

AGENCIAS, MUNDOS Y ONTOLOGÍAS COMO ESCENARIOS DE PROBLEMATIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA*

JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN**

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia



Artículo de revisión. Recibido: 5 de marzo de 2019. Aprobado: 23 de julio de 2019.

Cómo citar este artículo:

Perdomo, Juan Camilo. 2020. "Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea". *Maguaré* 33, 2: 25-68 doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86196>

* El presente escrito es un artículo de revisión sobre los debates ontológicos de la antropología contemporánea realizado de manera independiente. Le agradezco al equipo editorial y a los evaluadores por la rigurosidad y la productividad de sus comentarios.

** juancaperdo@hotmail.com

RESUMEN

Una parte importante de los debates antropológicos contemporáneos busca subvertir la división naturaleza/cultura y redefinir el contexto de investigación para tomar en cuenta a las entidades no-humanas como agentes inmanentes de significación. Este artículo tiene como propósito dar cuenta de la multiplicidad de abordajes propuestos. Se enfoca en sus desencuentros, puntos compartidos y fricciones productivas. Para ello señala que dichas teorizaciones se concentran en torno a tres interrogantes entrelazados: ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, ¿habitamos uno o varios mundos?, ¿debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el concepto de ontología? Este ejercicio comparativo permite mapear las especificidades de las nuevas apuestas disciplinares y dimensionar sus falencias y potencialidades.

Palabras clave: agencia, antropología, debate naturaleza/cultura, multicausalidad, multidimensionalidad, mundos, ontología, no-humanos, relacionismo, simetría.

AGENCIES, WORLDS AND ONTOLOGIES AS PROBLEMATIC SCENARIOS FOR CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

A key debate in contemporary anthropology seeks to subvert the nature/culture division and redefine the research context to consider non-human entities as immanent agents of meaning. This article exposes several approaches to this topic. It focuses on their disagreements, shared points and productive frictions. It points out that these theorizations involve three interwoven questions: what is agency, who and what has the capacity for agency? Do we inhabit one or several worlds? And, should we abandon the opposition nature/culture and replace it with the concept of ontology? This comparative exercise allows us to map the specificities of the new disciplinary stakes and is useful to assess their shortcomings and potentialities.

Keywords: agency, anthropology, multi-casualty, multidimensionality, nature/culture debate, nonhumans, ontology, relationism, symmetry, worlds.

AGÊNCIAS, MUNDOS E ONTOLOGIAS COMO CENÁRIOS DE PROBLEMATIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

RESUMO

Uma parte importante dos debates antropológicos contemporâneos pretende subverter a divisão natureza-cultura e redefinir o contexto de pesquisa para considerar as entidades não humanas como agentes imanentes de significação. Este artigo tem como objetivo evidenciar a multiplicidade de abordagens propostas. Enfoca-se em seus desencontros, pontos compartilhados e fricções produtivas. Para isso, indica que essas teorizações estão concentradas em três interrogantes entrelaçadas: o que é a capacidade de agência e o que ela possui?, habitamos um ou vários mundos?, devemos abandonar a oposição natureza-cultura pelo conceito de ontologia? Esse exercício comparativo permite mapear as especificidades das novas propostas disciplinares e dimensionar suas falhas e potencialidades.

Palavras-chave: agência, antropologia, natureza-cultura, multicausalidade, multidimensionalidade, mundos, ontologia, não-humanos, relacionismo, simetria.

INTRODUCCIÓN: CONFRONTACIONES ONTOLÓGICAS

Lo que hace a la antropología distintiva es que no es una disciplina ni subjetiva ni objetiva, sino una que hace toda su contribución al conocimiento al seguir y realzar la transformación entre sujeto y objeto.

Roy Wagner (2019).

La comprensión moderna de la realidad se edifica sobre la premisa de que existen dos dominios delimitados: la naturaleza y la cultura, los cuales abarcan respectivamente las leyes y los significados, la materialidad y los afectos, la generalidad mecánica y la excepcionalidad subjetiva. Pero este dualismo, antes de ser un hecho objetivo y universal, es un horizonte de interpretación particular. En otras palabras, dicha oposición opera como un contexto lógico que predelimita lo pensable y lo impensable; por consiguiente, es un referente que enmarca una forma específica de concebir y dirigir la interacción con el mundo, entre muchas otras posibles.

Si bien la antropología surgió como la promesa de estudiar la riqueza del simbolismo humano bajo el suelo común de una naturaleza exterior carente de significación y agencia, en las últimas décadas su trasegar comparativo le ha demandado confrontar los sesgos antropocéntricos de su epistemología y metodología. Las investigaciones contemporáneas acerca del animismo (Ingold 2000; 2011), del entretejido del mundo social y el material (Latour 2007; 2008), y de los procesos orgánicos en los que estamos inmersos con otros seres no-humanos (Tsing 2005; 2015), han conducido a la resignificación, relativización e incluso el abandono de los conceptos de naturaleza y cultura. De allí que el extrañamiento crítico de la antropología ante el sentido común apunte a evidenciar que el dualismo no es necesariamente la base general de la realidad, sino el sostén siempre inestable de la generalización teórica y política del pensamiento moderno.

Para evaluar las falencias y las potencialidades de los abordajes críticos de la división naturaleza/cultura el presente escrito expondrá en un primer momento un panorama histórico introductorio de los

debates ontológicos en la antropología. A continuación, buscará dar cuenta de la multiplicidad de abordajes propuestos, focalizándose en sus desencuentros, puntos compartidos y fricciones productivas. Para ello señalará que dichas teorizaciones se posicionan en torno a tres interrogantes entrelazados: ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, ¿habitamos uno o varios mundos?, ¿debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el concepto de ontología?

La tarea propuesta es relevante y urgente, debido a que las investigaciones actuales, como toda renovación disciplinar, empiezan a tener dos tipos de públicos en la antropología. Por un lado, se encuentran académicos que reproducen acríticamente sus posturas; cierto esnobismo impulsa a tomar entusiastamente nuevas categorías como hechos a comprobar. Y, por el otro, aparecen lecturas ortodoxas que desechan apresuradamente sus propuestas experimentales, puesto que desafían las zonas de confort intelectual al impugnar los conocimientos que han aplicado o enseñado durante años. Para trascender las posturas celebratorias y escépticas, el presente escrito utilizará las tres preguntas señaladas como escenarios de problematización teórico-metodológicos que permitirán mapear las especificidades de las nuevas apuestas disciplinares de la antropología.

Panorama de los debates ontológicos

La relativización etnológica

Los primeros debates en la antropología clásica y moderna que desafiaron de forma reflexiva la división cultura/naturaleza en su dimensión sujeto/objeto tienen entre sus referentes a los trabajos de Mauss, Hallowell, Wagner y Strathern. El ensayo sobre los dones de Mauss (1979) marcó un punto de ruptura en la antropología, puesto que la comprensión de las lógicas de intercambio de las sociedades no modernas no se basó en la extrapolación de una teoría económica occidental, sino que se conceptualizó con base en los propios términos de los contextos de estudio; es decir, desde su lógica interna. Esto representó un viraje en términos comprensivos y representacionales que permitió dimensionar que los regalos operan como una extensión de las personas.

Ampliando este tipo de sensibilidad investigativa, Hallowell (1981), en su estudio de la comunidad Objíwa, confronta el uso acrítico de categorías con cargas occidentales en contextos indígenas donde no operan, como

la división entre natural y sobrenatural. Por consiguiente, al igual que Mauss, señala que la concepción de “persona” en las sociedades no modernas no se reduce a los seres humanos, sino que también abarca lo que acuña como “otros-que-seres-humanos”. En esta medida:

una aproximación concienzudamente “objetiva” en el estudio de las culturas no puede ser lograda únicamente proyectando sobre esas culturas abstracciones categoriales derivadas del pensamiento Occidental. Para que, en un sentido amplio, estas últimas sean un reflejo de nuestra subjetividad cultural. Un nivel mayor de objetividad puede ser buscado adoptando una perspectiva que incluya un análisis del punto de vista de las personas mismas como procedimiento complementario. (21) (Todas las traducciones son propias)

De igual modo, Wagner (1981) denuncia que en el trabajo de campo se tiende a interpretar la realidad del Otro utilizando forzosamente analogías situadas de los contextos subjetivos de los investigadores. Por consiguiente, sus preconcepciones delimitan lo que se entiende por cultura y, en esta medida, en vez de describirla invisiblemente la “inventan” desde sus propios cánones. En complemento, Strathern (1980) evidencia las inexactitudes empíricas de utilizar en las sociedades de Melanesia el método estructuralista, puesto que en dicho contexto la clasificación de la realidad trasgrede los límites del dualismo moderno.

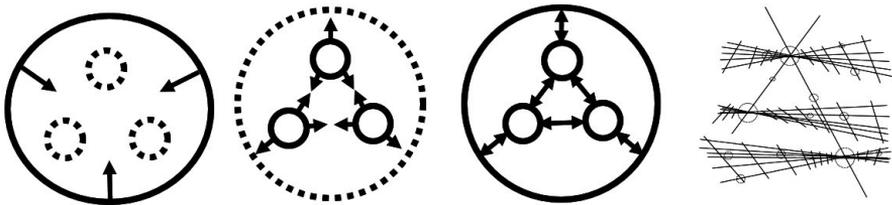
Los trabajos pioneros anteriormente señalados le permitieron a la antropología impugnar la oposición naturaleza/cultura y la noción de persona identificando su propia especificidad occidental. Por medio de esta reevaluación comparativa de los falsos universalismos surgieron amplias propuestas experimentales, como la de Strathern (1988) de conceptualizar al individuo en Melanesia como “dividuo”, de Wagner (2013) como “persona fractal”, y de Gell (1998) como “individuo distribuido”. Inclusive, a pesar de sus aciertos y falencias, este tipo de ejercicios intelectuales han adquirido una centralidad cada vez mayor en los debates contemporáneos de la etnología amazónica (Santos-Granero 2012; Halbmayer 2012; Brabec de Mori 2015; 2017), puesto que permiten comprender que las personas no se encontrarían separadas de objetos, animales, plantas y lugares con los que interactúan. Producto de estas reflexiones, Gell (1998, 9) sostiene “toda la tendencia histórica de la antropología ha sido hacia una desfamiliarización y relativización

radical de la noción de ‘persona’”. De allí que esta disciplina no posea solamente una vocación crítica ante el etnocentrismo, sino también frente al antropocentrismo.

Virajes teórico-metodológicos

En medio de múltiples vertientes en la historia de la antropología es posible identificar a grandes rasgos cuatro momentos teórico-metodológicos que implicaron diferentes concepciones del sujeto bajo distintas mereologías (relación entre el todo y las partes) (figura 1). Primero, el *holismo* fue el primer referente lógico que operaba ordenando datos particulares de campo a partir de totalidades preexistentes que permitirían conceptualizarlos (tal como en el caso del funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el estructuralismo). Por ejemplo, el estructuralismo metodológicamente prescindió de la intencionalidad humana para estudiar cómo el sujeto sería *dirigido por estructuras inconscientes* que mediarían y guiarían su comprensión de la realidad (Lévi-Strauss 1995).

Figura 1. Virajes teórico-metodológicos de la teoría social.



Nota: respectivamente, de derecha a izquierda, holismo, individualismo, integracionismo y relacionismo.

Fuente: elaboración propia.

Segundo, en confrontación directa con el modelo anterior se da un viraje hacia el *individualismo*; bajo esta lógica, las partes poseen primacía ante el todo, por lo que las acciones y los discursos son tomados como el producto de la significación microsocia (piénsese en el interaccionismo, la etnometodología y el interpretativismo). Antes de interpretar al sujeto de forma pasiva, este se redimensiona como *formador permanente de*

su realidad por medio de prácticas cotidianas que, de forma creativa, dan sentido a su existencia (Geertz 2003).

Tercero, retomando los momentos previos se da paso hacia el *integracionismo*, el cual consiste en el estudio de la retroalimentación entre el todo y las partes, fundamentalmente en la articulación en tensión entre las estructuras sociales y los individuos (considérese el estructural-constructivismo, el posfeminismo, el poscolonialismo y el posestructuralismo). Bajo esta lógica se analiza la racionalidad detrás de las prácticas y los discursos locales-globales, puesto que lo cultural sería constituido y sostenido por medio de relaciones de poder y, en esta medida, múltiples agentes se disputarían la capacidad de definir significados sobre la realidad. En razón de ello, el sujeto se comprende como un *agente histórico que se encuentra en disputa entre fuerzas de subjetivación y sujeción*. Por este motivo, Ortner (2009) afirma que la agencia, causa y efecto de relaciones de poder y marcos culturales, es:

aquello hecho o negado, expandido o contraído, en el ejercicio del poder. Es una (sensación de) autoridad para actuar, o de falta de autoridad y de empoderamiento. Es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control, efectividad en el mundo. Enmarcada en las cuestiones del sentido, la agencia representa las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones en las construcciones culturales. (16)

Cuarto, si bien el integracionismo buscó trascender el holismo y el individualismo por medio de su unificación, no abandonó sus baches epistemológicos. Al estudiar el entrelazamiento entre la interacción del individuo y las estructuras sociales no confrontó la idea misma de sujeto. Es decir, dio por sentada la reflexividad e intencionalidad del individuo bajo el ideal del “yo” (Hall 2003), y a su vez exageró la sistematicidad de las estructuras que lo ordenarían. Así pues, por un lado, el posestructuralismo se limitó a ver el poder como una fuerza enteramente humana guiada por una racionalidad coherente y lineal. Pero, de ese modo, no tomó en cuenta la contingencia y la heterogeneidad que hacen del poder una fuerza inestable, con múltiples matices (Clifford 2013) y no-solo-humana (Tsing 2015).

Y, por otro lado, si bien el mundo no-humano ha sido parte de la teoría social a lo largo de su historia –piénsese en el materialismo (Godelier 1989; Harris 1998), los estudios etnológicos de objetos rituales (Turner 1999), las reflexiones ambientales (Bateson 1998; Rappaport 1987; Steward 1972), y a su vez la influencia de debates como la fenomenología (Merleau-Ponty 2010) y los estudios espaciales (Lefebvre 2013)–, el énfasis excesivo en el lenguaje como medio de poder desatendió su relevancia y no enriqueció su teorización. Al limitar la voluntad y la percepción humana a la abstracción discursiva se omitió el rol multicausal de objetos, paisajes y otros seres vivos no-humanos en su constitución; de este modo, el integracionismo quedó atrapado en la idea *a priori* de que todo puede ser explicado como una construcción social (Bryant, Srnicek y Harman 2011; Taussig 1993).

Como respuesta a las falencias comprensivas de los momentos anteriores surge el *relacionismo*. Bajo esa lógica no existe el todo ni las partes sino redes de relaciones, es decir, no es posible encontrar totalidades exteriores (como cultura, sociedad, naturaleza) ni partes autocontenidas (individuos, prácticas, discursos, objetos), sino que cada entidad emerge como un conglomerado condensado de relaciones interactivas entre mundos humanos y no-humanos.

El relacionismo critica directamente la noción constructivista de cultura, la cual parte de la premisa de que el ser humano proyecta su mundo simbólico en una naturaleza carente de sentido, con la finalidad de elaborar su vida social. En consecuencia, sin caer en el determinismo ambiental (que implicaría una teoría monocausal y unilineal), busca ampliar la relativización de *la noción de persona, al comprender sus acciones como producto siempre abierto de relaciones multicausales, gestadas por la influencia de agentes, tiempos y espacios radicalmente heterogéneos* (Golub 2014; Ingold 2015; Latour 2008; Strathern 2004). En consecuencia, este viraje fundamentalmente metodológico conduce a transformaciones marcadas en las estrategias descriptivas de los antropólogos, puesto que con la meta de confrontar la división naturaleza/cultura se descentraliza el papel de los seres humanos en el mundo social, para “darle voz” a paisajes, artefactos y animales, entre otras entidades. A continuación, se explorarán las diferentes vertientes del relacionismo.

Los dilemas de la agencia

¿Las acciones humanas son enteramente producto de una racionalidad individual y cultural? ¿Sostener que entidades no-humanas pueden afectar e inclusive participar de la vida social implica antropomorfizarlas? ¿Las relaciones sociales son diferentes de las materiales y las ecológicas? Con la finalidad de abordar este tipo de interrogantes Tsing (2013) propone que la idea moderna de libertad (opuesta a la naturaleza desde Platón, Descartes y Kant), entendida como “un acto de voluntad”, se ha simplificado erróneamente a términos de proyección e intencionalidad:

Sin embargo, las acciones humanas rara vez se ejecutan desde un plan [...]. La mayoría de las veces, hacemos lo mejor que podemos con las circunstancias que encontramos, al igual que otras criaturas. La planificación es solo un elemento en nuestro repertorio, y apenas define nuestra libertad para actuar. (30)

Antes que la planificación, los constreñimientos y las potencialidades históricas, ambientales y corporales son, según Tsing (2005), el marco desde el cual pensar la socialidad que no se limita a los seres humanos. Bajo esta lógica, la autora estima que el ambiente posee agencia en la medida de que, por ejemplo, cuando estudia el movimiento ambientalista de Indonesia, dimensiona que la historia del bosque Meratus –en la cual se entrecruzan múltiples agentes humanos y no-humanos– debe ser entendida como “una historia de redes sociales. El paisaje boscoso no es solo administrado por redes sociales o un modelo para ellas; es a su vez formador de las redes sociales y el material a través del cual son formadas” (Tsing 2005, 257).

Al igual que las reflexiones de Tsing sobre la interacción ambiental, los etnólogos enfocados en el chamanismo han dimensionado que los componentes rituales no cargan simplemente significados arbitrarios, sino que ordenan y generan relaciones sociales. A su vez, los investigadores de la ciencia y la tecnología aprecian en los laboratorios que los descubrimientos científicos se entrelazan con los artefactos tecnológicos por medio de los cuales describen el mundo. En este nuevo panorama intelectual, el ser humano ya no posee el privilegio de ser el único foco de significación y acción; por el contrario, la sensibilidad etnográfica y filosófica se empieza a redirigir hacia la capacidad de agencia a entidades no-humanas.

Los debates sobre el rol activo de entidades no-humanas en el mundo social surgen a finales de los años ochenta con la emergencia de dos trabajos paradigmáticos que dan paso a la antropología contemporánea. Primero, Appadurai (1991) estudia cómo los objetos “poseen una vida social”, en la medida en que se encuentran inmersos en regímenes de significado que les dan valor e identidad por medio de su intercambio. En otras palabras, las cosas obtienen sentido en el marco de la interacción cultural que las dota de creencias y usos. Para esta tarea reconoce que si bien los actores “codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva *metodológica* son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (Appadurai 1991, 19). Es decir, antes que focalizarse en las personas, las investigaciones deben guiar sus instrumentos en torno al mapeo de las dinámicas de circulación de las cosas y las prácticas que acarrear.

Segundo, Strathern (1988) señala cómo en Melanesia los sujetos no son opuestos a los objetos, puesto que, al igual que estos últimos, son producto de la condensación de vínculos de intercambio. Por lo tanto, “las relaciones son objetivadas por personas y cosas separadas o desacopladas unas de las otras” (Strathern 1988, 178), por este motivo, igualmente, en las ceremonias los sujetos y “las cosas son conceptualizadas como partes de personas” (178). Así, “persona” en una práctica ceremonial se extiende a los objetos y a las demás personas, en la medida que es tomada como una parte de estas. Cada entidad llega a poseer el mismo valor, porque su diferencia se cancela en la medida en que su vínculo es interpretado desde las mismas relaciones sociales.

Ahora bien, es imperativo indagar si en esta ampliación de los límites del mundo social hay un relativismo contraproducente para el desarrollo del pensamiento antropológico (algo así como una nueva moda posfuncionalista que difumina el objeto de estudio de la disciplina) o, al contrario, es una consecuencia legítima de la autoproblematización y la experimentación que posee una amplia potencialidad analítica que merece ser resaltada. A continuación, se expondrán y evaluarán cinco ramificaciones disciplinares que abordan el tema de la agencia de entidades no-humanas.

Etnología

Los trabajos etnológicos de comienzos de los noventa fueron el epicentro de una amplia reinención teórica; así, las nuevas teorías sobre el animismo comenzaron a replantear el rol de la agencia de no-humanos. Por ello Taussig (1993) expuso que en el chamanismo los objetos y los cantos rituales operan como una copia mimética de espíritus que invocan su presencia y efectos en el mundo material, es decir, que llegan a suplantarlos al punto de afectar a las personas. Por su parte, para Gell (1998) los objetos no serían entidades pasivas que codifican representaciones simbólicas sobre el mundo, sino que son agentes secundarios a los cuales se dota de agencia, al ser tomados por las personas como los motores causales que encadenan el desarrollo de los fenómenos. En otras palabras, un artefacto objetiva relaciones sociales y, a su vez, las extiende al generar acciones en los sujetos que las interpretan como si fuesen un efecto generado directamente por este. En esta medida, las personas se perciben como pacientes y los objetos como agentes.

Según Viveiros de Castro (2004; 2010), para las cosmovisiones amerindias diversos seres no-humanos poseerían puntos de vista sobre el mundo al considerarse a sí mismos como personas. De forma similar, Descola (2013) sostiene que en las ontologías animistas los no-humanos (como plantas y animales) poseen la misma interioridad que los humanos; por lo tanto, tendrían intencionalidad, afectos y vida social, pero los diferenciaría su fisicalidad, es decir, sustancias y hábitos corporales. Más recientemente, los debates etnológicos se centran en dimensionar cómo las personas toman una forma estable en el mundo al constituirse como seres compuestos por artefactos rituales (Santos-Granero 2012), y cómo los humanos y los seres vivos no-humanos interactúan al compartir una red semiótica en medio de capacidades de representación no simbólicas (Kohn 2013).

Valga resaltar que este campo de estudio es uno de los que lidera actualmente la renovación del pensamiento antropológico. Aun así, en medio de la riqueza de sus aportes etnográficos y de la ampliación en la imaginación teórica, este tipo de investigaciones, puntualmente las de Viveiros y Descola, han sido criticadas por sus amplias generalizaciones (Brabec de Mori 2013; Candea 2016; Hanks y Severi 2014; Sahlins 2014; Santos-Granero 2012), reproducir el dualismo ontológico (Ingold 2016; Ramos 2012) y caer en el antropomorfismo (Hornborg 2015).

Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT)

En vez de argumentar que la elaboración del conocimiento científico se circunscribe a los debates epistemológicos de las comunidades que lo producen (postura internalista) o que está condicionado por intereses históricos, económicos y subjetivos (postura externalista), desde los años ochenta, los ESCT comenzaron a plantear que entidades no-humanas, como los artefactos tecnológicos de medición, deben ser redefinidos como agentes gestadores y estabilizadores de realidades y conocimientos particulares (Callon 1986; 2008; Latour 2007; 2008; Law 2004; Law y Mol 2012; Woolgar y Lezaun 2013).

La teoría del actor-red (TAR) es una de las propuestas centrales de dichos estudios, la cual postula que los no-humanos no serían entidades que transportan mecánicamente acciones humanas, entendidas como efecto de una voluntad racional que se impone en la realidad. Por el contrario, son entidades que en sí mismas modulan y transforman de forma activa la interacción humana. En consecuencia, ya no es posible separar las relaciones sociales de las materiales (Latour 2008).

Antes de delimitar un contexto humano, esta teoría busca trazar un mapa en red que no suponga *a priori* la existencia de lo social ni la forma de los agentes involucrados, sino que, más bien, visibilice su despliegue particular y contingente a partir del cual producen y mantienen mundos. De allí el método de ensamble como una lectura de la interacción entre humanos y no-humanos que reconoce cómo estas relaciones no serían unidireccionales en un sentido causalista, sino que cada entidad posee capacidad de agencia en la medida en que influye o modifica otras entidades. Pero esta no es una cualidad inmanente, sino una propiedad emergente producto de las relaciones interactivas que constituyen las cosas.

Según Sayes (2014) aunque las polémicas en torno al concepto de agencia pueden ser desestimadas al aclarar el énfasis radicalmente metodológico de esta teoría, aún subsisten varias falencias. Por ejemplo, la TAR “se abstiene de emitir un juicio en la medida en que esta simetría es en realidad válida”, así como “se hace incapaz de proporcionar una descripción sistemática del estado, la naturaleza, el rol y el significado precisos de los no-humanos” (Sayes 2014, 144). Por este tipo de razones “no presta atención a factores tan distintivamente humanos y aparentemente subjetivos como las culturas y las prácticas” (Sismondo 2010, 89).

Igualmente, según Kohn (2013), dichos estudios, al dotar de agencia por igual a humanos y no-humanos, no distinguen las capacidades semióticas diferenciales de seres vivos no-humanos como plantas y animales, por lo que caen en el antropomorfismo.

Estudios cognitivos y arqueológicos

La “cognición extendida” es el nombre de los debates que reevalúan a los objetos como pilares de los procesos del pensamiento al aglutinar los aportes teóricos de las ciencias cognitivas, la filosofía, la etnología y la arqueología. Desde esta última disciplina, Malafouris y Renfrew (2010) aseveran que se debe “tomar seriamente la cultura material”, puesto que las cosas no son simples objetos pasivos ni extensiones cognitivas, sino entidades que –en medio de la interacción sostenida por medio de vínculos estéticos y afectivos– generan una retroalimentación con nuestros cuerpos, que conduce a propiedades emergentes que posibilitan y configuran nuestra conciencia. Por ejemplo, al influenciar activamente la evolución cognitiva y al moldear nuestra concepción del tiempo.

En resonancia con dichos estudios, Pedersen (2007, 162) expone que los humanos: “no solo pensamos a través de las cosas. También llegamos a serlo por medio de estas”, puesto que, por ejemplo, los trajes ceremoniales de los Darhad en Mongolia operan como tecnologías cognitivas que permiten conceptualizar y guiar las ceremonias chamánicas. De forma similar, Severi (2011) critica la oposición entre sociedades ágrafas y con escritura al sostener que *kipus*, tejidos y tótems son artefactos mnemotécnicos que posibilitan la evocación, el ordenamiento y la fijación de ideas (puntualmente largas narraciones míticas) a partir de sus patrones geométricos. Así, por ejemplo, los mitos de los Yekuana se narran y ordenan por medio de ondas en sus cestas, lo cual genera una estructura coherente y estable de conocimientos.

Así mismo, en lo concerniente al giro de la cultura-material en la arqueología, Hicks (2010) confronta los radicalismos constructivistas de la teoría social. Por su parte propone elaborar nuevos puentes de diálogo con la antropología, los ESCT, y la geografía para reconocer que “[l]as cosas y las teorías no son simplemente eventos [...] también son efectos” (86-87), puesto que el mundo antes de integrarse por entidades fijas está contingentemente compuesto por prácticas materiales, es decir, es *enactuado*.

Ahora bien, resaltando los avances reflexivos de las teorías de la cognición distribuida, Ingold (2013a) reprocha que este tipo de investigaciones reproducen el dualismo mente/mundo que pretenden trascender, a razón de que solo se centrarían en artefactos culturales y no tomarían en cuenta otras entidades y fuerzas vitales a partir de las cuales el sujeto constituye su conciencia:

¿Por qué no también con el aire, el suelo, las montañas y los arroyos, y otros seres vivos? ¿Por qué no con los materiales? Y si la cognición es efectivamente enactuada, como afirma Malafouris (2004, 59), entonces, ¿cómo esta se diferencia de la vida misma? ¿El pensamiento yace en las interacciones entre los cerebros, cuerpos y objetos en el mundo, o en las correspondencias de los flujos materiales y la sensibilidad sensorial en donde la conciencia, para recordar las palabras de Deleuze y Guattari, es el “pensamiento del flujo-materia” y los materiales “el correlato de esta conciencia” (Deleuze y Guattari 2004, 454)? (100)

Por ejemplo, según Bartra (2007) objetos, canciones y discursos serían exocerebros, prótesis simbólicas que complementarían las estructuras cognitivas. Pero tras dichas formulaciones hay dos problemas. Por un lado, al sostener que las limitaciones cerebrales son compensadas por extensiones culturales, la carencia y el complemento son encajadas de forma teleológica, lo cual oculta que dicha articulación fue producto de una operación intelectual regresiva que forzó su conectividad al confundir lo posible con lo necesario. Por el otro, bajo estas ideas se sostiene que somos humanos debido a la estabilización de nuestros pensamientos y acciones por medio de los objetos (para Bartra, allí surge la capacidad de libre albedrío). Pero este tipo de excepcionalismo humano omite, como señala Ingold (2013b) críticamente en el caso de Bruno Latour y Michel Serres, la complejidad de la interacción activa de los animales con el ambiente a partir de la cual emergen sus capacidades de significación.

Fenomenología

Según Ingold (2011) el concepto de agencia se basa erróneamente en una lógica circular, debido a que de forma retrospectiva busca una causa interna a los acontecimientos, dándole simplemente el nombre de “agencia”. En oposición a la obra de Latour, afirma que “la acción

no es tanto el resultado de una agencia que está distribuida alrededor de la red, sino que esta emerge de la interacción de fuerzas conducidas a lo largo de las líneas de la malla” (92). En otras palabras, la agencia no está dada en elementos inertes, sino que se ejerce en medio de los flujos de transformación del ambiente. Por lo tanto, los humanos y no-humanos no la poseen, al contrario, “[e]stán más bien poseídos por la acción” (214).

Ingold (2013) ejemplifica sus ideas señalando que un objeto, como una cometa, no posee agencia en la medida en que influya en los seres humanos al momento de su articulación. Al contrario, en este caso el cuerpo busca corresponder atentamente a los flujos generativos del ambiente al sincronizar sus movimientos con las propiedades experimentadas; en este caso, del aire. Con base en lo anterior, la agencia no se encontraría en elementos aislados que se ensamblan e influyen sin modificarse, sino en el campo de fuerzas en el que una entidad se desarrolla. Por este motivo el organismo-persona, los artefactos y el aire son poseídos por la agencia, porque son entidades abiertas al encontrarse inmersos en los movimientos generativos del ambiente. Para sintetizar las ideas expuestas Ingold (2011, 93) utiliza la metáfora de la red tejida con el objetivo de indicar que esta: “no es un objeto con el que interactúo, sino el suelo bajo el cual las posibilidades de interacción están basadas. La red, en resumen, es la condición misma de mi agencia. Pero esta no es, en sí misma, un agente”.

En afinidad con las ideas de Ingold, Pedersen (2013, 203) sostiene que en el chamanismo mongol, al igual que el amerindio, las cosas están vivas porque: “*son fuerza en lugar de poseerla*; esto es, la capacidad oculta para obligar al cosmos a orquestarse a sí mismo en una manera particular”. En consecuencia, el valor de los objetos en el chamanismo no se obtiene simplemente por la proyección de marcos simbólicos en entidades pasivas, sino en el reconocimiento de que estos son objetos que comparten la vitalidad inmanente del universo, es decir, propiedades dinámicas y generativas comunes. De forma similar a las lecturas fenomenológicas anteriores, Despret (2013, 30) señala que las plantas y animales poseen capacidades de agencia, pero no como cualidades internas a los seres, sino, por el contrario, debido a su interdependencia: “Todos somos agentes secretos, dependiendo de las circunstancias, esperando a otro ser que nos de nuevas agencias, nuevas formas de convertirnos en agentes, de

actuar de manera activa, deshaciendo y rehaciendo los seres precarios los unos a (través) de los otros”.

Controversias recientes

El feminismo se comenzó a consolidar en el panorama de las ciencias sociales al desbiologizar las formaciones sociales. Teorizar que la realidad es construida discursivamente permitió denunciar que las relaciones históricas de poder basadas en la opresión de género son tomadas como “naturales”. Si bien los debates actuales del feminismo celebran los logros políticos de las posturas anteriores, Frost (2011) señala que, antes del *nuevo materialismo*, los énfasis constructivistas tendieron a negar la posibilidad de que el cuerpo humano y la materia del mundo posean una capacidad de agencia inmanente que influya en las relaciones sociales; es decir, han partido de la premisa de que la materia es pasiva ante la significación. De este modo, bajo una lógica antropocéntrica: “la materia está más completamente saturada de poder” (Frost 2011, 74) y, por lo tanto, las fuerzas materiales reales se simplifican en formaciones discursivas. Por este motivo, los estudios feministas en ciencia invitan, sin caer en el esencialismo biológico, a reflexionar en torno a las capacidades de agencia encarnadas en la materia que existen de forma independiente, pero que son afectadas e influyen en las formaciones discursivas. De este modo se debería ver

la materia o el cuerpo no solo cómo son formados por las fuerzas del lenguaje, la cultura y la política, sino también cómo son formativos. Es decir, conciben que la materia o el cuerpo tienen un tipo peculiar y distintivo de agencia, una que no es consecuencia ni directa ni accidental de la intencionalidad humana, sino más bien una con su propio ímpetu y trayectoria. (Frost 2011, 70)

El nuevo materialismo tampoco se encuentra exento de críticas, según Bruining (2016) esta corriente teórica exageraría el supuesto antirrealismo del posmodernismo y postestructuralismo, y reproduciría la dicotomía que critica: representación/realidad. De allí que: “Frost postula la existencia de cosas que llama torrentes hormonales y esteroideas, ajustes del sistema nervioso, etc., en lugar de verlos como efectos performativos” (Bruining 2016).

Por su parte, Hornborg (2015; 2017), desde una lectura crítica de la teoría del actor-red, confronta el principio de simetría (tomar por igual humanos y no-humanos). Su argumento central es que la diferencia entre sujeto y objeto se debe mantener al no ser una simple ficción cartesiana, sino una categoría necesaria para el análisis antropológico:

Parece haber una confusión generalizada entre los intentos de disolver las jerarquías, por un lado, y los intentos de disolver las distinciones analíticas, por el otro. En otras palabras, la crítica política se confunde con la crítica ontológica. La disolución de las distinciones “cartesianas” entre humanos y no-humanos se percibe como un proyecto democrático, si no revolucionario, pero equivale a desarmar la posibilidad misma de la crítica política. (Hornborg 2017, 106)

Hornborg sostiene que solos los seres vivos poseerían capacidad de agencia debido a que esta consiste en los *propósitos* vitales internos a los organismos que interactúan y se comunican con las entidades de su ambiente, lo cual los convierte en sujetos. Por lo tanto: “La conciencia, la reflexión y la intencionalidad nunca son equivalentes al conocimiento absoluto o definitivo, sino a una representación situada, parcial y provisional de las condiciones de la agencia” (Hornborg 2017, 98).

Cuando esta capacidad se proyecta en objetos (por ejemplo, dinero, tótems, computadores) se reproduciría el fetichismo, la creencia de que tienen una existencia propia. Considerando lo anterior, “[l]os objetos no-vivos no tienen agencia, pero pueden impactar en su entorno (es decir, tienen consecuencias para ellos)” (Hornborg 2017, 98), puesto que modulan físicamente la agencia de entidades vivientes al ser limitantes, impulsores o extensiones. De allí que, “[c]uando un objeto fetichizado tiene la apariencia de tener agencia, es la percepción del objeto lo que influye la agencia humana, no el objeto en sí mismo que actúa” (Hornborg 2017, 99).

Suspensión del juicio

Ahora bien, como reflexión crítica y operativa, la pregunta pertinente en el presente debate no es necesariamente si de forma englobante las personas, plantas, lugares, artefactos poseen o no una capacidad de agencia intrínseca, que como un falso dilema agotaría la decisión en un debate

enteramente filosófico. Tomar una postura a favor o en contra no conduce a una solución real, sino al posible abandono a la complejidad del trabajo de campo. En vez de dar un paso teórico hacia adelante, es más productivo analíticamente dar dos pasos metodológicos atrás, suspender el juicio al no tomar la agencia como referente y privilegio *a priori*, sino como meta que cualquier tipo de entidad (humana y no-humana) puede ganar o perder de forma contextual.

Si bien los instrumentos de investigación no reflejan de forma transparente los datos sin la mediación de marcos epistemológicos internos, esto no implica que quien investiga no pueda aplazar momentáneamente sus concepciones sobre la naturaleza de las cosas para permitir el registro de las fuerzas en tensión entre humanos y no-humanos. El choque de teorías en torno a la problematización contemporánea de la agencia puede ser utilizado a favor, al suspender la separación entre sujeto y objeto (para no caer en el sentido común), y a su vez su unificación (para no reproducir acriticamente las teorías sobre la agencia).

En vista de lo expuesto, es necesario construir herramientas que no preordenen los datos en torno al dualismo o al monismo, buscando que los datos de campo resignifiquen y calibren los conceptos que pretenden aprehenderlos. Para ello la descripción de la interrelación entre humanos y no-humanos debe ser tan detallada que se transforme en sí misma en un modelo multicausal con capacidad explicativa. Así, por ejemplo, si nos damos a la oportunidad de registrar la manera en que diversas entidades no-humanas pueden modificar de forma activa las interacciones humanas, esto no conduce necesariamente a que se deje de prestar atención a si las cosas poseen o no significados arbitrarios, enmarcados en convenciones exclusivamente humanas.

En conclusión, los debates contemporáneos no se deben utilizar como fines en la comprobación de teorías, sino como medios para encontrar nuevas oportunidades de confrontar nuestras descripciones y, de este modo, criticar o reivindicar los pilares analíticos de las investigaciones. Por ende, para que el relacionismo mantenga su potencial metodológico, debe necesariamente mantenerse como una pregunta contextual y abierta, y nunca como una premisa general sobre la realidad.

Contextos difusos

La antropología es por excelencia una disciplina que debate acerca de las posibilidades de alcanzar claridad comprensiva en la comparación entre diferentes escenarios sociales. Para no sacrificar la complejidad y la particularidad de los contextos de estudio, diversas corrientes antropológicas comienzan a resaltar sus especificidades ontológicas al considerarlos como “mundos”.

La redelimitación metodológica y política de los espacios de investigación se debe a que la extrapolación de categorías entre diferentes contextos puede cargar invisiblemente los referentes culturales de los investigadores. Por ejemplo, la interacción y significación ambiental desborda las categorías dualistas con las que cuenta la antropología, tal es así que Tsing (2013, 27) asegura: “Si lo social significa ‘formado en relaciones entrelazadas con otros significativos’, claramente los seres vivos otros que humanos son plenamente sociales –con y sin humanos–”. En esta medida, la disciplina requiere de una nueva sensibilidad teórica para captar la singularidad de su objeto de estudio. En el siguiente apartado se contrastarán cuatro posturas contemporáneas que debaten si los escenarios investigativos deben o no estimarse como mundos en su propio derecho.

Múltiples mundos

Los debates antropológicos sobre la geopolítica del conocimiento (De la Cadena 2010; Descola 2013; Escobar 2012; Henare, Holbraad y Wastell 2007; Latour 2007; Law 2004; Viveiros de Castro 2010) denuncian críticamente que el creer que existiría *solo un solo mundo* implica de manera problemática que únicamente la ciencia moderna podría conocer con objetividad esa realidad común, a partir de la universalización de sus categorías. Bajo esta lógica, los sistemas de pensamiento no modernos serían menospreciados al ser evaluados como simples “interpretaciones” o “representaciones” parciales de la realidad, al encontrarse sesgados por sus marcos culturales. Para dismantelar dicha jerarquía se ha propuesto conceptualizar que existirían varios mundos u ontologías con sus criterios específicos de complejidad y significado. De esta forma, pretende abandonar los lentes macroteóricos que omiten diferencias con la intención de desarrollar la sensibilidad teórico-contextual para así identificar los rasgos particulares de alteridades radicales y tomar seriamente sus creencias.

A razón de lo anterior, para Descola (2013) existen diferentes ontologías (animismo, naturalismo, analogismo, totemismo) y cada una conlleva una comprensión diferente del sujeto, el ambiente, el tiempo, etc. Por su parte, Viveiros de Castro (2004; 2010; 2015) sustenta que en las cosmologías amerindias existirían múltiples ontologías bajo una sola epistemología; esto lo denomina como perspectivismo multinaturalista. Cada naturaleza partiría de los puntos de vista y hábitos corporales de los seres, por ende, las comunidades indígenas no se preguntarían por como el otro ve el mismo mundo, sino qué mundo encarna cada percepción.

Como reflexión ontológica y recurso metodológico Henare, Holbraad y Wastell (2007) afirman que existen múltiples mundos, por lo que los marcos teóricos no se podrían extrapolar en la comprensión de un fenómeno particular, debido a su inconmensurabilidad. Por esto proponen una metodología que genere múltiples teorías recursivas al pensar a través de las “cosas”, cosas entendidas como un concepto vaciado de prenociones, el cual permite comprender que los discursos no sobredeterminan la realidad porque: “no hay distinción ontológica entre ‘discurso’ y ‘realidad’, en primer lugar [...] los conceptos pueden producir cosas porque conceptos y cosas son sólo una y la misma” (Henare et al. 2007, 13). En esta medida, cada práctica poseería una dimensión ontológica porque *enactúa* mundos específicos; es decir, tendría efectos concretos porque una concepción, en vez de ser una simple abstracción, “crea sus propios objetos, solo porque esta es la misma que ellos, por lo que “ver” esos objetos es crearlos” (15). Por ende, se debería abandonar la oposición de cosas versus significados, puesto que en el estudio etnográfico las cosas no reciben significados que deben ser interpretados, sino que estas “llevan su propio contexto dentro de sí mismas” (Holbraad 2007, 206).

Hay que mencionar, además, que las teorizaciones sobre los mundos no se agotan en el Norte Global. En resonancia con las ideas anteriores, bajo énfasis decoloniales, los conceptos ontológicos desde América Latina han sido profundamente inspirados por las prácticas y pensamientos de comunidades indígenas, afros y campesinas. Estos actores, por medio de sus prácticas, construyen múltiples realidades que configuran mundos plurales parcialmente conectados.

Por ello Blaser y De la Cadena (2009), Blaser (2009), De la Cadena (2010) y Escobar (2010; 2012) proponen teorizar en torno a un campo de

estudio denominado “ontología política”, el cual parte de la premisa de que: “los conflictos culturales a menudo son la expresión de diferencias ontológicas subyacentes, es decir, de maneras diferentes de entender el mundo y, en última instancia, de mundos diferentes” (Escobar 2010, 31). Por ejemplo, según De la Cadena (2010), las movilizaciones indígenas en la región andina contra la minería se basan en la consideración de que diversos seres no-humanos (montañas, ríos, animales o espíritus) son actores políticos activos con los que se comparten demandas comunes. Por ello, en las protestas no solo múltiples interpretaciones sobre lo que es la naturaleza entran en choque, sino múltiples mundos con sus especificidades existenciales.

Estas posturas son relevantes ya que a los autores hegemónicos del giro ontológico se les reprocha no reconocer la influencia de grupos no modernos en la elaboración de sus teorías (Todd 2016). Valga la pena aclarar que la revisión de la producción de los grupos no modernos, los estudios decoloniales y el Sur Global es compleja y abundante, por lo que su revisión supera los alcances de este artículo. Abordarla requeriría desarrollar otra revisión completa, así como para comparar ambas producciones.

Mundos compuestos

Según Stengers (2010; 2014) y Latour (2014) la idea de *cosmopolitismo* limitaría la política a lo humano. Como contraposición, ambos elaboran el concepto de *cosmopolítica*, el cual describe y denuncia la necesidad de ampliar las fronteras ontológicas para reunir entidades disímiles como neutrinos, artefactos, tótems, etc. Bajo esta propuesta, el cosmos es un entramado de relaciones políticas que emergen como un espacio de construcción de un mundo común con entidades no-humanas, pero en un escenario que no podrá ser unificado, sino que es contingente, negociado y rearticulado. Esta inestabilidad señalaría un proceso permanentemente abierto de elaboración, tensión y armonización entre mundos. Por esto:

La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos. (Latour 2014, 48)

Así, con la meta de abolir los confusos límites de lo político, se toma el prefijo cosmos para denotar la amplitud de relaciones en las que se compone la realidad, rompiendo así la división entre mundo social/mundo material. Este dualismo sería producto de la ceguera antropocéntrica, la creencia de que existe un cosmos unificado dado antes de la interacción social. Debido a lo anterior, para Stengers (2014) el cosmos es un *operador de igualdad*, no porque todos sus participantes humanos y no-humanos tengan la misma voz, sino porque su presencia impide concebir *a priori* el valor de cada elemento.

En general, los ESCT señalan que no existe simplemente una realidad externa dada, la cual se encontraría mediada por el discurso, sino que dicha realidad se *enactúa*. Es decir, se compone permanentemente a partir de prácticas en las que participan entidades no-humanas como artefactos, estructuras, bacterias, instituciones, etc.; de allí su pluralidad ontológica (Callon 1986; Law 2004; Law y Mol 2012; Latour 2007; 2008; Woolgar y Lezaun; 2013). Por ejemplo, el estudio de Callon (1986) sobre las vieiras permite comprender cómo estos moluscos no poseen una identidad dada, sino que su existencia se encuentra constitutivamente entrelazada con la de científicos, pescadores y aparatos de cultivo. Dada esta influencia activa y recíproca entre agentes humanos y no-humanos, la realidad social se encontraría en edificación permanente.

Un solo mundo fenoménico

Para Ingold (2018a) el énfasis en la pluralidad omite la coparticipación en un mundo común y conduce a exotizar distintas realidades. La apuesta del giro ontológico por teorizar en torno a múltiples mundos (puntualmente en las obras de Holbraad y Law), sería problemática, ya que un solo mundo: “ha sido descuidado muy fácilmente, junto con los desafíos y responsabilidades que conlleva, a favor de un llamamiento fácil a la pluralidad” (Ingold 2018a, 158).

Por el contrario, Ingold (1993; 2011; 2018a; 2018b) afirma que habitamos un solo mundo en el que estamos inmersos en medio de nuestra experiencia práctica. Pero esta realidad no es mecánica ni homogénea, sino un mundo generativo en proceso de diferenciación y crecimiento. Dicho reconocimiento implica, según este antropólogo, una responsabilidad existencial:

[...] la observación participante solo puede comenzar con el reconocimiento de que los otros son otros, no porque estén separados en lados opuestos de una frontera entre mundos culturales, el nuestro y el suyo, sino porque son compañeros de viaje con nosotros en el mismo mundo. Aquí, como hemos visto, reside su compromiso ontológico. Es un compromiso con la habitación no de los múltiples mundos del ser, sino un mundo en devenir de, no obstante, multiplicidad infinita. (Ingold 2018b, 81)

En vista de lo expuesto, el autor critica al énfasis de la multiplicidad al invitarnos a pensar, no en términos de lo ontológico, sino de lo *ontogénico*; es decir, en un mundo abierto en generación permanente. En contraste: “Con múltiples ontologías, todo o cada ser es su propio mundo, cerrado y completo, de modo que en última instancia hay tantos mundos como seres o cosas. Cada uno ha colapsado en sí mismo, impenetrable a los demás” (Ingold 2018a, 167).

Este mundo compartido lo reconoce inicialmente como un *multiverso* (propuesto por el filósofo William James) en el que hay una singularidad plural. Aun así, señala que el problema de James radica en que la multiplicidad está conectada desde una totalidad externa que ensambla las cosas, por lo que sus particularidades no se transformarían. Por este motivo, Ingold plantea situar nuestra realidad en términos del *pluriverso*, un concepto pensado por Escobar para concebir la tierra como una totalidad viviente y generativa en el que las entidades están abiertas al interactuar y transformarse con las demás (Ingold 2018a). Valga señalar críticamente que el concepto del pluriverso de Escobar (2012) se enmarca en la idea de “cultura como diferencia radical”.

Un mundo mítico-fractal

Es posible explorar otros caminos para escapar del pluralismo y la unicidad. Diversos trabajos etnológicos señalan que múltiples comunidades indígenas conciben la existencia de un mundo en medio de diversos niveles de existencia (Langdon 1979; Taussig 1993). Brabec de Mori (2015, 31) señala lo siguiente sobre las cosmovisiones amerindias:

La mayoría de los colectivos indígenas no conceptualizan un solo cosmos, sino más bien muchos mundos que están conectados entre sí y se superponen de muchas maneras. “Mundos” puede ser

un término inadecuado, como insinuaron mis asociados de investigación de Shipibo Pascual, Benjamin y Gilberto Mahua Ochavano. Explicaron que solo hay un mundo (westiora netebichores), pero con muchas facetas dentro de este (Pascual llamó a estas “planetas”) habitados por diferentes tipos de seres y solo unos pocos serían aptos “para nosotros”.

La idea de que existe *un solo mundo que es múltiple* es difícil de comprender, puesto que a primera vista parece una contradicción, pero con base en la lógica cosmológica de Melanesia puede tener sentido. Según Strathern (2004) para las comunidades de esta región existe una multiplicidad ontológica en las cosas; así, por ejemplo, una canoa puede ser integrada por un grupo de personas, pero a su vez puede ser una persona integrada, en esa medida se posiciona en diversas capas de realidad. Por esta razón, la autora analiza que, en esta concepción, el mundo existe por medio de conexiones parciales entre diferentes contextos de significado que poseen autonomía, pero interrelación entre diversas escalas.

El estudio de Halbmayr (2012) sobre las cosmologías de las comunidades caribehablantes del Amazonas amplía directamente las lógicas anteriores. Halbmayr señala que en dichos grupos no se habitaría un universo cerrado, sino multiplicidad de mundos articulados en diferentes niveles no jerárquicos. Por lo tanto: “no crean totalidades abarcadoras o un universo integrado, sino un multiverso de mundos coexistentes que dependen en una forma específica de abarcamientos parciales no totalizantes” (Halbmayr 2012, 105). Así las partes de las entidades que componen el mundo (como personas, lugares, casas, animales, artefactos, etc.) son internas y a la vez externas a este. Si bien se articulan dando consistencia a una entidad, nunca forman una unidad plena, sino que solo alcanzan identidades inestables, porque cada parte a su vez puede componer otras entidades en otra temporalidad o no ser integradas plenamente.

Procesos y escalas

Las teorías sobre la pluralidad dotan de demasiada sistematicidad y sustancialidad interna a cada mundo, por lo que resultan ser generalizantes

al no permitir pensar en cómo conviven diversas formas de pensamiento en un mismo contexto y su interconexión con escenarios globales. Por esta razón, Hanks y Severi (2014, 9) se preguntan críticamente: “¿Pero qué pasa con las zonas grises entre perspectivas o entre modos de existencia?, ¿qué hay de la mezcla o clasificación o cambio entre sistemas, el cual seguramente ocurre sobre la historia del colonialismo en las Américas, por ejemplo?”.

Por su parte el problema de los mundos compuestos es que puede impedir ver la transformación de las cosas, por lo que solo se toman como entidades estables que se ensamblan en la acción social. Pero, por otro lado, ver un mundo en crecimiento, en el caso de Ingold, hace de la realidad un lugar tan dinámico que imposibilita identificar niveles analíticos diferenciales y parcialmente estables que se superponen en los mismos contextos. En suma, ambos abordajes le dan un énfasis desbordado a los *procesos*, es decir, al estudio plano de relaciones que vinculan multicausalmente las cosas; de este modo, descuidan el estudio de las *escalas*, de las relaciones de corte, asimetría y especificidad que diferencian relaciones –por ejemplo, véase desde Tsing (2015) cómo el capitalismo se constituye por medio de relaciones no capitalistas que no controla, como lo son las economías del don y los flujos ambientales–. Al contrario de Strathern, Ingold y Latour dan por sentadas las relaciones de conectividad pero no de corte, de allí sus falencias metodológicas (Candea, Cook, Trundle y Yarrow 2015).

Para implosionar la diferencia entre lo plural y lo singular es necesario reconocer que, como en las concepciones míticas, diferentes contextos de significado se superponen en los mismos discursos, personas, prácticas, objetos y lugares. Por ello, dependiendo del foco investigativo, es posible percibir diferentes conectividades sin agotar la comprensión del fenómeno. Por dicho motivo Hastrup (2013, 160) asegura:

No es que haya una sola realidad y muchas representaciones; existe una multiplicidad de conexiones que se presentan a sí mismas como empíricas, porque son rastreables una vez que se ha propuesto perseguir su objeto a través de una serie de momentos etnográficos. Diferentes objetivos y diferentes mediadores de la agencia conducen en diferentes direcciones, pero se comparte el interés en llegar a algún lugar.

Son las preguntas y las herramientas las que permiten ver patrones sociales; a razón de esto, la potencialidad investigativa yace en identificar no solo el entrelazamiento de relaciones comunes (lo cual lleva a ver un solo mundo), o las diferencias a partir de las cuales debemos oponer contextos (lo cual lleva a ver múltiples mundos), sino el entrelazamiento de los procesos y las escalas para reconocer la complejidad de un mundo en fricción (Hastrup 2005; 2013; Morita 2013; Rocheleau 2011; Tsing 2010; 2015). Por ende, si se pretenden romper las barreras entre mundos, entre la especificidad del ensamblaje con no-humanos y la carnalidad compartida, es necesario tomar seriamente la globalización y la reflexividad, como es la invitación de Willerslev (2016, 1x) para los debates actuales: “De lo contrario, existe un riesgo real de que la ‘ortodoxia radical’ de la antropología de la ontología termine en el depósito de chatarra histórico de las doctrinas antropológicas fallidas”.

Tomar “seriamente” la complejidad de la interconexión mundial y la vigilancia investigativa implica tener en cuenta que los sistemas de pensamiento no dualistas de grupos indígenas no están plenamente delimitados ni se expresan de forma transparente. Al contrario, sus escenarios y creencias se negocian, traducen y reinventan en medio de las encrucijadas y las oportunidades de representarse en escenarios locales-institucionales-y-globales (Perdomo 2018a; 2018b; 2019). De allí que para Hastrup (2013, 160) el poder reflexivo del trabajo de campo consiste en identificar cómo las personas: “están constantemente comprometidas en un proceso de escalar, espacializar y contextualizar su mundo. En ese proceso, se hacen ‘mundos’ que no son locales, porque son ilimitados, ni no locales porque están mediados por realidades topográficas mutables”. Por lo que la tarea de los antropólogos yace en mapear el dinamismo creativo de dichas perspectivas a partir de su sensibilidad investigativa.

Oposición naturaleza/cultura versus ontología

La empresa antropológica paradójicamente se ha formado a lo largo de la historia en un intento por cimentar y subvertir las fronteras entre la naturaleza y la cultura. Por ejemplo, en un primer momento intelectual Claude Lévi-Strauss, al abordar el tema del incesto, daba por sentada la clara demarcación entre la naturaleza y la cultura como eje teórico. Luego, de forma retrospectiva reconoce confusa y tímidamente que la interrelación de los seres vivos con el ambiente posee una complejidad

que desborda la comprensión del dualismo: “Surgieron varios fenómenos que hacen la línea de demarcación, sino menos real, en todo caso más imprecisa y tortuosa de lo que me imaginaba hace veinte años” (Lévi-Strauss 1991, 18). Por este motivo, desde el monismo teórico, reconsideró que la mente y la naturaleza eran una sola por compartir una estructura orgánica, aun así, siguió el dualismo metodológico (la oposición universal naturaleza/cultura), de allí la ambigüedad de sus formulaciones (Descola 2009).

Los antropólogos, medio siglo después, se enfrentan a los mismos desafíos. Primero los estudiantes en su formación académica exploran con una clara seguridad existencial que bajo un orden biológico y físico común surgen múltiples expresiones culturales (tal como la división sexo/género), por lo que su labor consistiría en registrar e interpretar la diversidad del espíritu humano. Luego, por medio de diversos casos etnográficos y discusiones filosóficas, por ejemplo, sobre las negociaciones chamánicas con espíritus en sociedades no modernas, el entrelazamiento de cuerpos-y-tecnologías, y teorías de la coevolución o la biosemiótica, comienzan a confrontar el dualismo ontológico. Debido a lo anterior, utilizan los debates contemporáneos en sus investigaciones con el propósito de subvertir conceptualmente la división naturaleza/cultura y, simultáneamente, redefinen metodológicamente el contexto de investigación para tomar en cuenta a las entidades no-humanas como agentes inmanentes de significación. Pero este es un ejercicio desorientador, puesto que los estudiantes encuentran que los diversos proponentes del denominado “giro ontológico” se acusan mutuamente de reproducir el dualismo que pretenden impugnar; en otras palabras, sostienen que las demás teorías quedarían atrapadas en el laberinto del que buscan escapar.

Crítica a la oposición naturaleza/cultura

A lo largo de su historia, el concepto de cultura ha sido epicentro de múltiples críticas teóricas y metodológicas en la antropología, por lo cual ha sido permanentemente reinventado con la finalidad de mantener su vitalidad explicativa. Las críticas más comunes señalan que este concepto se ha centrado excesivamente en la dimensión inmaterial del pensamiento (Godelier 1989), ha tendido a equipararse con lugar y persona (Gupta y Ferguson 2008) y, debido a su carga relativista, no ha permitido reflexionar en torno a las relaciones de poder (Abu-Lughod 2012). Aun

así, estas falencias han sido sorteadas al resignificar desde dicho término: la heterogeneidad humana en medio de los procesos de globalización, al tomar en cuenta en su estudio a las prácticas y los objetos, y al historizar críticamente las formaciones sociales (Wolf 2005).

A pesar de lo anterior, la saturación de confrontaciones en torno al concepto de cultura desde finales de los años ochenta ha desbordado ampliamente los intentos por reivindicar su productividad analítica. Por este motivo, actualmente se demanda su resignificación y la búsqueda de nuevos referentes comprensivos para la investigación social (como el concepto de ontología). Puntualmente, son tres las falencias que ponen en constante duda la operatividad del concepto de cultura.

Primero, no es posible extrapolarlo a sociedades no modernas en las que no operaría en oposición con la naturaleza (debido a que entidades no-humanas están implicadas de forma latente en la vida social con los seres humanos) (Strathern 1980; Povinelli 1995). De hecho, como muestran los ESCT, en Occidente tampoco operaría, puesto que la división sujeto/objeto sería una promesa fallida de la Modernidad, por lo que su constitución “permite la proliferación multiplicada de los híbridos cuya existencia y hasta posibilidad niega” (Latour 2007, 62).

Segundo, el concepto de cultura divide al mundo al intentar comprender y comunicar su diferencia, a causa de que

fragmenta la continuidad experiencial del ser-en-el-mundo, aislando a las personas tanto del entorno no-humano (ahora concebido como “naturaleza”) como entre sí [...] mediante el despliegue del concepto de cultura, la antropología ha creado el problema de la traducción en lugar de resolverlo. (Ingold 1993, 230)

De hecho, si en vez de partir de la cultura como abstracción constructivista y la naturaleza como realidad mecánica, se le da centralidad a la complejidad de los procesos de crecimiento en el ambiente (ontogenéticos), las categorías de cultura (lo adquirido) y naturaleza (lo dado) comienzan a desvanecerse. Cada ser vivo empieza a ser visto como un organismo-persona en un proceso generativo, a partir del cual toma forma y da sentido al mundo por medio de procesos de interacción ambiental que lo coconstituyen (Ingold 1993; 2000; 2013c; Kohn 2013).

Tercero, el concepto de cultura no describe cualidades humanas, sino que, como se expuso anteriormente, las prescribe, y de este modo

se convierte en el fundamento del excepcionalismo humano; es decir, en el sostén del antropocentrismo. Por medio de esta lógica, el ser humano se dimensiona como un sujeto guiado por una racionalidad y planificación sistemática, lo cual se contrasta con la existencia pasiva, carente de agencia y de puntos de vista de entidades no-humanas. En esta medida, impide abordar el entrelazamiento multicausal con paisajes, artefactos, plantas, animales, etc., que hacen de su actuar una cualidad sobredeterminada.

Los argumentos anteriores se encuentran profundamente conectados, por lo que sus falencias han conducido a la elaboración experimental de las teorías que se han expuesto anteriormente, las cuales pretenden trascender el dualismo ontológico en busca de la renovación del pensamiento antropológico. De allí, por ejemplo, la ambición de Descola (2001, 121):

Puede ser posible que una vez que nos hayamos deshecho de la retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no-humanos.

Vale la pena agregar que, en medio de estos esfuerzos de reinención disciplinar, continúan dándose lecturas en contracorriente con los estudios poshumanistas que pretenden alcanzar una simetría entre humanos y no-humanos. Hornborg (2015; 2017) afirma que si bien naturaleza y sociedad son categorías analíticas entrelazadas, deben ser diferenciadas. La primera, puntualmente, abarca procesos socioecológicos no simbólicos y la segunda es exclusiva de las disputas de significado de los seres humanos en el plano simbólico. Por ello: “La cultura o la sociedad es distintivamente antropogénica pero impregna el mundo físico, mientras que la naturaleza abarca tanto sujetos como objetos. Si bien ambas están justificadas, la distinción cultura-naturaleza no coincide con la distinción sujeto-objeto” (Hornborg 2017, 99).

Aunque Hornborg aboga por un mayor diálogo entre las ciencias sociales y naturales, asevera que su división es legítima porque responde a fenómenos específicos. A pesar de que el medioambiente y la sociedad se encuentran profundamente interconectadas en los cuerpos-paisajes-

y-tecnologías, esto no implica que se deba dismantelar la separación entre factores particulares de la sociedad humana y dinámicas ceñidas al universo prehumano.

Por ejemplo, el futuro del capitalismo de combustible-fósil depende de la relación entre el precio de mercado del petróleo y la segunda ley de la termodinámica, pero no puedo imaginar que podamos lograr algo al disolver la distinción analítica entre la lógica del mercado mundial y las leyes de la termodinámica. (Hornborg 2015, 44)

Concepto de ontología

Es innegable el aporte de las preguntas ontológicas para la renovación del pensamiento antropológico contemporáneo. Por ejemplo, Tsing (2005, 29) expone críticamente que:

La mayoría de las descripciones de las fronteras de los recursos dan por sentada la existencia de recursos; etiquetan y cuentan los recursos, y nos dicen a quién pertenece qué. El paisaje en sí parece inerte: listo para ser desmembrado y empaquetado para la exportación. En contraste, el desafío que me he planteado es hacer que el paisaje sea un actor animado. Los paisajes son simultáneamente naturales y sociales, y cambian y giran en la interacción de las prácticas humanas y no-humanas.

Debido a que la división naturaleza/cultura se encuentra demasiado comprometida con el naturalismo moderno, los nuevos debates antropológicos pretenden virar hacia el concepto de ontología como referente neutral para conceptualizar y describir los contextos existenciales de los grupos humanos sin partir del dualismo. Pero el uso de este concepto igualmente suscita amplias polémicas. Por ejemplo, la ontología describe presuposiciones sobre la realidad, por un lado, tan radicalmente diferenciables según Viveiros de Castro (2015), que puedan impugnar la falsa universalidad de la metafísica moderna; o, por el otro lado, lógicas metafísicas entrelazadas en cada sistema de pensamiento, de allí la lectura de Scott (2016) sobre las poliontologías.

Por su parte Holbraad y Pedersen (2017) agregan diversos usos, entre estos es necesario señalar, primero, que los ESCT lo toman para redefinir la naturaleza de la realidad; es decir, pretenden transformar los pilares metafísicos del pensamiento. Segundo, gran parte de los

estudios etnológicos lo dimensionan como un nivel profundo que estructura las cosmovisiones (como en el caso de Descola). Y tercero, al que se adscriben Holbraad y Pedersen, este concepto se emplea con la finalidad de problematizar reflexivamente las concepciones sobre lo existente, para no predelimitar lo concebible. En esta medida, es una herramienta abierta que busca interrogar las posibles restricciones de sus categorías para percibir la experiencia etnográfica, “opera siempre como un adjetivo o adverbio –nunca como un sustantivo–” (Holbraad y Pedersen 2017, 10).

Igualmente, existen sospechas de que el concepto de ontología ha sido mal comprendido de los antropólogos. Severi (2013, 194) comenta que estos acríticamente ignorarían que las clasificaciones vivo/muerto y humano/animal no se referirían a la ontología, puesto que: “En las obras de Aristóteles, por ejemplo, el estudio de estas formas de conocimiento pertenece a la *Parva Naturalia*, no a la doctrina del Ser, que es el objeto de la metafísica”. En este sentido, debido a su carga metafísica, el concepto de ontología no se puede extrapolar en la categorización de las filosofías naturales de los grupos no modernos, ya que en la Antigüedad griega este era entendido como “sistemas de pensamiento: ‘únicos, inmóviles e inmutables’ como el concepto parmineano de Ser” (Severi 2013, 195).

Con base en las ideas anteriores, para Severi (2013) el concepto de ontología sería un “artefacto antropológico” que dota erróneamente de coherencia y sistematicidad a las creencias de las personas que de hecho son inestables, múltiples y contradictorias. Por este motivo, Hanks y Severi (2014, 13) se preguntan: “¿Cómo, por lo tanto, debemos traducir ontologías, dado que estas son emergentes y no estáticas, mezcladas y no puras?”. Para dar respuesta a este interrogante, sugieren redefinir la comprensión de la ontología, esta: “no se referiría más a las ‘concepciones de mundo’ vinculadas con diferentes lenguajes, sino a una forma plural y no sistemática de activar constantemente diferentes formas de pensamiento” (13). En otras palabras, en vez de ser entendida como visiones de la realidad sistemáticas y delimitadas, el concepto de ontología señalaría las prácticas cognitivas en las que en un mismo contexto se entrelazan múltiples niveles de significación.

Ampliando los cuestionamientos anteriores, Hugh-Jones (2019) sostiene que las relaciones humano-animal en las comunidades indí-

genas de la Amazonia son heterogéneas, dinámicas, contradictorias y poco sistematizadas en ejercicios reflexivos, por lo que no pueden ser delimitadas en una “ontología animista”. Además, si bien se podrían diferenciar las cosmovisiones indígenas y euronorteamericanas, estas no agotan la forma en que se comprenden a los animales; en ambos contextos la significación en torno a los animales depende de forma fundamental de la observación y el contacto práctico.

Por su parte, Graeber (2015) argumenta críticamente que en la filosofía griega la ontología no es “una manera de ser en el mundo”, como lo utilizarían los teóricos del giro ontológico, sino que es una declaración puntual acerca de la esencia de la realidad. A su vez, el autor opina que los proponentes contemporáneos confunden la epistemología por la ontología, puesto que, si las concepciones sobre el mundo y los mundos son lo mismo (dado que constituyen la existencia práctica de los grupos) –tal como lo han defendido autores como Viveiros y Holbraad, por lo que debemos “tomarlas seriamente”–, el giro ontológico abandonaría la búsqueda ontológica y caería en el idealismo filosófico en el que “las ideas generan realidades” (Graeber 2015, 21).

Inspirado en el realismo crítico propuesto por Roy Bhaskar, Graeber (2015) agrega que la creencia de una sola realidad no implica lógicamente la existencia de un solo punto de vista trascendental (el concepto de idea base que critican Holbraad, Law y Escobar). Al contrario, lleva a la imposibilidad de que una perspectiva tenga la capacidad de aprehenderla plenamente, puesto que la realidad excede a los marcos epistemológicos que buscan aprehenderla. De hecho, si se cae en la pluralidad ontológica, el antropólogo quedaría en un relativismo sin criterios para evaluar la facticidad del mundo.

Graeber (2015, 28) agrega que “tomar seriamente” los discursos del otro no implica aceptar ciegamente sus creencias, como propondrían los debates actuales de la alteridad: “sino partir del reconocimiento de que ninguna de las partes de la conversación entenderá completamente el mundo alrededor de ellos o, para el caso, entre sí”. El punto central es que, bajo el concepto de ontología, la gente pareciera tener claridad sobre la identidad de los demás y el funcionamiento y las fronteras de sus propios mundos, pero de este modo se ignorarían los vacíos y las dudas existenciales que tienen las personas con las que se comparte en los trabajos de campo. Por el contrario, Graeber sugiere que si los

chamanes, los científicos y los antropólogos reconocen la confusión y el misterio existencial, esto posibilitaría el diálogo y la investigación.

Trascender el dualismo

Debido a su carga constructivista, el concepto de cultura le puede arrebatarse todo valor al papel de la experiencia sensible como moduladora de sentido, puesto que lo simbólico se toma como el único marco de percepción-interpretación, el cual media y antecede las vivencias. Un aprendizaje central que dejan los debates que he abordado es que nuestro compromiso práctico con el mundo material y orgánico no es posterior a nuestra existencia, sino que tomamos una identidad contingente por medio de la articulación corporal con la vitalidad inmanente del mundo.

El entrelazamiento del sujeto con el mundo no-humano permite explicar por qué las creencias y acciones de las personas no son enteramente sistemáticas ni coherentes, debido a que las experiencias en malocas, laboratorios y bosques tienen valor y significado no solo por las palabras que las nombran, sino también por el cuerpo que escucha, observa, siente y atiende a un mundo dinámico que se encuentra poblado de fuerzas y puntos de vista no-solo-humanos.

Nuestra interacción con la realidad es mucho más amplia y enriquecedora de lo que se reconoce bajo el dualismo. Por este motivo, el énfasis desmedido en el plano ambiental, cosmológico, e inclusive práctico, es insuficiente en el estudio de las relaciones que nutren nuestra conciencia. En esta medida, necesitamos suspender sus premisas para elaborar herramientas reflexivas que no se basen en los conceptos de naturaleza, cultura y ontología como totalidades que explican y describen la conducta; es decir, como referentes causales y de sentido *a priori*. De este modo, se puede cultivar la sensibilidad y la imaginación para explorar las múltiples posibilidades existenciales de las cosas.

Si se parte de modelos investigativos que integren agentes humanos y no-humanos, la dimensión simbólica, antes de excluirse apresuradamente, necesariamente pasa a ser relegada a una escala siempre parcial de nuestra existencia, y el ambiente pierde su lógica mecanicista al resignificarse como un medio complejo de relaciones activas y generativas. Al mantener en simetría la dimensión simbólica con los procesos ecológicos de significación no simbólica (Kohn 2013; Tsing 2015), es posible analizar cómo el poder, el paisaje, los cuerpos, los discursos, los artefactos y

los seres vivos no-humanos se retroalimentan en la producción de la realidad social. Solo desde una mirada multidimensional y multicausal es posible explicar el dinamismo, la heterogeneidad, la conectividad y la especificidad ontológica de las prácticas humanas que gestan y negocian su existencia con entidades no-humanas.

CONCLUSIONES

Los debates ontológicos no son una irrupción reciente ni un giro común en la historia de la antropología, sino una radicalización y reinención heterogénea de discusiones teórico-metodológicas anteriores. Por consiguiente, el espíritu investigativo de esta disciplina no se apoya en el avance teleológico del conocimiento, sino en el humilde reconocimiento de que la vasta complejidad del mundo que estudiamos siempre excederá sus herramientas teóricas. En consecuencia, los viejos debates científicos siempre serán los escenarios de elaboración de sus nuevas problematizaciones.

En los apartados anteriores los interrogantes en torno a la agencia, los mundos y el concepto de ontología visibilizaron la amplia diversificación de la teoría antropológica contemporánea. Si bien ninguna genealogía disciplinar es un ejercicio neutro, porque su orden inevitablemente genera jerarquías, el presente escrito expuso la mayor diversidad de posturas que son tendencia en la producción noratlántica de conocimiento sobre estos tres temas, para que los lectores pudieran evaluar sus ideas por medio de un amplio contraste. Este formato no pretendió que se tomara una posición inmediata, ni quedar atrapado en la confusión de las críticas mutuas, ni integrar posturas (sus especificidades son imborrables), sino aprovechar los espacios en fricción entre teorías, a fin de explorar caminos emergentes que escapan del esencialismo y el relativismo.

Primero, este texto, ante la pregunta ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, propuso cultivar la suspensión del juicio para transformar la descripción-conceptualización de la influencia de entidades no-humanas. Segundo, frente al interrogante ¿habitamos uno o varios mundos?, invitó a reflexionar que no existe un solo mundo homogéneo ni mundos plurales, puesto que se necesita repensar metodológicamente la complejidad de un mundo a partir de procesos y escalas. Y, por último, sobre la cuestión de si debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el de ontología, resaltó la importancia de abandonar el dualismo con el propósito de

dimensionar a la interacción sensible con entidades no-humanas como dadora de sentido.

En síntesis, trascender las posturas celebratorias y críticas implica estudiar vigilantemente los múltiples debates ontológicos a fin de aprovechar el amplio potencial que surge en medio de sus potencialidades y sus falencias. Parafraseando una expresión de Lévi-Strauss, es posible afirmar que los debates ontológicos “son buenos para pensar”, específicamente potentes para sintonizar las problematizaciones de la disciplina con los cambios geopolíticos actuales relacionados con la globalización, el desarrollo tecnológico y el cambio climático.

Ahora bien, estos debates están comenzando a abrir nuevos horizontes teóricos en el pensamiento antropológico. El reconocimiento de que habitamos un mundo poblado de voces más-que-humanas es un referente ético y conceptual que comienza a convocar y a guiar a las antropologías-por-venir. Las investigaciones contemporáneas que renuevan esta disciplina, impugnando su antropocentrismo, evidencian que es posible, necesario y urgente acompañar el trazado de sus nuevas rutas teóricas desde la experimentación, la curiosidad y la crítica.

Como ejemplos paradigmáticos de las nuevas antropologías, los trabajos de Hastrup (2013) y Tsing (2015), respectivamente, sobre el impacto del cambio climático en comunidades del Ártico y las cadenas globales de comercio de los hongos matsutake, evidencian la productividad analítica de no prejuizar el estatus del objeto de estudio; de esta forma, pueden establecer potentes conexiones que trascienden lo local y lo humano. En este sentido, los debates ontológicos en la investigación social permiten trenzar la sensibilidad y la imaginación con el fin de reinventar el recurso máspreciado de nuestra disciplina: el extrañamiento antropológico. Abrir las posibilidades existenciales de las cosas más allá de la oposición cultura/naturaleza es un paso ineludible para responder a los desafíos intelectuales y políticos de nuestros tiempos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila. 2012. “Escribir contra la cultura”. *Andamios-Revista de Investigación Social* 9, 19: 129-157. DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v9i19.399>
- Appadurai, Arjun. 1991. “Introducción: las mercancías y las políticas del valor”. En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai, 17-87. Ciudad de México: Grijalbo.

- Bartra, Roger. 2007. *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bateson, Gregory. 1998. "Cibernética del sí-mismo". En *Pasos para una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, 339-369. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Blaser, Mario. 2009. "Ontología política un programa de caza sustentable". *Red de antropologías del mundo (RAM)*, n.º 4: 82-109. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Blaser, Mario y Marisol De la Cadena. 2009. "Introducción". *Red de antropologías del mundo (RAM)*, n.º 4: 3-9. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Brabec de Mori, Bern. 2013. "Shipibo Laughing Songs and the Transformative Faculty: Performing or Becoming the Other". *Ethnomusicology Forum* 22, 3: 343-361. DOI <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.844528>.
- Brabec de Mori, Bern. 2015. "Sonic Substances and Silent Sounds: An Auditory Anthropology of Ritual Songs". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13, 2: 25-42. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/3>
- Brabec de Mori, Bern . 2017. "Music and Non-Human Agency". En *Ethnomusicology: A Contemporary Reader*, editado por Jennifer Post, vol. II, 181-194. New York-London: Routledge.
- Bruining, Dennis. 2016. "Interrogating the Founding Gestures of the New Materialism". *Cultural Studies Review* 22, 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v22i2.4461>
- Bryant, Levi, Srnicek, Nick y Graham Harman. 2011. "Towards a Speculative Philosophy". En *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, editado por Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, 1-18. Melbourne: Re.press.
- Callon, Michel. 1986. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of The Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay". En *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, 196-223. London: Routledge.
- Callon, Michel . 2008. "Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas". *Apuntes de investigación*, n.º 14: 11-68.
- Candea, Matei. 2016. "De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale". *L'Homme*, n.º 2: 183-218.

- Candea, Matei, Cook, Johanna, Trundle, Catherine y Thomas Yarrow. 2015. "Introduction: Reconsidering Detachment". En *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*, editado por Matei Candea, Johanna Cook, Catherine Trundle y Thomas Yarrow. Manchester: Manchester University Press.
- Clifford, James. (2013). *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Despret, Vinciane. 2013. "From Secret Agents to Interagency". *History and Theory*, n.º 52: 29-44. DOI: <https://doi.org/10.1111/hith.10686>
- De la Cadena, Marisol. (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25, 2: 334-370. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Descola, Philippe. 2009. "The Two Natures of Lévi-Strauss". En *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, editado por Boris Wiseman, 103-117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe. 2013. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de la diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán: Envión Editores.
- Escobar, Arturo . 2012. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo". *Walekeru*, n.º 2: 7-16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Frost, Samantha. 2011. "The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology". En *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, editado por H. E. Grasswick, 69-83. London: Springer.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Godelier, Maurice. 1989. "Lo ideal y lo material". En *Lo ideal y lo material*, 17-43. Madrid: Taurus.
- Golub, Alex. 2014. "Ontology and Wonder: An Interview with Michael W. Scott". *Savage Minds*. <https://savageminds.org/2014/03/19/ontology-and-wonder-an-interview-with-michael-w-scott/>

- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality': A Reply to Eduardo Viveiros de Castro". *Journal of Ethnographic Theory* 5, 2: 1-41. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda*, n.º 7: 233-256. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Halbmayer, Ernest. 2012. "Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse". *Indiana*, n.º 29: 103-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125>
- Hall, Stuart. 2003. "¿Quién necesita identidad?". En *Cuestiones de identidad cultural*, Coordinado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 13-39. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hallowell, A. 1981. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View". En *Cultural History: Essays in Honor of Paul Radin*, editado por S. Diamond, 19-51. New York: Octagon Books.
- Hanks, William y Carlo Severi. 2014. "Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2: 1-16. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.001>
- Harris, Marvin. 1998. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hastrup, Kirsten. 2005. "Social Anthropology. Towards a Pragmatic Enlightenment?". *Social Anthropology* 13, 2: 133-149. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2005.tb00003.x>
- Hastrup, Kirsten. 2013. "Scales of Attention in Fieldwork: Global Connections and Local Concerns in the Arctic". *Ethnography* 14, 2: 145-164. DOI: <https://doi.org/10.1177/1466138112454629>
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Sari Wastell. 2007. "Introduction: Thinking Through Things". En *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 1-31. New York: Routledge.
- Hicks, Dan. 2010. "The Material-Cultural Turn: Event and Effect". En *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por Dan Hicks y Mary C. Beaudry, 25-98. Oxford: Oxford University Press.
- Holbraad, Martin. 2007. "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again)". En *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 189-225. New York: Routledge.

- Holbraad, Martin y Morten Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornborg, Alf. 2015. "The Political Economy of Technofetishism, Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, 1: 35-57. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.1.003>
- Hornborg, Alf. 2017. "Artifacts Have Consequences, not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History". *European Journal of Social Theory* 20, 1: 95-110. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431016640536>
- Hugh-Jones, Stephen. 2019. "Rhetorical Antinomies and Factical Othering. Recent Reflections on Responses to an Old Paper Concerning Human-Animal Relations in Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9, 1: 162-171. DOI: <https://doi.org/10.1086/703873>
- Ingold, Tim. 1993. "The Art of Translation in a Continuous World". En *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Editado por Gisli Pálsson, 210-230. London: Berg.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2013. "Bodies on the Run". En *Making. Anthropology, Archeology, Art*, pp. 91-108. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2013b. "Anthropology Beyond Humanity". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38, 3: 5-23.
- Ingold, Tim. 2013c. "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología". En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 100-132. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Ingold, Tim. 2015. "Knotting". En *The Life of Lines*, 1-50. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2016. "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's *Beyond Nature and Culture*". *Anthropological Forum* 26, 3: 301-320. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664677.2015.1136591>
- Ingold, Tim. 2018a. "One World Anthropology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8, 1/2: 158-171. DOI: <https://doi.org/10.1086/698315>
- Ingold, Tim. 2018b. *Anthropology and/as Education*. New York: Routledge.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Los Angeles: University of California Press.

- Langdon, Esther Jean. 1979. "Yajé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions". En *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, editado por David Browman y Ronald Schwarz, 63-80. The Hague-New York: Mouton Publishers.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Latour, Bruno . 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Latour, Bruno. 2014. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyade*, 14: 43-59. <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Latour.pdf>
- Law, John. 2004. *After Method. Mess in Social Science Research*. New York: Routledge.
- Law, John y Annemarie Mol. 2012. "Acción encarnada, cuerpos actuados. El ejemplo de la hipoglucemia". En *Cuerpos y diferencias*, editado por Rebeca Ibáñez y Eulalia Pérez, 153-177. Madrid: Plaza y Valdés.
- Lefebvre, Henri. 2013. "Plan de la obra". En *La producción del espacio*, 63-124. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Estructuras elementales del parentesco*. España: Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude . 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Malafouris, Lambros y Colin Renfrew. 2010. "The Cognitive Life of Things: Archaeology, Material Engagement and the Extended Mind". En *The cognitive life of things Recasting the Boundaries of the Mind*, editado por Lambros Malafouris y Colin Renfrew, 1-12. Cambridge: McDonald Institute Monographs.
- Mauss, Marcel. 1979. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, pp. 153-263. Madrid: Editorial Tecnos.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Morita, A. 2013. "The Ethnographic Machine: Experimenting with Context and Comparison in Strathernian Ethnography". *Science, Technology, & Human Values* 39, 2: 214-235. DOI: <https://doi.org/10.1177/0162243913503189>
- Ortner, Sherry B. 2009. "Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo". *Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín* año 2, 5. <http://www.google.com/url?q=http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/>

papdetrab/issue/viewIssue/18/16&sa=D&ust=1588303200526000&usg=AFQjCNHvx3uM22HHVzFOMvg6TorHMh_Tpw

- Pedersen, Morten Axel. 2007. "Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia". En *Thinking through things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 141-166. New York: Routledge.
- Pedersen, Morten Axel. 2013. "The Fetish of Connectivity". En *Objects and Materials: A Routledge Companion*, editado por Gillian Evans, Elizabeth Silva y Nick Thoburn, 197-207. London: Routledge.
- Perdomo, Juan Camilo. 2018a. "'Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer'. Tras la (re) invención del chamanismo". *Revista Sociedad y Religión* 50, XXVIII: 12-36. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387242262010>
- Perdomo, Juan Camilo. 2018b. "Expresiones mítico políticas del animismo". *Revista Chilena de Antropología*, n.º 38: 351-368. DOI: <http://10.5354/0719-1472.2019.49645>
- Perdomo, Juan Camilo. 2019. "Bebiendo los cabellos de Dios. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia". *Boletín de Antropología* 34, 57: 147-173. DOI: <http://10.17533/udea.boan.v34n57a08>
- Povinelli, Elizabeth. 1995. "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor". *American Anthropologist* 97, 3: 505-518. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>
- Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Reviews Anthropology*, n.º 41: 481-494. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Rappaport, Roy. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Rocheleau, Diane. 2011. "Rooted Networks, Webs of Relation, and the Power of Situated Science: Bringing the Models Back Down to Earth in Zambia". En *Knowing Nature: Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies*, editado por Mara J. Goldman, Paul Nadasdy y Matthew D. Turner, 209-226. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 2014. "On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 1: 281-290. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- Santos-Granero, Fernando. 2012. "Introducción. Perspectivas construccionales del mundo en la Amazonía indígena". En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, editado por Fernando Santos-Granero, 13-51. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Sayes, Edwin. 2014. "Actor–Network Theory and Methodology: Just What Does it Mean to Say That Nonhumans Have Agency?". *Social Studies of Science* 44, 1: 134-149. <https://www.jstor.org/stable/43284223>
- Scott, Michael. 2016. "To Be Makiran is to See Like Mr. Parrot: The Anthropology of Wonder in Solomon Islands". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, 3: 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12442>
- Severi, Carlo. 2011. "The Arts of Memory Comparative Perspectives on a Mental Artifact". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 2: 451-485. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau2.2.025>
- Severi, Carlo . 2013. "Philosophies Without Ontology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 1: 192-196. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.2.025>
- Sismondo, Sergio. 2010. "Actor-Network Theory". En *An Introduction to Science and Technology Studies*, 81-92. Malden, MA: Wiley.
- Stengers, Isabelle. 2010. "Including No-humans in Political Theory: Opening Pandora's Box?". En *Political Matter. Technoscience, Democracy and Public life*, editado por Bruce Braund y Sarah J. Whatmore, 3-33. London: University of Minnesota.
- Stengers, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Revista Pléyade*, n.º 14: 17-41. <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf>
- Steward, Julian. 1972. "The Concept and Method of Cultural Ecology". En *Theory of Culture Changes. The Methodology of Multilinear Evolution*, 30-42. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn. 1980. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". En *Nature, Culture and Gender*, editado por C. MacCormack y M. Strathern, pp. 174-224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of The Senses*. New York: Routledge.
- Todd, Zoe. 2016. "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism". *Journal of Historical Sociology*, n.º 29, 1: 4-22. DOI: <https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

- Tsing, Anna. 2010. "Worlding the Matsutake Diaspora: Or, Can Actor–Network Theory Experiment With Holism?". En *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, editado por Ton Otto y Nils Bubandt, 47-66. Oxford: Blackwell.
- Tsing, Anna. 2013. "More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description". En *Anthropology and Nature*, editado por Kirsten Hastrup, 27-42. New York: Routledge.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor. 1999. "Símbolos en el ritual ndembu". En *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 21-64. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 1: 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- 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. DOI: <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Wagner, Roy. 1981. "The Assumption of Culture". En *The Invention of Culture*, 1-16. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 2019. Preface and Abstract of the Argument. En *The Logic of Invention*, pp. xiii- xvii. Chicago: Hau Books.
- Wagner, Roy. 2013. "La persona fractal". En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, editado por Monserrat Cañedo Rodríguez, 83-98. Madrid: Editorial Trotta.
- Willerslev, Rane. 2016. "The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible?". *Social Analysis* 60, 1: v–x. DOI: <http://10.3167/sa.2016.60010>
- Wolf, Eric. 2005. *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Woolgar, Steve y Javier Lezaun. 2013. "The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?". *Social Studies of Science* 43, 3: 321-340. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0306312713488820>