***La humanidad en contraste***

**Cosmovisiones en torno a la animalidad desde Occidente y América**

La visión occidental de la relación del hombre con la naturaleza está signada en sus orígenes por el relato del libro del Génesis. Dios crea al ser humano a su imagen y semejanza, y le otorga el dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y todos ellos y la hierba, y los frutos de los árboles serán su alimento. Dios también dispone que sea Adán, el primer varón, quien dé nombre a los animales que él creó. La decisión de Adán y Eva de desobedecer a Dios y probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal arrastra a la caída a la creación entera “maldita será la tierra por tu causa”. Esto último es retomado por San Pablo en la epístola a los Romanos (Rom., 8: 20-21) “Pues si la creación está sometida a lo efímero, no es cosa suya, sino de aquel que le impuso este destino. Pero le queda la esperanza; porque el mundo creado también dejará de trabajar para el polvo, y compartirá la libertad y la gloria de los hijos de Dios”.

No solo el hombre (entiéndase en el sentido “ser humano”) tiene el poder de disponer de los animales para su beneficio, sino también de decidir su destino: arrastrarlos a la caída y redimirlos, o no, al final de los siglos[[1]](#footnote-1).

El mito bíblico de la Creación y su exégesis paulina expresa la visión antropocéntrica que será propia del Occidente cristiano, el hombre como señor de los creado, único sujeto en un mundo de objetos de los cuales puede disponer a su antojo y necesidad.

En función de esta lógica, los animales se domestican para asegurar el sustento y el vestido, se cazan por estos mismos motivos o para esparcimiento, o incluso se crían para ser utilizados en espectáculos, tal como ocurre con los toros o los gallos[[2]](#footnote-2).

También nutren el universo simbólico, serán signos aparentes de verdades ocultas para descifrar, o ejemplos y guías de la conducta humana en las fábulas y proverbios, o metáforas e imágenes en la literatura. Algunos animales tendrán connotaciones negativas, otros positivas en función de categorías morales que les son ajenas e impuestas por el humano. No solamente los animales conocidos se prestaran a estos fines, sino también los exóticos, de los cuales se tienen noticias por relatos de viajeros o fuentes escriturarias, y los imaginarios, creaciones del hombre que combinan rasgos de los reales, incluso humanos y cuya existencia se asume como cierta.

Esta será, en resumen, la cosmovisión que asumirá la cultura medieval europea, y como parte de esta, la hispánica. Algunas pruebas textuales de esto serán los tratados de caza y cetrería, las referencias a las corridas de toro en las crónicas, las colecciones de *exempla*, de proverbios, los bestiarios, las enciclopedias, los libros de viajes, la poesía amorosa. También son muestra del simbolismo animal el bestiario esculpido del románico y el gótico, la heráldica y la emblemática.

En definitiva, el conquistador que arribó a América en los siglos XV y XVI, llevaba consigo una matriz interpretativa de la naturaleza basada en un modelo extractivo y en una clara supremacía del hombre, entendiéndose por hombre al europeo, por sobre otros animales, incluyéndose entre estos a los indígenas. Prueba de esto son los relatos de Colón, que hacen hincapié en la aptitud de la tierra para la agricultura y la ganadería, los puertos de mar, las minas de oro, las especies y la potencial abundancia de esclavos, a capturar entre los habitantes de las tierras invadidas, que son “como bestias”[[3]](#footnote-3).

Las percepciones en torno a las animalidades vigentes en el nuevo mundo, eran de otro orden. Debido a la imposibilidad de acceder material bibliográfico que dé cuenta de los imaginarios indígenas sobre la naturaleza al momento del arribo de los conquistadores, hemos recurrido a trabajos contemporáneos, que recuperan algunas de las percepciones indígenas en torno a la animalidad a partir tanto del folklore (a través de historias recopiladas *in situ* mediante técnicas etnográficas o bien de la interpretación de registro arqueológico, arquitectónico y/o pictórico en caso que lo hubiera), como en las propias prácticas y discursos de determinados pueblos indígenas. Particularmente los Achuar y los Shuar, ambas etnias originarias de la amazonia y pertenecientes a la familia lingüística que los españoles denominaron “jíbaros”.

Philippe Descolá hizo conocidos a los primeros en su libro *La selva culta* (1986) y, si bien el autor realiza un análisis exhaustivo de la economía y modo de vida Achuar, en este trabajo nos interesa particularmente su manera de describir la relación “cultura-naturaleza” de este pueblo, desarrollada en otros trabajos del mismo autor, los cuales se encuentran debidamente citados.

Hemos visto que los vínculos que la sociedad occidental ha desarrollado con el mundo animal han sido principalmente utilitarios y a través de relaciones de poder que posicionan al humano en un nivel jerárquicamente superior en relación a los otros animales, los cuales deben servir a sus propósitos. De esta manera, la tierra y sus productos resultan existir por y para el humano, quien es dueño de utilizarla en su provecho, gracias a la deidad cristiana, quien la creó para ellos.

Según Lander (2000), esta división tan notoria entre naturaleza por un lado (como aquello a dominar y usufructuar), humano/cultura por el otro (como aquel ser cuyo raciocino lo ubica necesariamente por encima de los demás seres), y Dios, es una de las principales divisiones que la lógica occidental impone al mundo indígena a partir de la conquista, las otras divisiones serán las que se establezcan entre Cuerpo/Mente y Saber experto/Saber popular. Si bien no nos detendremos en ello, sí sirve como punto de partida para contrastar ambas lógicas.

De manera diferenciada a la lógica occidental, lo que Descolá encuentra entre los Achuar y, más recientemente, Verdú Delgado (2018) entre los Shuar, es una suerte de *continuum* entre humanos y no-humanos regida por criterios que, en común con otras comunidades indígenas de América, giran en torno a la creencia de un alma compartida, la capacidad de elaborar lenguaje (aunque difiera del humano), conciencia reflexiva, intencionalidad, emocionalidad, etc., y cuya principal característica es entender la naturaleza en términos de relación social, no tanto como principio clasificador, sino como principio de identificación, lo cual ya nos señala una de las tantas diferencias con la cosmogonía occidental, que encuentra en los animales características que pueden ilustrar aspectos de “lo humano”, pero siempre en términos metafóricos, no reales.

Lo dicho anteriormente no significa que se generen estas relaciones de igualdad ontológica con *todos* los animales conocidos por dichos grupos. Las vinculaciones que se establezcan entre humanos y alter-humanos (haciendo uso de nuestras categorías occidentales), responderá a criterios diferenciales de acuerdo a cada sociedad humana, pero en aquellos pueblos donde lo alter humano se inscribe dentro de universo simbólico más íntimo, pueden mantenerse con animales y plantas relaciones de alianza, desconfianza, amor, como podrían tenerse con un cuñado, un hijo, un/a potencial cónyuge, etc. De este modo, “la mayor parte de las entidades que pueblan el mundo están unidas unas a otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernado por un régimen igualitario de sociabilidad” (Descolá; 1997; pp. 28), lo que distingue a una especie de otro, no responde tanto a la concepción de una esencia como al lugar que ocupa en la cadena trófica, en suma “una sociología de la predación mutua más que un catálogo de rasgos intrínsecos” (ídem)*.* Aquello que hace a la supervivencia del grupo social no puede ser tajantemente excluido del mismo.

Durante el trabajo de campo realizado por Laura Rival entre los *huaorani*, otro pueblo originario de la Amazonia, la antropóloga analiza los vínculos humanos/alter-humanos focalizándose en las cinegética y las herramientas que se ponen en juego durante las expediciones de caza; concluyendo, entre otras cosas, que la decisión por el uso de un arma u otra (cerbatanas o lanzas) está intrínsecamente ligada al lugar que ocupe en el ordenamiento social, el ser a cazar o matar (Rival; 2001). De este modo la cerbatana, que es una herramienta construida socialmente, cuya manufactura requiere ser aprehendida por los huaorani durante toda su vida y en cuya construcción entran en juego exigencias no sólo prácticas, sino estéticas y artísticas, es un arma elegida únicamente para la caza del mono (principal fuente de alimento cárnico), al que discursivamente se considera un semejante capaz de comunicarse, sentir y reflexionar, o a los mismos humanos en la mitología, cuando se trata de prescribir ciertos vínculos interpersonales y prohibir otros (como el incesto); pero nunca en un pecarí, al cual se considera un animal sucio y caótico, cuya carne genera enfermedad y el cual debe ser muerto con lanza, de la misma manera que se mata al enemigo, en este caso, a otros grupos huaorani ajenos al núcleo familiar cuando hay guerra. De hecho, cuando se refieren a la caza del mono, el término utilizado no es matar, sino “soplar” (*oõnte go*) o “llevar carne muerta a casa” (*oõinga éenqui po*). Se establece entonces una vinculación con el animal[[4]](#footnote-4) que responde a criterios análogos a los que organizan la vida social, de acuerdo a quien se considera más cercano al núcleo familiar o a quien, por el contrario, se constituye como un enemigo al cual debe eliminarse.

Asimismo, los límites entre lo humano y lo animal muchas veces resultan difusos. Esto se evidencia en el folklore de muchos pueblos, en la multiplicidad de leyendas y mitos sobre el origen que proponen la metamorfosis de animales a humanos o viceversa, o inclusive seres de carácter híbrido, lo cual genera que en algunas sociedades amazónicas sean necesario atravesar varios rituales que aseguren la conversión del animal-persona en comida antes de salir de caza (Arhem; 2001, citado por Verdú Delgado y Shiki; 2018)[[5]](#footnote-5), o múltiples historias en las cuales alter-humanos como el jaguar o el perro les advierten a los humanos algún peligro o los recriminan por lo haberse comportado de la manera correcta con ellos.

Tomemos como ejemplo el caso del perro en la cosmovisión Shuar. El perro es compañero, el perro colabora en la caza y la alimentación de la sociedad y es criado por las mujeres shuar como si fueran sus propios hijos. Pero según una leyenda shuar, si el perro es maltratado, o no es respetado el vínculo reciprocitario de cuidado por parte de los/las humanas, éste puede aparecerse en sueños para atormentar a quienes debían cuidarlo recriminándoles esa falta de cariño.

Por motivos de extensión nos limitaremos a los ejemplos de cosmogonías indígenas señalados hasta el momento, pero nos parece importante remarcar que otros pueblos de América, no necesariamente de la Amazonia, han construido sus relaciones con la animalidad desde cosmogonías similares como indica, por ejemplo, el estudio de los glifos, arquitectura y calendario mexica y maya del centro de nuestro continente, donde los animales cumplen también roles importantes en la comprensión y ordenamiento del mundo social y natural.

Nos interesa ahora preguntarnos qué formas, significaciones, valores le otorgamos al binomio animalidad/humanidad desde Occidente en la actualidad.

Como hemos visto, la mirada sobre el *otro* desde Occidente siempre fue una mirada signada por la asimetría de poder, donde se percibían a las otras culturas como inferiores, salvajes y primitivas, más cercanas a las “bestias” que a los humanos. Hoy día, aquellas sociedades herederas culturalmente de la conquista europea[[6]](#footnote-6), heredamos también esa percepción de lo *otro.* La mirada blanca, occidental (u occidentalizada) actual sigue percibiendo a otras culturas como inferiores, sigue vinculándose desde el miedo y el desprecio por el diferente, basta sólo observar los brotes de xenofobia cada vez más preocupantes en diversos países del llamado “primer mundo”.

Los actuales vínculos con los animales en nuestras sociedades urbanas, en particular con aquellos que denominamos “mascotas” representan una puesta en cuestión de la forma en que Occidente consideró al animal como un “otro” inferior. El papel cada vez más relevante de las mascotas en la vida de los humanos, la convivencia estrecha con ellos como uno más de la familia haría sospechar que quizá se estén adoptando formas de relacionarse y concepciones más cercanas a las que vimos en las comunidades indígenas mencionadas. Sin embargo, resulta válido preguntarse si es así efectivamente o más bien consisten en una proyección de categorías morales y sentimientos humanos, una manera de satisfacer necesidades de relación en una sociedad signada por el individualismo y la dificultad a la hora de crear lazos con el otro, irónicamente, a pesar de la hiperconectividad y las redes sociales. Los animales vienen a llenar este vacío, en mayor o menor medida y, por lo tanto, no son considerados y respetados en su alteridad, sino que son asimilados al “ser humano”. Son “buenos”, son “malos”, son “hijos” simbólicos, pero a diferencia del caso shuar, en dónde las vinculaciones deben cumplir principios reciprocitarios que dan cuenta de una *ética igualitaria* (Verdú Delgado y Shiki; 2018), en el Occidente actual pareciera siempre mantenerse la asimetría de poder en beneficio del humano. Con esto no pretendemos afirmar que reciprocidad y asimetría de poder sean términos excluyentes, sino que construyen perspectivas relacionales diferentes de acuerdo a dónde pongamos el foco.

El proteccionismo animal, a pesar de evidenciar una mayor empatía con lo alter-humano, tampoco representa un cambio de paradigma ya que, a pesar de la importancia innegable de su accionar, reproduce relaciones jerárquicas en las que la animalidad mantiene una posición subordinada.

A modo de conclusión y con más interrogantes que respuestas, nos hacemos eco de lo enunciado por Verdú Delgado y Shiki (2018) cuando afirman que “las representaciones de las relaciones entre lo humano y lo alter humano son coherentes generalmente con el modo en que una cultura define la alteridad y la forma en que el sujeto principal debe interactuar con esta” y nos preguntamos: ¿es posible modificar nuestra mirada sobre lo alter humano cuando lo humano aún presenta sentidos en pugna? Si aquello que diferencia, para la mirada occidental, al humano del animal es su capacidad de lenguaje, de constituirse como ser simbólico, en un mundo en el cual las vinculaciones humanas se constituyen desde la asimetría de poder, donde la raza, la clase y el género siguen siendo varas desde las que se mide la humanidad y argumento suficiente para negarla o afirmarla de acuerdo a quién tenga la posibilidad de enunciarlo, es decir, de quien pueda hacer uso del lenguaje; si la capacidad de enunciar y construir simbólicamente la *otredad* sigue respondiendo a los parámetros de la misma *mismidad* que la construyó en primer lugar*;* si, cuales Adanes modernos, se sigue nombrando al *otro*, igual de “humano” que quien nombra, para validar su existencia… ¿cómo podemos realmente comprender lo alter-humano si no validamos, justamente, su carácter de alteridad?, ¿no deberíamos, en principio, descentrarnos de lo “propiamente humano” y permitir la irrupción de lo *otro*?, ¿no permitiría esto mantener vinculaciones más justas y equilibradas con el medioambiente?, en síntesis, ¿no resulta necesario poner nuestra humanidad en contraste?

Quizás Tim Ingold haya elaborado una posible respuesta hace más de veinte años:

Lo que sugiero es revertir este orden de primacía y seguir el ejemplo de las sociedades cazadores recolectoras asumiendo que la condición humana es la de un ser inmerso desde el principio, como otras criaturas, en un involucramiento (*engagement)* activo, práctico y perceptivo con los constituyentes del habitar-en-el-mundo (…). El contraste, repito, no es entre cosmovisiones alternativas, es más bien entre dos maneras de aprehender el mundo y sólo una de estas dos (la Occidental), puede ser considerada una cosmovisión construida, es decir, un proceso de representación mental. En lo que respecta a la otra, aprehender el mundo no es una manera de construirlo sino de involucrarse, no es una construcción, sino un habitar *(dwelling)*, no el hacer una visión del mundo, sino asumir *(taking up)* una visión en el mundo. (Ingold; 1992 citado en Barreto; 2009)[[7]](#footnote-7)

Solo cambiando profundamente nuestra forma de estar en el mundo podamos cambiar nuestra forma de percibirlo

Bibliografía

Arhem, K. (2001) “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia” *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* Descola, P. y Palsson, G. (coord.)

Descola, P. (2005) “Las cosmologías indígenas de la Amazonia”. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Surallés, A. y García Hierro, P. (eds.) Lima, Perú. IWGIA. Documento N°39

Lander, E. (2000) “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Lander, E. (comp.) Ediciones Ciccus, Buenos Aires, Argentina.

Ramirez Barreto, A. C., (2010) “Ontología y antropología de la interanimalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold” En *Revista de Antropología Iberamericana* vol. 5, núm. 1, enero-abril, 2010, pp. 32-57 Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo Internacional. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62312916003

Rival, L. “Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los Huaorani”. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* Descola, P. y Palsson, G. (coord.)

Sáinz de Baranda, Pedro (1848) *Cronicon de Valladolid.* Madrid: Imp. de la Viuda de Calero. Disponible en <https://books.google.com.ar/books/about/Cronic%C3%B3n_de_Valladolid.html?id=2gHsjBPgY2sC&redir_esc=y>. Consultado el 22 de junio de 2019.

Varela, Consuelo, Gil, Juan (eds.) (1982) Cristóbal Colón. Textos y documentos completos. Madrid: Alianza Editorial.

Verdú Delgado, D. y Shiki, T. (2018) “Alteridades sin barreras. Entre lo humano y lo alter humano en la cosmovisión shuar”. En *Representaciones culturales de la naturaleza alterhumana. Aproximaciones desde la ecocrítica y los estudios filosóficos y sociales*. Sánchez Carretero, M. y Marchena Domínguez, J. (Eds.) UCA, Cádiz, Madrid.

1. El hombre puede salvar a los animales no solo al fin de los siglos. El relato del Arca de Noé también subraya esta dependencia con el hombre, cuando rescatan Noé y los suyos una pareja de cada especie animal para que sobrevivan al diluvio [↑](#footnote-ref-1)
2. Por supuesto que esta lógica no será privativa del occidente cristiano, sino que con diferentes matices la encontraremos en Asia y África. [↑](#footnote-ref-2)
3. Carta a Santángel (1493). Tengamos en cuenta, asimismo, que la bula papal que reconoce el carácter de *hombres* y, por lo tanto, de seres libres a los indígenas es expedido por el Papa Pablo II en el año 1537, casi cincuenta años después del primer contacto europeo con américa (si bien tempranamente se habían levantado voces contra la explotación de los indios, como las de Fray Antón de Montesinos y Bartolomé de las Casas), y de la publicación de las primeras bulas papales en relación al nuevo mundo, todas ellas vinculadas al dominio de España sobre tierras americanas, su gente y los productos de su tierra:

“El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo(…), fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo][(3)](http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html%22%20%5Cl%20%22N_3) que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a [cumplir] con el oficio de la predicación dijo: "Id y enseñad a todas las gentes", a todas dijo, sin excepción, (…); lo cual viéndolo y envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos -con el pretexto de que ignoran la fe católica- deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias.” (*Sublimis Deus;* 2 de Junio de 1537*)* Disponible en: <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html> [↑](#footnote-ref-3)
4. Resulta interesante remarcar que no existe un término generalizado como “animal” en el idioma huaorani, sino que se nombra a cada animal por el nombre, ej: mono lanudo, aullador, pecarí, etc. [↑](#footnote-ref-4)
5. De hecho, sin necesidad de explorar sociedades no occidentales, encontramos en la mitología griega numerosas alusiones a uniones entre animales y humanos. En muchos mitos, Zeus se presenta en forma de animal, y hasta de formas inanimadas, a las mujeres mortales con la finalidad de unirse sexualmente a ellas. [↑](#footnote-ref-5)
6. Es de vital importancia señalar la enorme dificultad que surgiría si intentáramos hablar de América Latina como una entidad homogénea. De más está decir que conviven en América múltiples cosmovisiones y maneras de vincularse que se asimilan en mayor, menor o nula medida con aquellas impuestas por Europa a partir del siglo XVI. [↑](#footnote-ref-6)
7. Sobre la base del artículo hemos realizado nuestra propia traducción de la cita de Ingold. [↑](#footnote-ref-7)