

# ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

## La apertura ontológica de la antropología contemporánea<sup>1</sup>

### The Ontological Opening of Contemporary Anthropology

Olatz González-Abrisketa

Profesora agregada

Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social,

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

olatz.gonzalez@ehu.es

Susana Carro-Ripalda

Investigadora Bizkaia: talent

Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto

susana.carro@deusto.es

#### RESUMEN

En las últimas décadas se ha producido dentro de la antropología una eclosión de trabajos relacionados con cuestiones de ontología, que reflejan preocupaciones sobre la naturaleza del ser y de la realidad, al tiempo que reconsideran críticamente las demarcaciones y categorizaciones propias de la modernidad occidental. Pero, ¿de qué manera estas antropologías ontológicas han interrogado o transformado conceptos fundamentales de nuestra disciplina como son los de cultura, diferencia, materialidad, alteridad, comparación o etnografía? El presente artículo pretende ofrecer una visión de conjunto de las principales aportaciones teóricas y metodológicas de las antropologías ontológicas (tanto de corte conceptual, sobre todo el denominado «giro», como óptico), tales como la noción de alteridad radical, las revisiones animistas, la antropología simétrica, la recursividad o la equivocación controlada. Al mismo tiempo, se perfilan los principales

---

<sup>1</sup> La génesis de este artículo se remonta al seminario de lecturas PAR de antropología organizado por el Grupo de Investigación del sistema universitario vasco IT706-13 durante la primavera de 2014 y que acogió disertaciones de Roger Sansí-Roca y Sari Wastell. Queremos agradecer los debates mantenidos durante el mismo, así como los comentarios de los y las alumnas del Máster de Antropología Social de la UPV/EHU del curso 2014/2015, en el que tanto las autoras de este artículo como Araceli González Vázquez y Martin Holbraad ofrecimos un curso dedicado al denominado «giro ontológico». Agradecer por último a los o las revisoras los extensos y acertados comentarios, que nos han obligado a recomponer el artículo y a mejorarlo sustancialmente. Los errores que pueda contener son exclusivamente de nuestra responsabilidad.

debates surgidos en el seno de nuestra disciplina a raíz de la apertura ontológica, como son las discusiones sobre la dicotomía naturaleza-cultura, las fronteras de la alteridad, la naturaleza de la realidad, o el alcance del proyecto político de corte ontológico.

**Palabras clave:** Antropología; Ontología; Naturaleza-cultura; Giro ontológico; Alteridad radical; Comparación.

#### SUMMARY

Recent decades have seen a proliferation of works in anthropology which refer to matters of ontology. They reflect anthropological concerns with the nature of being and reality, and at the same time critically review the boundaries and categories of Western modernity. Yet to what extent have these ontological anthropologies interrogated or transformed fundamental anthropological concepts such as culture, difference, materiality, alterity, comparison or ethnography? This article offers an overview of the key theoretical and methodological contributions of ontological anthropologies (both conceptual versions, such as the so called «ontological turn», and more ontic versions), with respect to issues which include the notion of radical alterity, the return to animism, the idea of symmetrical anthropology or the methodological proposals of recursivity and controlled equivocation. At the same time, the paper outlines the main debates which have emerged in our discipline as a result of this opening up to ontological matters, such as the discussions around the nature-culture dichotomy, the frontiers of alterity, the nature of reality, and the reach of ontologically informed political programmes.

**Key words:** Anthropology; Ontology; Nature-Culture; Ontological Turn; Radical Alterity; Comparison.

#### INTRODUCCIÓN

Las últimas dos décadas han supuesto una eclosión de trabajos académicos relacionados directa o indirectamente con cuestiones de ontología. Tanto en humanidades como en ciencias sociales, los problemas de conocimiento, epistemológicos, centrales en las décadas precedentes, han ido cediendo terreno ante las preocupaciones en torno a la naturaleza del ser y de la realidad (Henare *et al.* 2007; Law 2009; Woolgar y Lezaun 2013). Esta tendencia también es patente en antropología, en la que desde los años 90, pero principalmente en la última década, la reconsideración crítica de demarcaciones ontológicas propias de la modernidad occidental ha generado cuando menos dos líneas de pensamiento que, sin estar claramente delimitadas ni tampoco en ningún modo enfrentadas, pueden ser diferenciadas por su desarrollo y motivación. Por un lado, encontramos una versión más óptica, que emerge al calor de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS; STS por sus siglas en inglés), y que aspira a dar cuenta de seres, entidades y procesos excluidos del proyecto humanista en el que estaban inmersas tanto la antropología como otras ciencias sociales. Por otro lado, encontramos una versión más conceptual, ligada a las preocupaciones de la disciplina antropológica, y que reivindica la alteridad y el pensamiento «otro» como motores para la apertura ontológica y la revisión de principios y axiomas propios del naturalismo occidental. Si en el primero incluiríamos a autores y tendencias que derivan de los trabajos de Donna Haraway y Bruno Latour, principalmente, en esta segunda versión se encontrarían los representantes más aludidos de lo que se ha denominado «giro ontológico», con Eduardo Viveiros de Castro a la cabeza<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> En el proceso de revisión de este artículo han aparecido varios trabajos directamente relacionados con la cuestión que aquí nos ocupa (ver Graeber 2015; Kohn 2015; González Varela 2015). Los hemos incorporado a nuestra discusión, aunque no quizás con todo el detalle que se

Aunque íntimamente ligadas en su motivación por problematizar la dicotomía entre naturaleza y sociedad común a la mayor parte de ontologías occidentales modernas<sup>3</sup>, el estímulo del llamado giro es interno y proviene principalmente de sus propios encuentros y materiales etnográficos, que se resistían a seguir siendo reducidos a tejidos culturales entendidos como meras representaciones, visiones locales de un mundo común, construcciones sociales, o simple producto de relaciones de poder. Por el contrario, el estímulo de la versión óptica proviene del exterior, fundamentalmente de la crisis ecológica y la explosión tecnológica, que obligan a incorporar otros seres a la ecuación antropológica y a preguntarse por su agencia y relaciones. Mientras que la mirada investigadora de esta versión se fija en ámbitos propios de la modernidad como laboratorios o nuevas tecnologías, la versión conceptual dirige la mirada investigadora hacia una supuesta alteridad radical, sobre la que se construiría el proyecto antropológico.

Mantenemos esta demarcación en nuestro artículo para contextualizar y hacer más inteligible la apertura ontológica que está viviendo la antropología y que es objeto de revisión en este artículo. Entendemos, sin embargo, que ambas corrientes no son necesariamente excluyentes, que dialogan frecuentemente, y que reconocen ciertas afinidades entre sí (De la Cadena *et al.* 2015). También somos conscientes de que el término «giro ontológico» no designa un movimiento coherente, sino un grupo de propuestas heterodoxas que coinciden en su rechazo a la definición de cultura como epistemología, al efecto totalizador del construccionismo social, a la hegemonía de las dicotomías del pensamiento occidental, y que defienden la novedad de sus respuestas frente a viejos problemas conceptuales (Kohn 2015; González Varela 2015). Por tanto, este artículo centra su atención en el creciente interés de nuestra disciplina por los planteamientos ontológicos, así como en los principales debates generados a su alrededor. Teniendo en cuenta la actualidad del tema, y la afluencia de publicaciones que lo tratan, el principal objetivo no sería hacer una revisión y clasificación exhaustiva y detallada de todas las cuestiones, enfoques y autores/as que han concurrido dentro de esta nueva inquietud «reontologizadora», algo que resultaría excesivamente taxonómico y enciclopédico (además de imposible en el espacio de un artículo), sino ofrecer una panorámica que permita reflexionar en torno al peso de los acercamientos ontológicos en la reformulación de los ejes conceptuales y metodológicos sobre los que pivota la antropología. La pregunta clave sería, por tanto, si la inclusión de las preocupaciones ontológicas en la disciplina transforma sustancialmente conceptos fundamentales como los de cultura, diferencia, materialidad o alteridad y procedimientos como la etnografía o el método comparativo, o si por el contrario, y como se ha afirmado desde posiciones críticas, se trata de utilizar nuevas denominaciones para los mismos conceptos y preocupaciones antropológicas (Carrithers *et al.* 2010; Graeber 2015).

---

merecen. Así Eduardo Kohn diferencia entre un «giro» (*turn* en el original) más metafísico que ontológico, que se ocupa más de formas de pensamiento que de la «realidad», y otro giro ontológico pero no metafísico, en tanto en cuanto que explora «modos del ser creados por realidades que no están del todo circunscritas a los mundos humanos» (Kohn 2015: 313; todas las traducciones del original son de las autoras a no ser que se especifique lo contrario).

<sup>3</sup> Preferimos referir en plural los acercamientos ontológicos, ya que consideramos que la filosofía occidental ha ofrecido varios, aunque durante el artículo lo utilizaremos también en singular, con lo que nos referiríamos al naturalismo, una de las cuatro grandes ontologías en la clasificación de Descola (2012).

El artículo se inicia presentando brevemente las que consideramos han sido las aportaciones más significativas de las antropologías ontológicas a nuestra disciplina: la noción de alteridad radical del «giro», las revisiones sobre el animismo de Descola y Viveiros de Castro, las redes de actantes de la antropología simétrica de Latour, y las propuestas metodológicas sobre ontografía, recursividad y equivocación controlada. En una segunda parte abordaremos los debates suscitados en el seno de nuestra disciplina por dichas propuestas, y perfilaremos brevemente discusiones y críticas sobre la consideración de la dicotomía entre naturaleza y cultura, el alcance de la diferencia, la naturaleza de la realidad, y el programa político propuesto por las visiones ontológicas de la antropología.

## 1. PRINCIPALES PROPUESTAS DE LAS ANTROPOLOGÍAS ONTOLÓGICAS

### 1.1. LA ALTERIDAD RADICAL: INCONMENSURABILIDAD E INMANENCIA

La cita de Paul Radin que encabeza el ya clásico artículo de Alfred Irving Hallowell «Ojibwa Ontology, Behavior and World View» (1976 [1960]) destaca que las investigaciones futuras confirmarán que el «indígena» (*Indian* en el original) no separa lo personal de lo impersonal ni lo corpóreo de lo incorpóreo y que, a pesar de toda consideración pragmática, en lo que sí parece estar interesado es en la cuestión de la existencia, de la realidad, considerando que «todo aquello que es percibido por los sentidos, pensado, sentido y soñado, existe» (Radin 1927; en Hallowell 1976 [1960]).

La versión más conceptual de esta tendencia reontologizadora, el denominado «giro ontológico», parece haber llevado hasta la radicalidad esta consideración de Radin. La reiterada llamada de Eduardo Viveiros de Castro a «tomarse en serio al otro» (2011: 133), que se ha convertido en una suerte de mantra del movimiento (Candea 2012; Henare *et al.* 2007); y que tantas críticas ha suscitado entre quienes consideraban estar ya haciéndolo (Ramos 2012; Vigh y Sausdal 2014; Graeber 2015), no esconde otra cosa que eso: una llamada a aceptar hasta las últimas consecuencias las premisas ontológicas ajenas, su realidad y su alteridad, evitando someterlas a puntos de referencia externos a ellas mismas, o a consideraciones semánticas que las reduzcan a meras representaciones, y por tanto neutralicen su potencialidad para generar no sólo conocimiento sino también mundos (Viveiros de Castro 2010).

La conferencia «And», que Viveiros de Castro ofrece en Manchester en 2003 y que muchos consideran constituye algo así como el manifiesto fundacional del «giro ontológico» en antropología (Henare *et al.* 2007: 8), defiende

la imposibilidad de continuar practicando nuestra disciplina dentro de una economía del conocimiento en donde el concepto antropológico funciona como una especie de plusvalía extraída por el «observador» del trabajo existencial —de la vida, pues— del observado (Viveiros de Castro 2003).

Para Viveiros de Castro, la antropología no debe dar por supuestos unos problemas comunes que acecharían a todos los humanos para después investigar las respuestas que cada grupo ofrece a los mismos. El arte de la antropología radicaría, siguiendo a Marilyn Strathern, en identificar los problemas específicos y únicos planteados por cada

grupo humano (y más que humano). Estos problemas, lejos de ser meramente prácticos, son de orden conceptual. Las concepciones nativas<sup>4</sup> se colocarían al mismo nivel que las teorías filosóficas, haciendo de la antropología una «filosofía con la gente dentro» (Ingold 1992: 696). Esta propuesta antropológica, cercana a la creatividad conceptual de la filosofía pero relacionada con la vida, adopta la tarea de «contemplar el pensamiento del otro únicamente como una actualización de las insospechadas virtualidades del pensamiento» (Viveiros de Castro 2003). Las ideas proyectan modos de vida, del mismo modo que las prácticas producen conceptos. Por tanto, la conceptualización propuesta no presupone una escisión de la acción, como si lo teórico ocupara un nivel de calidad trascendental diferente de lo práctico, sino que está «basado en la matriz relacional de pensamiento-y-acción humanos» (Viveiros de Castro 2003).

El último punto de la conferencia de Viveiros de Castro ofrece la referencia más clara a una necesidad de viraje ontológico de la antropología, al afirmar que los discursos nativos no hablan sólo de sus sociedades o de sus mentes, sino principalmente de sus mundos, a los que hay que considerar reales y esencialmente distintos al nuestro, al que este autor denomina «euro-americano». Reconociendo la sugerencia de Vassos Argyrou, quien apunta a que «el problema con la etnología no es epistemológico, sino ontológico» (1999: S31), Viveiros de Castro defiende razones tácticas para la utilización del término «ontología», en tanto que contrapeso a las consideraciones de la dimensión ilusoria del pensamiento nativo, ocultas y siempre latentes tras su reducción a mera forma de conocimiento o representación, esto es, a «visión del mundo» (*worldview*) o «epistemología» (Viveiros de Castro 2003). Según Viveiros de Castro, la «democracia epistemológica» en la que todo significado cultural era declarado como equivalente (igual en valor) estaba realmente dominada por una «monarquía ontológica», que imponía como universal una unidad referencial de la naturaleza de corte occidental, y que colocaba en la cumbre a la epistemología más cercana a esta concepción, la euro-americana. Frente a esta «hipocresía relativista», Viveiros de Castro proclama que la antropología «es la ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo» (Viveiros de Castro 2003). Esta última frase hace de la conferencia «And» una declaración de principios no sólo intelectuales y metodológicos —la crítica al construccionismo social y al concepto de cultura que de él se deriva, la comprensión de las realidades como fundamentalmente conceptuales, y la inconmensurabilidad de los mundos ajenos al nuestro— sino también políticos, sobre los que incidiremos más tarde en este artículo.

Las posiciones de Viveiros de Castro arriba señaladas, anticipadas en sus anteriores publicaciones (1992, 1998) y continuadas en su posterior trabajo (2010, 2012, 2015), han sido recogidas y exploradas por otras y otros antropólogos, dando lugar a una serie de producciones académicas que, aunque heterodoxas, se han aglutinado (desde fuera o mediante la auto-adscripción) bajo la denominación de «giro ontológico». Por un lado, investigadoras e investigadores provenientes sobre todo de los círculos de la universidad de Cambridge han constituido uno de los núcleos más visibles de esta tendencia ontologizante, y han desarrollado trabajos que reconocen no sólo la influencia de Viveiros de Castro y Marilyn Strathern, sino también de Latour, Alfred Gell y Roy Wagner. Des-

---

<sup>4</sup> Se entiende «nativo» en su constitución relacional con la o el «antropólogo», no como una categoría sustantiva. Véase Viveiros de Castro, 2002.

de este grupo surgió, por ejemplo, *Thinking Through Things*, un emblemático volumen colectivo en el que Henare, Holbraad y Wastell (2007) y otros autores (Empson, Leach, Moutu, Pedersen, y Reed)<sup>5</sup> parten de la premisa de que una comprensión de lo cultural como significados mentales diversos aplicados a lo material, a la naturaleza universal e indiferenciada, no es ya sostenible como modelo para acercarnos a otras realidades. Estos y estas autoras defienden la necesidad de abandonar la poderosa ficción de la ontología única, que sería exclusivamente euro-americana, para así descubrir la multiplicidad de ontologías, de mundos o naturalezas, que existen realmente. Para ello, proponen un proyecto metodológico que asume que la realidad es conceptual, y que los conceptos no serían meramente discurso, sino que se encontrarían «contenidos» en la materia, de hecho serían las cosas en sí, en una suerte de esencialismo radical. A través del método recursivo y de las cosas-como-heurísticos, estos autores sugieren una forma de creatividad conceptual que no sólo nos acercaría a la alteridad radical de los otros, sino que también transformaría nuestros propios conceptos.

Las preocupaciones ontológicas también se dejan sentir vivamente en muchos estudios amazónicos, entre los que destacan no sólo los del propio Viveiros de Castro, sino también los trabajos de Marisol de la Cadena, Philippe Descola, Carlos Fausto, Laura Rival, Anne-Christine Taylor y Aparecida Vilaça, entre otros/as. Muchos de ellos se encuadran en lo que se consideran «revisiones contemporáneas del animismo», que otros antropólogos exploran en contextos siberianos o mongoles (Pedersen 2001; Willerslev 2007), sin olvidar el trabajo de Nurit Bird-David (1999) sobre los Nayaka de India, que planteó un intenso debate en torno al tema. Sin ser objeto de este artículo referir a todos ellos, sino ver de qué modo dichas revisiones del animismo han estimulado la apertura ontológica que nos ocupa, en la siguiente sección dedicamos especial atención a los trabajos de Descola y al perspectivismo de Viveiros de Castro.

## 1.2. LAS REVISIONES CONTEMPORÁNEAS DEL ANIMISMO: EL PLANTEAMIENTO DE DESCOLA Y EL PERSPECTIVISMO VIVERIANO

En un artículo dedicado a trazar las bases teóricas del animismo, Luiz Costa y Carlos Fausto (2010) constatan que la literatura amazónica ha ocupado un lugar central en los debates en torno a lo ontológico en antropología y colocan la obra de Philippe Descola y Viveiros de Castro en el centro del vórtice de lo que ha sido una proliferación sin precedentes de monografías sobre pueblos amazónicos, que se ha extendido también a otras áreas de presencia de lo que Descola denomina el modo de identificación animista (2012): el círculo polar ártico y el sureste asiático (Harvey 2014). El término «Animismo» fue acuñado por E. B. Tylor (1981 [1871]) para referirse al estadio primigenio de religión en el que aparece la idea de alma, extendido luego para hacer alusión a la creencia según la cual determinados pueblos otorgan intencionalidad, subjetividad, y por tanto, personidad a seres o entidades no humanas. Convertido en enunciado de creencia falsa, infantil e irracional, el concepto de animismo permaneció desterrado de la antropología durante prácticamente un siglo.

---

<sup>5</sup> Ver también los trabajos posteriores de Empson 2011; Salmond (antes Henare) 2013, 2014; Holbraad 2008, 2012, 2014.

En 1992, Philippe Descola lo recupera para postular que el animismo es la *simétrica inversión* del totemismo, ya que mientras este último otorga orden al conjunto social a través de las discontinuidades observables en el mundo natural, el primero confiere disposiciones humanas y atributos sociales a los seres naturales con intención de regular las relaciones con ellos. De este modo, recuperaba el valor teórico del animismo y defendía que el problema de su comprensión no era exclusivamente semántico, ya que los seres que la tradición filosófica occidental encuadraba en la naturaleza (animales, plantas...) estaban en el universo amazónico dotados de características sociales (Descola 1992: 113). Los referentes de los dos polos de la dicotomía clásica occidental no coincidían con los que contemplaban pueblos como los *Achuar*, lo que problematizaba de base la escisión entre naturaleza y cultura desde la que pensaba la antropología.

En *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), Descola defiende la co-existencia de cuatro ontologías o modos de identificación con la naturaleza: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. A diferencia del artículo precedente, el *inverso* del animismo no sería ya el totemismo sino el naturalismo, que piensa una naturaleza única sobre la que se inscriben las distintas representaciones culturales. Mientras que en el naturalismo seres humanos y no humanos comparten la fisicalidad, la naturaleza, y difieren en su interioridad, siendo los primeros los únicos ostentadores de alma (y cultura), en el animismo los humanos comparten interioridad con los no humanos, aunque difieren en su fisicalidad, en sus cuerpos<sup>6</sup>.

Comprender esta doble dimensión es fundamental para entender el alcance del perspectivismo, denominación que Viveiros de Castro otorga a la «concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo [...] es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos» (2004a: 38). Al parecer, existe una amplia constatación etnográfica de que, a diferencia del relato evolucionista occidental, la animalidad no es el *plenum* primordial en la Amazonía. En los mitos de origen de muchos pueblos amazónicos la esencia compartida con otros seres no sería la animalidad sino la humanidad, con lo que la edad mítica, como ya apuntaba Lévi-Strauss, podría ser resumida en la frase «cuando los animales eran humanos» (Martínez Hernández 2007).

Esta generalización de la humanidad propia del animismo, sin embargo, dejaba en el aire una incógnita, que es la que aprovecha Viveiros de Castro para formular el concepto de «perspectivismo»<sup>7</sup>, inspirado en el trabajo de Tânia Stolze Lima (1995, 1996).

---

<sup>6</sup> Entiéndase el cuerpo aquí más allá de la desnudez, ya que los términos amazónicos que lo refieren son equivalentes a «ropa». El cuerpo desnudo es siempre humano, digamos que algo así como el alma, indistinta para todos los seres. Lo propiamente corporal, natural, son los afectos y capacidades que otorga la ropa, que puede ser desde unas garras, pinchos o plumas, hasta un arco o un tatuaje. Para una explicación en castellano de este concepto véase la entrevista que Olatz González Abrisketa realiza a Philippe Descola dentro del proyecto «Animal» (2010) en <https://vimeo.com/128862065>.

<sup>7</sup> El de «perspectivismo» es un concepto ya utilizado en la filosofía por Leibniz, Nietzsche, Teichmüller y Ortega y Gasset, una apropiación que se le ha criticado duramente a Viveiros de Castro (Reynoso 2015). Ambos conceptos sin embargo difieren en la consideración de la naturaleza, una en el filosófico, múltiple en el antropológico.

Siendo la humanidad lo que se comparte, ¿cómo puede ser, se pregunta Viveiros de Castro, que seres humanos y animales no se reconozcan? (2004a: 48). Y aquí entra la segunda parte de la ecuación animista: la diferencia de fisicalidades, de cuerpos, de naturalezas, sobre la que se sustenta el perspectivismo.

Los cuerpos son el modo por el cual la alteridad es aprehendida como tal. En condiciones normales, no vemos a los animales como gente ni ellos a nosotros porque nuestros cuerpos respectivos y relativos son diferentes (2004a: 56).

De esta imagen abigarrada del perspectivismo, en la que los cuerpos mutan en base a las perspectivas o puntos de vista (tanto miradas como confluencia de las mismas), es de donde Viveiros de Castro deduce el correlato ontológico del perspectivismo: el multinaturalismo, o la presunción de la existencia simultánea de múltiples naturalezas, probablemente la propuesta más radical de Viveiros de Castro. Si el relativismo, y su corolario multiculturalista, presuponen una naturaleza compartida sobre la que se construyen los distintos relatos y hábitos culturales, pero que es independiente de ellos, el perspectivismo multinaturalista propone lo opuesto: «Una sola «cultura», múltiples naturalezas; epistemología constante, ontología variable» (2004a: 55-56. Las comillas en el original).

La radical y provocadora propuesta de Viveiros de Castro de desustancializar la cultura y convertirla en un mero descriptor pronominal, y multiplicar la naturaleza, los mundos en constante generación y diferenciación, conforma un paralelo teórico, aunque etnográficamente distante, de la propuesta latouriana para la desestabilización de la dicotómica «constitución moderna», convirtiéndose ambas en dos flancos claros del ataque a una ontología específicamente euro-americana (Henare *et al.* 2007: 7), basada en la falacia de una serie de dicotomías: objeto/sujeto, humano/no humano, naturaleza/cultura. Donna Haraway también había declarado que «somos *cyborgs*» (1995: 254; las cursivas en el original), «criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales» (1995: 253), dejando al descubierto el resquebrajamiento de las fronteras entre lo animal y lo humano, la naturaleza y la cultura (1995: 257). En paralelo, Bruno Latour se ocupaba de desgarnar en *Nunca fuimos modernos* (1993) la génesis de la gran esquizofrenia moderna entre un conjunto de prácticas de traducción-mediación que generan constantemente híbridos de naturaleza y de cultura, y otras de purificación por medio de las cuales estas esferas se piensan y mantienen separadas. La constitución moderna se instauraría gracias a un olvido sistemático de las cosas, objetos, animales, del mundo físico y natural en general, en el nacimiento e historia del ser humano, en paralelo al desarrollo de una ciencia que se piensa libre de condicionamientos sociales, con el laboratorio como máximo fetiche. Latour considera que la proliferación de híbridos es consecuencia directa de la imposibilidad para ser pensados, de su negación fundacional, de su obviación (Wagner 1981).

Acerquémonos ahora brevemente a esta vertiente mas óptica de la apertura ontológica en antropología, mayormente dirigida a incluir a objetos y otros seres como parte activa de la constitución y funcionamiento de las redes sociales.

### 1.3. LA TEORÍA DEL ACTOR-RED Y LOS ESTUDIOS DE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: HÍBRIDOS, RELACIONES Y ENACTUACIONES

Es difícil establecer una genealogía clara de la tendencia por anteponer las preocupaciones ontológicas a las epistemológicas, algo que nos retrotrae seguramente hasta grandes oposiciones filosóficas (Descartes/Spinoza; Kant/Leibniz) o sistemas de pensamiento opuestos. En lo que se refiere a la antropología y su génesis compartida con la sociología, el ancestro es fácilmente identificable y nos remonta a principios del siglo XX, a la polémica en torno a la naturaleza de lo social que enfrentó a Gabriel Tarde y Émile Durkheim en la *École des Hautes Études Sociales* en 1903<sup>8</sup>. Frente a las exitosas propuestas de Durkheim en torno a los hechos sociales y las representaciones colectivas, Tarde se niega a aceptar la oposición entre individuo y sociedad, rechazando que la acción coercitiva de la segunda sobre los primeros componga lo social. Para Tarde, lo social es puramente espontáneo y caótico, se genera en la comunicación entre los agentes implicados y nunca los trasciende. Tarde rechaza toda esencia, identidad, ley o cualquier tipo de generalidad que reduzca la heterogeneidad y multiplicidad de lo social. Podemos comprender, por tanto, su abandono por parte de la antropología de gran parte del siglo XX, profundamente dominada por el funcionalismo durkheimiano. Pero, ¿qué es lo que le hace tan atractivo para el giro ontológico?

Tarde redefinió la ontología, queriéndola convertir en una «filosofía del tener» (*avoir*) más que en una ontología o «ciencia del ser»<sup>9</sup>. La oposición dialéctica entre ser y no ser era para él infecunda y origen de todas las contradicciones inherentes a la sociología que piensa en términos de identidad. «Existir es diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común» (Tarde 2006 [1893]: 73).

A pesar de que consideramos acertada la consideración de Alberto Corsín Jiménez cuando apunta a que «el reciente resurgimiento de una imaginación social neo-tardiana se debe fundamentalmente a la preocupación de Bruno Latour por encontrar un antepasado para la Teoría del Actor-Red» (2010: 126), parece evidente que la línea de pensamiento que siguió Tarde, y que hay que retrotraer hasta Leibniz, engendra dos linajes de la filosofía francesa que tendrán consecuencias directas en la antropología contemporánea vinculada a esta apertura ontológica. Por un lado, la línea Serres-Latour, que se concreta en los estudios sociales de la ciencia (STS) y por otro la línea Deleuze-Viveiros de Castro, que a pesar de no ser discipular como la primera, da luz al perspectivismo multinaturalista<sup>10</sup>. Sus diferencias en torno a las cuestiones ontológicas, óptica y conceptual respectivamente, preocupada la primera por trazar las asociaciones efectivas entre distintos tipos de entidades y seres, y la segunda por revelar y contraponer mundos conceptualmente distantes, podrían entenderse mejor en tanto que

<sup>8</sup> Una versión abreviada del debate fue representada por Latour (en el papel de Tarde) y Karsenti (Durkheim) en marzo de 2008. (Disponible en inglés en: <http://www.bruno-latour.fr/node/354>; Traducción al castellano en Vallejos Izquierdo 2012).

<sup>9</sup> Ver prólogo de Latour a la edición alemana del libro de Tarde (2009 [1893]). Versión castellana en Vallejos Izquierdo 2012: 194-199.

<sup>10</sup> Para acercarse a la influencia de Deleuze en esta «nueva» antropología, véase Jensen & Rodje (2013), especialmente el capítulo de Viveiros de Castro (2013: 219-253). Desarrollos argumentales análogos en castellano en Viveiros de Castro, 2010: 119 y ss.

derivas de los estilos autorales de sus preceptores, algo en lo que no podemos detenernos aquí, pero que creemos merecería atención. De momento, adentrémonos en la Teoría del Actor-Red.

Fuertemente conectada con la semiótica material (Law 2009), y la política ontológica, nacidas ambas de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (STS por sus siglas en inglés), la Teoría del Actor-Red (*Actor Network Theory*, ANT) fue desarrollada por Michel Callon y Bruno Latour en los años 80. Esta teoría considera equivalentes las acciones de objetos, seres humanos, máquinas, conceptos, animales, organizaciones, escalas, etc. en la producción de relaciones tanto materiales como discursivas. Esta doble «compensación», por un lado entre seres e ideas, y por otro ante aquellos agentes olvidados en la configuración del relato moderno, es lo que Latour ha denominado «antropología simétrica» (1993), cuyo proyecto es rastrear las acciones de todo actante sin pre-adscribirlo a ninguna de las esferas de la clásica dicotomía naturaleza-sociedad. Al igual que la semiótica material, la Teoría del Actor-Red considera los mundos sociales y naturales como «un efecto continuamente generado de las redes de relaciones en las que se sitúan. Asume que nada posee realidad o forma fuera de la enacción de dichas relaciones» (Law 2009: 141). Este descenso al mundo material provoca que la simetría generalizada que usan Callon y Latour no se refiera a cuestiones epistemológicas, de verdad o falsedad, sino a cuestiones ontológicas, como las acciones de las diferentes clases de actores que pueblan el mundo. En su último trabajo sobre los modos de existencia (2013)<sup>11</sup> y continuación del volumen ya clásico *Nunca fuimos modernos* (1993), Latour insiste en que la fundación ontológica de su proyecto consiste en considerar el universo en base a una articulación generalizada de entidades múltiples, cuya misma existencia subvierte necesariamente la dicotomía moderna entre objeto y sujeto, entre mundos internos y externos.

Un ejemplo destacable de la versión óptica de la apertura ontológica en antropología, y que constituye además un claro nexo conceptual entre los trabajos de Haraway y Latour es el de la holandesa Annemarie Mol. Mol desarrolla las ideas de hibridación, interrelación y permeabilidad entre cosas y personas también en contextos de la modernidad occidental (los laboratorios y la praxis de la biomedicina), pero prestando especial atención a los aspectos performativos de la acción y la enacción. Su libro *The body multiple* (2002) describe las prácticas de diagnóstico (radiografía, ultrasonido...) y de tratamiento (operación, cirugía...) de la arterioesclerosis para defender que, lejos de ser distintos aspectos o puntos de vista sobre una realidad única —la enfermedad en sí—, cada una de esas prácticas generaría su propia realidad material. En particular, para Mol los cuerpos no son simplemente objetos de la mirada médica (un concepto desarrollado por Michel Foucault, 1976) o sujetos de su propio autoconocimiento, sino que continuamente «hacemos» nuestros cuerpos a través de la enacción (Mol y Law 2004). Intervenciones biomédicas se combinan con acciones corporales propias para enactuar cuerpos que no son completos, ni sistemas cerrados, sino que incorporan «pedazos del mundo que los rodea, al tiempo que su acción puede ser desplazada fuera de sí, excorporada» (Mol y Law 2004: 53). Si cada práctica médica diferenciada enactúa un diferente objeto, un diferente cuerpo, y una diferente reali-

<sup>11</sup> *An inquiry into modes of existence* (AIME), disponible en <http://www.modesofexistence.org/> (Fecha de acceso: 3 feb. 2016).

dad, entonces el término filosófico clásico de ontología se pluraliza, algo en lo que para Mol (2014b) ha sido fundamental el trabajo de Haraway, que combate la definición unívoca de la realidad, ofreciendo lúcidas revisiones y alternativas a todo relato que considera esencializador de naturalezas, ya fueran éstas de género (1995) o especie (2003, 2008). Referiremos su propuesta (político-)metodológica brevemente dentro de la siguiente sección, dedicada precisamente a repasar las aportaciones de la apertura ontológica en este sentido.

#### 1.4. PROPUESTAS METODOLÓGICAS EN LA APERTURA ONTOLÓGICA

Gran parte de las propuestas metodológicas que están en la base de la apertura ontológica provienen de dos de los tres antropólogos que Viveiros de Castro considera «responsables de la profunda renovación de la disciplina» (2010: 21): Roy Wagner y Marilyn Strathern (el tercero sería Latour). Tanto él como los tres editores del volumen *Thinking Through Things*, texto fundacional del denominado «giro ontológico», les consideran genitores conceptuales de la criatura. Strathern comparte además interesantes conexiones, y citas mutuas con uno de los textos metodológicos más influyentes y peor entendidos de Donna Haraway: «Conocimientos situados» (1995).

En su obra maestra *The Invention of Culture* (1981), Roy Wagner defiende la tesis de que la cultura no es fundamentalmente convención, lo colectivamente aceptado y referido, sino invención, generación de nuevas relaciones y realidades. La cultura no emerge hasta no estar confrontada a su propia consideración, consideración que provoca inevitablemente su transformación. El encuentro etnográfico, y con él la antropología, serían necesariamente contextos de invención cultural, por medio de los cuales no sería posible desvelar significados, como si estos permanecieran fijos y siempre latentes, sino participar de la creación implícita a toda simbolización, «construyendo metáfora sobre metáfora de tal manera que continuamente se desvíe la fuerza de anteriores expresiones, y que éstas sean absorbidas por las nuevas construcciones» (1981: 8).

Wagner propone un modo de hacer antropología por el cual la propia práctica antropológica, y con ella nuestros presupuestos conceptuales, es transformada por la etnografía: esto es lo que Holbraad ha denominado antropología recursiva (2012), y que en el trabajo de Wagner aparece como antropología en reverso (*reverse anthropology*) o «retroantropología» (Viveiros de Castro 2010). Ya no se trata de adquirir «el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas» (Malinowski 1986: 26), ni de «ampliar el universo del discurso humano» (Geertz 2003 [1976]: 26), la finalidad de la antropología hoy sería ser «un ejercicio de descolonización permanente del pensamiento» (Viveiros de Castro 2010: 24), y eso sólo es posible aceptando la absoluta preeminencia del pensamiento *otro*: «los estilos de pensamiento propios de los colectivos que estudiamos son la fuerza motriz de la disciplina» (Viveiros de Castro 2010: 18). La tarea no es explicarlos, no es buscarles un acomodo en el conjunto de prácticas y juicios propios de su contexto cultural que pueda reducir su «irracionalidad». La tarea radicaría en ver de qué modo ese pensamiento violenta los pilares conceptuales del o la antropóloga, mejor cuanto más primordiales y asentados estén, obligándole a integrar las propuestas ajenas en un nuevo apuntalamiento, éste supuestamente compartido no por ser susceptible de constituir una síntesis de ambos, sino por ser capaz de «contener la diferencia».

En esto consistiría precisamente uno de los conceptos metodológicos más precisos y sugerentes de Viveiros de Castro, el de «equivocación controlada» (2004b). La equivocación controlada busca mantener la multivocalidad de las traducciones antropológicas, es decir, de nuestras producciones etnográficas, frente a la consideración de que pueden ser subsumidas (y por tanto comprendidas, interpretadas...) bajo una unidad mayor, que normalmente es la de pertenencia a una misma especie o naturaleza común, tras la cual siempre acecha el peligro de privilegiar (no por mala fe, sino porque lo determina el «sentido común») la propia. Lejos de ser un error, que «sólo puede ser determinado como tal desde dentro de un juego de lenguaje dado, (...) una equivocación es aquello que se despliega en el *intervalo* entre diferentes juegos de lenguaje» (Viveiros de Castro 2004b: 11; cursiva en el original). Se evita así la tendencia de la antropología a reducir a metáfora todo discurso nativo (dicen esto pero hablan de otra cosa) y se reconoce que, diciendo (o haciendo) lo mismo, podemos estar hablando de diferentes cosas. La equivocación, etimológicamente llamar del mismo modo a dos cosas diferentes, mantiene su tensión interna y genera otras equivocaciones, por lo que estaría en la base de la recursividad y la creatividad cultural y antropológica. Se trataría por tanto de enfatizar la equivocación, de habitarla, ya que «la equivocación no es lo que impide la relación, sino aquello que la funda y la impulsa: una diferencia en perspectiva» (2004b: 10). Toda relación está necesariamente basada en una diferencia por lo que, para Viveiros de Castro, la equivocación sería el «modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivas, y por tanto (...) condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica» (2004b: 5).

Equivocaciones varias hacen posible la obra de Marilyn Strathern. Paradigmático es el caso de *The Gender of the Gift* (1988), en el que la antropóloga inglesa muestra, atendiendo a la concepción melanesia de persona, que la idea moderna de «individuo» como un ser indivisible, compacto e integrado en su delimitación con los otros, no es ni mucho menos universal<sup>12</sup>. Aunque podamos traducir fácilmente el vocablo melanesio equivalente a persona, no estaríamos hablando de lo mismo. Lo específico de la persona en Melanesia no sería su individualidad, sino su posición en un haz de relaciones. La persona melanesia se hace a través de los dones y acciones de otros, que harían de ella un microcosmos de la sociedad, concentrando en sí todo el espectro social. De ahí la definición de persona fractal que utiliza Wagner para referir a la «entidad cuyas relaciones (externas) con otros son integrales (internas) a ella» (2013 [1991]: 83). Por este realce que hacen los melanesios [sic] de la condición múltiple de la persona, Strathern «inventa» el concepto de 'dividuo'<sup>13</sup>. Desde su invención, el concepto de dividuo, ser dividual o persona distribuida, no sólo nos habla de la sociedad melanesia, sino que nos obliga a considerar lo que hemos *obviado* en la construcción del concepto moderno de individuo<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Otros autores ya habían incidido en este punto, aunque sus argumentaciones difieran. Véase Carrithers *et al* 1985, White & Fitzpatrick 1985.

<sup>13</sup> El concepto proviene de Marriott, pero es Strathern quien le da la dimensión teórica que lo ha convertido en parte del lenguaje antropológico.

<sup>14</sup> La obviación (*obviation*) es otro término clave de la antropología de Roy Wagner (1978, 1981), que recoge Strathern (2004: 79-82), y que es central al proyecto *mitodológico* (Mythodology) del mismo. Consiste esencialmente en descubrir que está obviado y por tanto es fuerza latente de toda constitución mítica o «invención» cultural.

Para Strathern, la propia cultura consiste en el establecimiento de analogías entre diferentes dominios, lo que para Viveiros De Castro haría de una cultura un «proceso multidimensional de comparación» (2004b: 4). La comparación, como insistiremos más adelante también, es central a las nuevas consideraciones ontológicas y las alejaría de la ontología clásica. La propia Strathern afronta la cuestión de la comparación íntimamente ligada a los conceptos de «escala» (*scale*), perspectiva o posición que uno adopta frente a un fenómeno a la hora de organizar sus materiales (Holbraad y Pedersen 2009) y de «parciabilidad» (*partiability*), que asume que «cualquier parte de una cosa puede ser parte de otra» (Strathern 2004: xxix), sin que esto implique totalizar ninguna de las partes. Las «conexiones parciales» son relaciones que forman agregados que «ni son singulares ni plurales, ni uno ni muchos, un circuito de conexiones más que partes que se unen» (2004: 54). Strathern las coloca en la base del método de escribir antropología, ya que trascenderían la obsesión por la unicidad y multiplicidad que está en la base del pensamiento científico moderno y que dificulta enormemente la comparación.

También Donna Haraway, que cita y es citada por Strathern, en lo que podríamos considerar un hallazgo en sincronía y recursión, ya que ambas reelaboran sobre el argumento ajeno, refiere las en su caso «perspectivas parciales» como único modo de escapar al binomio objetividad-subjetividad y reivindicar un conocimiento objetivo feminista fundamentado en que todas las visiones «son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y «maneras» específicas de ver, es decir, formas de vida» (1995: 327; cursiva en el original). Lejos de posicionamientos relativistas, correlato para Haraway de la ideología objetivista, las perspectivas parciales y su posibilidad, los conocimientos situados, harían posible el conocimiento más allá de trascendencias y crisis de representación. Y lo harían posible precisamente porque apelan a la conexión entre entidades, no completas ni autocontenidas, sino precisamente parciales.

Las propuestas de Wagner y Strathern sobre recursividad y creación conceptual son asumidas por Henare, Holbraad y Wastell en el volumen *Thinking through things* (2007). El objetivo primordial del libro es explorar las consecuencias de asumir que las cosas puedan ser tratadas en sí mismas, tal y como se presentan, como significados, y no simplemente como significantes o representaciones. Es decir, proponen una transformación de la práctica etnográfica fundamentada en la consideración de las cosas-como-heurísticos para superar la distinción que la modernidad occidental ha establecido entre significantes físicos y significados mentales, entre una multiplicidad de culturas (entendidas como representaciones) que flotan sobre un mundo material único e indiferente (Ingold 2001). Henare *et al.* postulan que las cosas<sup>15</sup> son su propio significado y son equivalentes a él, por lo que no existe la necesidad de decodificarlas. Esta propuesta generaría todo un nuevo programa metodológico, puesto que si las cosas en sí dictan los términos de su propia significación, es decir, son conceptos en sí, y sin referencias fuera de sí, se colapsa la distinción entre experiencia (material) y análisis (mental). Se trata de poner en práctica lo que sus autores denominan un «esencialismo radical» (2007: 2).

A diferencia de los anteriores proyectos antropológicos de corte positivista o relativista, ya no se trata de contrastar lo que se toma por «creencias de otros» (por

---

<sup>15</sup> En inglés ellos utilizan el término *thing* (cosa) por considerar que tiene menor bagaje teórico que «objeto» (*object*), «artefacto» (*artefact*) o «materialidad» (*materiality*) (Henare *et al.* 2007: 5).

mucho que luego se diga que cobran sentido en su propio contexto) frente a nuestro «conocimiento»; ni se trata de «interpretar». De lo que se trata ahora es de describir, porque es en la descripción cuando hacemos posible que las cosas en sí mismas dicen una pluralidad de ontologías, que no han de ser necesariamente o siempre las redes de híbridos propuestas por Latour (Henare *et al.* 2007: 7).

Pero la innovación metodológica no acaba ahí: se trata de asumir además que nuestros conceptos son inadecuados para traducir los conceptos de otros y que los conceptos son los «sitios» en donde verdaderamente se localiza la diferencia, la alteridad radical. Para ello, habría que entender los conceptos de una nueva manera. De acuerdo con las premisas de Henare, Holbraad y Wastell, los discursos no sólo crearían realidades inmateriales basadas en regímenes de verdad, como en Foucault, sino que crearían objetos-conceptos, en una suerte de constructivismo radical (Deleuze y Guattari 1994)<sup>16</sup>. Por tanto, es en la enunciación de una cosa-concepto y en nuestros esfuerzos por entenderla, que la concebimos, es decir, la «pensamos-y-realizamos» («*think it into being*», Henare *et al.* 2007:14). La recursividad estribaría en la necesidad de crear nuevos conceptos analíticos en el encuentro con las cosas-conceptos de otros, en el marco de una «metodología que permite la producción conceptual que hace mundos» (*ibid.*: 16).

La etnografía del propio Holbraad *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination* (2012) es un ejemplo claro de esta propuesta. En ella, Holbraad se acerca a los métodos de los *Babalawos* o iniciados en la adivinación Ifá para generar conceptos analíticos nuevos como el de «infinición». Para los Babalawos la adivinación, denominada por ellos «interpretación», consiste en referir la vida del o la consultante a través de las narraciones míticas de Ifá. A diferencia de lo que desde una consideración empírica sería el valor de verdad de la adivinación, el pronóstico fiel de los acontecimientos futuros que vivirá el o la consultante, para los Babalawos la adivinación no puede no ser verdad. Ifá no «representa» la verdad, sino que la «define». Los acontecimientos futuros dependerán del veredicto Ifá y no al revés. No hay un destino al que ajustar la adivinación. La adivinación, la reformulación de las narraciones míticas, «inventará» los acontecimientos, en lo que Holbraad denomina una «definición inventiva», un «acto de habla que inaugura un nuevo significado mediante la combinación de dos o más significados no relacionados previamente» (2012: 220). Este tipo de definición, a diferencia de las convencionales, no presenta afirmaciones de verdad, sino que transforma el mundo al que refiere. De ahí el neologismo «infinición», con el que Holbraad quiere destacar esa idea móvil de verdad que está en la base de la adivinación y a la que el título hace referencia. La «infinición» sería además el modo en el que la antropología trabaja, generando mundos a través de la relación recursiva entre informantes y etnógrafo/as. Es por ello que Holbraad la considera central en su particular concepción de la «ontografía»<sup>17</sup> o modelo ontográfico de análisis antropológico, con el que quiere privilegiar la producción de conceptos para el acercamiento de las premisas ontológicas del discurso nativo, a las que considera radicalmente diferentes, no epistemológica sino ontológicamente.

<sup>16</sup> Aquí encontramos uno de los mayores saltos cualitativos con respecto a la manera de entender la materialidad de autores clásicos en el tema como Miller (2005) o Appadurai (2006).

<sup>17</sup> Decimos particular concepción en tanto que diferentes autores/as han utilizado el concepto en términos no análogos, aunque cercanos. Entre ellos, Graham Harman, 2011 y Albert Piette, 2010.

En resumen, la antropología adscrita al «giro ontológico» concibe a éste no tanto como renovación teórica, sino como una «tecnología de la descripción, que permite a los antropólogos dar sentido a sus materiales etnográficos en formas novedosas y experimentales» (Pedersen 2011), y como una intervención metodológica, que «trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que de otro modo nunca hubiera visto» (Holbraad 2014: 131). Lo que se busca es confrontar los conceptos con sus propios límites, haciendo aparecer sus partes oscuras, las sombras que permiten ver con mayor claridad el centro y que en su aparición provocan un desplazamiento, una transformación, una reversibilidad (Corsín Jiménez y Willerslev 2007).

## 2. LOS DEBATES GENERADOS POR LA APERTURA ONTOLÓGICA

### 2.1. SOBRE LA DICOTOMÍA NATURALEZA-CULTURA

Tal y como hemos ido refiriendo a lo largo de la primera parte, desde principios de los años noventa opera un cambio teórico en la definición de las fronteras entre cosa y persona, animal y humano, individuo y sociedad, y naturaleza y cultura, visible a través de la obra de autores y autoras como Haraway, Ingold, Latour y Strathern, y en varios volúmenes dedicados a cuestionar tales dicotomías (Descola y Palsson 2001 [1994]; Ellen y Fukui 1996; Manning y Serpell 1994; Willis 2003 [1990])<sup>18</sup>. Tales separaciones axiomáticas se revelaban ajenas a otros sistemas de pensamiento y se comenzaba a asumir que respondían exclusivamente a un régimen epistémico propio de la modernidad occidental que imponía diferencias ontológicas apenas cuestionadas por la postmodernidad (Henare *et al.* 2007). La dicotomía naturaleza-cultura ha sido una de las más estables e incuestionadas, y es sobre ella que se erige el relato hegemónico acerca de la distinción cualitativa que separa a seres humanos del resto de seres vivos.

Según las distintas versiones de este relato, en un momento de la historia evolutiva, ciertos homínidos inician un largo proceso de abandono de su sujeción natural para ingresar en el estado de cultura. Claude Lévi-Strauss (1981) lo denominó «el paso de la naturaleza a la cultura», un paso que en su versión es impulsado por la prohibición del incesto, ocasión en que la naturaleza es superada por una estructura de mayor complejidad, la cultura, que se superpone a aquella y compone el ámbito de actuación humana. La modernidad ha ofrecido los relatos más emancipadores de ese proyecto por medio del cual la cultura se complejizaba a medida que era capaz de liberarse de la naturaleza. Anteriormente, ya la «ruptura cartesiana» había supuesto la simplificación de la ontología occidental, al postular sólo dos principios opuestos: el pensamiento, o mente, y la materia (Henare *et al.* 2007: 9). Tras esa ruptura se posibilitó el confinamiento de lo material en una naturaleza indiferenciada y silente, mientras que el conocimiento mental de dicha naturaleza explotó en una multiplicidad de culturas.

<sup>18</sup> En los años 90, las teorías del *embodiment*, la performatividad de Judith Butler (1997) y otras propuestas apuntaban también hacia una superación de dicotomías clásicas.

Como hemos visto, las diferentes corrientes de la apertura ontológica proponen diferentes soluciones teóricas y metodológicas para subvertir la imposición universal de dicha dicotomía. Por un lado, la antropología simétrica equipara actantes y contempla la hibridación de objetos y personas en redes de relaciones; las actualizaciones animistas reconocen la personificación de animales, cosas y fenómenos en otras realidades, que diluyen la frontera entre lo humano y lo no-humano; el perspectivismo presenta la existencia de muchas naturalezas pero de una sola cultura en mundos de alteridad radical, invirtiendo así el dualismo euro-americano; y la reconsideración de los objetos como conceptos rompe la división entre idea y materia, y por tanto entre naturaleza como significante y cultura como significado.

Tanto el denominado «giro» como las versiones más ópticas de estas antropologías de corte ontológico consideran que la distinción entre naturaleza y cultura y el multiculturalismo/mononaturalismo son epistemologías hiperrealistas, y una forma de poder de la modernidad, y por tanto hay que dejarlas de lado para girar el enfoque, en el primer caso hacia las radicalmente diferentes ontologías no modernas de otros, en el segundo hacia nuestras propias purificaciones occidentales que delatan mundos híbridos.

Estas consideraciones han suscitado, sin embargo, numerosos debates y críticas. En primer lugar, se ha criticado que «naturaleza» y «cultura» no se pueden considerar simples epistemologías, sino que son sobre todo tecnologías políticas (Bessire y Bond 2014), relacionadas con lo que Fassin ha llamado regímenes de biolegitimidad (2009, 2012), que construyen distinciones para decidir qué formas de vida deben ser defendidas y cuáles no, y que pueden proporcionar justificaciones e infraestructuras para la naturalización de la desigualdad, en una forma de «violencia paulatina» (Nixon 2011). También, en directa referencia al multinaturalismo de Viveiros de Castro, se ha señalado que los postulados sobre la alteridad radical y los mundos inconmensurables, en su ensimismamiento, no permiten tomar en cuenta conflictos ni historicidades de mundos ensamblados, ni redes de interés globales, y por tanto no proporcionan las herramientas necesarias para comprender problemas compartidos, ni siquiera las luchas políticas de los llamados «nativos» (Kohn 2015; Ramos 2012).

En segundo lugar, los y las que difieren de los principios fundacionales del llamado «giro ontológico» han notado que, en el anhelo de dejar atrás el dualismo naturaleza/cultura, se reifica el dualismo moderno/premoderno, y sobre todo en la contraposición que se hace del multinaturalismo amerindio con el mononaturalismo y multiculturalismo euroamericano, que tendría claros tintes neocoloniales. Ramos (2012) apunta a que si el multinaturalismo ha de tomarse como evidencia empírica de la alteridad radical y se constituye como la realidad indígena para grupos contemporáneos, particularmente amazónicos y amerindios, se corre el peligro de esencializarlos y homogeneizarlos. El multinaturalismo de ciertos cazadores amazónicos no es necesariamente extensible a todos los grupos amerindios, como bien hace notar González Varela al referirse a las culturas agrícolas mexicanas (2015: 54). Aplicar indiscriminadamente el concepto de naturalezas múltiples a todas las sociedades indígenas puede devenir una suerte de etnocentrismo al revés (Vigh y Sausdal 2014).

Si bien todas estas críticas sirven para matizar ciertos postulados y alertar ante peligros de esencialización, lo cierto es que el viraje ontológico ha puesto de relieve el abandono u olvido sistemático por parte de la antropología de una de las partes

de la ecuación moderna y por tanto de su propia configuración ideológica. Hasta este momento, la naturaleza había quedado fuera del ámbito de la antropología, no le competía, ya que el ser humano era un ser fundamentalmente cultural cuyo acceso a la naturaleza era un acceso simbólicamente (en sentido amplio) mediado. El problema es que el otro «ser» que descansaba tras ese olvido sistemático se ha revelado profundamente real. La creciente demanda de energía y por tanto de recursos naturales, las patentes biotecnológicas, el libre mercado, etc., demuestran que el verdadero régimen impuesto por la modernidad y que había quedado intacto por la postmodernidad, está haciendo inhabitable el resto de mundos, que se ven abocados a ser «culturas» en permanente desarraigo de esa naturaleza dispuesta para ser recurso. La antropología parece obligada a ampliar su espectro de investigación si quiere abordar estas problemáticas. Volveremos sobre este punto en el apartado dedicado a la dimensión política. Centrémonos ahora en los límites de la alteridad, una cuestión en la que consideramos la crítica ha sido de enorme ayuda para clarificar su alcance.

## 2.2. SOBRE LA NATURALEZA DE LA DIFERENCIA Y SUS FRONTERAS: ALTERIDAD, ONTOLOGÍAS Y CULTURAS

En el pensamiento de Viveiros de Castro, incoado por el pensamiento Araweté (ver su libro *From the enemy's Point of View*, 1992) y sin duda también por la filosofía deleuziana, la alteridad se convierte en el concepto clave al que dirigir el proyecto antropológico<sup>19</sup>. Dentro del mismo, la tarea de la antropología consistiría en dar cuenta de los mundos otros, no para comprenderlos, ni para interpretarlos, sino para identificar precisamente en qué consiste su diferencia, en dónde reside su radical alteridad. Esta insistencia en la diferencia inconmensurable con y entre los otros, que rechaza todo programa humanista de búsqueda y reconocimiento de una unidad intraespecífica, responde a un intento de redefinición de la antropología en base a dos principios paralelos: «(a) una teoría de la auto-determinación ontológica de los pueblos; y (b) una práctica de la descolonización permanente del pensamiento» (Viveiros de Castro 2011: 128). La corriente denominada «giro ontológico» hace suyo este llamamiento, estando «constitutivamente interesada en la composición de esos *alter* mundos» (Jensen 2013: 311). Todo su proyecto comienza por identificar la alteridad (Salmond 2013, 2014) y ver de qué modo dicha alteridad, en tanto que evento etnográfico, estimula el pensamiento creativo.

Los conceptos de alteridad radical e inconmensurabilidad de los mundos ajenos han sido quizá dos de las propuestas más controvertidas de la antropología de inspiración viveriana, y han suscitado un debate fundamental en el seno de nuestra disciplina sobre la naturaleza de la diferencia. Por un lado, se ha considerado que uno de los puntos fuertes de la propuesta del llamado «giro» ha sido precisamente su «respeto creativo» hacia el otro, el esfuerzo por mantener la posibilidad de la existencia de otros mundos (Graeber 2015: 21-22). Por otro lado, sin embargo, se han planteado muchas discusiones con respecto a su consideración de la diferencia, porque, en definitivas

<sup>19</sup> Encontramos antecedentes de la idea de pensamiento nativo radicalmente diferente en Levy-Bruhl, Bateson y Lévi-Strauss (ver González Varela 2015), además de en Castaneda.

cuentas, se pregunta la crítica: ¿cómo de diferentes son los otros de nosotros (o entre ellos)?, y por ende, ¿cómo de iguales somos nosotros, los llamados euro-americanos, entre nosotros? ¿Cómo se demarca la diferencia, dónde están sus fronteras? ¿Podemos hablar realmente de mundos inconmensurables, o se trata de culturas interconectadas? Y si las diferencias son realmente radicales, ¿cómo se pueden salvar las barreras de comprensión, metodológicamente hablando?

Intentando dar respuestas a estas preguntas, Bessire y Bond (2014: 444) han defendido que no se puede hablar de diferencias inconmensurables en un planeta que siempre ha conocido contactos e intercambios entre pueblos (casi siempre asimétricos, como son los casos de conquista, colonialismo o en el de la globalización), reconociendo además tensiones de acomodación y resistencia en las demandas de soberanía de pueblos aborígenes. Es decir, más que inconmensurabilidad, o a la par que ésta, deben buscarse planos de relacionalidad y contingencia.

El debate sobre la naturaleza de la diferencia halla quizá su punto más álgido en las discusiones sobre la demarcación de los mundos otros porque, ¿quién o cómo se define a esos «otros»? Matei Candea, a quien muchas veces se vincula a la corriente del «giro», examina críticamente la proposición de Viveiros de Castro de «dividir a la raza humana entre aquellos cuyas creencias pueden ser disputadas legítimamente, y el resto» (2011: 148), y concluye que la cuestión crucial aquí sería dónde colocar la línea de distinción entre «ellos» y «nosotros». Este autor no cree que esa frontera se pueda colocar simplemente entre euroamericanos (o modernos, u occidentales) y el resto, y recuerda también que dentro de cualquier grupo existen «otros», a los que la antropología también debe «tomar en serio». Es decir, por un lado, como también indica Ramos (2012), no puede establecerse una categoría tan amplia como «amerindios», por ejemplo, porque no se puede atribuir uniformidad universal al pensamiento indígena, americano o no. Y, por otro lado, sería muy difícil atribuir una unicidad conceptual o de pensamiento a un supuesto mundo euro-americano, que abarcaría desde Vancouver hasta el Peloponeso, y desde Andalucía hasta Helsinki, pasando por Washington DC, y en donde también se encuentran abundantes evidencias de indefinición entre lo humano y lo no humano (por ejemplo, en los movimientos animalistas o en el concepto de «ecocidio», de atribución de agencia a fuerzas invisibles o incluso de la existencia de modos de pensamiento perspectivista (Pedersen 2011). En palabras de Ingold,

una vez que conocemos bien a la gente, incluso a los habitantes de países nominalmente occidentales, ninguno de ellos resulta ser un occidental de pura cepa [...]. La tradición occidental de pensamiento, examinada de cerca, es tan variada, multivocal, históricamente cambiante y contestada desde dentro como cualquier otra (2000: 63, en Müller 2014)

Como recuerda Graeber (2015), la noción deleuziana de alteridad radical pone a la gente en cajas que no han creado ellos mismos, algo que puede tener serias consecuencias políticas.

En la línea de lo que constituye la alteridad, y su correlato identitario, otro debate interesante que se ha abierto en el seno de la comunidad antropológica es aquel que contrapone las nociones de «ontología» y «cultura». Como se ha dicho anteriormente, para los proponentes del giro, las formas de entender la alteridad en el proyecto culturalista y en el emergente proyecto ontológico son cualitativamente diferentes, ya

que en el primero las particularidades «culturales» se reducirían a simples interpretaciones de un mundo único y universal, en donde habría una sola naturaleza y muchas culturas, mientras que el segundo toma en serio al «otro» y asume que la incompreensión de sus realidades se debe a una genuina alteridad conceptual (Holbraad en Carrithers *et al.* 2010: 184). En respuesta a esto, varias voces críticas han destacado el uso reduccionista que se hace del término «cultura», al identificar a ésta con meros significados y reducirla al plano epistemológico, y destacan que el concepto «cultura» ya se había utilizado para englobar «*world-making activities*» («actividades para hacer mundos») (Candea en Carrithers *et al.* 2010: 173-4). Desde esta perspectiva, el término cultura, tanto como el término ontología, tendría en sí mismo la capacidad de reflejar perfectamente la multiplicidad de mundos existentes, con lo que la recuperación del último sería algo innecesario para la antropología.

Por último, y ya en el plano metodológico, se ha señalado también que asumir la existencia de mundos no relativos unos a otros, sino auto-contenidos, inmanentes y no contingentes, tendría el efecto de privilegiar a la antropóloga como intelectual que transita y tiene acceso a esas otras realidades inconmensurables, otorgándole una habilidad y certitud cuando menos sospechosa (Vigh y Sausdal 2014). De hecho, Viveiros de Castro (2012: 114) ha tamizado su propuesta metodológica y ha hablado de una similitud trans-específica que nos permite enganchar etnográficamente con el otro radical a través del lenguaje y la comunicación, pero ciertos autores siguen viendo incongruencia en esta afirmación, recurriendo como explicación a la famosa frase de Wittgenstein: «si un león pudiera hablar, no podríamos entenderle» (1953: II: xi: 223; citado en Vigh y Sausdal 2014: 58).

El problema que identificamos en esta crítica de Vigh y Sausdal es que los autores continúan apegados a una forma de visión culturalista en la que el éxito de la empresa antropológica vendría dado por las posibilidades de comprensión de otras formas de vida: «comprender significativamente la alteridad» (2014: 58), algo que Wittgenstein, precisamente, problematiza. Sin entrar en exceso en ello, sin embargo, parece que la empresa antropológica de corte ontológico es otra y se fundamenta, volviendo a Wagner, en la consideración de la cultura como invención. La cultura sólo aparece en el encuentro y éste necesariamente transforma las partes encontradas, siendo este enunciado extensible a humanos y más que humanos en algunas de las vertientes ónticas donde encontramos alianzas entre seres en la configuración de sus propias formas de vida (Haraway 2003; Tsing 2005). La cuestión de la alteridad que propugna sobre todo la versión conceptual de la apertura ontológica es principalmente metodológica, un medio de acceso al conocimiento, no precisamente del otro —lo que mantendría intacta la relación colonial— sino sobre todo «gracias al otro». El valor de la alteridad, por tanto, no es intrínseco, esencial, sino puramente relacional, en tanto que ella misma sólo existe en contacto.

La apertura ontológica simplemente ha desplazado la mirada de la cultura a la alteridad, declarando necesaria la última para que se dé la primera y pluralizando necesariamente la primera para que se dé la segunda, algo que obliga a la antropología a *situarse* y no darse por supuesta. Lo que puede parecer sospechoso, entonces, es la homogeneidad del propio movimiento o corriente del denominado «giro ontológico» y su autoinclusión en la ontología euroamericana.

En este sentido, comprendemos la inquietud de Graeber (2015) cuando alerta de

los peligros que esconde el adjudicar una ontología concreta a un grupo humano específico (un pueblo = una ontología), y así definir su realidad como el corpus conceptual que caracteriza y determina su alteridad. Para Graeber, el problema estriba en que ningún grupo o pueblo puede ser concebido existiendo dentro de una burbuja conceptual que a su vez determina su realidad. Por un lado, sus argumentos nos retrotraen a la anterior discusión sobre cómo decidir las fronteras ontológicas, y quién queda dentro y fuera de ellas; pero por otro, nos remiten a la cuestión de la naturaleza de los conceptos y el papel que juegan en la génesis de las realidades.

### 2.3. SOBRE LA NATURALEZA DE LA REALIDAD

Las críticas a las antropologías de corte ontológico han referido también la confusión que en sus propuestas opera a veces entre lo óntico (definido como la existencia en sí de las cosas, independientemente del pensamiento humano) y lo ontológico (definido como el o los discursos acerca de la naturaleza del ser; Graeber 2015), de tal forma que se prima la inmanencia sobre la trascendencia (Vigh y Sausdal 2014). Cuando los conceptos en su vertiente más óntica se entienden como los auténticos constructores de la realidad (e incluso del mundo en sí, como en el constructivismo radical), se puede, en primer lugar, caer en la literalidad, es decir, en una suerte de modo anti-representacional que toma las proposiciones de los otros como necesariamente verdaderas y reales al tiempo que les niega la capacidad metafórica (González Varela 2015). Pero también se está negando implícitamente la ausencia de disensión interna con respecto a los conceptos, de contradicciones, de dudas, como si los conceptos fueran una y sólo una cosa unánime para cada grupo, y además permanecerían estables en el tiempo. Una realidad constituida únicamente por conceptos que se auto-contienen y confieren su significación al mundo resulta extrañamente plana, atemporal (Vigh y Sausdal 2014: 51) y apolítica (Ramos 2012), porque daría poco espacio para vincular la inmanencia de seres y objetos con contingencias, violencias e intereses, tal y como los han referido Biehl (2005), Das (2007), Martin (2009) y Tsing (2005): no cabrían espacios de lucha (Bessire y Bond 2014).

En el debate acerca de la constitución de la realidad también se ha argumentado que ciertas antropologías de corte ontológico, sobre todo las más pegadas al «giro», han dejado de lado, en mayor o menor medida, el papel de la acción (también en sus formas de enacción e interacción) en la constitución de las realidades. Mol y Law (2004) dicen, refiriéndose a contextos biomédicos occidentales y al caso concreto de la hipoglucemia, que son precisamente la enacción (de cuerpos, de enfermedades) y la interacción (con máquinas, con otros humanos) las que crean realidades y mundos. Para Carrithers (1995) las realidades son complejos emergentes y dinámicos, resultados continuamente resultantes de transacciones y diálogos, que hacen uso de lo que él designa «reservorios de recursos culturales» (Carrithers *et al.* 2010: 162) que incluyen, entre muchas otras cosas, seres, imágenes, narrativas, formas de acción y habilidades. Las diversas, diferentes ontologías serían una parte importante de dichos reservorios, pero no todo. Crucialmente, para este autor, no pueden ser ni las «ontologías» ni las «culturas» las que dicten lo que se constituye (realidades) o lo que se hace (acciones), las verdaderas agencias detrás de los «agentes». Para él son las

personas, tanto humanas como no humanas, las que en su continuo flujo interactivo y dialógico, y desplegando recursos, crean conjuntamente las realidades cambiantes y contingentes unas a otras. Finalmente, incluso algunos defensores de la ontologización de la antropología sugieren la posibilidad de pasar del esencialismo hacia el relacionismo en la consideración de las realidades (Scott 2013) o de combinar aspectos fenomenológicos con los ontológicos en «un modelo de onto-praxis que se preocuparía no sólo por un sustrato relacional de conceptos sino también por un sistema de actitudes y movimientos performativos de los sujetos» (González Varela 2015: 58).

El problema estaría, en definitiva, en el acento en la conceptualización, que es lo que consideramos más diferencia a ambas vertientes y que proviene también, como decíamos, de sus afinidades epistemológicas, una más apegada a la filosofía y otra a prácticas científicas e industriales varias.

#### 2.4. LA CUESTIÓN POLÍTICA EN LA APERTURA ONTOLÓGICA

Como hemos visto, muchas de la críticas brevemente esbozadas nos remiten a cuestiones políticas, sobre las que han respondido algunos de los exponentes del «giro» en Holbraad *et al.* 2014. Resumiendo su argumento, el concepto antropológico de ontología no es otra cosa que el poder de la diferencia, de la multiplicidad de formas de existencia enactuadas en prácticas concretas. La política sería entonces la elicitación de los potenciales sobre «cómo podrían ser las cosas», sobre «la(s) otra(s) manera(s)» (en inglés *the otherwise*). La corriente denominada «giro ontológico» se presenta a sí misma como una tecnología de la descripción que hace «lo otro» visible a través de la experimentación con posibilidades conceptuales etnográficas, y en la que se articula «lo que podría ser» de forma anti-normativa. Presentar alternativas «en subjuntivo» a lo que «es» o debería «ser» sería en sí mismo un acto político radical, porque dotaría a «la otra manera» (*the otherwise*) de peso ontológico y la convertiría en viable como opción. La proclamada «auto-determinación ontológica de los pueblos» sería, entonces, no esencialización étnica, no sobre-explicación del otro, sino sostenimiento de las posibilidades inmanentes al pensamiento del otro como «lo indefinido posible». Es decir, se promueven ciertos futuros, y se prefigura el futuro en su misma enacción (Holbraad *et al.* 2014).

Antes hemos dicho que tanto el respeto creativo hacia los otros como el esfuerzo por sostener la posibilidad de la existencia de sus alter-mundos son consideradas las partes fuertes de las nuevas propuestas reontologizantes. Sin embargo, incluso desde dentro de las mismas filas de las antropologías ontológicas aparece a veces un cierto escepticismo con respecto a las optimistas afirmaciones sobre su potencialidad política y transformadora. Mol (2014a) recalca que, mientras que las «ontologías» en plural ayudan a alejarnos de una realidad en singular (sobre la que algunos reclaman un conocimiento o dominio superior o exclusivo) hay otras cosas que las ontologías no están equipadas para hacer. Por ejemplo, hablar «sobre la forma en que los «bienes» y los «males» son realizados en la práctica, junto con los placeres, dolores, éxtasis, miedos, ideales, sueños, pasiones. O las diversas formas que los procesos puedan tomar».

A las aseveraciones de que «el giro ontológico [...] es un fin político en sí mismo» (Holbraad *et al.* 2014), se ha respondido que se trata de una visión utópica, que des-

plaza toda resistencia hacia el futuro evitando tener que lidiar con la dominación actual (Bessire y Bond 2014) o que ignora la realidad política del conflicto interétnico para concentrarse en ontologías y cosmologías, de modo que se abole la historia y se transforman las ontologías vividas en perpetuamente conformes con sus propios términos (Ramos 2012). De hecho, también hay opiniones que consideran que la aparición de proyectos antropológicos ontológicos no es casual, y que coincide precisamente con intereses políticos y económicos más amplios y con proyectos de gobernanza que ponen su mira en la gradación del valor de la vida en general y de la vida indígena en particular (Bessire y Bond 2014). En este sentido, el peligro es que ciertos supuestos o premisas del giro ayuden al mismo tiempo a ocultar y sostener procesos de dominación, desposesión y destrucción.

Algunos van incluso más allá y consideran que el giro es de alguna manera un producto, un síntoma y un coadyuvante del neoliberalismo y del tardo-capitalismo, tal vez incluso una tecnología más del poder, más insidiosa en tanto en cuanto que niega su existencia por omisión:

El giro formatea el mundo y lo prepara para nuevas formas de dominación basadas en cuidado excepcional por un lado, y despreocupación aceptable por el otro, de tal forma que los mundos alter-modernos descubiertos por los estudiosos de élite proporcionan un espacio de redención para unos pocos privilegiados, mientras que las masas globales se enfrentan a formas y procesos cada vez más activos de desigualdad y marginalización (Beck 1992; Fassin 2012; Ranciere 2009; Stoler 2010; Wacquant 2009; Weizman 2007) [...] La figura redentora de la alteridad ontológica es una metanarrativa crucial del tardo-liberalismo imbuido de su propio estatus ontológico privilegiado (Bessire y Bond 2014: 450)

En este sentido Graeber apunta que, al vivir bajo estructuras de «violenta desigualdad», todo proyecto corre el peligro de acabar siendo cómplice de ciertas formas de apartheid moral o político. Para él, en estos momentos existen dos concepciones diferentes acerca de lo que trata la antropología. La primera, que identifica con el giro ontológico, sería la de «entender mejor la ‘alteridad radical’ de un grupo de gente específico». La segunda, con la que él se identifica, sería la de «mostrar que, en cierto modo, al menos, tal alteridad no es tan radical como pensábamos, y podemos poner a trabajar esos conceptos aparentemente exóticos para repensar nuestras asunciones cotidianas y decir algo nuevo sobre los seres humanos en general» (Graeber 2015: 6). La pregunta política debiera ser para Graeber cuál de las dos es más adecuada para apoyar a aquellos que están intentando desafiar las estructuras de poder y autoridad.

Tal vez Graeber, en esta respuesta a la conferencia de Viveiros de Castro «*Who is afraid of the ontological wolf?*» (2015), simplifica en exceso la propuesta ontológica y pasa por alto la que es su mayor fuerza teórico-metodológica y su posible alcance político: la consideración central de la diferencia, no como un complemento o accesorio que adorna una condición común que nos iguala, la de ser humanos, sino como la condición de posibilidad de activar la relación que nos hace humanos, en el sentido ampliado (animista) del término<sup>20</sup>. El adjetivo de «radical» que acompaña a la alteridad en muchas de las propuestas ontológicas y que tanto molesta a la crítica, no

<sup>20</sup> Quizás es este sentido el que lo diferenciaría fundamentalmente de la aclaración de Geertz en «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre» (2003 [1976]), además de algunas premisas teóricas e implicaciones metodológicas que no podemos abordar aquí.

refiere a que ésta sea infranqueable, sino a que es fundacional, primordial, básica. Por ello está en la base de todas sus propuestas teórico-metodológicas: la invención wagneriana, la parciabilidad de Strathern (y podríamos decir de Haraway), la equivocación controlada de Viveiros de Castro, etcétera. Es la diferencia lo que posibilita la cultura, es la diferencia lo que posibilita la relación, es la diferencia lo que posibilita la antropología, y debe ser la diferencia lo que posibilite lo político, siendo éste el punto en el que creemos ambas vertientes de la apertura ontológica confluyen.

La propuesta política de la apertura ontológica, como no podía ser de otro modo, ataca los fundamentos de lo que consideramos lo político. Lo político, tal y como lo entendemos, está ontológicamente constituido<sup>21</sup>. Es decir, la separación entre la esfera pública de negociación del poder, que compete tradicionalmente a la política, y la esfera natural, que compete a la ciencia, están en la base de la constitución moderna (Latour 1993). Según los historiadores de la ciencia Shapin y Schaffer (1985), en la segunda mitad del siglo XVII, una sonada controversia entre Hobbes y Boyle provocó el reparto de los órdenes natural y socio-político y su mutua autodeterminación: la política no debía inmiscuirse en asuntos de ciencia, que retenía para ella la representación del mundo natural; ni la ciencia debía inmiscuirse en la política, sobre la que se delegaba la representación ciudadana, estableciéndose contrato natural y contrato social respectivamente. Sólo los humanos, y hasta hace poco varones blancos principalmente, son convocados a la esfera política, a ese ámbito de organización y gobierno supuestamente constituido como un espacio de confrontación. Sin embargo, según Schmitt (2002), la democracia liberal, «habiendo asociado lo político a lo ético, niega el conflicto y, por lo tanto, lo político en sí mismo» (De la Cadena 2010: 343).

Sobre estas dos cuestiones se edificaría el proyecto político de la apertura ontológica. Por un lado, las propuestas metodológicas de conexiones parciales y equivocación controlada engarzan con la conciencia de esa pérdida de lo político como espacio de confrontación de diferencias, que no deberían ser relegadas para llegar a acuerdos, debiendo ser aceptadas como irreductibles a una unidad mayor, y por tanto mantenidas como partes de realidades que no se constituyen en ningún caso como totalidades. Por otro lado, la negación de la división moderna entre ciencia y política, entre orden natural y social, obliga a reconocer como legítimas las propuestas de incluir otros seres en los procesos políticos, en muchos casos propuestas que provienen de mundos «indígenas» (De la Cadena 2010), pero también desde el ecologismo, animalismo u otros, que no serían en ningún caso reconciliables, cosa que tampoco se pretende.

Sin insistir más en ello, consideramos que la apertura ontológica confluye en el ámbito político en torno a la referencia de Isabelle Stengers y su propuesta cosmopolítica (2014). En la propuesta cosmopolítica las decisiones no deben tomarse nunca en ausencia ni de aquellos o aquellas a las que les competen y afectan ni de quienes deben ejecutar las acciones que de ellas derivan<sup>22</sup>. La decisión de toda acción que

<sup>21</sup> Seguimos aquí a De la Cadena 2010: 242-243.

<sup>22</sup> En este sentido, muchas otras propuestas, no sólo de la antropología, sino de las ciencias sociales en general, ya han hablado de la naturaleza política de la ciencia, sin embargo negada (ver Wynne 2001) y han reivindicado la necesidad de renovar y reinventar las formas de ciencia, política y gobernanza para que incluyan a todos aquellos a los que afectan (Macnaghten y Carro-Ripalda 2015).

genere víctimas (ya sean humanas, animales o medioambientales) debería ser tomada por quienes deberán ejecutarla. Creemos que ahí radica el interés político de las propuestas ontológicas, a pesar de que no hayan sabido tomarse demasiado en serio su propia propuesta teórica y con demasiada frecuencia hayan hecho uso de apelativos étnicos, que propician ubicarla en la distinción parodiada por Sahlins del «West and the rest».

## EPÍLOGO

Como hemos visto a lo largo del artículo, las proclamas ontológicas en antropología no han dejado a casi nadie indiferente, sobre todo en los contextos angloparlantes y francófonos. Muchas son las críticas que se les están haciendo: desde una cierta falta de coherencia interna y una multiplicidad de propuestas y voces a veces contradictorias, hasta su aparente «amnesia selectiva» a la hora de mencionar sus antecedentes disciplinarios, que les hace saltarse generaciones enteras que pavimentaron el camino para llegar a sus auto-proclamadas propuestas revolucionarias sobre mundos alternativos en donde seres de variadas naturalezas interactúan y se crean mutuamente en arquitecturas de realidad a veces radicalmente distintas. En cierto modo, el giro (*turn* en inglés), se ha dicho, es un «regreso» (*return*) (Kelly 2014: 264) a formas anteriores de entender y hacer antropología. También, como hemos visto en la última sección de este artículo, se ha criticado la debilidad analítica de ciertos aspectos de su programa teórico y metodológico, que defrauda a algunos en su incapacidad de producir respuestas convincentes a sus propias preguntas, que son consideradas en sí interesantes y pertinentes. Finalmente, se les ha acusado de tibieza e ingenuidad política, una actitud que podría jugar a favor de los cada vez más neoliberales intereses incrustados en la gobernanza mundial.

Sin embargo, y a pesar de la insistencia de algunos y algunas representantes de esta apertura en que el suyo no es un proyecto «teórico» *per se*, lo que sí ha conseguido este movimiento con aspiraciones de nuevo paradigma es incitar un activo, apasionado e interesantísimo debate sobre la naturaleza, pertinencia, y adecuación de nuestras teorías y métodos, como no había sucedido en décadas.

Finalmente, queremos reconocer de nuevo para terminar la gran aportación de esta apertura ontológica, que no es otra que la de recordar, sustentar por medio de la etnografía y desarrollar conceptualmente las condiciones de posibilidad del quehacer antropológico. Por un lado la diferencia, único lugar posible desde el que hablar de cultura, «condición de significación y no su obstáculo» (Viveiros de Castro 2004b: 20), multiplicidad irreductible. Y por otro la comparación, ya no método de análisis sino condición de posibilidad del conocimiento. «Hacer antropología significa comparar antropologías» (2004b: 4), siendo la pretensión ontológica máxima el desplazamiento o pérdida de perspectiva como herramienta de descubrimiento antropológico.

En su última conferencia en Cambridge, Viveiros de Castro refiere un pasaje de Lewis Carroll en el que Alicia se da cuenta de que la vieja habitación que le resulta conocida no tiene interés alguno y repara en el desorden del resto, que contiene todas las diferencias posibles. Traspasar el espejo es comparado aquí con «aprender a *ver* en antropología» (2015: 3. Nuestro énfasis). Sin duda, la pretensión recuerda al em-

pecinamiento de Don Juan para que Carlos Castaneda dejara de *mirar*, de subsumir toda diferencia en *su* descripción del mundo, y aprendiera a *ver*, a percibir lo que se encuentra más allá de su repertorio de palabras-cosas (Castaneda 2001).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Appadurai, Arjun. 2006. «The thing itself». *Public Culture* 18(1): 15-21
- Argyrou, Vassos. 1999. «Sameness and the Ethnological Will to Meaning». *Current Anthropology* 40(S1): S29–S41.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage.
- Bessire, Lucas y Bond, David. 2014. «Ontological Anthropology and the Deferral of Critique». *American Ethnologist* 41(3): 440-456.
- Biehl, Joao. 2005. *Vita: Life in a zone of social abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. «Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology». *Current Anthropology* 40 (S1): S67–S91.
- Butler, Judith. 1997. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge.
- Candea, Matei. 2011. «Endo/Exo». *Common Knowledge* 17(1): 146-150.
- Candea, Matei. 2012. «Different Species, One Theory: Reflections on Anthropomorphism and Anthropological Comparison». *Cambridge Anthropology* 30(2): 118–35.
- Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes. 1985. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrithers, Michael. 1995. *¿Por qué Los Humanos Tenemos Cultura?* Madrid: Alianza Editorial.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad, y Soumya Venkatesan. 2010. «Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester». *Critique of Anthropology* 30: 152-200.
- Castaneda, Carlos. 2001. *Una Realidad Aparte*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Corsín Jiménez, Alberto y Rane Willerslev. 2007. «‘An Anthropological Concept of the Concept’: Reversibility among the Siberian Yukaghirs». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(3): 527–44.
- Corsín Jiménez, Alberto. 2010. «The height, length and width of social theory», en Matei Candea, *The Social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments*: 110-128. Londres: Routledge.
- Costa, Luiz y Carlos Fausto. 2010. «The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies». *Religion and Society: Advances in Research* 1(1): 89–109.
- Das, Veena. 2007. *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- De la Cadena, Marisol. 2010. «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflexions beyond «politics»». *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- De la Cadena, Marisol, Marianne E. Lien, Mario Blaser, Casper Bruun Jensen, Tess Lea, Atsuro Morita, Heather Anne Swanson, Gro B. Ween, Paige West, y Margaret J. Wiener. 2015. «Anthropology and STS: Generative Interfaces, Multiple Locations». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(1): 437–75.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1994. *What is Philosophy?*. Nueva York: Columbia University Press.
- Descola, Philippe. 1992. «Societies of Nature and the Nature of Society», en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*: 107–26. Londres: Routledge.
- Descola, Philippe. 2012. *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001 [1994]. *Naturaleza y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*. México DF: Siglo XXI.
- Ellen, Roy F. y Katsuyoshi Fukui. 1996. *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*. Londres: Berg.
- Empson, Rebecca. 2011. *Harnessing Fortune*. Oxford: Oxford University Press.
- Fassin, Didier. 2009. «Another Politics of Life is Possible». *Theory, Culture and Society* 26(5): 44-66.

- Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel. 1976. *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. Londres: Tavistock.
- Geertz, Clifford. 2003 [1976]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González-Abrisketa, Olatz. 2010. «Animal», en *Proyecto Tierra*. Alhóndiga/Bilbao. Disponible en: <<https://vimeo.com/128862065>>. Fecha de acceso: 6 Enero 2016.
- González Varela, Sergio Armando. 2015. «Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Epoca III, Vol. XXI: 38-64.
- Graeber, David. 2015. «Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality': A Reply to Eduardo Viveiros de Castro». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 1-41.
- Hallowell, A. Irving. 1976 [1960]. «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», en *Contributions to Anthropology*: 357-90. Chicago: University of Chicago Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Vol. 1. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Harvey, Graham. 2014. *Handbook of Contemporary Animism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Harman, Graham. 2011. *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad, y Sari Wastell. 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2008. «Definitive Evidence, from Cuban Gods». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(s1): S93-S109.
- Holbraad, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin. 2014. «Tres provocaciones ontológicas». *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria/Revista de Antropología Social/Revue d'ethnologie* 18: 127-39.
- Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2009. «Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern». *Anthropological Theory* 9(4): 371-94.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. «The politics of ontology: anthropological positions». *Fieldsights: Theorizing the contemporary, Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>. Fecha de Acceso: 13 enero 2014.
- Ingold, Tim. 1992. «Editorial». *Man* 27(4):693-696.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelyhood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2001. «Beyond Art and Technology: the Anthropology of Skill», en Michael Brian Schiffer (ed.), *Anthropological perspectives on technology*: 17-31. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Jensen, Casper Bruun. 2013. «Two Forms of the Outside: Castaneda, Blanchot, Ontology». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3): 309-35.
- Jensen, Casper Bruun, and Kjetil Rodje. 2013. *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Kelly, John D. 2014. «The Ontological Turn: Where Are We?». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 357-60.
- Kohn, Eduardo. 2015. «Anthropology of Ontologies». *Annual Review of Anthropology* 44(1): 311-27.
- Latour, Bruno. 1993. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Debate.
- Latour, Bruno. 2011. «The Tarde Durkheim Debate». Disponible en <<http://www.bruno-latour.fr/node/354>>. Fecha de acceso: 3 de feb. 2016.
- Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence (AIME)*. Disponible en <<http://www.modesofexistence.org/>>. Fecha de acceso: 3 feb. 2016.
- Law, John. 2009. «Actor Network Theory and Material Semiotics», en Bryan S. Turner (ed.). *The New Blackwell Companion to Social Theory*: 141-58. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. *Las Estructuras Elementales Del Parentesco*. Barcelona: Paidós.

- Lima, Tânia Stolze. 1995. *A parte do cauim : etnografia juruna*. Tesis, Museu Nacional, Universidad de Rio de Janeiro.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. «O dois e seu múltiplo : reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana* 2(2): 21-47.
- Macnaghten, Phil y Susana Carro-Ripalda. 2015. *Governing Agricultural Sustainability: Global Lessons from GM Crops*. Londres: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los Argonautas Del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Manning, Aubrey and James Serpell (eds). 2002. *Animals and Human Society: Changing Perspectives*. Londres: Routledge.
- Martin, Emily. 2009. *Bipolar expeditions. Mania and depression in American Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez Hernández, Angel. 2007. «Cuando los animales eran humanos. Mito e identidad entre los madihá del medio Juruá (Amazonas, Brasil)». *Quad. Thule, (XXIX Convegno Internazionale Di Americanistica)*: 771-78.
- Miller, Daniel. 2005. *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mol, Annemarie. 2014a. «Other Words: Stories from the Social Studies of Science, Technology, and Medicine». *Fieldsights: Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <<http://culanth.org/fieldsights/472-other-words-stories-from-the-social-studies-of-science-technology-and-medicine>>. Fecha de Acceso: 12 marzo 2014.
- Mol, Annemarie. 2014b. «A Reader's Guide to the 'ontological Turn – Part 4. Somatosphere». Disponible en: <<http://somatosphere.net/2014/03/a-readers-guide-to-the-ontological-turn-part-4.html>>. Fecha de acceso: 17 enero 2016.
- Mol, Annemarie y John Law. 2004. «Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia». *Body & Society* 10(2-3): 43-62.
- Müller, Birgit. 2014. «Seeds: Grown, Governed and Contested, or the Ontic in Political Anthropology». *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 69: 3-11.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pedersen, Morten Axel. 2001. «Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(3): 411-427.
- Pedersen, Morten Axel. 2011. *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Piette, Albert. 2010. *Propositions anthropologiques pour refonder la discipline*. Paris: Éditions Pétra.
- Radin, Paul. 1927. *Primitive Man as Philosopher*. NuevaYork y Londres: D. Appleton and Company.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. «The Politics of Perspectivism». *Annual Review of Anthropology* 41: 481-94.
- Rancière, Jacques. 2009. *Hatred of Democracy*. Londres: Verso.
- Reynoso, Carlos. 2015. «Crítica de la Antropología Perspectivista». Disponible en <<http://carlosreynoso.com.ar/archivos/articulos/Carlos-Reynoso-Critica-de-la-antropologia-perspectivista.pdf>>. Fecha de acceso: 17 enero 2016.
- Salmond, Amiria J. M. 2013. «Transforming Translations (part 1): The Owner of These Bones». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3): 1-32.
- Salmond, Amiria J. M. 2014. «Transforming Translations (part 2): Addressing Ontological Alterity». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 155-87.
- Scott, Michael. 2013. «The Anthropology of Ontology (Religious Science?)». *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S. (19): 859-72.
- Schmitt, Carl. 2002. *El Concepto de Lo Político*. Buenos Aires: Editorial Struhart.
- Shapin, Steven y Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Stengers, Isabelle. 2014. «La Propuesta Cosmopolítica». *Revista Pléyade* 14: 17-41.
- Stoler, Ann Laura. 2010. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Walnut Creek: Rowman Altamira.
- Tarde, Gabriel. 2006 [1893]. *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus
- Tarde, Gabriel. 2009 [1983]. *Monadologie und Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tylor, Edward Burnett, 1981 [1871]. *Cultura Primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Vallejos Izquierdo, Antonio Félix. 2012. «El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim.» *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 23: 163–99.
- Vigh, Henrik Erdman, y David Brehm Sausdal. 2014. «From Essence back to Existence: Anthropology beyond the Ontological Turn.» *Anthropological Theory* 14(1): 49–73.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.» *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. «O Nativo Relativo.» *Mana* 8(1): 113–48.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. «(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science». The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. «Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena», en Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*: 37–80. Copenhagen: IWGIA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 1.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. «Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths». *Common Knowledge* 17(1): 128–45.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. HAU Masterclass Series, Volume 1.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. «Intensive Filiation and Demonic Alliance», en Casper Bruun Jensen and Kjetil Rodje (eds.), *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*: 219–253. Oxford: Berghahn Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. «Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate». *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(1): 2–17.
- Wacquant, Loïc. 2009. *Punishing the Poor: the Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wagner, Roy. 1978. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 2013 [1991]. «La Persona Fractal», en Montserrat Cañedo (ed.), *Cosmopolíticas: Perspectivas Antropológicas*: 83–98. Madrid: Trotta.
- Weizman, Eyal. 2007. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. London: Verso.
- White, George y John Fitzpatrick (eds.). 1985. *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Willis, Roy. 2003 [1990]. *Signifying Animals*. Londres: Routledge
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Woolgar, Steve, and Javier Lezaun. 2013. «The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?». *Social Studies of Science* 43(3): 321–40.
- Wynne, Brian. 2001. «Creating public alienation: Expert cultures of risk and ethic on GMOs». *Science as Culture* 10(4): 445–81.

Fecha de recepción: 10 de junio de 2015

Fecha de aprobación: 25 de febrero de 2016