

Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI:

sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura

Sergio Armando González Varela

Resumen

El presente texto analiza el llamado “giro ontológico” en la antropología, sus alcances y aportaciones, así como sus críticas y sus desafíos para abordar el tema de la alteridad cultural. El artículo describe los fundamentos históricos y filosóficos del estudio de las “ontologías”, sus principales exponentes en las antropologías Británica, Brasileña y Francesa; además, hace una breve revisión sobre el impacto que ha tenido recientemente en los Estados Unidos y en Latinoamérica en el nuevo milenio. Al no ser un movimiento teórico unificado, la gama de autores a los que hace referencia el llamado estudio de las ontologías es bastante amplia; el artículo, por lo tanto, se enfoca principalmente en las aportaciones de los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Martin Holbraad, así como en trabajos que han sido influenciados de alguna manera por ellos. Finalmente, el texto aborda críticamente los temas de los límites del concepto de alteridad radical en los estudios sobre ontologías, el problema de la práctica cultural, además de las nociones de distancia y cercanía como fundamentos básicos de este tipo de antropología.

Palabras clave: Ontología, Cultura, Alteridad, Práctica, Naturaleza, Antropología

Abstract – Anthropology and the Study of Ontologies in the Early Twenty-First Century: its Problems and Challenges for the Analysis of Culture

This article analyses the so-called “ontological turn” in anthropology, its limits and contributions as well as its criticisms and challenges to study cultural alterity. The text describes the historical and philosophical foundations of the studies of “ontologies”, through the main representatives of this movement in British, Brazilian and French anthropologies; it also describes the recent impact of ontological studies in the new millennium in the United States and Latin America. Although it is by no means a unified theoretical movement, the variety of authors related to the studies of ontology is very broad. Therefore, the article focuses on the contributions of the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Martin Holbraad, and in authors who have been in some way influenced by them. Finally, the text addresses critically the limits of the concept of radical alterity in ontological studies, the problem of practice, and the notions of cultural closeness and distance as basic principles of this type of anthropology.

Key Words: Ontology, Culture, Alterity, Practice, Nature, Anthropology

Sergio Armando González Varela. Mexicano. Doctor en Antropología por el University College London de la University of London. Profesor-Investigador de Tiempo Completo, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1. Líneas de investigación y áreas de interés: Antropología del ritual, del performance y de la religión. Especialista en culturas afro-brasileñas, particularmente sobre la capoeira en Brasil. Publicación más reciente: coeditor del libro: *Poder y Alteridad: Perspectivas desde la antropología, la literatura y la historia* (2013). Dirección Postal: Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP. Av. Industrias 101-A Colonia Talleres, CP 78399, San Luis Potosí, México. Teléfono: +52 (444) 8321000, ext. 9241; sergio.gonzalez@uaslp.mx.

El estudio de las ontologías¹ es un tema que se ha popularizado recientemente en la antropología contemporánea a raíz de su exposición mediática en la reunión anual de la American Anthropological Association² celebrada en Chicago en el año 2013.³ Esto no significa que sea un fenómeno reciente de los últimos dos o tres años. Por el contrario, es un movimiento teórico y metodológico de la antropología que ha ido gestándose desde la década de 1990.⁴

En el presente artículo describo las principales características del llamado “giro ontológico”⁵ en la antropología. La primera parte describe las razones de esta denominación, cuáles son sus fundamentos, sus referencias más próximas, sus principales exponentes y los argumentos que promueven. La segunda parte ahonda en el problema de la alteridad dentro del estudio de las ontologías. Es importante mencionar que en el seno de sus propuestas se encuentran problemáticas que indagan por una comprensión de la diferencia cultural en su sentido más amplio, y que por consiguiente generan dudas e inquietudes con respecto al grado y al nivel en que se despliegan los horizontes de inteligibilidad del Otro. Por lo tanto, resulta imprescindible adentrarse en las dimensiones no sólo teóricas sino metodológicas que señalan los estudios sobre las ontologías y su incidencia etnográfica. En este sentido, esta segunda parte del artículo se centra en las formas en que la relación entre antropología y alteridad pudieran enriquecerse mediante la conjugación de innovaciones conceptuales e innovaciones de la práctica

1. Cuando me refiero al concepto de “ontología” lo hago desde el punto de vista de la disciplina antropológica y no desde una perspectiva filosófica particular; su historia en occidente se remonta prácticamente a la filosofía griega y constituye uno de sus pilares fundamentales en la actualidad. De manera preliminar se puede decir que los estudios sobre ontologías en antropología versan no sobre la manera en que los sujetos conocen o interpretan “el mundo”, un tema esencialmente epistemológico, sino que su objeto de estudio es precisamente descubrir o indagar de qué mundo se trata o se está hablando; su objetivo no es el “cómo” sino develar el “qué” de las cosas, un paso que va de la interpretación y la explicación hacia el terreno de la conceptualización (Holbraad, 2008:S96). Éstos temas se explicarán a detalle a lo largo del texto.

2. El contenido de dicho debate con sus respectivas contribuciones se puede consultar en el sitio *web* de la revista *Cultural Anthropology*:

<http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

3. En el siguiente vínculo es posible revisar algunas de las primeras impresiones que dicho encuentro provocó en algunos de sus asistentes:

<http://savageminds.org/2013/11/27/ontology-as-the-major-theme-of-aaa-2013/>

4. Inclusive, el concepto de “ontología” relacionado con la literatura antropológica es mucho más antiguo de lo que uno pudiera pensar, aunque su discusión versó más en ámbitos filosóficos (Feibleman, 1951).

5. Describirlo como un “giro” ha sido una propuesta promovida no tanto por sus seguidores sino que se trata de una caracterización originada por su reciente popularidad. En inglés decir “*ontological turn*” implica darle ya una especificidad única y original en oposición a otro tipo de antropologías, a la vez que evoca metafóricamente un cambio de dirección que podría rayar en lo profético y mesiánico, como si se diera a entender que el único futuro para la antropología radicara en su perspectiva ontológica. Por este motivo, cada vez que se mencione el término será entre comillas.

metafórica. Es de esta forma que el texto propone un “encuentro” entre la dimensión del *ser del mundo* de la lejanía que surge del estudio ontológico y el horizonte del *habitar el mundo* de lo cercano (establecido por ciertos principios fenomenológicos) que la propia pregunta ontológica suscita pero que no resuelve. De esta manera la conclusión del artículo indaga la posibilidad de pensar una antropología que no dependa estrictamente de la condición de exotismo y diferencia radical para llevarse a efecto.

¿Qué es el estudio de las ontologías en antropología?

Los orígenes filosóficos de los estudios sobre ontologías en la antropología son importantes para entender muchos de los objetivos de este tipo de investigaciones y no pueden dejarse de lado. No obstante, antes de enfrentar este tema y sus fundamentos quisiera clarificar primero los usos que se han dado a este concepto en el nuevo milenio.

Similar a como lo indica la organización de las mesas de debate de la reunión anual de la American Anthropological Association del año 2013, la antropología ontológica esquemáticamente se puede dividir en dos vertientes. La primera es representada por Philippe Descola (1988, 2012, 2013) y la etnología francesa; la segunda por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1996a, 1998, 2002, 2010) y su influencia en algunos círculos de la antropología social británica⁶ y latinoamericana.⁷

Aunque existen diferencias marcadas entre ambas vertientes, lo que quisiera señalar son sus puntos de encuentro, sus características comunes y lo que las hace formar parte de un núcleo de estudios más o menos convergente hacia ciertas temáticas comunes.

6. Principalmente en la universidad de Cambridge, donde Viveiros de Castro realizó una estancia en el año 1998; ahí, varios de los asistentes a sus conferencias pudieron oír por primera vez sus tesis sobre el perspectivismo amerindio desarrolladas pocos años antes en Brasil. Para una revisión del contenido de las conferencias del antropólogo brasileño véase Viveiros de Castro, 2012. Una síntesis del impacto de Viveiros de Castro en el pensamiento británico se puede consultar en Salmond (2013, 2014).

7. Tres momentos clave para entender el impacto de la obra de Viveiros de Castro en Latinoamérica fueron la traducción de su artículo sobre perspectivismo amerindio al español (Viveiros de Castro, 2003), su visita a México en el año 2009 y la publicación de su libro *Metafísicas caníbales* en el año 2010 (Viveiros de Castro, 2010).

El debate

naturaleza/cultura

La primera característica que se comparte en la antropología de las ontologías se relaciona con la crítica que tanto Viveiros de Castro (1998) como Philippe Descola (2012) hacen de la división entre Naturaleza y Cultura como paradigma universal de la condición humana. Para ambos autores, esta dicotomía, que ha sido fundamental en el desarrollo de la teoría antropológica desde sus inicios, es parte de una ontología particular de occidente y no es compartida necesariamente por todos los grupos humanos. Teniendo como antecedente inmediato la obra pionera del antropólogo Bruno Latour,⁸ quien a inicios de la década de 1990 criticó el concepto de modernidad y caracterizó la división entre universalismo y relativismo como una expresión cosmológica exclusiva del principio ontológico Naturaleza/Cultura (Latour, 2007), tanto Viveiros de Castro como Descola exploran las posibilidades de una antropología desligada de este principio dual básico.

Las críticas de ambos autores sobre la universalidad del concepto de naturaleza conlleva una cuestión sobre su extensión y sus efectos en la producción etnográfica. Esto no quiere decir que para ellos la noción de naturaleza sea obsoleta o que habría que rechazarla rotundamente; al contrario, comentan que lo que está en juego no es su existencia, sino su división binaria que opone y separa lo humano como un factor externo (Descola, 2001; Viveiros de Castro, 1998). El par naturaleza/cultura se posiciona como el eje constitutivo del gran divisor de la ontología occidental que es necesario dismantelar para afrontar otras formas de pensar híbridamente las relaciones sociales, culturales y entre seres (llámense espíritus, dioses) (Latour, 2007:15-30). Son estas otras formas híbridas las que constituirían diferentes ontologías, o sea maneras de organizar los principios cosmológicos y de sociabilidad que contrastarían con el patrón divisor de la modernidad.

Descola y Vivieros de Castro han perseguido cada uno a su manera dicha búsqueda por otro tipo de principios clasificatorios y conceptuales sobre la constitución de los mundos de los Otros, aunque no han llegado a las mismas conclusiones. En el caso de la antropología de Philippe Descola, la naturaleza no es algo dado sino que se construye y se actualiza en las relaciones humanas y no humanas (Descola, 2001). Rindiendo homenaje

8. Aquí habría que hacer la aclaración que en el caso de Eduardo Viveiros de Castro antes de la obra de Latour se encuentran como principales influencias los trabajos de Marilyn Strathern (1980) y de Roy Wagner (1981, 1986).

de alguna manera a su mentor Lévi-Strauss, Descola propone que los principios organizativos que rigen la construcción de las naturalezas (importante aquí el uso del plural) no son ilimitados sino que se constituyen a partir de cuatro ejes o modos de identificación: sistemas animistas, sistemas totémicos, naturalismo y analogismo (véase Descola, 2001, 2012, 2013). Descola menciona que

[...] el animismo, el totemismo y el naturalismo no son sino retículas topológicas abstractas que distribuyen identidades relacionales específicas dentro de la colectividad de humanos y no humanos (Descola, 2001:110).

Para tener sentido, dichas identidades necesitan tener un efecto práctico por medio de modos de relación como la rapacidad, reciprocidad y la protección (Descola, 2001:110-111).⁹ Modos de identificación y de relación así como sus variables combinatorias que emergen, constituyen ontologías en sí mismas. Del mismo modo, totemismo y naturalismo se posicionan como principios de ordenación que construyen las relaciones entre humanos y no humanos de manera tal que la práctica social refleja este tipo de orden cosmológico. Como lo ha mencionado recientemente Michael Scott, la antropología de la ontología de Descola intenta encontrar los marcos estructurales que condicionen los modos de variación ontológica y su expresión práctica (Scott, 2014). De esta manera, la alteridad radical para Descola tiene sólo cuatro posibilidades de creación dadas por los modos de identificación que ha propuesto.

Hay quienes han visto en los trabajos de Descola un regreso a un estructuralismo difunto que no merecería la pena ser revivido, construcciones teóricas que si bien critican la oposición entre naturaleza y cultura no prescinden de ella, y aunque Descola la invierta o modifique, en realidad la división como tal permanece (Turner, 2009). Más adelante profundizaré en este tema de los límites y de las críticas al estudio de las ontologías. Por el momento baste decir que los principios ordenadores de Descola forman parte de un debate reciente sobre la relativización del concepto de Naturaleza y la emergencia de modos de aprehensión de ecologías particulares (Descola, 2013; Hastrup, 2014; Howell, 2014; Ingold, 2000).

La propuesta de Eduardo Viveiros de Castro se diferencia de la de Descola en el sentido de su radicalidad y profundización de la crítica del concepto de naturaleza. Si para éste último existía un límite de variaciones de modos de identificación, para Viveiros de Castro el estudio de las onto-

9. Por desgracia no cuento con espacio suficiente para ahondar en las características que existen dentro de los modos de identificación, relación y sus variables. Para una descripción a fondo véase el argumento central elaborado en: *Mas allá de naturaleza y cultura* (2012).

logías tiene que ir más allá de su objetivo de encontrar dichos principios y tendría que encargarse de explorar las posibilidades de un multinaturalismo. Este concepto se desprende de sus estudios sobre las cosmologías amerindias (particularmente del amazonas). Según el antropólogo brasileño, ciertos grupos del amazonas operan bajo una inversión de las categorías de occidente regidas por el par naturaleza (universal) / cultura (relativa), es decir entre los grupos indígenas amazónicos encontraríamos una condición cultural universal y una naturaleza de carácter múltiple (Viveiros de Castro, 1998). Por lo tanto, este multinaturalismo, significaría en teoría el derrumbe de uno de los principios más importantes de la antropología: su división entre universalismo y relativismo.

La reciente popularidad e interés por la obra de Eduardo Viveiros de Castro no sólo tiene que ver con la posibilidad de concebir ontologías diferentes al dualismo naturaleza/cultura, que indaguen las relaciones entre humanos y no humanos (léase: espíritus, entes, agencias, animales, plantas, objetos), sino que también va de la mano de la idea del perspectivismo amerindio desarrollada por él y por Tânia Stolze Lima (véase Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996b). Este término ha sido descrito por Bruno Latour como una “bomba” intelectual cuyas repercusiones apenas se están sintiendo en diferentes ámbitos de la antropología contemporánea (Latour, 2009). El perspectivismo amerindio¹⁰ se refiere a la forma en que los humanos ven a los animales y a otras subjetividades, así como a la manera en que éstos a su vez ven a los humanos (Viveiros de Castro 2001:350). La cualidad perspectiva:

[...] se trata de la concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas que lo aprenden según puntos de vista distintos (Viveiros de Castro, 2001:347).

En este sentido, la perspectiva implica un punto de vista que es adoptado en ciertas relaciones entre humanos y otros seres, particularmente con determinadas especies en una situación de depredación (Viveiros de Castro, 1998:471).

En concordancia con el principio cosmológico del multinaturalismo, el punto de vista del sujeto implica que la condición del perceptor, ya sea un animal o un espíritu, es la humanidad o la cultura, tal y como lo muestran muchas de las mitologías amazónicas donde se narra el origen común que

10. Habría que hacer la aclaración de que la definición de perspectivismo y los alcances del multinaturalismo han tenido diferentes fases y versiones a lo largo de la obra de Eduardo Viveiros de Castro (véanse: 1996b, 1998, 2004, 2010, 2013).

comparten los distintos seres que habitan el cosmos. Si lo universal es la cultura, el punto de vista, la perspectiva implica que lo que se ve, el mundo que se percibe es múltiple u otro (Viveiros de Castro, 1998:472). La condición de diversidad natural de los mundos que se despliegan depende del tipo de morfología corporal de los seres. Debido a que el punto de vista implica la singularidad de la percepción y la condición de sujeto, ningún ser puede poseer más de una perspectiva a la vez (Viveiros de Castro, 1998:476). Los humanos se ven entre sí como humanos debido a la morfología compartida, del mismo modo que los jaguares se comportan con otros jaguares como humanos (evocando un sustrato animista). Sin embargo, la relación entre especies implica modos diferenciales de interacción y, según Viveiros de Castro, van más allá del animismo. Los jaguares ven mundos diferentes, pero entre ellos se ven como humanos; de hecho son humanos por sus capacidades de posicionarse como sujetos potenciales (Viveiros de Castro, 1998:477). Lo que cambia con la idea de multinaturalismo es la consistencia del mundo. Los horizontes se abren y por lo tanto cada perspectiva implica la proyección de otros mundos naturales.

En esta “selva de cristal” (Viveiros de Castro, 2007), se quiebra el paradigma universalista de la naturaleza, pero su corolario no es el relativismo cultural. Viveiros de Castro, quizá en su pronunciamiento más radical sobre la alteridad, menciona que si acaso existe un relativismo, éste es de tipo natural. Entonces tendríamos la proposición de muchas naturalezas y una cultura monotética universal.

Las repercusiones de este tipo de inversión cosmológica y ontológica son temas que después de casi veinte años de que se formularan por su autor, siguen generando polémica y debate en la antropología en general (Laidlaw, 2012; Ramos, 2012). Más adelante se ahondará en las principales críticas que se le han hecho a la propuesta ontológica de Viveiros de Castro.

Nuevas conceptualizaciones:

el método ontográfico, materialidad, técnicas y ecologías

Antes de concluir esta sección quisiera añadir someramente otras propuestas antropológicas que se han enmarcado recientemente dentro de los estudios de las ontologías y que considero relevante incluir. En el nuevo milenio, los trabajos inspirados tanto por las obras de Descola como de Viveiros de Castro, así como por las de otros antropólogos como Roy Wagner (1981, 1986); Marilyn Strathern (1980, 1990); Tim Ingold (2000); Elizabeth Povinelli (2000, 2001, 2014) entre otros, han abordado el tema de la ontología

en diferentes facetas. Entre los más representativos se encuentran los de Martin Holbraad (2008, 2012, 2013); Morten Pedersen (2007, 2011, 2012); y Rane Willerslev (2004, 2007). Hacer una descripción exhaustiva de los aportes de cada uno de estos autores es una tarea que desborda los objetivos de este texto; no obstante, sólo quisiera mencionar aquellos puntos relacionados exclusivamente con el tema del llamado “giro ontológico”.

Estos tres autores han explorado las vías de investigación abiertas por Descola, Bruno Latour, Viveiros de Castro, Roy Wagner y Marilyn Strathern. En el caso de Pedersen (2011), su estudio sobre las implicaciones cosmológicas de un chamanismo no propiamente chamánico en un contexto post-soviético de Mongolia, se muestra como un claro ejemplo que sirve para describir la agencia que tienen las fuerzas energéticas que atacan e inciden en un contexto donde se ha suprimido históricamente la evocación de espíritus y chamanes.

Pedersen se encarga de demostrar etnográficamente las posibilidades de tomar en serio las implicaciones políticas de los espíritus cuando éstos actúan. Por ejemplo, en el estudio que hace de conceptos como *agsan*, que entre sus múltiples acepciones se refiere a la furia que experimenta una persona cuando está bajo los efectos del alcohol, se deja ver un vínculo entre enfermedad espiritual y cura chamánica que nos habla de relaciones complejas entre humanos y otros seres (Pedersen, 2011:1). Por su parte, Willerslev (2007) en su etnografía sobre cazadores Yukaghir en Siberia, describe la relación que tienen los humanos con la “naturaleza” como parte de un contexto de interacción constante de cacería donde la depredación de animales es constante e inclusive anti-ecológica debido a su desmedida intensificación. Tanto Willerslev como Pedersen exploran vías etnográficas para entender los mundos naturales en los que los individuos se ven inmersos; es en este sentido que sus trabajos pueden ser considerados como ontológicos al poner en duda la separación entre naturaleza y cultura. A esta vertiente podríamos denominarla como estudios sobre *ontología ecológica*, ya que significan una profundización de las relaciones entre medio ambiente y culturas locales sin aceptar de antemano su división tajante. Estos autores problematizan las concepciones locales sobre el medio partiendo de la idea de que se tratan de nociones que van más allá de meras representaciones sociales y que se refieren a características de mundos particulares concretos.

Por otro lado, la propuesta de Martin Holbraad se posiciona como un estudio de las ontologías en su vertiente de innovación conceptual y de método de alteridad radical. En sus diferentes textos sobre los cultos de Ifá en Cuba (Holbraad, 2007, 2008, 2010, 2012), Holbraad propone que el

objetivo de la antropología debería de ser el de generar nuevos conceptos que nos dieran la capacidad de entender a la otredad de manera distinta y no como un producto de nuestras propias presuposiciones sobre el mundo (Holbraad, 2008:S96). Describir otros contextos etnográficos implicaría, entonces, realizar un ejercicio de descubrimiento del ser de otras realidades. Sin embargo, nos advierte que es importante no tomar los términos de “ontología” y de “cultura” como si fueran sinónimos. Esto sería malinterpretar la propuesta de los estudios de las ontologías y equivaldría a seguir el juego de la división entre universalismo y relativismo, algo que precisamente se quiere evitar (Holbraad, 2010b:179-185).

Para Holbraad, el estudio de las ontologías se refiere a mundos que desafían nuestro entendimiento, que desbordan nuestra capacidad de comprensión y que generan malentendidos, equivocaciones y contradicciones. El autor propone seguir un método recursivo al cual llama *ontográfico*, el cual brindaría la solución al problema de la incomprensión e intraducibilidad de la otredad, desplegando nuevas maneras de llevar a cabo procesos de innovación conceptual (Holbraad, 2009). Holbraad menciona una serie de pasos a seguir para desarrollar su método ontográfico, los cuales tienen por objetivo hacer un mapa sobre la alteridad en términos de ontología de la diferencia (Holbraad, 2012:255). Entre los pasos se sugiere la minuciosidad de la descripción etnográfica; la búsqueda de contradicciones lógicas; los conflictos conceptuales generados de estas contradicciones; y su redefinición por medio de la experimentación de otras alternativas. Por último, Holbraad recomienda realizar la corrección de las contradicciones por medio de la coincidencia de las alternativas propuestas y su sustento etnográfico (Holbraad, 2012:255-256). Su análisis sobre los conceptos de verdad y recursividad en los cultos de Ifá en Cuba son prueba del potencial y alcance del método ontográfico para el estudio de contextos religiosos radicalmente diferentes (Holbraad, 2012).

Tanto para Holbraad como para Pedersen y Willerslev el tomar en serio el punto de vista local implica llevarlo a sus límites de literalidad, donde el espacio para la evocación metafórica y simbólica se restringiría a lo mínimo indispensable. Comprender al otro entonces implicaría ahondar en el contenido material y espiritual de esos mundos como realidades y verdades que se nos muestran a cada instante.

Un ejemplo claro de este ímpetu por registrar los efectos ontológicos de la materialidad etnográficamente lo ofrece el libro que editaron Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, *Thinking Through Things* (Henare, Holbraad y Wastell, 2007) en el cual se presentan estudios de caso en los

cuales los objetos materiales cobran vida y juegan un papel central en las relaciones sociales así como en el tipo de conexiones que crean con los seres humanos. La introducción del libro es, posiblemente, el esfuerzo más concreto y hasta cierto punto el más militante, de la agenda de los análisis sobre ontología de los objetos. En los diferentes capítulos que conforman el volumen se discute incluso la aparente división entre sujetos y objetos a la vez que se problematizan las nociones de individuo, exterioridad y agencia. Etnográficamente representa un avance en el estudio de realidades culturales donde objetos y sujetos forman parte de contextos relacionales indivisibles e híbridos.

Si bien esta caracterización de los temas que constituyen los estudios de las ontologías en la antropología puede resultar bastante escueta y simplificada, nos ayuda, no obstante, a entender de manera general los principios teóricos y metodológicos que los motivan. De esta manera, se muestra la piedra fundacional de dichos estudios: la crítica de los principios organizativos de occidente relacionados con la universalidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas. En sus diversas facetas, el llamado “giro ontológico” propone o intenta salir de este tipo de dicotomías y explora otras posibilidades tanto etnográficas como de argumentación teórica para entender el fenómeno de la alteridad en la antropología.

Aunque no puede considerarse como un movimiento homogéneo, resulta claro quiénes son sus adversarios o hacia dónde se dirigen sus críticas. Por un lado se encuentra la antropología cognitiva y su aspiración explicativa universal; por el otro la antropología interpretativa, el posmodernismo y el estudio de las representaciones sociales de corte durkheimiano. Su ataque directo a estos tipos de antropología ha suscitado también severas críticas a los proponentes del estudio de las ontologías, algunas de las cuales se verán a continuación.

Ontología y alteridad radical:

límites constitutivos y desafíos culturales

Esta segunda parte del ensayo se centra en primer lugar en la descripción de los fundamentos filosóficos del estudio de las ontologías y su interés en el concepto de alteridad radical. Se describen, asimismo, algunas de las críticas más comunes al llamado “giro ontológico” y de estas críticas se desprende mi propuesta de concebir este tipo de antropología no sólo como algo que tiene que ver con culturas lejanas y exóticas sino como una forma extendida para entender lo socialmente cercano y próximo a nosotros. En

la última parte incluyo una reflexión propia sobre la importancia que tendría la fenomenología para el estudio de las ontologías, sobre todo para el análisis situacional de prácticas concretas que en su caso complementarían los estudios sobre innovación conceptual y de alteridad radical.

Fundamentos filosóficos

de los estudios de las ontologías

Si bien Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola actualmente son dos de las figuras más emblemáticas del “giro ontológico”, sobre todo de carácter indígena (Viveiros de Castro, 1996), no han sido los primeros ni los únicos que han propuesto la existencia de filosofías nativas o formas de pensamiento radicalmente diferente a las de occidente (véase, por ejemplo: Bateson, 1990; Lévi-Strauss, 1997). En este sentido, uno de los antecedentes más directos, sin duda, es la propuesta de Lucien Lévy-Bruhl (1923) sobre la existencia de la mentalidad primitiva. Ya en 1923 el filósofo francés se preocupaba por las características del pensamiento indígena al oponerlo a la dimensión de la racionalidad. Si bien su caracterización de la mente primitiva como “pre-lógica” suscitó y aún provoca malentendidos (Goldman, 1994; Greenwood, 2009), críticas, rechazo y ofensa (Evans-Pritchard, 1991), al interior de su propuesta se encuentran algunas de las preocupaciones que el estudio de las ontologías recuperará muchos años después y que sus críticos se van a esmerar en evidenciar. El diferencialismo como doctrina en Lévy-Bruhl, como lo menciona Marcio Goldman, fue ampliamente atacado por Durkheim, Lévi-Strauss y Bergson entre otros, quienes decían que esto equivalía a presentar el pensamiento de los Otros como irracional y místico (Goldman, 1994:159-246).

No obstante las objeciones que los argumentos de Lévy-Bruhl puedan suscitar hoy en día, este filósofo fue uno de los primeros que se interesó genuinamente por el problema de la diversidad cultural y su inconmensurabilidad. Su análisis sobre la lógica participativa y la fusión de conceptos y referentes en el pensamiento primitivo (Lévy-Bruhl 1923:32) se encuentran de forma más sofisticada en algunos de los postulados recientes en la antropología de la magia y la religión (Greenwood, 2009:29-43). Por tanto, no es arriesgado señalar a Lévy-Bruhl como uno de los antecedentes directos del estudio de las ontologías, ya que comparte un interés por la idea de la alteridad radical y el problema de la reconceptualización de la diferencia. Esto no quiere decir que estudiosos actuales estén de acuerdo en su totalidad con las tesis del filósofo francés, ni que esto signifique un regreso a la idea de irracionalismo en el estudio de la diversidad cultural,

ni que todos los que hacen uso de las ideas de Lévy-Bruhl estén vinculados con el “giro ontológico”.

Otro de los fundamentos filosóficos del estudio de las ontologías se encuentra en las obras de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1985, 2002, 2011). Dicha referencia ha sido expuesta de manera explícita sobre todo por Eduardo Viveiros de Castro quien en su libro *Metafísicas canibales* realiza una descripción minuciosa de la importancia de estos autores en su obra (Viveiros de Castro, 2010). La antropología de las ontologías es, en algunos sentidos, heredera de la obra de Deleuze y Guattari, sobre todo del primero. Aunque resulta imposible señalar en este artículo la densidad y la magnitud de la obra filosófica de Deleuze y de sus trabajos en conjunto con Guattari, me enfocaré exclusivamente en aquellos puntos que antropólogos como Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Morden Pedersen y Rane Willerslev han retomado en sus análisis.

Uno de los más claros aportes de Deleuze y Guattari en la antropología de las ontologías se refiere a la posibilidad de describir un mundo anti-esencialista. Es decir, ambos autores proponen un movimiento que va de la trascendencia hacia la inmanencia del devenir (Deleuze y Guattari, 2002). Frente a los procesos de abstracción y representación se plantea un polo de extensión, una formulación rizomática, sin teleología, sin origen y sin trayectoria definida. La proyección de extensiones inmanentes, aparatos maquinales, intensidades de deseo, multiplicidades, puntos de conexión entre seres sin órganos, tienen por objetivo irrumpir en el seno de la metafísica y del pensamiento occidentales (De Landa, 2012). El rechazo de Deleuze y Guattari por el psicoanálisis y la noción de inconsciente así como por su audacia al proponer un “esquizoanálisis” son parte de la intención de proveer a la filosofía de innovaciones conceptuales inmanentes.

Viveiros de Castro, Holbraad y Descola se han visto influidos por Deleuze de alguna manera. El énfasis dado a los procesos maquinales de estado, de una micropolítica inmanente sin trascendencia han tenido un impacto también en los trabajos recientes de Latour por ejemplo (2002, 2008, 2013) y en lo que Graham Harman ha definido como la metafísica de la teoría del actor-red (Harman, 2009). Asimismo, los conceptos de deseo e intensidad han servido de soporte a los trabajos de Viveiros de Castro (2010), Willerslev (2007) y Pedersen (2011) principalmente. Inclusive este giro intenso y pasional ha resultado también en el rescate de la obra del olvidado sociólogo Gabriel Tarde, contemporáneo de Durkheim, quien ofrecía una sociología de corte cuasi-libidinal centrada en las relaciones intensas entre diferentes seres (Candea, 2010; Latour y Lépinay, 2009;

Tarde, 2012). La propuesta de innovación conceptual a la que Holbraad se refiere constantemente es otra manera de seguir el juego Deleuziano de definir un quehacer disciplinario como un movimiento incesante de creación conceptual (Deleuze y Guattari, 2011; Holbraad, 2008, 2012). En síntesis, no se puede entender la antropología de las ontologías sin hacer referencia a Deleuze y Guattari.

Teniendo en cuenta el trasfondo filosófico continental en el que se sustentan muchos de los argumentos del “giro ontológico”, es de esperarse que tradiciones anglosajonas relacionadas con la filosofía analítica¹¹ sean incompatibles y reacias a tomar en serio las propuestas de la alteridad radical y la diferencia del pensamiento (Heywood 2012; Salmond, 2014). Por consiguiente es también lógico esperar que corrientes antropológicas cercanas a la postura analítica o con aspiraciones universalistas vean con sospecha la propuesta del estudio de las ontologías y la califiquen como algo poco viable o superficial (Bloch, 2012).

Para concluir este sub-apartado quisiera mencionar que las obras de Deleuze y Guattari, no sólo han tenido influencia en el estudio de las ontologías; en otros ámbitos y corrientes del pensamiento antropológico social se pueden ver referencias explícitas o alusiones a Deleuze directamente (véase por ejemplo Biehl y Lock, 2010; Jensen y Rödge, 2012; Kapferer, 1997). No obstante, para el llamado “giro ontológico”, el pensamiento de Deleuze y Guattari es una pieza fundamental para entender su condición filosófica y su defensa del concepto de alteridad radical. Es por lo tanto, imprescindible regresar a este tema de manera reflexiva y explorar sus posibilidades y sus límites.

Alteridad radical

y los límites de la innovación conceptual

El principio argumentativo de la alteridad radical se define como la irrupción en el estudio de la antropología de modos de ser diferentes a los occidentales que no se basan en el principio dualista de una naturaleza y muchas culturas. Si los Otros son “Otros” es precisamente porque no comparten estos principios. Cabe preguntarse entonces, qué tan diferentes son y cuáles son nuestras capacidades de inteligibilidad para comprenderlos. La actitud postcolonialista de oponer Nosotros y Los Otros como polos incompatibles, algo que Latour trata de desmitificar al decir que nadie

11. Particularmente estoy refiriéndome a las obras de filósofos como Donald Davidson (1989), el primer Richard Rorty (2010) y Willard Van Orman Quine (1984).

nunca ha sido “moderno” (Latour, 2007), ha producido la propia idea de alteridad radical donde la Otredad es definida a partir de las discrepancias o incompatibilidades con occidente.

Para que el estudio de las ontologías pueda llevarse a cabo es imprescindible, entonces, partir de este principio de alteridad radical. Esto ha tenido como consecuencia la reiteración discursiva de descripciones donde la diversidad cultural se muestra como aparentemente incomprensible, malentendida o conceptualmente prejuiciada por los parámetros heredados de occidente y donde la labor del antropólogo es dar sentido a la otredad por medio de la innovación conceptual. La oposición Nosotros/Otros sirve de recurso retórico y fundacional de las ontologías no occidentales. Es común por tanto, encontrarse en estos estudios referencias a marcos nodualistas, no individuales (léase dividuales), infinacionales (*infinitions*), multinaturales, perspectivistas, intensos, partibles, post-humanos. Esta proliferación de términos para referirse a la alteridad radical se topa con una contradicción que es producto de la misma condición de innovación conceptual a la que se ven obligados los estudios de las ontologías como recurso etnográfico. Por un lado se exige ser innovador pero por el otro encontramos que estos mismos conceptos nuevos se intentan exportar o proyectar, muchas veces de manera irreflexiva, a contextos etnográficos ajenos a su lugar de procedencia. Ya Alcida Ramos había externalizado su molestia, no con Eduardo Viveiros de Castro, sino con sus seguidores que usaban indiscriminadamente el término del perspectivismo para encontrarlo en todas partes del orbe (Ramos, 2012); ella inclusive criticaba la propia generalización de dicho concepto para todos los grupos amazónicos.

Esta irreflexividad de usos conceptuales que surge en los estudios sobre ontologías particulares muchas veces caricaturizan el problema de la alteridad radical y van contracorriente de los mismos fundamentos a los cuales pretendían ceñirse. Para qué molestarse en hacer trabajo de campo a profundidad si al final demostraremos que los “nativos” efectivamente no son duales, son partibles, intensos, perspectivistas. Al intentar polarizar y caracterizar la diversidad cultural de manera radical, muchas veces los antropólogos terminan simplemente reafirmando la división entre Nosotros y los Otros, sin ofrecer una respuesta a lo que debería de ser el siguiente paso en el estudio de las ontologías: ¿cómo se relacionan las ontologías no occidentales entre ellas? Ya sabemos que son ontológicamente incompatibles con la ontología de occidente. Sin embargo, ¿cuál es la definición de alteridad radical desde el punto de vista de ellas?; recursivamente: ¿cómo nos vemos reflejados en ellas? Estas preguntas quedarán sin respuesta si los estudios de las ontologías simplemente homogenizan las producciones

de innovación conceptual y las extienden indiscriminadamente a cualquier contexto etnográfico no occidental. En este sentido, no creo que aporte mucho un estudio que abogue por un perspectivismo de tipo amazónico basado en la depredación dentro de culturas indígenas mexicanas dependientes de la agricultura, por sólo poner un ejemplo hipotético. Esto no quiere decir que sea imposible pensar etnográficamente estos nuevos conceptos en diferentes lugares; creo que es parte de las mismas propuestas del estudio de las ontologías. Un ejemplo de este tipo de pensar se encuentra en la definición de perspectivismo trascendental que Holbraad y Wilerslev (2007) tratan de elucidar para el contexto asiático donde sucede algo similar al caso amerindio, pero en donde no es de esperar una replicación tal cual de sus procedimientos. Como lo señalan los autores, el perspectivismo se puede usar para solucionar ciertos dilemas de la alteridad radical, aunque sería vano esperar que ocurrieran de manera similar al lugar donde se originó dicho concepto.

Lejanía y diferencia:

las condiciones básicas para llevar a cabo un estudio sobre ontologías

La separación entre Nosotros y los Otros obliga a preguntarnos sobre el tipo de diversidad que se necesita en la antropología para poder llevar a cabo una descripción de la alteridad radical. En su mayoría, los estudios del llamado “giro ontológico” dependen de cierta distancia geográfica y cultural para poder pensarse. Descola y Viveiros de Castro la sitúan en el Amazonas; Willerslev y Pedersen, en las estepas de la Rusia Siberiana y de Mongolia respectivamente; a su vez, Holbraad la examina en el contexto de los cultos de Ifá afrocubanos. Si bien no tengo ninguna objeción sobre las elecciones de determinados contextos etnográficos, mi inquietud se refiere a la condición de distancia. Parece ser que un requisito primordial del estudio de las ontologías implica la selección de un contexto lo más lejano y diferente posible al Occidente euroamericano. Es posible ver en este alejamiento una forma de exaltación del exotismo, o un ímpetu por presentar otras culturas más diferentes de lo que podrían serlas. No obstante mi crítica no se centra en la noción de exotismo¹² sino en las posibilidades de pensar una antropología de lo próximo desde una perspectiva ontológica. Parece ser que la condición de proximidad se convierte en un impedimento para llevar a cabo la polarización de la alteridad radical entre Nosotros y los Otros. Cuando los supuestos “nativos” son gente próxima de nuestra propia cultura, el método de la diferencia ontológica parece menos convincente que cuando se trata de estudiar culturas lejanas.

12. Véase, por ejemplo, la connotación positiva de lo exótico como condición del estudio antropológico de la diferencia que hace Bruce Kapferer (2013).

Sin embargo, si uno quisiera franquear la barrera impuesta por la cercanía, esto quizá implicaría modificar los presupuestos de la antropología de las ontologías. Tal vez quien más ha tratado de reformular los alcances del método etnográfico es Martin Holbraad, quien a mi ver no condiciona el estudio de la alteridad radical a culturas lejanas. En este sentido sería posible describir innovaciones conceptuales de corte ontológico en contextos etnográficos cercanos al antropólogo sin poner en riesgo la pluralidad de mundos que se proponen. Queda todavía por verse el desarrollo de estudios ontológicos de lo cercano y el tipo de etnografías que resultarían de ello en comparación con las culturas ancladas en lo lejano y lo aparentemente exótico, donde la noción de otros mundos resulta mucho más convincente y conveniente.

Literalismo

y la aversión por el uso metafórico del lenguaje

Un último punto que quisiera señalar sobre el estudio de las ontologías se relaciona con el uso literal del discurso de los sujetos con los que se trabaja en campo. La mayoría de los exponentes de esta vertiente antropológica se han posicionado de manera clara por un respeto y compromiso con los Otros y sus mundos. Similar a los argumentos teóricos que abogan por una emancipación del conocimiento en una situación poscolonial, los proponentes del estudio de las ontologías nos invitan a tomar en serio a nuestros “informantes”. Esta sugerencia nos compele a escuchar atentamente a los Otros, a otorgarles sin afán paternalista, su autodeterminación conceptual y política y a servirnos de sus argumentos e inquietudes para pensar otros mundos. Este compromiso moral y simétrico con la alteridad como condición metodológica en la antropología no implica un regreso a un subjetivismo dialógico ni una condena de quienes no lo asumen como principio. Tiene que ver con las condiciones de innovación conceptual que develan otras manifestaciones del Ser.

Si bien estoy totalmente de acuerdo con este espíritu democrático que celebra la autodeterminación conceptual y ontológica de las personas, vemos que se enfrenta a un problema: la prescripción del literalismo como fuente del discurso etnográfico de la alteridad. Por literalismo me refiero al movimiento anti-representacional que el estudio de las ontologías parece sugerir (Viveiros de Castro, 2010). Si las aseveraciones de los Otros constituyen el material por medio del cual el antropólogo establece nuevas relaciones entre humanos y otros seres en contextos múltiples, entonces el “punto de vista del nativo” requiere de su anclaje en un contexto de lite-

ralismo, de proposiciones que siempre tienden a ser verdaderas frase por frase. Es decir, el uso del lenguaje que exhibe discrepancias ontológicas suele aparecer como anti-metafórico. Por ejemplo, cuando Viveiros de Castro menciona que los indígenas amazónicos constituyen a la cultura como el eje universal de relación en diferentes mundos que dependen de diferentes corporalidades, dichos argumentos necesariamente tienen que ser anti-representacionales, donde los “nativos” no están hablando en lenguaje figurado sino literal (Viveiros de Castro, 1998). Del mismo modo, cuando Holbraad habla que el poder es polvo así como recursivamente el polvo es poder en los cultos de Ifá, lo que realmente nos está sugiriendo es que tomemos estas afirmaciones como verdaderas y reales y no como formas estilísticas del lenguaje (Holbraad, 2007). Tomar al Otro en serio en el estudio de las ontologías parece implicar tomar nuestras conversaciones con nuestros “informantes” de manera intrínsecamente literal, sin ninguna alusión metafórica. Implica amalgamar concepto y referente en una sola formulación, requiriendo tomar a los símbolos como sosteniéndose en sí mismos como lo indica Roy Wagner (1986).

La duda que surge de esta condición de literalidad es la negación de la capacidad del uso de metáforas. En el afán de desplegar un horizonte de alteridad radical, los proponentes del estudio de las ontologías quiebran la profusión de metáforas, de capacidades relacionales entre contextos y eventos. Este rechazo es, no obstante, parte de la estrategia de multiplicar las naturalezas. El orden metafórico y representacional pertenece al principio dicotómico divisor de occidente que separa un mundo y una infinidad de interpretaciones de él. Es el afán por sostener una visión opuesta al principio ontológico de occidente lo que conlleva una disolución de diferentes usos del lenguaje y una puesta en juego del recurso literal y descriptivo de otros mundos. Quizá percibiendo este doble juego antropólogos como Eduardo Khon (2013) y Donna Haraway (2008) han tratado de llevar más lejos el horizonte de literalidad del lenguaje y de los conceptos para trascenderlo hacia un lenguaje entre ambientes, un diálogo ecológico entre no humanos que se piensan entre ellos y que constituirían una semiótica diferencial del medio.

Si bien este tipo de antropología está apenas en sus inicios, es posible ver en ella una “superación” de los límites impuestos por cierto tipo de lenguaje. Estas nuevas posibilidades de pensar a la Otridad indagan otras maneras de entender la antropología de las ontologías sin caer en un literalismo anti-representacional. No obstante, creo que es importante saber las razones por las cuales los proponentes del “giro ontológico” no han puesto énfasis en los usos metafóricos del lenguaje. En este sentido resultaría

interesante conocer cómo otros grupos humanos metaforizan sus mundos y sobre qué principios lo hacen. Roy Wagner ha mencionado que la capacidad innovadora de la cultura depende de la creación de significados y del uso constante de metáforas que ligen elementos que hasta el momento no habían sido pensados en conexión (Wagner, 1986). Es por esta razón que el estudio de las ontologías en sus propuestas requieren también tomar más en serio las creaciones metafóricas de la alteridad y sus consecuencias en la descripción de otras naturalezas.

La descripción de mundos, proximidades entre ontologías

y horizontes fenomenológicos de la práctica

Las críticas señaladas en las secciones anteriores hacen eco de algunas de las preocupaciones actuales que se tienen dentro del desarrollo de la antropología contemporánea. En este apartado quisiera abordar una tentativa de solución de algunos de los temas discutidos, principalmente los que se refieren a la descripción de la alteridad y a la extensión del principio de la idea de otros mundos.

Michael Scott ha mencionado recientemente que el “giro ontológico” se encuentra muy cercano del pensamiento religioso en el sentido de que ambos se preocupan por el desciframiento de experiencias que desafían las capacidades de comprensión racional (Scott, 2013). Para Scott, los antropólogos enfrascados en investigaciones sobre otros mundos mantienen entre sí una sensación de maravilla y asombro frente a lo que se les presenta en campo. Esta sensación surge como un horizonte abierto de posibilidades donde creatividad e innovación son importantes para su desarrollo. De ahí que Scott caracterice a este tipo de antropología como relacional y no dualista en oposición al modelo cartesiano racional de pensamiento (Scott, 2013:862). Enfatiza, asimismo, las coincidencias entre el giro ontológico y la religión, mencionando al respecto que:

[...] lo que se descubre, además, en la antropología de la ontología son los recursos para imaginar formas alternativas de pensar la religión y sus otros. Específicamente, señala la posibilidad de una presentación relacional de la religión en vez de una definición esencialista (Scott, 2013:867).

El relacionismo que se encuentra dentro de la antropología de las ontologías pretende quebrar la distancia que se interpone entre los seres humanos y su entorno, y consecuentemente, también entre los propios grupos humanos.

Este intento de descripción de la alteridad radical para hacerla comprensible nunca está acabado o agotado, es siempre experimental y abierto. De ahí la sensación perenne de asombro que los antropólogos presentan en sus etnografías. Sobre este asombro quisiera mencionar que éste se encuentra muy cercano a los preceptos que establece la fenomenología y su método. Si bien no cuento con espacio para hacer una descripción detallada de los fundamentos filosóficos de la fenomenología, baste decir que algunas de las ideas de esta vertiente filosófica proponen actitudes similares al asombro del antropólogo frente a la alteridad. La primera se refiere a la prescripción que hace Husserl sobre la reducción fenomenológica, lo que significa poner entre paréntesis nuestras preconcepciones del mundo, antes de llevar a cabo cualquier descripción de la consciencia (Husserl, 2011:102-103). La segunda tiene que ver con los usos de un lenguaje creativo para poder dar cuenta de los procesos de consciencia del mundo pre-objetivo tal cual se les presenta a los sujetos. La tercera proviene de Maurice Merleau-Ponty, quien establece que la consciencia de algo siempre implica darle un sentido, por ende los fenómenos de percepción ya involucran un horizonte de significado, aunque sea mínimo, a la experiencia, donde incluso el mismo “sin-sentido” ya es parte de este proceso (Merleau-Ponty, 1997). La cuarta, obedece a la propia idea de “mundo” que se encuentra dentro de la fenomenología, donde podemos observar que tanto para Husserl como para Merleau-Ponty lo que la consciencia describe es siempre un horizonte abierto, indeterminado y de potencialidad.

Es interesante resaltar que pese a estas coincidencias la antropología de las ontologías ha mostrado cierto rechazo hacia la fenomenología y a su vertiente antropológica actual (Csordas, 1990, 2004; Jackson, 1989, 2005), caracterizándola como plagada de subjetivismos que no logran integrar el nivel de la experiencia con ámbitos más generales de la cultura.

Considero este rechazo como un equívoco. Tanto el estudio de las ontologías como la fenomenología no resultan del todo incompatibles y se podrían complementar como partes de un método ampliado de análisis. La inclusión de la fenomenología podría llevar al “giro ontológico” de lo conceptual hacia el nivel de la práctica y lo corporal. Esto daría como resultado 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.

Si algo está ausente en la antropología de las ontologías son las descripciones de procesos humanos concretos cuando se habla de diversidad de mundos y de cosmologías. Estas acciones siempre son eclipsadas por

un orden conceptual abstracto que les da forma y las define desde fuera. Si tanto la ontología como la fenomenología comparten un asombro por el o los mundos, es posible entonces que no estén tan alejadas como se ha creído hasta ahora. Por medio de un acercamiento al estudio de prácticas concretas, la noción de asombro no necesitaría de la idea de lejanía para sostenerse, ésta incluiría también lo próximo y lo conocido como ámbitos que contienen la extrañeza y la sorpresa. Asimismo, conceptos tan usados (y abusados) actualmente dentro de la antropología de las ontologías tendrían mayor sustento cuando éstos se refirieran a prácticas humanas definidas, ya sean rituales o mundanas; o en su caso, una atención minuciosa a los procesos de acción local proveería de mejores argumentos etnográficos para la utilización de otros conceptos innovadores y creativos.

La propuesta de una onto-praxis no resuelve muchos de los problemas planteados en este artículo, pero sí abre las posibilidades de ampliar el estudio de la antropología de las ontologías hacia ámbitos más allá de lo conceptual o lo cosmológico y más cercanos de los sujetos, sus cuerpos y sus experiencias. Si la división tajante entre naturaleza y cultura no es universal, tal y como se ha discutido a lo largo de este artículo, entonces habría que registrarlos en prácticas locales concretas, inscritas en los cuerpos, que ejemplificaran este nivel de onto-praxis, que desgraciadamente muchas veces se deja de lado por el afán de prestar atención exclusivamente a lo conceptual y a lo relacional.

Conclusión

Los temas discutidos en este artículo se refirieron primeramente a la descripción del estudio de las ontologías en la antropología contemporánea, sus propuestas teóricas y metodológicas así como sus principales exponentes e inquietudes. Al ser un movimiento que ha ido ganando fuerza en la antropología actual, cada vez se refinan más sus detalles, sus alcances, límites e imprecisiones. El objetivo de este ensayo fue mostrar el origen de este tipo de antropología, la crítica que realizan del principio dicotómico de la ontología occidental entre una naturaleza y muchas culturas, las premisas del multinaturalismo, el perspectivismo, y el método ontográfico de innovación conceptual. También se discutieron los conceptos de alteridad radical, sus límites y alcances tanto etnográficos como discursivos, así como se abordó someramente las coincidencias con la fenomenología y su posible utilización para el análisis de prácticas humanas concretas.

A manera de conclusión habría que recordar que los estudios de las ontologías no representan un movimiento unificado y existen marcadas

diferencias entre sus exponentes. No obstante todos ellos coinciden en la importancia de la innovación, de la crítica de ciertos cánones occidentales de pensamiento y en su deslinde de ciertos paradigmas heredados de la antropología “clásica”. Debido a que muchas de estas formulaciones críticas tienden a entenderse en cierto modo como militantes y doctrinales, las reticencias que existen en otros frentes antropológicos son agudas y han comenzado a mostrar cierto rechazo y desdén por todo lo que tenga tintes de ontológico.

En el caso de este texto, el propósito fue más bien seguir indagando las consecuencias que implica tomar en serio a los estudios de las ontologías y explorar sus límites. Esto implica no estar de acuerdo con todas sus propuestas y evaluar críticamente algunos de sus principios más fundamentales.

Es quizá tiempo de que se deje de hablar expresamente de una “antropología de las ontologías” como tema singular y se entienda más bien como una forma de hacer antropología que ponga en duda nuestras propias presunciones sobre el mundo. En este sentido, como diría Bruce Kapferer, es necesario que la antropología adopte tanto la duda cartesiana frente al mundo (o mundos) como la actitud fenomenológica por excelencia que nos invita a suspender nuestra incredulidad (*suspension of disbelief*) cuando nos enfrentamos ante lo alterno, lo otro, el ser de la alteridad radical (Kapferer, 2001). Es por medio de esta suspensión que la antropología contemporánea sea o no ontológica puede abrirse a la experimentación de otros mundos etnográficos. El objetivo, más allá de la atribución de títulos a corrientes o perspectivas teóricas, es indagar el potencial de la antropología como manifestación del poder de invención y asombro de la cultura. Se puede decir, por tanto, que a través de este proceso de invención los estudios de las ontologías obtienen su validez y legitimación como formas provocadoras del pensar radicalmente la alteridad en la antropología.

Bibliografía

- Bateson, G. (1990). *Naven. Estudios de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*. Madrid: Ediciones Jucar.
- Biehl, J., Lock, P. (2010). “Deleuze and the Anthropology of Becoming”, en: *Current Anthropology* 51 (3): 317-351.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canda, M. (ed). 2010. *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. London and New York: Routledge.

- Csordas, T. (1990). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", en: *Ethos*, 18 (1): 5-47.
- Csordas, T. (2004). "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion", en: *Current Anthropology*, 45, (2):163-185.
- Davidson, D. (1989). De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje. Barcelona: Gedisa.
- De Landa, M. (2012). Mil años de historia no lineal. Barcelona: Gedisa.
- Descola, P. (1988). La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Lima y Quito: Editorial Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Descola, P. (2001). "Construyendo naturalezas; ecología simbólica y práctica social", en P. Descola y G. Pálson (eds). *Naturaleza y Sociedad; Perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu editores.
- Descola, P. (2013). *The Ecology of Others*. Translated by Geneviève Godbout and Benjamin P. Luley. Chicago: Prockly Paradigm Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Nueva edición ampliada. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2011) ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Evans-Pritchard, E. E. (1991). Las teorías de la religión primitiva. Madrid: Siglo XXI editores.
- Feibleman, J. K. (1951). "Culture as Applied Ontology", en: *Philosophical Quarterly*, 1 (5): 416-422.
- Goldman, M. (1994). Razão e Diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Greenwood, S. (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford and New York: Berg.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re-Press.
- Hastrup, K. (ed.) (2014). *Anthropology and Nature*. London and New York: Routledge.
- Henare A., Holbraad M., and Wastell S. (eds). (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge,
- Heywood, P. (2012). "Anthropology and What There is: Reflections on Ontology", en: *Cambridge Anthropology*, 30 (1):143-151.
- Holbraad, M. (2007). "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana Again)", en: A. Henare, M. Holbraad and S. Wastell (eds). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge, 189-225.
- Holbraad, M. (2008). "Definitive Evidence, From Cuban Gods", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (special Issue, The Objects of Evidence:

- Anthropological Approaches to the Production of Knowledge): S93-S109.
- Holbraad, M. (2009). "Ontology, Ethnography, Archaeology: An Afterword on the Ontography of Things", en: *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): pp. 431-441.
- Holbraad, M. (2010a). "The Whole Beyond Holism: Gambling, Divination and Ethnography in Cuba", en: T. Otto and N. Bubandt (ed). *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford: Blackwell, pp. 67-85.
- Holbraad, M. (2010b). "Against the Motion", en: *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press. Kindle edition.
- Holbraad, M., and Willerslev R. (2007). "Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia", en: *Inner Asia* 9 (2): 329-345.
- Howell, S. (2014). "Metamorphosis and Identity: Chewong Animistic Ontology", en: Graham Harvey (ed.). *The Handbook of Contemporary Animism*. London and New York: Routledge, pp. 101-112.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Barcelona: editorial Herder.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- Jackson, M. (1989). *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Jackson, M. (2005). *Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Jensen, C. B. y Rödge, K. (2012). *Deleuzian Intersections: Science, Technology and Anthropology*, Oxford and New York: Berg.
- Kapferer, B. (1997). *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kapferer, B. (2001). "Anthropology. The Paradox of the Secular", en: *Social Anthropology*, 9 (3): 341- 344.
- Kapferer, B. (2013). "How Anthropologists Think: Configurations of the Exotic", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (4): 813-836.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press. Kindle edition.
- Laidlaw, J. (2012). "Ontologically Challenged", en: *Anthropology of This Century*, no. 4. <http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>
- Latour, B. (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* Translated from the French by Charlotte Bigg, edited by John Tresch. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

- Latour, B. (2009). "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" in *Anthropology Today*, 25 (2): 1-2.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. and Lépinay V. A. (2009). *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- Lévy-Bruhl, L. (1923). *Primitive Mentality*. Authorized translation by Lilian A. Clare. London and New York: George Allen and Unwin Ltd. And The Macmillan Company.
- Lima, T. S. (1996). "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", en: *Mana*, 2, (2): 21-47.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: editorial Península.
- Pedersen, M (2007). "Multiplicity without Myth: Theorizing Darhad Perspectivism", en: *Inner Asia*, 9, (2): 311-328.
- Pedersen, M. (2011). *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. Kindle edition.
- Pedersen, M. (2012). "The Task of Anthropology is to Invent Relations: For the Motion." *Critique of Anthropology* 32 (1): 59-65.
- Povinelli, E. (2000). "Consuming Geist: Popontology and the Spirit of Capital in Indigenous Australia", *Public Culture*, 12 (2): 501-528.
- Povinelli, E. (2001). "Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability", *Annual Review of Anthropology*. 30: 319-334.
- Povinelli, E. (2014). "Geontologies of the Otherwise. Fieldsights - Theorizing the Contemporary", en: *Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise>
- Quine, W. O. (1984). *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid:Tecnos.
- Ramos, A. R. (2012). "The Politics of Perspectivism", en: *Annual Review of Anthropology* 41:481-94.
- Rorty, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid:Cátedra.
- Salmond, A. J. M. (2013). "Transforming Translations (Part 1): 'The Owner of these Bones' ", en: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3):1-32.
- Salmond, A. J. M. (2014). "Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1):155-187.
- Scott, M. (2013). "The Anthropology of Ontology (Religious Science?)" , *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (4):859-872.
- Scott, M. (2014). "Anthropological Cosmochemistry", *Anthropology of this Century*, Number 11. <http://aotcpres.com/articles/anthropological-cosmochemistry/>
- Strathern, M. (1980). "No Nature, no Culture: The Hagen Case", en: P. Maccormak and M. Strathern, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press:174-222.

- Strathern, M. (1990). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Tarde, G. (2012). *Monadology and Sociology*. Edited and Translated by Theo Lorenç. Melbourne: Re-Press.
- Turner, T. (2009). "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness", en: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1): 3-42.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996a). "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", en: *Annual Review of Anthropology*, 25:179-200.
- Viveiros de Castro, E. (1996b). "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en: *Mana*, 2 (2):115-144.
- Viveiros de Castro, E. (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3):469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2003). "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena", en: Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (eds.) *Racionalidad y Discurso Mítico*, Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH:190-243.
- Viveiros de Castro, E. (2007). "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits" en: *Inner Asia*, 9 (2):153-172.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz editores.
- Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*. Introduction by Roy Wagner. Manchester: HAU, Master Lecture Series Volume 1.
- Wagner, R. (1981), *The Invention of Culture*. Revised and expanded edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Wagner, R. (1986). *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Willerslev, R. (2004). "Not animal, not not-animal: Hunting, Imitation, and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghir", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (3): 629-652.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Recibido: 11 de noviembre de 2014 Aprobado: 4 de mayo de 2015