

Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno

Daniel Ruiz Serna* – Carlos Del Cairo**

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>

RESUMEN | El giro ontológico agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno. Al poner en cuestión la concepción de qué es lo real, estas perspectivas reivindican formas alternas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural, y a partir de allí plantean interesantes desafíos para la comprensión de las relaciones sociales del mundo contemporáneo. En el campo de los conflictos socioambientales, ciertas líneas de la ecología política reivindican que los “conflictos de distribución cultural” no pueden soslayarse. En tal sentido, el giro ontológico propone claves conceptuales que pueden resultar interesantes para comprender la configuración de tales conflictos. El artículo aborda de manera sintética los planteamientos de algunos autores destacados en el giro ontológico, muchos de ellos vinculados al campo de la antropología, y ofrece una cartografía general e introductoria sobre este giro útil para aquellos que empiezan a acercarse a este campo de análisis.

PALABRAS CLAVE | Naturaleza, cultura (Thesaurus); teoría social, perspectivismo, ontologías relacionales (palabras clave de autor).

The Ontological Turn Debates on Modern Naturalism

ABSTRACT | The ontological turn assembles a set of different perspectives that coincide in their interest in offering alternatives to the nature/culture divide that has been the hallmark of modern naturalism. By calling into question what we conceive of as real, these perspectives vindicate alternative ways of interpreting the articulations between the natural and the cultural, and on that basis they pose interesting challenges for understanding social relations in the contemporary world. In the field of socioenvironmental conflicts, some lines of thought in political ecology insist that “conflicts of cultural distribution” cannot be easily evaded. In this sense, the ontological turn offers conceptual keys that can help to understand how such conflicts emerge. The article takes a synthetic approach to the work of some authors who are considered outstanding exponents of the ontological turn, many of whom are linked to the field of anthropology, and it offers a general and introductory, albeit not exhaustive, cartography of this useful turn for those who are beginning to look into this field of analysis.

KEYWORDS | Nature, culture (Thesaurus); social theory, perspectivism, relational ontologies (Author’s keywords).

Os debates da virada ontológica sobre o naturalismo moderno

RESUMO | A virada ontológica agrupa um conjunto de perspectivas que coincidem em seu interesse por propor alternativas ao dualismo entre natureza e cultura que o naturalismo moderno estruturou. Ao pôr em questionamento a concepção do que é o real, essas perspectivas reivindicam formas alternativas de entender as articulações entre o natural e o cultural, e, a partir disso, apresentam relevantes desafios para a compreensão das relações sociais do mundo contemporâneo. No campo dos conflitos socioambientais, certas linhas da ecologia política reivindicam que os “conflitos de distribuição cultural” não podem ser eludidos. Nesse sentido, a virada ontológica propõe chaves conceituais que podem resultar relevantes para compreender a configuração desses conflitos. Este artigo aborda, de maneira sintética, as proposições de alguns autores destacados na virada ontológica, muitos deles vinculados ao campo da antropologia, e oferece uma cartografia geral e introdutória sobre essa virada útil para aqueles que começam a se aproximar desse campo de análise.

PALAVRAS-CHAVE | Natureza, cultura (Thesaurus), teoria social, perspectivismo, ontologias relacionadas (palavras do autor).

* Maestría en Antropología por McGill University (Canadá) y candidato a doctor en Antropología por la misma Universidad.
✉ daniel.ruiz-serna@mail.mcgill.ca

** Ph.D. en Antropología por la University of Arizona (Estados Unidos). Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).
✉ cdelcairo@javeriana.edu.co

Introducción

De acuerdo con algunas “metáforas chamanísticas” de los tukano de la Amazonía, la fuerza vital de las personas semeja los ríos, desde sus cabeceras hasta su desembocadura (Reichel-Dolmatoff 1997, 141). Por su parte, los campesinos de la serranía de La Macarena guardan especiales precauciones con peligrosos depredadores como los jaguares, que para calmar su sed de venganza pueden perseguir por varios días al mismo hombre que falle en su intento de cazarlos (Ruiz Serna 2010, 345). En Perú, una persona arahuaca de la Selva Central puede resultar “víctima de un ataque por parte del espíritu de una determinada roca” (Santos-Granero 2010, 663). Esas sensibilidades frente a ríos, jaguares y rocas demuestran que el paisaje o la naturaleza, en su sentido más amplio, es mucho más que un recurso o la escenografía en la que discurre la actividad humana.

Algunos consideran que estas sensibilidades escapan a las formas dominantes de concebir la naturaleza y que entrañan “conflictos de distribución cultural”, como los cataloga Escobar (2012). La singularidad de esos conflictos consiste en que “no derivan de la diferencia cultural por sí misma, sino de la diferencia que esta diferencia marca en términos de control sobre la definición de la vida social” (Escobar 2012, 132). El análisis de este tipo de conflictos se concentra en “averiguar cómo las diferencias culturales crean o propagan las desigualdades en el poder social, por lo general mediante la imposición de un conjunto de normas culturales asumidas como ‘naturales’ y universales” (Escobar 2012, 130). En el campo específico de las relaciones con la naturaleza, el dominio de ciertas formas particularmente poderosas de conceptualizarla ocluye formas alternativas de experimentar el mundo natural, y también silencia algunas de las propiedades que sociedades histórica y socialmente situadas identifican en ella.

En los últimos años, las vertientes teóricas que se agrupan en el llamado “giro ontológico” han resultado particularmente influyentes para comprender el campo de los conflictos de distribución cultural en torno a la relación de las sociedades y la naturaleza (Blaser 2013a). Sin embargo, antes que ser un proyecto intelectual unificado, el giro ontológico comporta un variado conjunto de planteamientos que coinciden en su búsqueda por formular alternativas teóricas que apunten a reconocer formas de conceptualización de la naturaleza diferentes a las que dominan en el naturalismo heredero de la racionalidad moderna occidental. En este artículo haremos una revisión abreviada de los argumentos de algunos de los autores que suelen contarse entre los más influyentes en este giro ontológico, y otros cuyas propuestas son menos visibles pero no menos interesantes para discutir formas alternativas por medio de las cuales muchas sociedades conceptualizan e interactúan con su entorno, y que configuran también un nodo central en los conflictos socioecológicos contemporáneos, propósito de singular

valor en las líneas de la ecología política post-constructivista. Como sucede a menudo, los trabajos de revisión y síntesis como el que pretendemos hacer en este artículo, corren el riesgo de simplificar discusiones densas y de cometer arbitrariedades en la elección de los enfoques o autores. A pesar de ello, pretendemos elaborar un esbozo ilustrativo y no exhaustivo de tales enfoques que puede servir como una cartografía general e introductoria para aquellos que empiezan a acercarse a este campo de análisis.

El artículo se organiza de la siguiente manera: primero expondremos los planteamientos centrales de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro —investigadores reconocidos entre los más influyentes de ese giro— en torno a las *rutas ontológicas* y el *perspectivismo multinaturalista* que configuran, respectivamente, el núcleo de sus propuestas. Luego sintetizaremos los argumentos de Eduardo Kohn y Elizabeth Povinelli quienes intentan fundamentar cada uno a su manera la necesidad de que campos como la antropología trasciendan el *anthropos* y exploren una antropología “más allá de lo humano” (Kohn) o de lo “diferente” (Povinelli). Por último, exploraremos los argumentos en torno a la ontología política que proponen Mario Blaser, Marisol De la Cadena, y la “ecología de las prácticas” de Isabelle Stengers, que introducen planteamientos interesantes para discutir las estrategias que producen, visibilizan y ocluyen ciertas formas de diferencia cultural y natural en términos políticos.

El giro ontológico como pluralización del dualismo

Son variadas las discusiones teóricas y epistemológicas que han tenido lugar en décadas recientes en la teoría social a propósito de la búsqueda de alternativas al binomio moderno naturaleza/sociedad. El rasgo común más importante que comparten las lecturas críticas de tal binomio consiste en su búsqueda por “[i]r más allá del dualismo [porque] abre[n] un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; [un paisaje en el que] la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación” (Descola y Pálsson 2001, 23). Conceptos como la hibridez (Ogden 2011), el conocimiento íntimo (Raffles 2002), lo multiespecie (Kirksey y Helmreich 2010), las especies compañeras (Haraway 2008), el actor-red (Callon 1999; Law 1992; Latour 2008) o los ensamblajes de híbridos (Latour 1999), configuran alternativas conceptuales sobre las fronteras sinuosas y porosas que articulan a los humanos y no humanos en un mismo eje de co-constitución.

El giro ontológico representa una empresa intelectual de particular envergadura: pretende disolver las certezas que forjó la modernidad sobre la naturaleza al

juzgarlas reduccionistas, etnocéntricas, anticuadas y, hasta cierto punto, ingenuas. Por siglos el pensamiento occidental apuntaló una percepción de la naturaleza que obedeció, primero, a un encuadre antropocéntrico y luego a uno racionalista, en los cuales esta debía ser dominada para satisfacer las necesidades humanas. En una línea que se remonta a Hegel, de acuerdo con Harvey (1996, 127), este proceso es la “marca registrada” del *desencantamiento del mundo* que está en la base del modelo capitalista occidental. Esas ideas constituyen el naturalismo moderno, es decir aquél que hizo de la naturaleza y la sociedad dos dimensiones no sólo diferentes sino antagónicas entre sí. El revisionismo teórico que encarna el giro ontológico es, sin embargo, un proyecto tardío a juzgar por los tempranos informes etnográficos de numerosas sociedades no occidentales en las que en lugar de ser dimensiones separadas, la naturaleza y la sociedad estaban estrechamente imbricadas conformando una suerte de *continuum* que desafiaba la episteme moderna.

Las perspectivas monistas en teoría social sobre las relaciones naturaleza/sociedad son fecundas y variadas. A pesar de sus acentos, giran en torno a un proyecto intelectual denso: lograr lo que algunos llaman una *epistemología ecológica*, es decir, un modo de conocimiento que intenta alejarse del mecanicismo que promueven algunas vertientes de la ciencia por la vía de comprender las interacciones humanas y naturales explorando sus conexiones sin presuponer arbitrariamente sus divisiones (Garrido 2007). Algunos autores han forjado en años recientes aparatos conceptuales, encuadres teóricos y sensibilidades metodológicas para explorar apropiadamente tales conexiones. En la siguiente sección pasaremos revista de manera breve a algunas de ellas que suelen contarse en el debate como algunas de las más influyentes.

Los referentes ontológicos

¿Qué tipo de realidades emergen cuando se desestabiliza la certeza de la dicotomía naturaleza/cultura? ¿Cuáles son sus propiedades? ¿Qué nos dicen esos mundos posibles acerca de las relaciones que los humanos pueden establecer con no-humanos o con ciertos lugares? ¿Y acerca del conocimiento mismo? Estas son algunas de las preguntas que Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro intentan responder cada uno en su obra. Aunque en la literatura especializada suele destacarse la convergencia de sus planteamientos, se verá que sus alcances e intencionalidades son sensiblemente diferentes.

Fundamentado inicialmente en su trabajo entre los Achuar de la Amazonía ecuatoriana y peruana, la obra de Descola es una de las más influyentes al momento de trazar rutas comprehensivas en torno a las relaciones entre sociedad y naturaleza. Su erudito y enciclopédico

trabajo *Más allá de naturaleza y cultura* (Descola 2012) constituye un esfuerzo teórico mayor para entender algunas propiedades generales del mundo social en clave ontológica y ya no culturalista, a la manera más clásica lévistaussiana, en la que se inspira fuertemente. Descola describe la ontología como el “sistema de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres”¹ (Descola 2006, 139) y que interviene en la determinación del tipo de relaciones posibles entre entidades humanas y no-humanas. Es importante señalar que su trabajo no constituye en modo alguno un intento por identificar principios universales o proveer a la antropología, su campo disciplinar, con un modelo clasificatorio de distintas sociedades, sino que su empresa intelectual es más bien una suerte de “maquina experimental” (Descola en Kohn 2009, 144), una serie de modelos o tipos ideales (Taylor 2013) construidos bajo unos principios de composición en los que se mezclan atributos físicos y cualidades internas. Descola describe cuatro posibles modos de relación o, como él mismo las denomina, “rutas ontológicas” (Descola 2012) que resultan de la clasificación de distintos seres en términos de sus atributos físicos —forma externa, cuerpos, substancia, procesos perceptivos y sensorio motrices— y sus cualidades internas —subjetividad, intencionalidad, agencia—. El primero de ellos es el animismo, en el que los humanos y no-humanos comparten una interioridad espiritual pero poseen cuerpos radicalmente diferentes; el segundo es el naturalismo, en el que no-humanos y humanos poseen atributos físico-químicos similares pero solamente estos últimos tienen espíritu y subjetividad; el tercero es el totemismo, en el que humanos y no-humanos están ligados entre sí por virtud de sus similitudes internas y físicas; y finalmente está el analogismo, en el que humanos y no-humanos aparecen como un ensamblaje de esencias fragmentadas.

Estas rutas ontológicas no constituyen sistemas puros ni cerrados que coincidan necesariamente con ciertas adscripciones identitarias o étnicas. Es decir, en una sociedad dada puede predominar una actitud ontológica particular sin que ello excluya otro tipo de valores o prácticas que pueden parecer, por momentos, contradictorias con los principios sociales y éticos de una ontología particular. Por ejemplo, aunque se podría adscribir un tipo de ontología naturalista al tipo de relación que la mayor parte de sociedades urbanas occidentales construye con los animales (humanos y animales son especies biológicas sujetas a las mismas fuerzas evolutivas pero sólo los humanos tienen conciencia, alma y lenguaje), ello no excluye que cierta gente dentro de estos contextos establezca relaciones profundamente espirituales con seres que, como sus mascotas, se imbrican estrechamente en sus cotidianidades, ni que músicos o artistas le atribuyan

1 Es nuestra la traducción al español de todos los textos citados, publicados originalmente en inglés.

cierta agencia y personalidad a sus instrumentos y útiles de creación. Según Descola, las rutas ontológicas resultan de vital importancia para examinar la manera en que distintas sociedades se relacionan con el mundo natural, y se han mostrado útiles para analizar histórica y estéticamente ciertas actitudes y sensibilidades en torno a la naturaleza.²

El trabajo de Descola es muy perspicaz en los términos con los que problematiza la división naturaleza-cultura y aboga por una comprensión alternativa de las relaciones que los humanos establecen con otro conjunto de entidades (orgánicas y no orgánicas). También busca disolver la interpretación multiculturalista de la realidad: al formular las relaciones que los humanos establecen con los no-humanos en términos de ontologías, Descola presupone la existencia de una multiplicidad de realidades y de mundos, superando las tradicionales interpretaciones relativistas que dan por sentada la existencia de una sola y consolidada realidad (naturaleza) a la que se tiene acceso mediante ciertos marcos interpretativos histórica y socialmente situados (cultura). Comprendidas de ese modo, las rutas ontológicas desestabilizan la noción misma de naturaleza, no porque ella no exista sino porque deja de ser la noción estable de una realidad sobre la que se construyen variadas representaciones o visiones. En este sentido disciplinas como la antropología que se han enfocado en comprender el reino del *anthropos* (Descola y Pálsson 2001) deben superar esa frontera y enfocarse en la comprensión de los modos de emergencia de distintas naturalezas o realidades.

Al hablar de ontologías, Descola explora entonces las diferentes posibilidades de ser en el mundo, sugiriendo que diferentes relaciones con los no-humanos posibilitan diferentes tipos de mundos, cada uno con propiedades singulares. Por ejemplo, no son equivalentes las relaciones éticas que un sujeto puede establecer con un animal al que considera un par espiritual que con uno al que considera un autómata o *machina animata*, como describiera Descartes. Desde ese encuadre, más que describir las relaciones entre humanos y no-humanos en términos de variaciones culturales o representaciones, la obra de Descola propone establecer, como señala Bruno Latour, que la gente difiere no solamente en términos de sus culturas sino también en sus naturalezas, más específicamente, “en la manera en que ellas construyen relaciones entre humanos y no-humanos” (Latour 2009, 2).

2 Por ejemplo, el filósofo francés Michel Serres dedicó el libro titulado *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde* (2009) a exponer cómo la obra de algunos escritores, filósofos y artistas puede ser ubicada como cercana o no a ciertas ontologías. El mismo Descola coordinó una exposición en el Museo del Muelle Branly (2010) en la que se analizaron e interpretaron más de 160 diferentes obras artísticas a la luz de las perspectivas ontológicas expuestas por él.

Con un planteamiento sensiblemente distinto al de Descola, aunque igualmente proclive a reformular las constricciones epistemológicas de la antropología para llevarlas al terreno ontológico, Eduardo Viveiros de Castro elabora la noción de perspectivismo multi-natural para dar cuenta de una actitud y una interpretación acerca del modo en que humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven a sí mismos:

Típicamente los humanos, en condiciones normales, ven a los humanos como humanos y a los animales como animales [...] Los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores [...] [Los animales y espíritus] se perciben como seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural. (Viveiros de Castro 2010, 35-36)

El perspectivismo amerindio puede ser sucintamente definido como una ontología en la que el mundo es aprehendido desde diferentes puntos de vista por diferentes clases de seres —cada uno de ellos provisto de conciencia y cultura—, quienes, a su vez, se perciben a sí mismos como humanos al tiempo que definen a otros seres como no-humanos. Hace énfasis en la noción de punto de vista, esto es, un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas que se encuentran arraigadas o incorporadas en cada sujeto. Aquí, cuerpo no hace simplemente referencia a las diferencias físicas entre especies sino al conjunto de “modos de ser que constituyen un *habitus*” (Viveiros de Castro 2003, 219), es decir, las capacidades que singularizan a cada especie: lo que come, dónde vive, cómo se mueve, etcétera.

Más que una multiplicidad de representaciones acerca de un mismo mundo, el perspectivismo supone que humanos o jaguares, por ejemplo, aprehenden el mundo bajo el mismo tipo de categorías (que asumen la forma de cultura) y que lo que cambia es el mundo que cada uno ve: “lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca [...] lo que vemos como un barrizal, para los tapires es una gran casa ceremonial” (Viveiros de Castro 2003, 217). De allí que el perspectivismo descansa en la premisa según la cual el mundo puede ser aprehendido en términos similares por diferentes tipos de seres, que los diferentes cuerpos crean diferentes puntos de vista y que lo que une a humanos y no-humanos es cultura y no naturaleza puesto que humanos, animales o espíritus habitan diferentes cuerpos y por lo tanto configuran diferentes tipos de naturalezas.

Más allá de reconocer la existencia de puntos de vista en multiplicidad de seres que en la filosofía occidental aparecen como desprovistos de mundo, tal y como sugiere Martin Heidegger respecto a los animales (Agamben 2004, 61), el énfasis en que el punto de vista

es una propiedad de los cuerpos³ y no del espíritu —que por lo demás es universal si atendemos a las cosmologías amazónicas— es que la representación del mundo, su aprehensión y percepción son cualidades susceptibles de ser halladas en todo aquel que posea un punto de vista, es decir un cuerpo. La similitud entre las maneras de aprehender el mundo, por un lado, y la diversidad de cuerpos y puntos de vista, por el otro, crea algunas preocupaciones pragmáticas y morales que se ven constantemente reflejadas en la atención que en la Amazonía se da a temas como el canibalismo o las metamorfosis chamánicas (Viveiros de Castro 2012).

Lejos de ser una antropomorfización del mundo, Viveiros de Castro argumenta que el perspectivismo constituye una interpretación del tipo de relaciones que pueden establecer diferentes tipos de seres entre sí, y con otros a quienes piensan como distintos. La configuración de esas realidades perspectivistas opera a partir de las habilidades de algunos seres para traspasar las fronteras ontológicas de su propia realidad y asumir otra perspectiva: es el caso de los chamanes o de no-humanos que cortejan humanos, como lo narran distintos mitos de la cosmología amerindia. A unos y otros sus sensibilidades les permiten entrar en esos diálogos con otras perspectivas y derivar de él las estrategias de colaboración y aprovechamiento mutuo que los vinculan, bien para mantener relaciones de respeto basadas en la reciprocidad y el intercambio, o bien para sacarse provecho a través de prácticas predatorias. De allí que no se trata de un mundo perfecto y ordenado, sino de uno en el que las relaciones entre seres humanos y no-humanos exigen pautas, pagos y precauciones.

Un mundo poblado por seres con agencia y perspectiva configura un campo de análisis particularmente denso que no se puede soslayar. Allí se puede explorar la complejidad de lo que representa el mundo “natural” para quienes se adscriben a una cosmología monista. Como arguye Viveiros de Castro, el asunto no es de taxonomía —qué animales, vegetales u otros no-humanos como los ríos o los cerros poseen esas cualidades perspectivistas que los hacen expresión análoga de los humanos— sino de “potencialidad ontológica”, es decir, las cualidades que tienen los no-humanos para adquirir el tipo de “personalidad y perspectividad” que le permiten franquear indiscriminadamente las ya porosas fronteras entre los mundos de lo humano y no-humano, lo cultural y natural, lo constituido y lo dado (Viveiros de Castro 2010, 37).

Aunque a primera vista el perspectivismo amerindio guarda claras similitudes con el concepto de animismo manejado por Descola, Viveiros de Castro enfatiza el

carácter filosófico y epistemológico de esta ontología con el fin de subvertir la clásica oposición entre naturaleza y cultura. Así, mientras que el animismo de Descola hace porosas las fronteras metafísicas entre humanos y no-humanos, Viveiros de Castro se niega a ver en el perspectivismo simplemente un modo de clasificación que deja en entredicho el dualismo naturaleza/cultura, porque incluso considera que esta oposición sigue estando presente en muchas cosmologías amerindias. De allí que el antropólogo brasileño decida adoptar el concepto *multinaturalismo* para dar cuenta del carácter epistemológicamente perturbador del perspectivismo y que emerge en oposición a la cosmología multicultural occidental. Mientras que el perspectivismo rescata el argumento indígena según el cual existe “una unidad de mente y una diversidad de cuerpos” en el que “la ‘Cultura’ o el sujeto como la forma de lo universal, y la naturaleza o el objeto de lo particular”, el multiculturalismo supone “la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas —la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y la sustancia, y la segunda germinada a partir de la particularidad subjetiva de las mentes y los significantes” (Viveiros de Castro 2010, 34).

Nos interesa subrayar que para este autor, la sensibilidad ontológica que da pie al multinaturalismo implica también un cambio de acento epistemológico: es el cuerpo y no la mente la condición para el conocimiento del mundo; a partir de allí se rastrean cambios de mayor densidad: las diferencias que existen entre distintas sociedades (humanas como no-humanas) dependen del mundo que puede ser conocido más que de las representaciones que se crean de la realidad. De allí que a la noción de una sola y única naturaleza se superpone la de múltiples naturalezas o múltiples mundos.

Al comparar los argumentos ontológicos de Descola y Viveiros de Castro se infiere que mientras el primero se concentra en la comprensión de otras formas ontológicas de ordenar la realidad y se detiene en el entendimiento del “Otro” paradigmático de la investigación antropológica, el segundo intenta socavar los paradigmas raiocéntricos y epistemológicos de la filosofía occidental. De cierto modo, el alcance del perspectivismo de Viveiros de Castro es más ambicioso que el proyecto intelectual de Descola porque lo mueve el interés por desarrollar “un tipo de filosofía general del conocimiento” (Descola en Kohn 2009, 140) capaz de poner en cuestión la epistemología y configurarse como “una teoría/práctica de permanente descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro 2010, 17).

Más allá del *anthropos*

¿Puede la gente interpretar los sueños de sus perros? ¿Cuál es la naturaleza de la comunicación que los humanos establecemos con animales e incluso espíritus? ¿Acaso la selva piensa? Estas son algunas de las preguntas que

3 Así, por ejemplo, un jaguar es en realidad una persona que viste un traje jaguar pero este traje no es solamente un disfraz o un adorno corporal sino una suerte de equipo, una escafandra o un traje de buceo que le permite actuar y habitar el mundo de una manera específica (Viveiros de Castro 2003, 196).

Eduardo Kohn formula en una serie de trabajos que ponen en cuestión la excepcionalidad de los humanos para representar el mundo y en la que se pregunta por otras formas de representación que son comunes a humanos, animales y otras formas de vida. Su propuesta de una “antropología más allá de lo humano” (2007 y 2013) encuentra sustento en una serie de premisas metodológicas y teóricas. Del lado metodológico, e inspirado en los marcos conceptuales de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, la etnografía de multi-especies y la filosofía de Gilles Deleuze, Kohn constata que la etnografía implica en muchos casos sumergirse no sólo en la vida de la gente sino también en la de la miríada de seres que componen un lugar. Su propuesta no sólo trata de entender las relaciones que la gente establece con no-humanos sino cómo estos no-humanos modelan y dan sentido a las prácticas de la gente. De esta manera la antropología, argumenta Kohn, deja de ser simplemente el estudio de lo humano para ampliarse e incluir aquello que se extiende más allá de las personas, puesto que existe una multitud de complejas conexiones y de relaciones de doble influjo que los humanos mantienen con el mundo natural.

Del lado teórico, su propuesta encuentra sustento en una crítica a las dicotomías cartesianas mente/cuerpo y humanos/no-humanos, y se inspira del trabajo del filósofo y semiólogo Charles Sanders Peirce. En particular, Kohn asume como problemáticas las aproximaciones analíticas “en las cuales los humanos son descritos como ajenos a los mundos que ellos mismos representan” (Kohn 2013, 9). Para él, uno de los errores que la teoría social ha cometido al momento de abordar las relaciones humanas y no-humanos es que ha tendido a confundir pensamiento y representación, por un lado, con lenguaje humano, por el otro. Haciendo uso de la semiótica —que en el sentido peirciano va más allá del estudio de los signos y se preocupa por entender cómo estos representan aspectos del mundo— Kohn critica ciertas presunciones antropocéntricas que acotan la producción de significado, sentido y representación a una propiedad exclusivamente humana. El lenguaje y pensamiento humano es un sistema de representación compuesto de signos que se relacionan entre sí con base en convenciones, es decir, es un sistema esencialmente simbólico. Sin embargo, existen otras formas de representación que, basadas igualmente en signos, son mucho más amplias que aquellas que se asocian al lenguaje humano.⁴ Debido a que representación y pensamiento han sido equiparados con el atributo exclusivamente humano de la represen-

tación simbólica, se ha dejado de lado la comprensión de otras formas de representación del mundo —icónicas e indexicales— que a pesar de sus propiedades particulares son comunes no sólo a humanos y no-humanos sino a la vida misma (Kohn 2015, 314).

En esta línea de argumentación, una perspectiva semiótica implicaría reconocer que los signos no son restrictivos de los humanos sino que son intrínsecos a la vida biológica, al mundo natural. Por medio de la semiosis, por ejemplo, se puede dar cuenta de fenómenos de selección natural, evolución y adaptación como procesos en los que diferentes especies interpretan los signos que los rodean y responden modificando sus entornos, comportamientos e incluso sus cuerpos. Para ilustrar este argumento, Kohn acude al ejemplo de la trompa de un oso hormiguero, quien tras alimentarse con hormigas por generaciones fue capaz de desarrollar un tipo de adaptación evolutiva que funciona como un signo que captura las propiedades de los hormigueros y la forma que tienen sus entradas (Kohn 2013, 74). La presunción de que los procesos bióticos están basados en la interpretación de signos implica también la existencia de una *ecología de las subjetividades* [*ecology of selves*], en la que diferentes tipos de seres se representan los unos a los otros y sus entornos en formas que son vitales para cada uno de ellos (Kohn 2007, 7).⁵ Al intentar superar las interpretaciones conductistas, mecánicas o bioquímicas del comportamiento animal, Kohn arguye que la semiosis ofrece la posibilidad de entender el mundo natural como el arreglo de diferentes signos y de una intrincada red de significaciones que emergen de las interacciones que diferentes interpretantes, sean estos humanos o no humanos, hacen de la realidad. En este sentido, Kohn señala que la “significancia [*significance*] no es el dominio exclusivo de los humanos porque no somos los únicos que interpretamos signos. El hecho de que otro tipo de seres usen signos es un ejemplo de las maneras en las que la representación existe en el mundo más allá de las mentes humanas y de los sistemas humanos de significado” (2013, 31).

Lo que nos interesa resaltar de su argumentación es que la enunciación de realidades relativas que dependen de los interpretantes lleva implícita una discusión ontológica de fondo: el reconocimiento de realidades

4 Cabe precisar que Peirce distingue tres clases de signos: íconos, índices y símbolos. Los íconos son signos que comparten semejanzas con los objetos que representan o que entran en relación con estos objetos por medio de la imitación (v.g. un retrato o palabras onomatopéyicas). Los índices son signos que muestran algo por estar físicamente conectados o afectados por los objetos que representan (v.g. una huella o el síntoma de una enfermedad). Los símbolos son aquellos signos que están basados en convenciones y que están asociados a significaciones particulares de acuerdo con los contextos de uso (v.g. la palabra “libro”).

5 El estudio de la producción de signos, información y significado en el ámbito biológico es conocido como biosemiótica. Uno de sus pioneros fue el biólogo estonio Jakob Johann von Uexküll quien ya a comienzos de siglo XX planteaba que una telaraña a la que un insecto no puede escapar es un diseño de un tipo de traje que se ajusta perfectamente a la forma del insecto que la araña desea atrapar (2010 [1934], 121-143). En términos semióticos la telaraña es una suerte de interpretación icónica que la araña hace del mundo perceptual de una mosca, puesto que adopta una forma que asemeja el mundo tal y como lo vería una mosca, de allí que ella sea incapaz de ver la diferencia y caiga en sus redes.

configuradas a partir de perspectivas no humanas desestabilizan paradigmáticamente la “vieja” matriz occidental, de la que nos habla Viveiros de Castro. De manera que, en esta línea de pensamiento, las ontologías tienen un efecto enunciativo pero también uno performativo de la realidad: la constituyen. La propuesta de Kohn de analizar las interacciones entre humanos y animales en clave de una “ecología de las subjetividades” destaca el hecho de que muchas sociedades reconocen que agentes no-humanos se relacionan con el mundo a través de sus propios mundos perceptuales o puntos de vista. Esa ecología también resulta interesante para analizar las múltiples transacciones que humanos y no-humanos establecen entre sí y con ello descentraliza el *anthropos* al tiempo que provincializa las modalidades simbólicas de nuestro lenguaje. La importancia de este proyecto analítico radicaría en que no sólo resulta importante entender cómo los humanos conciben y representan a los animales y al mundo exterior, sino también analizar la manera en que estos ven el mundo y representan a los humanos.

El trabajo de Kohn se puede poner en diálogo con los trabajos de la antropóloga Elizabeth Povinelli, quien también se interesa en descentrar lo biótico además de lo humano al momento de abordar las relaciones con el mundo natural. Povinelli se cuestiona si acaso no es necesario ampliar nuestros marcos conceptuales acerca de lo que es la vida, sobre todo una vez que la etnografía ha permitido constatar el amplio espectro de seres (animales, plantas, lugares, piedras e incluso fenómenos atmosféricos) que participan en la vida social de muchas comunidades. Haciendo una crítica mordaz al chovinismo del carbono, esto es, al modelo bioquímico que supone al carbono como condición indispensable para la definición de la vida, Povinelli aboga por una antropología no enfocada en el entendimiento del Otro sino de lo diferente, de lo que es de otro modo [*anthropology of the otherwise*]. Su propuesta delinea una disciplina que lidie con formas vivientes que son extrañas al sentido dominante y que dé cuenta de las diferentes maneras en que muchas sociedades constituyen comunidades de vida con seres que no son necesariamente orgánicos (Povinelli 2001 y 2013).

Povinelli propone el término *geontología* para indicar la articulación entre biografía y geografía y, a partir de él, se hace posible abordar la relación existencial que hay entre personas y lugares, especialmente en un contexto indígena como el australiano donde la presencia de los *seres de sueño* impregna la existencia misma y las acciones de animales, objetos y personas que comparten una afiliación totémica. Como apuntamos antes a propósito de las rutas ontológicas de Descola, la ontología totémica supone una esencia metafísica y aún material que es compartida por los miembros de un tótem, y que está fuertemente imbuida en los lugares habitados por estos seres de sueño. Citando el ejemplo de los Karrabing, Povinelli describe cómo un arroyo

llamado Tjipel es concebido como muchas cosas a la vez: una niña que en tiempos míticos se transformó en arroyo para evitar los acosos de un hombre maduro; la forma de genitales femeninos que el arroyo tiene desde una perspectiva aérea; el lugar de afiliación totémica de algunas comunidades; un sitio privilegiado de caza; un lugar de intercambio ritual entre miembros humanos y no-humanos con su respectivo ser de sueño. Si bien desde cierta perspectiva Tjipel puede ser interpretada como un contenedor de vida, un espacio que favorece intercambios ecológicos y aún simbólicos entre los seres que la habitan, el chauvinismo del carbono, argumenta Povinelli, nos impide ver en ella un ser vivo en sí mismo: el arroyo pertenecería más al reino del “geo” y no del “bio” puesto que no presenta ninguna de las características esenciales que el paradigma del carbono supone a la generación de vida: crecimiento, reproducción y muerte. Sin embargo Tjipel, en tanto que entidad significativa, representa una forma de vida en sí misma, una de tipo semiótica puesto que entra en relaciones vitales con las personas así como con los no-humanos que la habitan y la constituyen.

Más allá de los debates que puedan establecerse acerca de la agencia de entidades no-humanas, la crítica que Povinelli realiza al imaginario de la vida basada en el carbono permite diferenciar los estrechos marcos que acompañan las definiciones de qué es un ser vivo, los que ella considera están sólidamente ligados a valores singulares de la economía liberal y por ende a cierta ética particular. El imaginario del carbono concibe los lugares, y la Tierra en general, como contenedores minerales, esto es, entidades geológicas y no biológicas puesto que entidades como una montaña o un lago no se reproducen y no entran en la lógica liberal de perpetuidad e infinitud a través de la reproducción (Povinelli 2013). De ahí, por ejemplo, que sea posible adoptar un lenguaje que describa los eventuales efectos de una explotación minera en términos de agotamiento de recursos pero jamás de muerte, puesto que un lugar en el imaginario del carbono no puede morir.

En un momento en que la economía de muchos países latinoamericanos reposa más y más en industrias de carácter extractivo, las reflexiones de Povinelli resultan importantes para pensar los efectos que se producen en estos lugares ya no solamente en términos estrictamente ambientales —la trampa del imaginario del carbono— o culturales —las representaciones y las relaciones que la gente establece con dichos sitios—, sino también en términos de las transformaciones que alteran las relaciones de intercambio, reciprocidad y sentido que establecen seres orgánicos y no orgánicos con sus respectivas comunidades de vida.⁶ Lo que

6 El reciente reconocimiento de los derechos de la *pachamama* o madre tierra en Ecuador parecen ir en este sentido pero también abre nuevas cuestiones acerca del lugar que entidades no humanas pueden ocupar en la esfera política.

sugiere Povinelli es que la importancia de esas sensibilidades que establecen continuidades en las propiedades de entidades humanas y no humanas no es valiosa simplemente porque son “creencias” de un grupo “tradicional”, sino fundamentalmente porque interrogan los fundamentos mismos de la economía política y abra nuevas formas y “puentes metafóricos”⁷ para pensar el trabajo, la producción y las subjetividades de maneras más genuinas y menos instrumentales como las que acompañan al multiculturalismo (Povinelli 2014).

Ontología política y ecología de las prácticas

Una crítica al tipo de acuerdos y negociaciones que permite el multiculturalismo está igualmente presente en los trabajos del antropólogo argentino Mario Blaser. ¿Qué es lo que está en juego —se pregunta— cuando una comunidad indígena en Vancouver decide boicotear un plan diseñado por organizaciones ambientalistas para llevar de regreso una ballena a su manada pero que según los pueblos Mowachaht/Muchalaht es en realidad el espíritu de uno de sus líderes recién fallecido? (Blaser 2013a). Según Blaser, este tipo de conflictos suponen no tanto un malentendido sobre el manejo y acceso a “recursos naturales” sino que envuelven una incompreensión mayúscula, y muchas veces insalvable, acerca de las cosas mismas que están en juego: lo que ambientalistas definen como ballena es algo diametralmente opuesto a lo que ven los indígenas de la costa pacífica canadiense. Este tipo de conflictos revelan lo que Viveiros de Castro llama *equivocaciones incontroladas*, esto es, “un tipo de desconexión comunicativa en el que los interlocutores no están hablando de lo mismo y no lo saben” (Viveiros de Castro 2004, 8).

Según Viveiros de Castro, estas equivocaciones no son solamente un fracaso de comprensión sino “una falla en saber que las comprensiones no son necesariamente las mismas, y que ellas no están relacionadas con maneras imaginarias de ‘ver el mundo’ sino a los mundos reales que se ven” (2004, 11). Para Blaser estas disputas tienen lugar no porque entran en colisión diferentes puntos de vista acerca del mundo sino porque los actores en juego “no son conscientes de que cada uno de ellos está representado (y asumiendo) diferentes mundos” (Blaser 2009a, 883). Para entender las disyuntivas en las que diferentes mundos u ontologías se encuentran

y se esfuerzan por mantener su propia existencia, Blaser propone la noción de *ontología política* como una herramienta “político-conceptual” (2009a; 2009b; 2013b; 2014) para dar cuenta de aquellas disputas por la definición misma de qué es lo visible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo.

En su definición de ontología política, Blaser señala dos espectros de significado diferentes: “Por un lado, se refiere a las políticas involucradas en las prácticas que dan forma a un mundo u ontología particular. Por otro lado, se refiere a un campo de estudio que se centra en los conflictos que se producen cuando diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia, interactúan y se mezclan entre sí” (Blaser 2009a; 877). La ontología política se distingue de la economía política —que se enfoca principalmente en analizar cómo diferentes estructuras de poder político y económico modelan y restringen diferentes prácticas socioeconómicas y productivas— y de la ecología política —centrada en el análisis de los conflictos derivados del uso, acceso, control y representación de los recursos naturales— en que busca trascender algunas de las premisas multiculturalistas de la modernidad, esencialmente aquella que sitúa la existencia de una realidad o naturaleza a la que diferentes grupos tienen acceso a partir de sus particulares perspectivas culturales. En cambio, la ontología política hace uso del axioma multinaturalista trabajado por Viveiros de Castro y, desde allí, supone que los conflictos que envuelven disímiles perspectivas no tienen que ver llanamente con qué visión de la naturaleza está más cercana a la realidad —lo que configuraría un conflicto epistemológico— sino con el carácter mismo de lo que existe y puede ser conocido, es decir un conflicto ontológico.

Con esto, Blaser intenta plantear una crítica de fondo a la modernidad eurocéntrica y al multiculturalismo como su expresión política. Basándose en el argumento de Bruno Latour (1993) según el cual la modernidad ha erigido el cisma entre naturaleza y cultura como el armazón fundamental de su epistemología,⁸ argumenta que la modernidad con todas sus instituciones y prácticas técnico-científicas —que configuran en sí mismas tan sólo una cultura particular— ha pretendido erigirse como el árbitro universal capaz de producir la representación más detallada, y quizá la única válida, de la realidad (Naturaleza). El poder persuasivo de la ontología moderna llega entonces al punto de erigirse

7 Estos puentes los sugiere Povinelli basándose en los argumentos de la antropóloga Nurit Bird-David quien ha desarrollado argumentos relacionales entre naturaleza/cultura particularmente en el caso de sociedades de cazadores-recolectores. A manera de ejemplo, podemos señalar su propuesta del animismo que caracteriza los modos de pensamiento de ciertos grupos humanos —como los Nyaka del sur de la India con quienes trabaja— como una “epistemología relacional” en la que se comprenden las relaciones (humanas y no humanas) desde puntos de vista imbricados y contingentes (Bird-David 1999).

8 Este cisma, plantea Latour, se produce primero al lograr una separación entre sus instituciones y prácticas, desde las ciencias naturales hasta la política; segundo al crear una distinción entre los modernos —aquellos que diferencian la Naturaleza de la Cultura— y los no modernos “todos los otros —sean ellos chinos o amerindios, azande o barouya— que no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es la sociedad, lo que es un signo de lo que es una cosa, que se deriva de la Naturaleza de aquello que proviene de lo que requieren sus culturas” (Latour 1993, 99).

no sólo como *el rasero* para definir y legitimar lo que es susceptible de ser legible en el mundo contemporáneo, sino de proyectarse como la única ontología existente, cuando tan sólo es una entre varias más, aunque sin duda la más poderosa. Aun cuando estas pretensiones universalistas hayan sido socavadas tras la emergencia del paradigma relativista —esto es, que otras tantas culturas pueden producir representaciones igualmente válidas, rigurosas y densas de la realidad (Naturaleza)—, lo que no entra jamás en discusión en dichas posturas es el hecho de que la realidad (Naturaleza) continúa siendo el punto de partida común sobre el que se erigen diferentes “representaciones” o culturas.

En efecto, como argumenta Blaser, “la misma distinción entre el mundo (Naturaleza) y su representación (Cultura) continúa siendo afirmada como un universal” (Blaser 2009a, 889). Lo que parece estar en juego cuando diferentes ontologías se enfrentan es el valor o hegemonía que tienen sus distintas representaciones (culturas) de la realidad (Naturaleza) y lo más a lo que se puede llegar en estos casos es al establecimiento de un marco de respeto (multiculturalismo) por esas otras representaciones de la realidad (Naturaleza), pero jamás se pone en duda la realidad misma (Naturaleza). Con esto, Blaser da las puntadas centrales del *por qué* de lo político en la ontología: los conflictos ontológicos refieren fundamentalmente a las disputas por la misma definición de qué es lo visible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo y que, de acuerdo con el derrotero universalista de la modernidad occidental, oculta u ocluye alternativas ontológicas que escapan al dualismo moderno eurocéntrico.

La ontología política, además de crear cierta sensibilidad política, busca ser una herramienta de análisis que pone sobre la mesa la necesidad de varios cuestionamientos: ¿Qué tipo de “versiones de la realidad” y conocimientos tradicionales son legibles para la racionalidad moderna y por qué lo son? ¿Qué otras versiones y conocimientos se silencian o marginan y, sobre todo, hasta qué punto el reconocimiento selectivo y mediado de esas otras versiones y conocimientos puede llegar a ser funcional al proyecto moderno y a su pretensión de erigirse como una certeza universal? (Blaser 2009a). Al intentar responder estas preguntas desde la ontología política, Blaser no propone simplemente una metamorfosis conceptual entre los términos *cultura* y *ontología*, porque para él el concepto de cultura implica la existencia de una única realidad y múltiples versiones de ella, mientras que el de ontología supone la existencia de múltiples realidades. Igualmente importante en su trabajo son las preguntas que formula con relación al tipo de política que es necesaria cuando están en juego conjuntos heterogéneos de seres que rebasan categorías aparentemente estables como humanos/no-humanos, animado/inanimado o naturaleza/cultura “¿Qué exigencias éticas están asociadas a tal cuestionamiento de lo político?” (Blaser 2009b, 12).

Como señala Marisol De la Cadena (2010 y 2015) al examinar la forma en que distintos movimientos andinos han venido incorporando actores no humanos en la arena política (cerros y montañas, lagunas, la *pachamama*), la dicotomía naturaleza/cultura continúa teniendo tal poder que las demandas por reconocer la conciencia y sensibilidad de esos otros seres que pueblan los Andes, y otros tantos universos indígenas, pueden hacerse legítimas solamente cuando pasan a través del lenguaje de la política, y cuando lo hacen lo logran únicamente en términos de diferencia étnica o derechos culturales reconocidos en los marcos legales multiculturalistas. Es decir, en la esfera pública moderna la existencia de estos seres es una prueba de un conjunto de representaciones culturales de una naturaleza aparentemente universal, pero aquellos difícilmente podrían ser considerados como pertenecientes a la Naturaleza puesto que ella sólo puede ser legítimamente representada en términos de las llamadas ciencias universales.⁹

Ante la idea de un universo sancionado por instituciones y prácticas modernas, Blaser y De la Cadena se apoyan en el trabajo de la filósofa belga Isabelle Stengers (2000) para abogar por el reconocimiento de la existencia de *pluriversos*, es decir, mundos o realidades radicalmente distintas que, aunque puedan tener conexiones parciales y existir en un mismo continuo espacio-temporal (Blaser 2013a; De la Cadena 2015), son capaces de existir sin necesariamente interferir las unas con las otras (Stengers 2005a). Un pluriverso implica una pluralización de la política y una transformación del concepto “desde uno que concibe la política como disputas de poder dentro de un mundo singular, hacia uno que incluye la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal” (De la Cadena 2010, 360). Esta política pluriversal allanaría el camino para que aquellos que se consideran modernos acepten la naturaleza (por antonomasia, el reino de lo universal) como una multiplicidad de mundos en los que seres no humanos, provistos de agencia, personalidad e intencionalidad puedan ser reconocidos como legítimos actores y sujetos de derechos. Esta es, en resumen, la apuesta de la llamada *cosmopolítica* (Stengers 1997; 2005a). Para esta autora, la cosmopolítica configura un movimiento teórico que no abordaremos aquí pero del que destacamos su intento por superar la división entre los reinos de lo natural (*kosmos*) y lo humano

9 “El problema es de tal envergadura y densidad, que la única manera ‘legítima’ en que los pueblos puedan defender sus mundos diferentes (que, por supuesto, incluyen más que seres humanos) es convirtiéndolos en ‘culturas’ que pueden ser movilizadas por ‘políticos étnicos’. Sin embargo, las demandas de respeto por las diferencias culturales hasta ahora sólo llegan al punto en que la realidad avalada por la ciencia universal marca el límite a partir del cual las demandas culturales resultan irracionales y, por lo tanto, requieren de la fuerza disciplinaria de la coerción para mantenerlas bajo control” (Blaser 2013b, 555).

(*politikos*), por medio de la indagación de las conexiones “siempre parciales” que vinculan eventos humanos y no humanos, y que articulan la agencia humana con otras agencias de las cuales depende de un modo relacional y contingente (Stengers 2005a, 995).

Ante la multiplicidad de seres y de mundos emergentes surgen cuestiones frente a la posibilidad de comunicar, de conectar y de crear arreglos entre ellos. Stengers (2010) propone la diplomacia como posibilidad de entendimiento. Diplomacia, en este contexto, no trata sobre el despliegue de un lenguaje de buena voluntad, de la entrega de concesiones o de una actitud tolerante frente a un inconmensurable Otro, pues ello supondría una suerte de arreglo en el que las partes en conflicto se muestran de acuerdo en que comparten referentes e intereses comunes. Y es justamente la ausencia de esos referentes lo que supone la existencia, por ejemplo, de la mayor parte de conflictos socioambientales. En este sentido, la diplomacia por la que aboga Stengers (2005a) debe construirse sobre la base de lo que ella denomina *ecología de las prácticas* (Stengers 2005b), es decir, sobre el principio según el cual ante la ausencia de un soberano ontológico y epistemológico el único arreglo posible es aquel que reconoce las conexiones parciales que seres y mundos pueden establecer con dominios que no se excluyen entre sí.

Es decir, más que un arreglo que permita priorizar o jerarquizar intereses, un acto de diplomacia supone un “pluralismo positivo” (Stengers en Zournazi 2002, 61) en el que las partes en conflicto son capaces de reconocer que cada una de ellas puede agenciar sus propios modos de existencia y con ellos propone diferentes valores y distintas obligaciones entre ellas. La diplomacia entendida así requiere de una adecuada ecología, es decir, de un arreglo que no olvide las conexiones entre *oikos* —el ambiente o el contexto en que ciertas prácticas tienen lugar— y *ethos* —los valores fundamentales de los practicantes—. La ecología, como condición diplomática, tiene que ver entonces con la premisa de que un practicante no puede cambiar su contexto o ambiente sin que transforme su *ethos*, y a la inversa: un cambio en los valores también tiene implicaciones en el contexto que los posibilita. Quizás este tipo de ecologización constituya la base de una política capaz de ocuparse tanto de lo humano (*politikos*) como de lo cósmico (natural), así como de las disputas que aparecen cuando las partes se esfuerzan en mantener estas divisiones.

Conclusiones

Los argumentos del giro ontológico pueden resumirse en que no hay una única naturaleza —entendida de manera análoga a la realidad universal— a la que distintas gentes tienen acceso a través de sus culturas, es decir, mediante una variada multiplicidad de representaciones parciales y siempre contingentes de la

misma. En cambio, lo que existe es una multiplicidad de realidades, cada una con diferentes propiedades y especificidades. La realidad no puede existir de manera independiente de los seres que la componen; tampoco es una mera construcción social. Más bien, es una propiedad emergente, es decir, la suma de los atributos que resultan de la constante interacción de actores humanos y no-humanos bajo condiciones particulares. En tal sentido, la realidad no es simplemente observable sino constituida por medio de prácticas específicas en las que participan humanos y no-humanos; en consecuencia, distintas prácticas posibilitan la emergencia de diferentes realidades.

De allí que la alteridad, la multiplicidad de modos de existencia y de maneras de relacionarse con el mundo no son tanto una consecuencia de la diversidad humana como el resultado de la existencia de “diferentes mundos per se” (Holbraad 2010, 183). Por lo tanto, la alteridad no puede entenderse exclusivamente como una propiedad del “espíritu” humano sino que debe situarse en el mundo, en la proliferación de realidades. En suma, los acuerdos sobre los mundos posibles no obedecen tanto a arreglos epistemológicos —la manera en que se conoce el mundo— sino ontológicos —diversidad de modos de existencia— y aún más ónticos —la proliferación de lo que existe—. Estos planteamientos suponen un reto teórico y metodológico que hace del giro ontológico y las múltiples vertientes que se han acuñado en su seno, campos inacabados en continua redefinición.

A medida que las discusiones ontológicas ganan mayor protagonismo en la teoría social (Alberti *et al.* 2011; Cameron, Leeuw y Desbiens 2014; Paleček y Risjord 2012; Hunt 2014) se amplían las críticas sobre sus modos, alcances y aportes. El tenor de las críticas es variado e intenso: va desde la moción según la cual “la ontología es sólo otra palabra para cultura” (Candea 2010; Carrithers 2010), hasta elaboraciones más recientes que subrayan su carácter apolítico y declaran la exotización en extremo que hacen de la alteridad (Bessire y Bond 2014). Algunos critican sus contradicciones políticas al señalar la generalización, la homogeneización y la ahistoricidad que subyacen en el tratamiento de las sociedades en las que ubican el referente empírico de sus teorías. Alcida Ramos consideró que el perspectivismo naturalista es sustancialmente esencialista (Ramos 2012, 482), y que se basa más en generalizaciones que en especificidades. Otros señalan que al producir una “homogeneización y estandarización de la multiplicidad que ella [la ontología] reclama liberar” puede resultar en “la colonización de la diferencia en nombre de la ontología descolonizadora” (Bessire y Bond 2014, 445). Se indica que es un “error” pensar que el giro ontológico represente un acto “anti-capitalista” y liberador (Hage 2014). También ven en el giro ontológico la tabla de salvación de un problema que los mismos proponentes del giro han contribuido a crear, sobre todo porque al intentar trascender el

dualismo moderno de la naturaleza/cultura termina por “reificar el binarismo más moderno de todos: la inconmensurabilidad de los mundos modernos y no modernos” (Bessire y Bond 2014, 442). En suma, el común denominador de las críticas al giro ontológico podría consistir en señalar que el carácter emancipador que lo justifica se sustenta en la producción de otros binarios que impiden materializar su propuesta.

Sin embargo, y más allá de estas y otras muchas críticas que se han levantado y se seguirán levantando frente al giro ontológico, resulta interesante observar cómo estas perspectivas alternativas para aproximarse a lo natural y lo social (Hinchliffe 2007) son particularmente relevantes para aquellas vertientes de la ecología política que reivindican que la percepción de la naturaleza que tienen muchas sociedades es objeto de profundas tensiones y, por lo tanto, de conflictos de distribución cultural. Reconocer estos debates “aumenta la inconmensurabilidad de la economía y la ecología postuladas por los economistas ecológicos” (Escobar 2012, 131). Ciertamente, el giro ontológico articula varias sensibilidades que tienen un grueso denominador común —esto es, proponer alternativas al dualismo constitutivo de lo moderno— pero que sobretodo distan en la manera de reconocer formas alternas de comprender las sociedades humanas y los entornos que les rodean.

Referencias

1. Agamben, Giorgio. 2004. *The Open. Man and animal*. Stanford: Stanford University Press.
2. Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall, y Christopher Witmore. 2011. “Worlds Otherwise: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference”. *Current Anthropology* 52 (6): 896-912. <http://dx.doi.org/10.1086/662027>.
3. Bessire, Lucas y David Bond. 2014. “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique”. *American Ethnologist* 41 (3): 440-456. <http://dx.doi.org/10.1111/amet.12083>.
4. Bird-David, Nurit. 1999. “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. *Current Anthropology* 40 (1): 67-91. <http://dx.doi.org/10.1086/200061>.
5. Blaser, Mario. 2009a. “Political Ontology. Cultural Studies without ‘Cultures?’” *Cultural Studies* 23 (5): 873-896. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903208023>.
6. Blaser, Mario. 2009b. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist* 111 (1): 10-20. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>.
7. Blaser, Mario. 2013a. “Notes toward a political ontology of ‘environmental’ conflicts”. En *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, editado por Lesley Green, 13-27. Cape Town: HSRC Press.
8. Blaser, Mario. 2013b. “Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe”. *Current Anthropology* 54 (5): 547-568. <http://dx.doi.org/10.1086/672270>.
9. Blaser, Mario. 2014. “Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogenous Assemblages”. *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. <http://dx.doi.org/10.1177/1474474012462534>.
10. Callon, Michael. 1999. “Actor-Network Theory- The market test”. En *Actor Network Theory and After*, editado por John Law y John Hassard, 191-195. Oxford: Blackwell.
11. Cameron, Emilie, Sarah de Leeuw y Caroline Desbiens. 2014. “Indigeneity and Ontology”. *Cultural Geographies* 21 (1): 19-26. <http://dx.doi.org/10.1177/1474474013500229>.
12. Candea, Matei. 2010. “For the motion (2)”. En *Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, editado por Soumhya Venkatesan. *Critique of Anthropology* 30 (2): 172-179. <http://dx.doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
13. Carrithers, Michael. 2010. “For the motion (1)”. En *Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, editado por Soumhya Venkatesan. *Critique of Anthropology* 30 (2): 156-168. <http://dx.doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
14. De la Cadena, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
15. De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham - Londres: Duke University Press.
16. Descola, Phillipe. 2006. “Beyond Nature and Culture, Radcliffe’Brown Lecture in Social Anthropology, 2005”. *Proceedings of the British Academy* 139: 137-155.
17. Descola, Phillipe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
18. Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. Introducción a *naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
19. Escobar, Arturo. 2012. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh - Universidad del Cauca.
20. Garrido, Francisco. 2007. “Sobre la epistemología ecológica”. En *El paradigma ecológico en ciencias sociales*, editado por Francisco Garrido, José Luis Serrano, José Luis Solana y Manuel González de Molina, 31-53. Barcelona: Icaria.
21. Hage, Ghassan. 2014. “Critical Anthropology as a Permanent State of First Contact. Fieldsights - Theorizing the Contemporary”. *Cultural Anthropology Online*. <http://www.culanth.org/fieldsights/473-critical-anthropology-as-a-permanent-state-of-first-contact>
22. Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
23. Harvey, David. 1996. *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Malden: Blackwell.

24. Hinchliffe, Steve. 2007. *Geographies of Nature. Societies, Environments, Ecologies*. Londres – Thousand Oaks: Sage.
25. Holbraad, Martin. 2010. "Against the motion (2)". En *Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester, editado por Soumhya Venkatesan. *Critique of Anthropology* 30 (2): 179-185. <http://dx.doi.org/10.1177/0308275X09364070>.
26. Hunt, Sarah. 2014. "Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept". *Cultural Geographies* 21 (1): 27-32. <http://dx.doi.org/10.1177/1474474013500226>.
27. Kirksey, Eben y Stefan Helmreich. 2010. "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology* 25 (4): 545-576. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.
28. Kohn, Eduardo. 2007. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transpecies Engagement". *American Ethnologist* 34 (1): 3-24. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3>.
29. Kohn, Eduardo. 2009. "A conversation with Philippe Descola". *Tipití* 7 (2): 135-152.
30. Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
31. Kohn, Eduardo. 2015. "Anthropology of ontologies". *Annual Review of Anthropology* 44: 311-327.
32. Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.
33. Latour, Bruno. 1999. "On recalling ANT". En *Actor Network Theory and After*, editado por John Law y John Hassard, 15-26. Oxford: Blackwell.
34. Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
35. Latour, Bruno. 2009. "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" *Anthropology Today* 25 (2): 1-2.
36. Law, John. 1992. "Notes on the Theory of the Actor-Network: Ordering, Strategy, and Heterogeneity". *System Practice* 5 (4): 379-393.
37. Ogden, Laura. 2011. *Swamplife. People, Gators, and Mangroves entangled in the Everglades*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
38. Paleček, Martin y Mark Risjord. 2012. "Relativism and the Ontological Turn within Anthropology". *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23. <http://dx.doi.org/10.1177/0048393112463335>.
39. Povinelli, Elizabeth. 2001. "Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability". *Annual Review of Anthropology* 30: 319-334. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>.
40. Povinelli, Elizabeth. 2013. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Keynote Lecture, The Anthropocene Project. Humboldt University, Berlin. <http://www.youtube.com/watch?v=W6TL1gTg3LQ>.
41. Povinelli, Elizabeth. 2014. "Geontologies of the Otherwise". *Cultural Anthropology Online*. <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.
42. Raffles, Hugh. 2002. "El conocimiento íntimo". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 173: 49-61.
43. Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>.
44. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Londres: Themis.
45. Ruiz Serna, Daniel. 2010. "Las premisas de la selva. Representaciones de la naturaleza en una zona de colonización campesina". En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo, 335-361. Bogotá: Icanh – PUJ.
46. Santos-Granero, Fernando. 2010. Paisajes sagrados arahuacos. Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos Del Cairo, 645-670. Bogotá: Icanh – PUJ.
47. Serres, Michel. 2009. *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde*. París: Le Pommier.
48. Stengers, Isabelle. 1997. *La guerre des Sciences. Cosmopolitiques I*. París: La Découverte.
49. Stengers, Isabelle. 2000. *The Invention of Modern Science*. Minneapolis – Londres: University of Minnesota Press.
50. Stengers, Isabelle. 2005a. "The Cosmopolitical proposal". En *Making Things Public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
51. Stengers, Isabelle. 2005b. "Introductory Notes on an Ecology of Practices". *Cultural Studies Review* 11 (1): 183-196. <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>.
52. Stengers, Isabelle. 2010. "Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box?". En *Political Matter. Technoscience, democracy, and public life*, editado por Bruce Braun y Sarah J. Whatmore, 3-33. Minneapolis – Londres: University of Minnesota Press.
53. Taylor, Anne-Christine. 2013. "Distinguishing Ontologies". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 201-204. <http://dx.doi.org/10.14318/hau3.1.016>.
54. Uexküll, Jakob von. 2010 [1934]. *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
55. Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Racionalidad y discurso mítico*, editado por Adolfo Chaparro y Christian Schimacher, 191-243. Bogotá: Universidad del Rosario – Icanh.
56. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití* 2 (1): 3-22.
57. Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
58. Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. "Immanence and Fear. Stranger-events and Subjects in Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 27-43.
59. Zournazi, Mary. 2002. "A 'Cosmo-Politics'. Risk, Hope, Change. A Conversation with Isabelle Stengers". En *Hope. New Philosophies for Change*, editado por Mary Zournazi, 244-272. Londres: Routledge.