía trae consigo es el simple pensamiento de la razón, que la razón gobierna el mundo, que por lo tanto las cosas también sucedieron razonablemente en la historia del mundo.<sup>36</sup>

34 MAUSS, Marcel y DURKHEIM, Émile, *Primitive Classification*, Routledge, London, 2009.

35 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología Estructural II*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1979.

36 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 20.

Esta afirmación es un reto para pensar la historia en dos direcciones. En primer lugar, no debemos comprender la historia como un simple encadenamiento arbitrario de acontecimientos, y debemos aspirar a elaborar su núcleo racional. Sin embargo, seguir consecuentemente esta apreciación de Hegel demanda de nosotros sacar también la conclusión inversa de esta afirmación; pues primero habría que demostrar si la historia es realmente razonable y en qué medida lo es. Y puesto que se trata de una *filosofía de la historia* y no de la simple *historiografía*, sólo podría tratarse de esclarecer, también mediante la representación histórica, cuál es esa *razón* que pretendemos identificar en la historia, y que «por tanto, sólo debe resultar de la contemplación de la propia historia universal»<sup>37</sup>. Y la literatura antropológica forma parte del material que la filosofía está obligada a husmear, superando así una visión limitada y eurocéntrica de la racionalidad humana, lo que no constituye, como he intentado demostrar arriba, una invitación al relativismo cultural.

### 5. Zonas más exteriores

A pesar de su desconocimiento etnográfico, Hegel no alude nunca a una característica racial o somática que impidiera de plano a los pueblos de Asia, África o América de participar en la *historia universal*, sino al hecho de que determinados ecosistemas exigirían a veces más y a veces menos concesiones a las sociedades humanas que se asientan en ellos:

La naturaleza se opone al espíritu como algo cuantitativo, cuyo poder no debe ser tan grande como para que éste pueda erigirse como omnipotente. En las zonas más exteriores, el hombre no puede moverse libremente; frío y calor son aquí demasiado poderosos para que el espíritu pueda construir un mundo para sí mismo [...] el hombre debe dirigir constantemente su atención hacia los resplandecientes rayos del sol y la helada escarcha.<sup>38</sup>

Y son, en última instancia, estas circunstancias ecológicas las que crean una realidad de vida en la que la humanidad «no tiene la visión de su propia voluntad, sino de una voluntad que le es de todas formas ajena»<sup>39</sup>.

¿Y no es esta «voluntad que le es de todas formas ajena» justamente la fuerza de los demás fenómenos ecológicos con los que los grupos animistas se ven obligados a negociar la ejecución de su propia dinámica reproductiva? ¿Estos animales que las sociedades amazónicas reconocen como actores en

37 Ibid., p. 22.

38 Ibid., p. 107.

39 Ibid., p. 143.

pie de igualdad, justamente porque su comportamiento, su voluntad, es determinante para la propia actividad vital?

A pesar de las importantes lagunas en su conocimiento etnográfico y el chauvinismo eurocéntrico que, sin duda, caracterizan ciertos pasajes de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel demuestra una asombrosa sagacidad antropológica; una cultura debe ser valorada en función de la totalidad de las fuerzas presentes en un entorno dado.

Esto nos permite concluir que las sociedades animistas no operan con un concepto preciso de naturaleza, tal como se ha cristalizado en nuestra tradición occidental, y ciertamente no con un concepto tan restringido como aquel empleado por Descola. No obstante, podemos encontrar en estas sociedades una lógica análoga a aquella que ha determinado, y aún sigue determinando, nuestra propia concepción de naturaleza, a saber, como aquella esfera de la realidad cuyos fenómenos mantienen cierta autonomía con respecto a nuestra *actividad vital*; una esfera compuesta por fenómenos cuya función aún no se encuentra determinada por el trabajo humano.

Naturaleza es un concepto genérico para todo aquello que no participa directamente en nuestro contexto civilizatorio; en el caso de Hegel, eso incluía a lo que hoy en día llamaríamos ecosistemas, pero también a los *Naturvölker*, y en el caso de las sociedades animistas, a una gran variedad de animales y también a los pueblos vecinos potencialmente hostiles. Cultura no es entonces el opuesto dicotómico de naturaleza, tal como supone erróneamente Descola, sino simplemente una naturaleza humanizada por medio del trabajo colectivo; nuestra *segunda naturaleza*. La situación intelectual en la que se encuentran los pueblos de la Amazonía y del Ártico pareciera asemejarse más bien a la descrita por Mauss con respecto a los pueblos de Polinesia y Melanesia, quienes ejecutan un complejo sistema de intercambio, y quienes «no tienen noción ni de vender ni de préstamo, pero, sin embargo, llevan a cabo operaciones jurídicas y económicas que cumplen las mismas funciones»<sup>40</sup>.

La presencia de una gran cantidad de animales y plantas exteriores al contexto civilizatorio delimitado por las obligaciones mutuas, esta red de reciprocidad que constituye la segunda naturaleza de las sociedades animistas, presupone un espacio exterior a éste. Y sólo el peligro latente de situarse fuera, de caer afuera de esta red de reciprocidad, obliga al cumplimiento de las diversas obligaciones mutuas. Aunque las sociedades animistas no operan con un concepto preciso para este espacio exterior, descansa la congruencia de su cosmología enteramente sobre la existencia de este *afuera*; una congruencia claramente visible para nosotros, a pesar de que la ontología animista no parece haberse apropiado de esta interdependencia dialéctica entre el propio contexto civilizatorio y un mundo natural más allá de la interacción social. Naturaleza es

40 MAUSS, Marcel, *The Gift*, op. cit., p. 42.

aquella dimensión de la realidad que se caracteriza por una relación negativa con respecto al trabajo social, y al igual que las sociedades modernas, aspiran las animistas a una apropiación de ésta. Debido a que la *actividad vital* de las sociedades animistas depende de su capacidad para intercalar la propia dinámica reproductiva con una multiplicidad de dinámicas ecosistémicas, es decir, de una división de trabajo entre el colectivo humano y los distintos agentes ecosistémicos, es solo lógico que este *hecho social* sea concebido en los términos de una negociación social.

El objetivo de la humanización de ciertos animales por el *pensamiento chamánico* no es la creación de una abstracta comunidad de solidaridad<sup>41</sup>, sino, muy por el contrario, hacer a éstos conmensurables para la dinámica social y reproductiva del colectivo, a saber, para su integración a la división de trabajo social. La *razón chamánica* es, al igual que la *razón ilustrada*, un recurso intelectual para la dominación de las fuerzas de la naturaleza.

La sociedad moderna y animista no se diferencian, por lo tanto, por la presencia o ausencia de una concepción dicotómica de la realidad que dividiera a ésta en cultura y naturaleza; sin la sensación de una esfera exterior al propio contexto civilizatorio sería inconcebible racionalizar la propia realidad de vida como una interacción social. Que la propia realidad sea concebida como un *hecho social*, como una división de trabajo en la que participan una serie de plantas y animales, implica la existencia de una realidad exterior a esta colaboración negociada. Lo que diferencia a las sociedades animistas de las totemistas o modernas es *dónde* trazan esta línea divisoria entre el propio contexto civilizatorio y el mundo exterior, y la consciencia con respecto a la gravedad de esta distinción. Que las propias sociedades no sean conscientes de esta operación lógica y no la hayan fijado conceptualmente no quita el hecho de que, para nuestro análisis antropológico, esta división sea claramente concebible. También las sociedades animistas presuponen silenciosa o inconscientemente una esfera de la realidad que cumple «las mismas funciones» que aquello que en nuestra cultura se denomina naturaleza; no lo saben, pero lo hacen.

## Conclusiones

La influencia del estructuralismo y posestructuralismo en las ciencias sociales latinoamericanas, especialmente en la Antropología, trajo consigo una concepción fundamentalmente errónea de la lógica dialéctica, y no solo para Lévi-Strauss<sup>42</sup>, sino también para Descola, la dialéctica pareciera consistir en

41 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas Caníbales*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.

42 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Das Wilde Denken*, op. cit.

una ordenación de los fenómenos del mundo en pares de términos aparentemente contrarios (dicotómicos). Contradicciones surgirían únicamente entre términos, y no entre el universo conceptual y la realidad de vida de los distintos pueblos, con lo que la diversidad cultural, que caracteriza nuestra forma de vitalidad, llegó a ser sinónimo de una multiplicidad de ontologías mutuamente inconmensurables, y no como el resultado del despliegue de una única racionalidad humana en una diversidad de contextos.

Debido a algunos pasajes ciertamente problemáticos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel se ha convertido en una figura innumerable en las ciencias sociales latinoamericanas. En lugar de releer los escritos de Hegel a la luz de la literatura antropológica actual, más bien se ha vertido toda la filosofía hegeliana como el proverbial bebé con el baño en una especie de acto reflejo. Sin embargo, como he intentado demostrar, sus escritos pueden contribuir a sacar a la luz importantes ideas antropológicas. En lugar de equiparar directamente las culturas con sus sistemas de pensamiento, la reconstrucción de la dialéctica entre los colectivos humanos y los ecosistemas que habitan puede contribuir no sólo a una mejor comprensión de las sociedades estudiadas por la ciencia antropológica, sino sobre todo a una comprensión ampliada de lo que solemos llamar *razón*, y que siempre es el resultado de un acto de pensar concreto. Hegel actualiza la antigua certeza del Parménides, de que el *pensar* y el *ser* son una y la misma cosa, sólo que esta identidad se establece por medio de una compleja mediación. La “destrucción del objeto”, es decir, la integración de una cantidad creciente de fenómenos ecológicos a las dinámicas reproductivas de las distintas culturas constituye el mecanismo determinante para el establecimiento de esta identidad. Como los últimos estudios paleoantropológicos y antropológicos demuestran, no puede la *historia universal* alzarse con la aparición del Estado<sup>43</sup>. La genealogía de la razón humana es más compleja que la que las fuentes historiográficas en tiempos de Hegel permitían estimar. Cómo llega a coincidir en distintas culturas el *pensar* con el *ser* es una cuestión que la Antropología puede recapitular mediante ciertas herramientas que la filosofía Hegeliana le da a la mano, y la filosofía, a su vez, no puede mantenerse indiferente ante esta cuestión en un mundo en el que Europa ha dejado de ser el único punto de fuga. Que sea justamente Hegel el que nos permite apreciar mejor esta diversidad no es menos que una auténtica *astucia de la razón*.

43 GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, op. cit.



## Bibliografía

- BERTRAM, Georg W., *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Reclam Verlag, Stuttgart, 2017.
- DESCOLA, Philippe, "Varieties of Ontological pluralism", en CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas, SKAFISH, Peter (eds.), *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, Rowman and Littlefield International, London, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Más allá de la naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", en SURRALLÉS, Alexandre y GARCÍA HIERRO, Pedro (eds.), *Tierra Dentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhague, 2004.
- \_\_\_\_\_, *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Ediciones Abya-Yala, 1988.
- GRAEBER, David y WENGROW, David, *Anfänge*, Klatt-Cotta, Stuttgart, 2022.
- GROSS, Daniel, 1975, "Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", en *American Anthropologist*, 77 (3), 1975, pp. 526-54.
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2022.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2020.
- HORNBORG, Alf y HILL, Jonathan, *Ethnicity in ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, University Press Colorado, Colorado, 2011.
- ILIÉNKOV, Evald, *Lógica Dialéctica*, 2Cuadrados, Madrid, 2022.
- LATHRAP, Donald, *El Alto Amazonas*, Instituto Cultural Runa, Iquitos, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Traurige Tropen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2012.
- \_\_\_\_\_, *Antropología Estructural II*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1979.
- \_\_\_\_\_, *Das Wilde Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- LUKÁCS, Georg, *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973.
- MAUSS, Marcel, *The Gift*, Routledge Classics, 2002.
- MAUSS, Marcel y DURKHEIM, Émile, *Primitive Classification*, Routledge, London, 2009.
- MEGGERS, Betty, *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, México D. F., 1999.
- ROOSEVELT, Ann, *Mountbuilders of the Amazon*, San Diego Academic Press, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Panama: Prehistoric Maiz and Manioc subsistence along the amazon Orinoco*, New York Academic Press, 1980.

- SAHLINS, Marshall, *On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture*, en *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014, pp. 281–290.
- TOMASELLO, Michael et. al., “A new look at infant pointing”, en *Child Development*, 78, 2007, pp. 705–722.
- TURNER, Terence, “The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems” en MAYBURI-LEWIS, David (ed.), *Dialectical Societies. The Ge and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas Canibales*, Katz Editores, Buenos Aires, 2011.