

Definiendo lo no humano

Recorrido histórico sobre la dicotomía naturaleza-cultura

José Carlos SANCHO EZQUERRA

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Poco o nada sabemos del momento en el que los miembros de la sociedad occidental tomaron consciencia de sí mismos y empezaron a mirar su entorno como algo alejado de su individualidad. En ese momento incierto estas personas empezaron a dejar de pensarse como parte del ecosistema que les rodeaba para recorrer el arduo camino de significarlo, objetivándolo como un contexto separado de lo que más tarde se convertiría en una compleja realidad social.

El objetivo de este texto es indagar en esta separación entre el individuo y el entorno, que acabará traduciéndose en una serie de dicotomías entre naturaleza y cultura que dividirá lo humano y lo no humano. La intención de esta recopilación de teorías y textos acerca de este tema es la de visibilizar los procesos históricos que han construido esta barrera entre humanidad-no humanidad, así como analizar el trato que se le da a lo no humano desde las ciencias sociales y humanas. Al hablar de lo no humano nos queremos referir a todo aquellos seres orgánicos e inorgánicos que no han nacido dentro de la especie humana y tampoco son vistos como pertenecientes a la comunidad antrópica, lo que los sitúa en la otra cara de la moneda que se suele estudiar desde las ciencias sociales.

Debido a la magnitud de esta cuestión, la división entre lo humano y lo no-humano será discutida a lo largo de la historia, y es en la que nos centraremos en la primera parte del texto,

analizando los múltiples procesos que han dado lugar a esta diferencia. Eso nos llevará a preguntarnos: ¿Por qué estudiar lo no humano? ¿Y por qué precisamente hacerlo desde las llamadas “ciencias humanas”? Por ello nos adentraremos en la definición de lo no humano, incidiendo en las características que lo constituyen y de qué manera afecta a nuestro modo de entender la realidad.

Recorrido histórico

¿Cómo y por qué surgió la división entre lo humano y lo no humano? Tal y como hemos visto, no está claro el momento exacto en el que esta dicotomía apareció, pero sí podemos ir comprobando dónde se hizo patente.

El pensamiento platónico, si nos remontamos a la tradición filosófica occidental, ya sentó las bases de lo que sería lo natural y lo social. Con Platón y Aristóteles surgió la idea de naturaleza como entidad separada de la razón (Descola, 2001) lo que configuraría toda una línea de pensamiento en lo que “aquello”, la naturaleza, era aprehendido por la persona, que parecía salir de su letargo en el vientre materno del planeta para mirar a la cara a su alrededor y señalarlo como algo ajeno.

Estos debates helénicos ponían en juego la idea de *fisis* y *nomos* como aspectos de la vida polarizados: la espontaneidad de la vida por un lado frente a la legalidad ordenadora de la *polis* (Iranzo, 2002). Con la llegada de la tradición judeocristiana a occidente, estas ideas se afianzarían, ya que la noción bíblica de un génesis verticalizado en el que el ser humano es la imagen de Dios y el resto de seres son creados para su satisfacción, moldearía toda la cosmología acerca de la vida en la Tierra. Esta visión situaba, por tanto, al ser humano como centro del génesis universal, y caracterizaba a lo no-humano como recursos a utilizar por el primero. Los grandes teóricos católicos como Tomás de Aquino entendían que el ser humano había sido puesto en la cúspide de la jerarquía natural para dominar al resto de animales (Descola, 2012). De esta manera “el orden natural se convierte en orden divino que, al mismo tiempo, otorga al hombre una posición privilegiada sobre el resto de la naturaleza” (Aledo y Domínguez, 2001, p. 175).

Pero fue en la ilustración, en la que asentaron determinados valores relacionados con el humanismo, cuando esta dicotomía tomó forma y se solidificó incluso teóricamente. Esta época estuvo marcada por los debates sobre la libertad individual y pública, que también incluía ideas sobre la naturalidad y la aceptabilidad social (Iranzo, 2002). Fue Descartes quien más incidió en la idea de una visión científica, artificializada, del mundo físico (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Descartes entendía que todos los animales, salvo el humano, se regían por impulsos nerviosos, por una suerte de cadenas instintivas que provocaban acciones. Así, el animal se transformaba en una bestia-máquina alejada de la razón, y, por lo tanto, del ser humano. Esta definición de lo “animal” contribuiría a distinguir y separar de manera determinante a quien pertenece a la sociedad y quien pertenece a la naturaleza. La primera regida por la razón, el intelecto y la moral, mientras la segunda sería conceptualizada como un salvajismo instintivo e incontrolable.

En este punto tendremos que centrarnos en dos aspectos que han definido la tradición occidental y a la vez han sido protagonistas de la creación de un trato específicamente determinista hacia lo considerado como natural: el pensamiento científico y el economicista.

Aunque ambos pensamientos se interrelacionan, reproduciéndose entre sí, el pensamiento científico cartesiano marcó un antes y un después, generando una tradición que ha llegado hasta nuestros días. De hecho, autoras y autores como Haraway (1995) o Latour (2001), como

veremos más adelante, se han encargado de despiezar los conceptos e ideas de las ciencias llamadas “naturales” a lo largo del siglo XX, demostrando que la idea tan extendida de “ciencia natural” es un constructo que responde a determinadas necesidades de aspiración lógica y estructural de la sociedad occidental. Para hacernos una idea de lo arraigada que está la legitimidad científica debemos remontarnos a figuras renacentistas como el ya mencionado Descartes, Galileo o Bacon. Galileo Galilei marcó el inicio de la ciencia moderna a través de sus teorías sobre el funcionamiento de la realidad (Descola, 2001) que aparecía como fuente de conocimiento, sujeta a transformaciones por parte de la actividad e intelecto humano. Por otro lado, antes de que Descartes afirmara que el mundo físico puede ser manejado a través del conocimiento matemático, Francis Bacon entendía que la ciencia otorgaba el poder para ver la realidad como tal, sin deformaciones (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011).

Con Isaac Newton estas ideas terminaron de asentarse, gracias a la enunciación de leyes rígidas a través de las cuales se condicionaba el concepto acerca de la naturaleza, al tiempo que se otorgaban explicaciones a sus procesos y se establecía un control sobre sus dinámicas. A través de esta línea de pensamiento “la naturaleza pasa así a ser considerada como un autómatas sujeto a leyes matemáticas que determinan su futuro y explican su pasado” (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011, p. 84).

¿Qué consecuencias tuvo esta idea de lo “natural” controlable sobre el entonces reciente pensamiento económico, impulsado por los mismos cambios estructurales? Adam Smith y David Ricardo, con sus primeros pasos en lo que luego se llamaría *homo economicus* (Descola, 2001), representaron el entorno en el que se movía el humano como un recurso aprovechable y generador de riqueza. La naturaleza controlable mediante leyes físicas fue sustituida por una naturaleza explotable mediante leyes económicas, que buscaban beneficio puramente económico sin pensar en otros aspectos de esa explotación (Herrero, Cembranos y Pascual, 2011). Conforme las teorías fueron desarrollándose, durante el siglo XIX, ese entorno “natural” convertido en garante de materia prima se tornó en escaso y valioso. Los economistas fueron viendo que esa externalidad (algo externo, ajeno a la actividad económica: no es baladí que se considere al entorno de esta manera siguiendo esta dualidad de la que hablamos) necesitaba de un control económico de recursos para una explotación beneficiosa. Para conseguir beneficio económico, por tanto, había que controlar el entorno. Controlar, medir, parcelar, dividir y repartir. Aquello construido como natural era objeto de la actividad humana, pero no sólo eso sino que *necesitaba* ser objeto de esta actividad para tener sentido en el imaginario economicista. Con estos discursos se construía por tanto una división entre lo controlado y quienes controlan, entre lo pasivo y lo activo: dos esferas de una misma realidad que aparecen así como completamente separadas.

La economía, por lo tanto, desarrolló una perspectiva en la que otorgaba una serie de rasgos a la idea de “naturaleza”: una entidad ajena a la humanidad que debe ser subyugada, controlada en todos sus aspectos, para ser aprovechable socialmente. Se reproduce entonces la ya milenaria división entre naturaleza y cultura, siendo la primera objeto pasivo y explotado, mientras la segunda es la fuerza activa que controla la naturaleza.

Siguiendo la línea de determinadas autoras, podemos ver una analogía entre la visión de la “naturaleza” construida desde la ciencia occidental y la visión de la mujer desde el patriarcado. La economía en particular y la ciencia occidental en general “ha reducido la capacidad de regeneración y renovación creativa de la naturaleza al manipularla como si se tratase de una materia inerte y fragmentada” (Shiva, 1997, p. 41). La ciencia sería de este modo una institución patriarcal que ha prosperado a través de la subyugación no sólo de la naturaleza, sino de las mujeres, confeccionando además una idea de lo femenino paralela a lo

natural: la mujer acaba siendo vista tan objeto pasivo de explotación como es vista la naturaleza.

En consecuencia, podría hablarse del carácter estructural y arraigado de esta división imaginaria y arbitraria entre lo natural y lo cultural, que además coincide y se reproduce mediante la diferencia genérica atribuida a las mujeres en occidente, siendo subyugadas por el patriarcado de manera homónima a la explotación de lo natural por la sociedad. No carece de importancia esta dicotomía: lleva arrastrando desigualdades desde, al menos, época helénica.

A través de este recorrido podemos ver que la economía, a lo largo de los siglos XVIII y XIX fue reproduciendo estas concepciones dualistas del mundo, pero sin embargo no fue tan sólo esa disciplina la que continuó estableciendo los límites del mundo: también influyeron las ciencias naturales, que en el período de la Ilustración experimentaron también un desarrollo considerable. Toda una serie de pensadores de los siglos XVII y XVIII empezó a preocuparse por la concepción de la naturaleza, como Kepler, Boyle, Leibniz o Buffon (Descola, 2012). Buffon, por ejemplo, fue el primero en interesarse y promover el estudio de la naturaleza a través de categorías de conocimiento. Un coetáneo suyo, Linneo, en 1735 ya incluyó en sus clasificaciones naturales al ser humano en la familia de los primates (Kuper, 1996), lo que suscitó una serie de debates sobre lo que separaba morfológicamente al ser humano del resto de animales. Junto al pensamiento economicista se desarrolló, casi en paralelo, el naturalismo.

Esta corriente naturalista contribuyó al desarrollo de una teoría que creó toda una jerarquía en el imaginario de la animalidad, y que terminó de situar al ser humano en la situación legitimada de supremacía en la que se acabó asentando: la teoría de la evolución, que en un primer momento se puso en cuestión para luego acabar reafirmandose (Hobsbawm, 2009; Kuper, 1996) Charles Darwin al publicar en 1859 *El Origen de las Especies*, consiguió proponer una alternativa a la teoría de Lamarck (en la que los animales evolucionan adaptándose al entorno: gracias a mutaciones producidas por las prácticas de los individuos en su entorno). Esta nueva teoría innovó la perspectiva anticreacionista a través del concepto de la supervivencia: son los rasgos y capacidades que nos permiten sobrevivir los que perduran en las generaciones, mientras aquellos sujetos con características menos aptas tienden a desaparecer. Esto permite afirmar que un grupo con X características perdurará felizmente al conservar características afines a su entorno, en detrimento de aquellos seres cuyas características biológicas no lo hagan. Ingold desarrolla su visión de la teoría del forrajeo óptimo basándose en la selección natural, que entiende por el proceso mediante el cual “los individuos con estrategias más eficientes de procuración de recursos tendrán una ventaja reproductiva sobre los individuos menos eficientes” (Ingold, 2001, p. 39). Esto nos ayuda a ver cómo la teoría darwinista podría estar íntimamente relacionada con una serie de lógicas economicistas en las que la “eficiencia” y los “recursos obtenidos” determinan la vida de un grupo.

Por otro lado, y a pesar de que, probablemente, Darwin no pensaba en las repercusiones xenófobas que podrían tener las interpretaciones y ampliaciones de su teoría como toda la rama del evolucionismo social (con figuras conocidas en las ciencias sociales como Herbert Spencer o Lucien Lévy-Bruhl), ésta ha sido pilar de multitud de movimientos e imaginarios que han determinado la superioridad de un grupo de seres sobre el resto. Desde las ciencias sociales se habla de la peligrosidad de estas ideas como el caso del evolucionismo cultural en la que determinados grupos culturales son vistos como evolucionados que se imponen sobre las formas culturales arcaicas o “primitivas”. Frazer, en su obra *La rama dorada*, distingue entre magia, religión y ciencia (1999), considerando a la segunda como más “civilizada” que

la primera, y a la tercera como eje civilizatorio, iniciando así un debate en el que aparecería la ciencia como mecanismo e institución constitutivo de la civilización por antonomasia. También Tylor y Boas, que son considerados precursores de la Antropología, presentan una tendencia a dividir entre lo civilizado y todo lo demás, que queda relegado a un estigma bárbarico en comparación con el etnocentrismo científico (Descola, 2012). Pero en esta ocasión me gustaría centrarme más en la diferencia entre animales. La teoría de la evolución le proporcionó al ser humano un estatus distinguido entre el resto de animales, definiéndolo como el ser evolucionado, y, por lo tanto, el legitimado para actuar sobre todo lo demás. Ya no era Dios el que situaba a la humanidad en un altar ajeno de la “animalidad”, sino que se descubría un ente divino e intocable que había decidido que el ser humano fuera distinto del resto de animales: la naturaleza. La evolución se convertía, por tanto, en un hecho natural, alejado del ser humano, controlado por fuerzas inabarcables por lo social. La evolución, abrazada por lo natural, convertía lo social en la entidad diferenciada de la que hemos estado hablando.

Estos debates, unidos a la conmoción que las ideas de Darwin y su discípulo Huxley habían causado, originaron una serie de definiciones de “humanidad” que pasaban por la capacidad craneal, el bipedismo, la utilización de herramientas y más recientemente la capacidad simbólica, el lenguaje o el porcentaje del cerebro utilizado.

La expectación científica que provocaron estos conceptos coincidió con un desarrollo industrial que modificó así mismo el modo de ver la realidad. Con el fin del siglo XIX acontecieron una serie de procesos en las ciencias que modificaron el modo de entender el universo. Un desarrollo de las matemáticas a un plano más abstracto y alejado de la realidad, de lo experimentable, “la naturaleza se hizo menos natural y más incomprensible” (Hobsbawm, 2009, p. 254) es decir, lo científico se alejó de la idea de naturaleza, convirtiendo esta naturaleza en algo distante y oscuro, que contrastaba con la luz que proporcionaban esas matemáticas. Los inventos y descubrimientos tecnológicos también impulsaron un cambio de paradigma científico en el que la naturaleza, entonces más que nunca antes, estaba en la mano del hombre.

Más adelante, con la genética, la ciencia volvería a situarse frente a la realidad empírica, pero con un matiz: los descubrimientos de la genética y su posterior ingeniería, capaz de crear vida a través de métodos “artificiales”, dieron lugar a numerosos debates que actualmente siguen en vigencia acerca de lo que era producido a través de estos procesos: ¿es vida natural? ¿Qué derechos y deberes tiene el ser humano con respecto a esa vida? (Shiva, 2001) ¿Es un producto socioeconómico como lo podría ser un coche? Si le diéramos varias vueltas de tuerca al debate, incluso podríamos llegar a afirmar que el mismo automóvil es una especie mecánica que se disputa territorio con otras especies biológicas dentro de un ecosistema determinado (Iranzo, 2002). Aunque esto no resuelve nuestro problema. En una sociedad marcada por la propiedad, la capacidad de atribuir propiedad a una forma de vida es determinante sobre cómo nos moveremos en este sentido: podríamos ir con cautela, estudiando detenidamente cada creación humana para determinar si tiene semejanzas con cualquier otra forma no “antropizada” (Descola, 2003). O bien podríamos funcionar en base a principios morales en cuanto a que toda vida merece una serie de derechos, independientemente de cómo haya tenido lugar.

Este nuevo debate, junto a otros que nos proponen en la actualidad tecnologías como la genética, o la informática (¿es la inteligencia artificial “humana?”), nos lleva cuestionar los conceptos de humanidad y no humanidad que manejamos diariamente en las ciencias sociales y humanas. Sin la necesaria revisión de estas dualidades, nuestras disciplinas seguirán

reproduciendo estos procesos separatistas, ignorando o incluso ocultando deliberadamente una parte de la realidad.

Definiendo lo no humano

Esto afecta directamente a las ciencias sociales a la hora de enfrentar su estudio, y más concretamente a la antropología. Una ciencia que etimológicamente se define como *el estudio de lo humano* nace en esta dicotomía y la reproduce en tanto en cuanto centra su atención en ese aspecto de la realidad acotado y diferenciado explícitamente que es lo humano.

¿Pero qué es lo no humano? ¿Dónde establecer la frontera entre lo que es humanidad y la salvaje naturaleza deshumanizada? A falta de una definición explícita clara, y en base a lo que venimos diciendo hasta ahora, podríamos definir, en primer lugar, lo no humano como *todo ser o proceso no antropizado que no responde a los imaginarios de la especie humana*. Dicho de otra forma, animales no humanos, plantas, hongos y bacterias no domesticados (proceso del cuál hablaremos más adelante) junto a seres carentes de vida como rocas, minerales, agua, viento o magma no antropizados, es decir, por los que no ha pasado la mano del hombre (Descola, 2003), convirtiéndolos en mecanismos, estructuras y tecnologías que sí son consideradas como humanas. Tendríamos por tanto una cuádruple división de lo no humano en función de su antropización y si es un ser vivo o materia inorgánica.

Para entender el cuadro que viene a continuación es necesario tener en cuenta que las divisiones que delimita el cuadro son culturalmente construidas desde occidente, por lo que nos estamos moviendo en el plano de la representación y el imaginario. Las lecturas de Descola (2001, 2012), De Waal (2002), y Knight (2001) han facilitado la elaboración del mismo.

	Seres vivos /orgánicos	Materia inorgánica
No Antropizado	Animales salvajes, selva virgen, parques naturales, parques nacionales*, animales en Zoos**, árboles, peces...	Montañas, colinas, cuevas naturales, océanos, suelo, acantilados, la Tierra, maremotos, terremotos, tornados...
Antropizado	Mascotas, animales de granja, animales en Zoos**, mesas***, puertas, carne, filetes, pescado...	Edificios, calles, minas, canales, aviones, coches, ordenadores, teléfonos, bolígrafos, pueblos...

Cuadro 2

Antes de analizar la construcción de lo no humano que se ve reflejada en este cuadro, creo necesario explicar algunos aspectos del mismo, que ayudarán a comprender mejor su composición:

* El caso de los parques nacionales protegidos es curioso porque se antropiza el área del parque, protegiendo y controlando el paso, llegando incluso a prohibir actividades humanas de quienes viven allí, para que así responda a una lógica de “naturaleza impoluta” identificada con lo no antropizado. John Knight trata este tema de la artificialidad de lo natural cuando habla de los cultivos y las plantaciones de árboles japonesas, en las cuales el orden impuesto por lo humano acaba convirtiéndose en un desorden natural (Knight, 2001).

** Los animales no humanos reclusos en zoológicos y otras instalaciones de contención son vistos a la vez como antropizados y no antropizados. Por un lado, son controlados y “domesticados” hasta el punto de formar parte de las estructuras construidas por el ser humano. Pero, por otra parte, buscan representar una animalidad salvaje y descontrolada separada de la humanidad por rejas o barrotes.

*** Si incluyo en el apartado de seres vivos y no en el de materia inorgánica a los productos de origen vegetal y animal es precisamente porque provienen de un ser vivo. La acción antrópica convierte a esos seres vivos en material utilizable por la sociedad, en una forma de satisfacer las necesidades humanas. Este proceso los antropiza, incluyéndolos en el mundo humano.

Como vemos en el cuadro, la sociedad occidental establece una categorización de lo no humano en base a dos grandes divisiones: los seres a los que se atribuye vida frente a los que no, por un lado, y por otro los seres vistos como afectados por la intervención humana en contraste con los que no son vistos como tal. Si nos fijamos, a modo casi anecdótico, podría decirse que todo lo que toca la mano humana, sin llegar a ser humano, aparece como pasivo, controlado y regulado, inofensivo, en suma. Al contrario, lo no antropizado contiene peligro, como se ve en el miedo hacia determinados animales salvajes, o las ideas sobre catástrofes naturales. Ahora bien, si nos centramos en los animales no humanos vemos una progresión que iría de lo “más animal” a lo “más humano” mostrando un espectro de posiciones con las que el imaginario occidental juega para poner en un lugar u otro a los demás seres. Como hemos visto, en función de la animalidad o humanidad que presenten animales no humanos, éstos son más comestibles o menos, debido a su participación en la vida social de la comunidad humana (Sahlins, 2006), pero también existe una idea de superioridad o inferioridad animal basada en ideas de limpieza o la existencia de alma (Papagaroufali, 2001).

Independientemente de si las razones son místicas, sociales o higiénicas, da la sensación de que todo lo que se salga de la comunidad que forma la especie humana es visto como no humano, e incluso se utilizan rasgos genéticos para determinar la pertenencia o no de un ser a la humanidad, al menos desde la sociedad occidental. Aquellos seres que pertenecen a la especie humana genéticamente son miembros vitalicios de la comunidad antropocrática. A pesar de ello no son pocas las etnografías en las que se da cuenta de sociedades que no establecen una distinción entre lo que es humano y lo que no, ampliando la noción de animalidad a nuestra especie (Howell, 2001; Descola, 2012), por lo que esta brecha entre humano y no humano dista mucho de ser universalizable.

Pero concretamente en el paradigma occidental, en el que las certezas se construyen en base a la comparación con la otredad, la humanidad acaba también definida por lo que es considerado lo no humano. ¿Qué hace otredad a lo no humano?

Para responder a esta pregunta podemos utilizar el ejemplo del trato de la antropología a la otredad. Y es que esta disciplina nació sustentándose en la comparación (Boivin, Rosato y Arribas, 1999), no ya sólo entre diferentes sociedades, sino entre el investigador y los informantes. Por lo tanto, esta ciencia genera conocimiento al comparar, al poner en relación dos aspectos que son aprehendidos como opuestos: el yo y lo otro. A través de esta comparación identificamos quién es cada cual, y a qué grupo pertenece, y establecemos la relación que surgirá mediante esa identificación del yo y lo otro (Descola, 2012). Por ello “la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial” (Boivin, Rosato y Arribas, 1999, p. 32) lo que genera ya una relación desigual de poder en la cual el otro queda subordinado al intelectualismo antropológico del investigador.

La otredad baila en su construcción sociocultural con lo que es normal o marginal, con la

legitimidad o la estigmatización, a través de redes de poder que entienden lo otro como amenazante (Bartra, 2007) o atrasado, como se ejemplifica con claridad en la división clásica entre civilización, barbarie y salvajismo, en la cual las dos últimas son dos grandes otredades que a la vez que se definen en su comparación con la civilización, definen a ésta primera. Y es la relación de poder existente entre el mundo intelectual y todo lo demás la que configura lo dictado desde la academia como legitimado frente a la otredad. Esta relación se establece no sólo entre grupos culturales sino también entre el mundo natural y el social, en el momento en el que éste último empieza a definirse a sí mismo con respecto a la naturaleza. El “yo” se define a través del “no-yo” al establecer relación con cualquier otra cosa diferente a su identidad (Descola, 2012) lo que incluye también a otros seres vivos e incluso a objetos inertes. El origen de un ladrillo, o un lago, sus características físicas y la imagen que de ellos se reproduce en la sociedad, juegan un papel definitorio en el cuál el origen, las características y la imagen atribuidas al ser humano construyen una y otra identidades, contrastándolas a través de procesos comparativos. Lo mismo pasa con las plantas, y de una manera mucho más directa, con los animales no humanos.

Porque la cuestión animal se convierte en la otredad no humana por excelencia (Puleo, 2013), ya sea a nivel moral, fisiológico, social o cultural. La otredad del animal se hace patente en la gran mayoría de la producción de las Ciencias Sociales. De hecho, la escuela de Frankfurt afirma: “mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (Horkheimer y Adorno, 2009) lo que convierte al animal en el gran otro, el espejo en el que la humanidad se ve reflejada. Unas veces se refleja como aquello en lo que no debe convertirse, como los famosos gallos balineses, que representan los instintos más oscuros de sus dueños (Geertz, 2006) y otras como una mera ridiculización performativa de características sociales, en la que se convierte al toro en una corrida al humillarlo y mutilarlo (Pitt-Rivers, 2002). La animalidad también es objeto de burla cuanto más se acerca a lo considerado como humano, como muestra De Waal al hablar de la similitud de los chimpancés con los humanos y cómo éstos acaban siendo payasos esclavizados del ocio humano (2002). En definitiva “cada generación ha recreado su propia visión de la animalidad como deficiencia en todo lo que se supone que nosotros los humanos poseemos en exclusividad” (Ingold, citado en Howell, 2001, p. 149) lo que se entiende como la existencia de una relación dialéctica entre la idea de animalidad y humanidad, en la que a través de estos procesos de comparación, se construye una idea del ser humano como no sólo diferente al resto de animales, sino con características especiales con un valor social clave.

Todo esto lleva a pensar que lo animal podría ser visto como estandarte de lo natural, representando todo aquello de lo que el ser humano occidental se ve libre, ya sea irracionalidad, instinto, o embrutecimiento. El animal acaba siendo la figura sobre la que recae todo el peso de la comparación entre naturaleza y cultura. Lo no humano en gran parte se termina definiendo como animalidad, distinguiendo así quién entra a formar parte de la comunidad o comunidades humanas y quién se queda fuera. Plantas y animales no humanos aparecen como ajenos a la llamada naturaleza humana, salvo aquellos domesticados. Ahora bien ¿qué es la domesticación?

A primera vista podría decirse que la domesticación aparece como solución idílica, puente fantástico entre lo no humano y lo humano, entre la naturaleza animal y la sociedad humana. A través de la domesticación, y siguiendo las necesidades de control que exige esta sociedad (Bartra, 2007; Shiva, 1995), se consigue subyugar la irracionalidad, hacer al animal salvaje sumiso ante el amo humano, que ve su posición superior legitimada a través de esta dominación. No deja de ser otra manera de explotar lo no humano para que sirva a intereses

humanos, siguiendo la cadencia económica de los siglos XVII y XVIII al tratar los recursos. Ya sea acostumbrando a perros y gatos a un entorno doméstico para proporcionar compañía, estabulando a vacas y cerdos para generar alimento, encerrando en zoos a todo tipo de animales a modo de ocio, la sociedad occidental lleva a cabo una constante selección de recursos animales para satisfacer sus necesidades. Domesticar, por tanto, significaría convertir determinadas características de lo otro en afines a lo propio, amoldar lo no humano a los caprichos humanos (de hecho, siguiendo esta idea de amoldar, se dice que las personas se domestican cuando se hacen más afines a la sociedad que las acoge). La naturaleza domesticada ya no sería naturaleza, sino un híbrido de múltiples caras que es visto como un trofeo de la lucha contra la alteridad finalmente controlado y manipulado, y al mismo tiempo como un recurso pasivo carente del peligro desordenado que evoca lo salvaje. Aunque esta concepción no deja de ser una construcción occidental que alimenta su cosmología.

En definitiva, y a pesar de que la tradición separa con tanta rotundidad lo que es humano y lo que deja de serlo, la realidad actual y los estudios etnográficos (Descola, 2012; Latour, 2007) demuestran que tal división es un producto cultural que elude cuestiones ecológicas y relacionales diacrónicamente extensas. ¿Por qué no estudiar, entonces, lo considerado como no humano desde nuestras disciplinas?

Conclusiones

La antropología, al igual que las ciencias sociales occidentales, reproduce y bebe de la dicotomía entre naturaleza y cultura (Iranzo, 2002) al igual que ha pasado con otras dualidades reforzadas para mantener las relaciones desiguales de poder, como lo masculino y lo femenino (Héritier, 2002) o lo salvaje y lo civilizado. La deconstrucción de estas realidades dicotomizadas es un proceso largo y costoso, en el que la disciplina debe centrarse para poder afrontarlo con seguridad. Como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, no faltan autoras y autores que desde muy distintas perspectivas empiezan a abordar esta dicotomía con una mirada crítica, pero en la antropología hay una razón de peso (el juicio que conlleva el debate hacia su objeto de estudio) para deconstruir esta dualidad desde dentro y empezar a trabajar con algo que salga más allá de las etiquetas de humano o no humano.

Por ello, y tras esta investigación en la que hemos ahondado en los orígenes y reproducciones históricas de esta dicotomía, nos hemos detenido a ver los modelos categóricos de entender estos conceptos dualistas desde las ciencias sociales y hemos terminado definiendo lo no humano en base a estas autoras y autores, considero necesaria la reformulación del estudio de la antropología.

Si deconstruimos la división artificial entre naturaleza y cultura, éste proceso nos llevará a cuestionarnos otras dicotomías que he tratado aquí como lo artificial y lo natural, el instinto y la ciencia, la humanidad y la animalidad y, finalmente, lo humano y lo no humano. Para entender en su totalidad al ser humano es necesario analizar la propia *naturaleza humana* (expresión utilizada a propósito no sólo para juntar estos dos conceptos que aparecen como separados, sino para incidir en el eterno debate de las ciencias sociales sobre lo que es *naturalmente* humano), es decir dejar de ver la humanidad como algo separado, idílicamente distante, al resto del mundo debido a atribuciones simbólicas antropocéntricas, y empezar a verlo como un ser más que comparte el mundo con seres con sus propios intereses y puntos de vista. Llegados a este punto, conviene recordar la idea de Rappaport al entender que “si queremos comprender qué es lo exclusivamente humano debemos considerar asimismo aquellos aspectos de la existencia que el hombre comparte con otras criaturas” (Rappaport,

1987, p. 261). Esto quiere decir que para que el esfuerzo científico cumpla su objetivo último, el estudio de nuestra especie debe coordinarse y completarse con el estudio de los seres con los que comparte su existencia.

De ahí que crea firmemente que el futuro de las ciencias humanas, tanto para acabar de una vez por todas con esta dicotomía entre naturaleza y cultura, como para conseguir un estudio más amplio del ser humano, pasa por una colaboración estrecha con ciencias como la etología, la biología o la ecología. La brecha más cercana a nuestra disciplina de la dicotomía que tratamos aquí es la que más condiciona y limita nuestro campo de estudio: la distinción entre ciencia natural y ciencia social.

Mediante un esfuerzo colaborativo entre las ciencias humanas y naturales lo humano podrá desmitificarse, al tiempo que lo no humano se libera de ese estigma del espejo, en el que la sociedad occidental tan sólo se mira para construirse a sí misma.

Anexo Bibliográfico

- Aledo, T. y Domínguez, J.A. (2001) *Sociología Ambiental*. Grupo Editorial Universitario
- Bartra, R. (2007) *Territorios del terror y la otredad*. Valencia. Pre-Textos.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1999) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Descola, P. (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI.
- Descola, P. (2003) *Antropología de la naturaleza*. Lima. Lluvia editores.
- Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrortu
- De Waal, F. (2002) *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Barcelona. Paidós
- Frazer, J. G. (1999) *La rama dorada: magia y religión*. México. Fondo de cultura económica.
- Geertz, C. (2006) *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Haraway, D (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
- Héritier, F. (2002) *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona. Ariel.
- Herrero, Y., Cembranos, F., y Pascual, M. (coords.) (2011). *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid. Ecologistas en Acción.
- Hobsbawm, E. (2009) *La era del imperio. 1875-1914*. Barcelona. Crítica.
- Horkheimer, M. y Adorno. T. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- Howell, S. (2001) “¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los “humanos” y otras especies”, en Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Ingold, T. (2001) “El forrajeo óptimo y el hombre económico”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Iranzo, J.M. (2002) “Un error cultural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad”, en: *Política y Sociedad* 39 Núm. 3 (pp. 615-625)
- Knight, J. (2001) “Cuando los árboles se vuelven salvajes. La desocialización de los bosques de las montañas japonesas”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI

- Kuper, A. (1996) *El primate elegido*. Barcelona. Crítica.
- Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona. Gedisa
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Avellaneda. Siglo XXI
- Papagaroufali, E. (2001) “Xenotrasplantes y transgénesis. Historias in-morales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente”, en: Descola, P. y Palsson, G. (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI
- Pitt-Rivers, J. (2002) “El sacrificio del toro”, en *Revista de Estudios Taurinos*. Nº 14, Sevilla (pp. 77-118)
- Puleo, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid. Cátedra.
- Rappaport, R.A. (1987) *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*. Madrid. Siglo Veintiuno
- Sahlins, M. (2006) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona. Gedisa.
- Shiva, V. (1995) *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid. horas y HORAS.
- Shiva, V. (1997) “Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia” en Miles, M. y Shiva, V. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona. Icaria.
- Shiva, V. (2001) *Biopiratería*. Barcelona. Icaria

