

Las propuestas del “giro ontológico” para la Antropología: Antropología latinoamericana y comunidades indígenas

Guillermo Soto Arias

Estudiante de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

Investigador en la Asociación Civil para la Investigación Muro Llano.

e-mail: guillermo.soto@pucp.edu.pe

Resumen

En la actualidad, las políticas interculturales, las recientes protestas en Latinoamérica que cuestionaron el modelo económico vigente y la crisis medioambiental han brindado el escenario propicio para una mayor visibilización de las voces indígenas y campesinas. Estas se han posicionado visiblemente como unos los principales críticos del modelo neoliberal, el cual suele impactar negativamente en sus modos de vida. Ante ello, disciplinas como la Antropología han ido, progresivamente, cuestionando su rol histórico y relacional que han desempeñado con estos actores, fomentando, así, el desarrollo de diferentes propuestas y enfoques teóricos. Una de estas se conoce como el “giro ontológico”, el cual a lo largo de los años se ha constituido como un conjunto de estudios diversos y muy polémicos dentro la discusión antropológica. Parte de este grupo académico ha elaborado diferentes investigaciones que tratan de poner en cuestión el conjunto racionalidades modernas y quitar de su lugar subordinado otro tipo de racionalidades y ontologías. El presente texto explora las más resaltantes propuestas teóricas y políticas del “giro ontológico” que fueron realizadas en el entorno latinoamericano para ir analizar, posteriormente, en qué medida puede dialogar con las actuales luchas de las comunidades indígenas y campesinas desde la propia producción antropológica.

Palabras clave

Giro ontológico, perspectivismo amazónico, cosmopolítica, indígenas, campesinos, América Latina.

The proposals of the “ontological turn” for Anthropology: Latin American Anthropology and indigenous communities

Guillermo Soto Arias

Anthropology student at the Pontifical Catholic University of Peru (PUCP).

Researcher at the Civil Association for Investigation Muro Llano.

e-mail: guillermo.soto@pucp.edu.pe

Abstract

Nowadays, intercultural policies, the recent protests in Latin America that questioned the current economic model, and the environmental crisis have provided the propitious scenario for a greater visibility of indigenous and peasant voices. These have visibly positioned themselves as one of the main critics of the neoliberal model, which tends to negatively impact their ways of life. Given this, disciplines such as Anthropology have progressively questioned their historical and relational role that they have played with these actors, promoting the development of different proposals and theoretical approaches. One of these is known as the “ontological turn”, which over the years has become a set of diverse and highly controversial studies within anthropological discussion. Part of this academic group has carried out different investigations that try to question the whole modern rationalities and remove from their subordinate place other types of rationalities and ontologies. This text explores the most remarkable theoretical and political proposes of the “ontological turn”, made in the Latin American environment, to, subsequently, analyzes to what extent it can dialogue, from anthropological production itself, with current indigenous struggles.

Keywords

Ontological turn, amazonian perspectivism, cosmopolitics, indigenous, peasants, Latin America.

Introducción

La escuela antropológica latinoamericana y varios de los estudios que se han realizado en esta parte del mundo se han diferenciado de sus antecesoras europeas en su posicionamiento y perspectivas sobre problemáticas sociales diversas. Estas últimas, en sus inicios, se han encargado de producir conocimiento acerca de las afueras de sus fronteras, aventurándose a largas búsquedas del “otro”, distante y primitivo, que, actualmente, conocemos como comunidades indígenas y, en algunos casos, las –ahora– conocidas como campesinas. En el contexto latinoamericano, si bien las investigaciones pioneras han seguido líneas similares, varias de estas empezaron a gestarse dentro de sus propios límites nacionales. La implicancia de esto es que tanto investigadores, como sujetos de estudio, terminan compartiendo algunas problemáticas y realidades sociales, aunque desde posiciones sociales distintas. Desde sus inicios, a mediados del siglo XIX, la Antropología se ha diversificado en disciplinas cada vez más específicas. Las relaciones entre la Academia y las poblaciones indígenas han ido cambiando paulatinamente, conforme lo han hecho, también, los enfoques en las diferentes ramas y escuelas de la Antropología.

A pesar de los cambios de enfoques teóricos, y la diversidad de comunidades con quienes dialoga y estudia la disciplina actualmente, las comunidades indígenas¹ no han dejado de formar parte de las investigaciones. El pasado histórico de estas poblaciones, desde el contacto con los primeros europeos que arribaron al continente, hasta los tiempos más actuales, ha estado marcado por la explotación, discriminación y otros horrores. Algunos antropólogos y antropólogas se han planteado la tarea de *reivindicar* o *darle voz*² a estos sujetos sociales frente a dichas injusticias. Desde los primeros intentos indigenistas, realizados principalmente en México y Perú a inicios del siglo XIX (Marzal, 2016, p. 40), hasta las llamadas corrientes críticas y comprometidas (Bonfil 1970; Varios, 1971) han visto, desde sus propios enfoques, la mejor manera de ayudar a solucionar cada problemática indígena. En este sentido, como en otras antropologías alrededor del mundo, la latinoamericana ha ido replanteándose la manera como se han venido relacionando con las poblaciones indígenas de su región. En este siglo, la tendencia parece haber dejado atrás viejas visiones desarrollistas, verticales, y homogeneizadoras para fomentar más relaciones horizontales (Degregori & Sandoval, 2007, p. 319-320). En este intento por estimular un cada vez mejor diálogo y entendimiento de las problemáticas indígenas en sus propios términos y agendas es que emerge un conjunto de estudios antropológicos dentro del llamado “giro ontológico”. La variedad de estas propuestas plantean aportar en el diálogo actual de la disciplina frente al contexto de las luchas indígenas en los últimos años.

¹ Para motivos de este texto, el término indígena será empleado no solo para mencionar a los pueblos amazónicos; sino, también, para referirnos a las comunidades campesinas en determinados contextos, como el peruano, en el cual los sujetos los llamados indios fueron, luego, denominados campesinos a partir de las reformas estructurales de la Reforma de Velasco (Spalding, 2016).

² Los discursos de reivindicaciones o representación, en el sentido de actuar como veceros de los indígenas, por parte de la Antropología en el contexto latinoamericano, está más ligado a las primeras producciones indigenistas o de antropologías como la comprometida.

¿Qué es el giro ontológico?

Antes de continuar con el desarrollo de este texto, es necesario aclarar algunas dudas sobre los lineamientos teóricos y aspectos sobre el llamado “giro ontológico”. En primer lugar, debe entenderse que este no hace referencia a una corriente de pensamiento o enfoque teórico en sí mismo que podría entenderse de manera homogénea, a pesar que se articulen en algunos puntos. Es decir, a dicho término le corresponden una variedad estudios variados académicos que, aunque no se encuentran relacionados por parámetros teóricos en conjunto, pretenden diferir de la lógica dualista que sirvió y sirve de base para la constitución de la racionalidad moderna dentro de la tradición europea (Tola, 2016, p. 132). En contraste, es necesario tener en cuenta que estas propuestas provienen también de los mismos académicos formados bajo esta racionalidad usualmente llamada occidental, hecho que será discutido posteriormente. Lo que concierne ahora es entender que los conceptos binarios contrapuestos a los que dicha perspectiva pretende “confrontar” es la de naturaleza/cultura. El presupuesto de mundo “moderno”, tal y como lo hemos ido viviendo y asumido como sentido común, parte de esta división aparente creada en determinado contexto histórico. Este mundo “moderno” es un modo de existencia asumida e impuesta como “natural” en varias sociedades; a su vez, este no ha sido así desde siempre, sino que es el resultado de prácticas sociales que permiten que emerger el conocimiento científico y las concepciones modernas tal y como propone Bruno Latour en su libro *Nunca Fuimos Modernos* (2007). En efecto, mediante diferentes etnografías, propuestas por otros autores de estas diferentes investigaciones, se va mostrando cómo el conocimiento moderno u occidental no es la única posibilidad de ser³ y producir mundos. Como se mostrará más adelante, cabe la posibilidad de que, alternativamente, se configuran realidades diferentes, las cuales coexisten entre sí o con la occidental. Por lo tanto, el proyecto del giro ontológico plantea *deshegemonizar* el modelo binario naturaleza/cultura, base de la racionalidad moderna occidental, y referirse a la diversidad de mundos (según las diferentes investigaciones y autores), en términos que exploren fuera su frontera ontológica para comprender otras (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 194). En otras palabras, se pretende confrontar y poner en cuestión el carácter universal del mundo como una sola posibilidad.

En segundo lugar, es necesario saber bajo qué circunstancias y contextos se produjo el cuestionamiento ontológico. Como ya se había mencionado, la división binaria naturaleza/cultura, mediante la cual se define la supuesta realidad y se establece también como el armazón del paradigma moderno, no fue así desde siempre, tal y como lo muestran los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) (Salas, 2019, p. 23). Es a partir de las investigaciones sobre el conocimiento científico,

³ Con el término ser no se está haciendo referencia a la existencia fenomenológica, pues ello implicaría un contenido epistemológico que implicaría el acto de conocer la realidad y estar en un mundo físico cognoscible. Lo que se trata de expresar con ser aquí es la vivencia de cada humano y no-humano en sus mundos con respectivas propiedades y en relacionamiento continuo con cada elemento.

principalmente los de Bruno Latour (2007), que algunas posturas del giro ontológico se aproximan a concebir que la realidad emerge de un constante relacionamiento entre humanos y no-humanos. Sin embargo, estas observaciones y críticas no hubiesen sido posibles si el contexto no fuese el apropiado, como ocurre con cualquier otra corriente teórica. Es decir, si este modelo “legítimo” de conocimiento y realidad no estuviese en plena etapa de crisis ontológica (Latour, 2007, p. 24-27). Al suceder que el conocimiento científico y la modernidad capitalista ofrecidos inicialmente como progreso no hubiesen tenido el impacto medioambiental que tienen actualmente, estos no serían cuestionados, y menos nos motivaría a cambiar nuestra propia racionalidad y modo de vida.

Finalmente, antes de pasar a especificar los trabajos más fundamentales de este cúmulo de estudios ontológicos, cabe señalar algunos de sus aspectos más generales. A partir de investigaciones similares a las de Latour (2007; Latour & Woolgar, 1986), en los siguientes años, o en paralelo, se empezaría a desarrollar otros enfoques, tales como los estudios multiespecie (Haraway, 1989), la teoría del actor red (en la cual Latour también se inserta), la cosmopolítica (Stengers, 2005), entre otras. Además de esta producción académica, trabajos como los de Marilyn Strathern (1980), que tenían un desarrollo independiente, también contribuirán a trabajos como los Marisol De la Cadena (2015; 2010). Estas se encargaron, en su conjunto, de expandir un interés más allá del examen de la sociedad moderna y el conocimiento científico para dirigirse al de las comunidades indígenas. Mediante este examen autocrítico, empieza a debatirse en la Antropología conceptos como “cultura” que son empleados para hablar de determinadas “particularidades” de algunas comunidades y, en su lugar, se empieza a introducir la noción de emergencias de “mundos”, “realidades” o “naturalezas” distintas que coexisten o co-ocurren. En otras palabras, “no estaríamos ante una ‘manera de pensar’, una ‘visión del mundo’, una ‘epistemología’, a modo de diferentes perspectivas sobre una misma realidad natural, sino que la Antropología debería ‘tomar en serio’ la posibilidad de una multiplicidad de ontologías” (Del Campo, 2017, p. 23). A pesar de que no todos estos estudios comparten la noción de “mundos múltiples” y otros fundamentos teóricos, como se verá más adelante, al menos comparten la crítica a la racionalidad moderna que domina el conocimiento científico. Lo que se pretende hacer a continuación no es mostrar todas las vertientes del giro ontológico en detalle, sino aquellas que han trabajado con comunidades indígenas de América Latina y particularmente en el Perú.

Modos de relacionamiento y de “ser” en el mundo

Entre los investigadores más resaltantes y controversiales de esta corriente, se encuentran Philippe Descola y Viveiros de Castro, ambos reconocidos por sus importantes estudios en comunidades amazónicas. Su intención principal es plantear modos alternativos al pensamiento para conocer, saber y ser, para lo cual replantean sus enfoques de análisis frente a las comunidades amazónicas. En el caso del primero, sostiene, al más puro estilo del estructuralismo francés, un esquema

ideal que clasificaría la manera en cómo los humanos y no-humanos se relacionan. Sin embargo, a diferencia del enfoque levistraussiano, este modelo teórico no pretende tener un carácter universal, sino, más bien, es una aproximación libre de combinaciones y adaptaciones, que trata de determinar los caracteres atribuidos por “humanos” a aquellos con quienes se relaciona (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 195). Partiendo de este análisis, describe los cuatro tipos de relaciones: naturalismo (correspondiente al mundo moderno), totemismo, analogismo y animismo. Es este último el que sería la base de su mayor análisis en las comunidades amazónicas y de relación simétricamente inversa al naturalismo. Para entender qué implica la “inversión simétrica”, es necesario llegar a conocer que los parámetros básicos de sus “tipos” se basa en la relación de interioridad (alma o subjetividad) y materialidad (formas o fisiología), aparentemente presente en varios grupos sobre todo de la Amazonía (Descola, 2011, p. 86). A diferencia del dualismo naturaleza/cultura, la continuidad o discontinuidad de su propio binarismo resulta más flexible en cuanto a lo que puede o no entrar en determinadas categorías. Mientras que para el pensamiento naturalista, toda la materialidad comparte la misma base biológica, pero es discontinuo en subjetividades, el animismo propone una continuidad de “almas” y una diferencia en los cuerpos (Descola, 2011, p. 93). Esta afirmación mediante el modelo “animista” resulta muy potente pues al invertir el presupuesto en el que la ciencia y el sentido común moderno se basan, cuestiona su autoridad y carácter universal.

Viveiros de Castro, por el contrario, está interesado en un proyecto mucho más ambicioso. Si bien para Descola el “animismo” solo es uno de los cuatro tipos de “relacionamientos”, para el antropólogo brasileño estas serán las bases de su Antropología perspectivista como método y teoría (Viveiros de Castro, 2004a, p. 3). El planteamiento y propuesta de Viveiros de Castro no solamente establecer uno de tantos modelos de tantos sobre el que se establece cómo algunos seres “son” o se relacionan, sino que, también, se vuelve su propuesta antropológica de “traducción” de equívocos. Este concepto propuesto por el autor está inspirado a partir del propio conocimiento indígena americano que él mismo reconoce (Viveiros de Castro, 2004a, p. 2) y cuya explicación será abordada con detalle más adelante. Por lo tanto, es necesario saber cómo se desenvuelve el perspectivismo amazónico en algunas comunidades indígenas para aproximarnos a dicho concepto. Este perspectivismo, como sostiene el mismo autor, mantiene una gran similitud con el “animismo” propuesto por Descola (Viveiros de Castro, 2004b, p. 45). En este sentido, las explicaciones tienden a ser las mismas en cuanto a sus trabajos de campo. Los llamados “humanos” o gente dentro de las comunidades difieren en los cuerpos que poseen los animales u otros seres, lo que podríamos entender como materialidad. La continuidad, por el contrario, se da en las subjetividades que pueden poseer e incluso ser potencialmente humanos.

A diferencia de Descola, Viveiros de Castro hace énfasis en los aspectos del cuerpo y las perspectivas, puesto que la diferencia de los mundos que se viven dependen de los

cuerpos. Para él, estos no cobran relevancia por la discontinuidad de aspectos, sino más bien por ser y vivir esos mundos de determinadas formas según los cuerpos *sean* (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 196). Los mundos, según el perspectivismo amazónico, no son vistos desde o experimentados a través de los cuerpos como si fuesen perspectivas culturales. Aquellos tampoco emergen a manera de constructos sociales, sino como cuerpos o ropajes, los cuales son vividos y practicados de modos distintos. En otros términos, los cuerpos no son el medio para “experimentar” el mundo, sino son ellos mismos y sus modos de *habitus*, el mundo mismo. Este enfoque, más que una visión del mundo indígena amazónico, pretende ser un enfoque filosófico y de replanteamiento de presupuestos que median las relaciones interespecie, el conocer por medio del cuerpo y poner en quiebre la dicotomía naturaleza/cultura (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 197). Este último aspecto es trascendental para la propuesta de este ensayo y es el potencial político y metodológico que cuestiona la manera cómo la Antropología se relaciona con las comunidades indígenas amazónicas hasta el día de hoy.

Como se mencionó anteriormente, el giro ontológico no es una corriente, sino un conjunto de estudios y posturas teóricas heterogéneas. Como se ha visto, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro difieren en sus intereses metodológicos y resultados, a pesar de haber desempeñado en áreas similares de la Antropología. Sin embargo, esto no quiere decir que sus propuestas se encuentren desconectadas del todo, pues reconocen haberse retroalimentado uno del otro (Latour, 2007, p. 1). Es más, ambos han ido compartiendo sus propias producciones académicas para enriquecer sus propuestas. Descola emplea el ya conocido ejemplo propuesto por Viveiros de Castro para explicar el perspectivismo:

Allí donde un humano verá un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca; asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacarlo, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder (Descola, 2011, p. 90).

Lo que es compartido por humanos y no-humanos es lo que nosotros llamaríamos “cultura”. Es decir, todos o algunos seres poseen un alma humana aunque con diferentes exterioridades o apariencias físicas. Ambos autores difieren en que “mientras el primero [Descola] se concentra en la comprensión de otras formas ontológicas de ordenar la realidad... el segundo [Viveiros de Castro] intenta socavar los paradigmas raiocéntricos y epistemológicos de la filosofía occidental” (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 197). En otros términos, sus propuestas se diferencian según como plantean sus intereses políticos.

Más allá de lo humano

De una forma más radical, se encuentra la propuesta de Eduardo Kohn y estudios que van más allá de lo “humano”. Asimismo, difiere y aumenta la relación de la Antropología con el conocimiento indígena, además de atreverse a pasar los límites de lo estudiable. Teniendo como referencia la base teórica de la CTS y otras etnografías

que estudian más que lo humano, se proponen comprender las redes, articulaciones, influencias y agencias semióticas que existen entre no-humanos y humanos (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 198). De esta manera, los trabajos realizados por este autor plantean que el entendimiento de las relaciones de socialización no involucra solamente a los seres humanos. En algunos contextos indígenas se suele saber que otros no-humanos poseen atributos que usualmente asumimos propios de nosotros como especie según la directiva de la lógica científica. En una investigación sobre los Runa de Ecuador (Kohn & Cruzada, 2017), se plantea de qué manera los perros y otros seres en relación con la comunidad manifiestan la capacidad semiótica por medio de los sueños, según diferentes jerarquías ontológicas. Así, lo que logra Kohn con dicha propuesta, al igual que la teoría del actor red, es no limitar el estudio de lo humano por lo humano; es decir, lo social por lo social. En otras palabras, propone una Antropología diferente a la constituida por la racionalidad científica que solo abarca lo cultural en sentido humano y empieza a tomar como campo la vida (Kohn & Cruzada, 2017, p. 283). En un sentido muy similar se encuentran las investigaciones de Povinelli aunque en un contexto distante: Australia. El aspecto crítico de la autora se sitúa en lo limitado de las definiciones biológicas y se interesa por el carácter relacional con los espacios geográficos:

Povinelli propone el término geontología para indicar la articulación entre biografía y geografía y, a partir de él, se hace posible abordar la relación existencial que hay entre personas y lugares, especialmente en un contexto indígena como el australiano donde la presencia de los seres de sueño impregna la existencia misma y las acciones de animales, objetos y personas que comparten una afiliación totémica (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 199).

Estudios como estos, al igual que los del perspectivismo amazónico, tienen como propuesta central usar el conocimiento indígena como posibilidad metodológica alternativa para entender el mundo de las relaciones de la vida. La diferencia notoria, en este caso, es que no solamente se da la ética antropológica y la problemática de representación de lo indígena, sino también otras entidades interrelacionadas entre sí.

Política no usual y ontologías

Otros autores como Mario Blaser y Marisol de la Cadena muestran una línea similar a la de Povinelli. Situados en problemáticas medioambientales, conflictos mineros y actividades extractivas en contextos indígenas, señalan la coexistencia de mundos en los cuales los lugares y otros seres tienen agencia y se manifiestan reales. Estos mundos a los que refieren co-ocurren con el modelo moderno dominante, pero aquellos que viven en este último los designan bajo el título de “culturas”. Es otras palabras, el mundo indígena es vivido por sus habitantes así como nosotros vivimos el nuestro. Esto no significa que cada uno sea y exista en una isla, sino que se superponen mutua y constantemente. Debido a que los habitantes del segundo mundo han impuesto su conocimiento como “verdadero” por sobre el otro, debido a su

coexistencia, se suele asumir que el mundo es así como lo viven ellos. En contraste, aquellos que son en mundos indígenas se dice que tienen “creencias culturales” en los cuales los cerros viven, sienten o piensan. Fuera de la temática indígena, trabajos como los de Annemarie Mol explican mejor este aspecto de multiplicidad a partir de las prácticas (Salas, 2019, p. 41). Esta explica de qué forma las diferentes realizadas en las prácticas médicas sobre un mismo cuerpo pueden resultar en diagnósticos totalmente diferenciados. Esto tendrá por consecuencia la aplicación un tratamiento particular según la enfermedad determinada. El cuerpo del paciente es múltiple, más no plural pues parte de la singularidad, pero no puede ser reducida a esta. En otra investigación, en coautoría con John Law, un conjunto de ovejas víctimas de una epidemia emergen diferentes dependiendo de quién tenga determinadas prácticas sobre ellas y las redes de las cuales terminan formando parte (Law & Mol, 2008, p. 65-66). Una sola oveja es múltiple por las prácticas diferenciadas y singulares en un rebaño.

Mario Blaser emplea un análisis similar al de Anne Marie Mol, aunque la diferencia entre la relación ontologías indígenas y modernas es que no existe una cosa única que emerge múltiple. En la cosmopolítica y ontología política que plantea este autor (Blaser 2018; Blaser 2013a), se discute sobre mundos diferentes que se relacionan, coexisten y se superponen unos a otros. En la práctica, las personas de cada mundo realizan constantes alusiones a diferentes elementos propios de su mundo que al coincidir aparentemente en uno solo, asumen que se refieren a lo mismo cuando el asunto es que coexisten en la interacción de ambos. Si uno de estos termina por afirmar que se están refiriendo a lo mismo, es necesario fomentar el proceso de un “equivoco controlado”. Este, según Viveiros de Castro, “[...] concerns the process involved in the translation of the “native’s” practical and discursive concepts into the terms of anthropology’s conceptual apparatus [se refiere al proceso involucrado en la traducción de los conceptos prácticos y discursivos de los “nativos” a los términos del aparato conceptual de la antropología]” (2004a, p. 4-5). Un ejemplo de ello puede ocurrir cuando un grupo de naturistas se refiere a un animal por sus propiedades provenientes de la disciplina biológica, mientras que la comunidad indígena lo identifica con otras características. Ambas maneras de señalar e identificar a este ser vivo o no-humano son diferentes para cada grupo; pero al interactuar ambos, se relacionan de una manera que, al no ser congruentes, se exceden mutuamente. El control de los equívocos plantea encontrar aspectos problemáticos o agendas en común en vez de “traducir” a términos solo comprensibles para una de las partes, dejando a un lado lo que no encaja en su racionalidad. Este proceso, en el caso de la ciencia moderna, sitúa aquellas diferencias o excedencias comúnmente como creencias, supersticiones o “cultura”. Blaser plantea retomar esta idea, propuesta por Viveiros de Castro, para ayudar a resolver conflictos en medio de disputas ontológicas. En efecto, lo que sucede en cada de una estas problemáticas es la disputa por la legitimidad de cada mundo como real. Como consecuencia de esto, lo que propone este autor con ontología política es lo siguiente:

Por un lado, se refiere a las políticas involucradas en las prácticas que dan forma a un mundo u ontología particular. Por otro lado, se refiere a un campo de estudio que se centra en los conflictos que se producen cuando diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia, interactúan y se mezclan entre sí (citado en Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 200).

Esta propuesta deja entender que cada mundo o naturaleza emerge de sus propias prácticas y que, al mismo tiempo, se tejen redes con otras que pueden ser radicalmente distintas. Su mayor interés, además de propuesta política, es cuando entre ontologías diferentes se estén hablando de cosas distintas, aunque relacionadas, se puedan tomar acciones simultáneas para ambas sin perjudicar a ninguna de las partes (Blaser, 2018, p. 141). De esta manera, sus realidades no serían subordinadas una a la otra bajo la etiqueta de cultura, con lo cual se mantienen como legítimas, tomadas seriamente y al mismo tiempo co-presentes.

En diálogo con el antropólogo argentino, Marisol de la Cadena emplea el mismo lineamiento de mundos múltiples y co-presentes, para explicar las tensiones entre el “mundo moderno” y algunas comunidades andinas. Al igual que Blaser, De la Cadena toma también el concepto de “conexiones parciales”, elaborado por Marilyn Strathern, para sostener que esta multiplicidad de mundos no pueden ser reducidos a múltiples unidades separadas sino unas dentro de otras pero a pesar de ello mantienen sus diferencias parciales (Salas, 2019, p. 44). De la Cadena emplea estas nociones para mostrar cómo los mundos a lo largo de sus constantes interacciones se han articulado, pero se exceden mutuamente. En sus etnografías, en las cuales trata estas discusiones ontológicas, la autora da cuenta de cómo algunas personas pueden “no solo” ser indígenas, sino, también, mestizos y habitar dos mundos superpuestos mutuamente. Ello, a su vez, le permite dar cuenta de las acciones parciales de aquellos no-humanos (cerros o ríos), generalmente excluidos de la política usual “moderna” (De la Cadena, 2010, p. 350). Las identidades emergentes a partir de prácticas y redes, la cuales se generan entre mundos, evidencian el aspecto no cancelatorio de formas de ser o identidades⁴ múltiples en teoría contradictorias. En efecto, algunas etnografías, en el contexto latinoamericano, están mostrando la posibilidad de crear puentes para la construcción de mundos comunes y ser soporte en el diálogo para la resolución de conflictos (Blaser, 2013b; De la Cadena, 2015; Li, 2017; Salas, 2019).

Críticas

En esta sección, se tratará de exponer brevemente las principales y más frecuentes críticas al “giro ontológico”, las cuales han sido expuestas y debatidas desde diferentes enfoques teóricos. Para empezar, se expondrán las principales críticas

⁴ Si bien la identidad es un aspecto que no calca tanto para varias propuestas “ontológicas” debido a que este se vincula con la idea de cultura, la que presupone la idea de una naturaleza, se menciona aquí debido a que Marisol de la Cadena trae a discusión a Arguedas y su propuesta de mestizaje cultural.

a lo que se le conoce como el “giro ontológico” desde algunos de sus propios representantes. Por un parte, Marisol De la Cadena cuestiona la heterogeneidad de este conglomerado de propuestas, la cual es atacada por diferentes frentes que la sofocan y la poca precisión de lo que la gente indígena es y hace, para en lugar de eso entender “modos conocimiento” (De la Cadena, Risør & Feldman, 2018, p. 167). Lo que la autora trata de exponer, con el primer punto es algo que se había mencionado anteriormente en este texto sobre la heterogeneidad en el conjunto de propuestas. La crítica a los diferentes estudios parece acaparar la posibilidad de unir esfuerzos en un objetivo más consistente frente a los diferentes cuestionamientos. Es precisamente este aspecto a donde el segundo punto que menciona Marisol pretende apuntar. Sostiene que con una apertura ontológica se puede reflexionar y comprender lo que las comunidades indígenas hacen, saben y son respecto a lo que buscan defender antes que una metodología de “traducciones”. Por otra parte, y en relación con este objetivo común, Morten Pedersen (2012, párr. 3) señala que, a pesar de no identificar un solo posicionamiento o línea de investigación al conjunto de estos estudios, estos tienen en común la búsqueda analítica de las bases, tanto de los mundos occidentales como no-occidentales en torno a lo “ontológico”. Es, precisamente, sobre este último término que él va a resaltar lo contraproducente que resultaría basarse en una categoría filosófica occidental que a su vez implicaría un alejamiento de su propia tarea (Pedersen, 2012, párr. 4). Es decir, la consigna ontológica supone la aplicación de terminologías y lógicas pertenecientes a mundos occidentales para el análisis antropológico de mundos no-occidentales, cuando lo que se pretende es todo lo contrario.

Otras de las críticas hacia el “giro ontológico” señala, en términos generales, que se están retomando vicios epistemológicos del pasado: el relativismo cultural, la despolitización de las comunidades y la exotización del “otro” (Ruiz Serna & Del Cairo, 2016, p. 202). En el primer caso, las ontologías también pueden ser entendidas bajo el término de “culturas”, en lugar de mundos radicalmente distintos y que, al final de cuentas, cumpliría el mismo propósito, pero con otros términos. No obstante, como se ha mostrado desde el perspectivismo amazónico, lo que se intenta es cuestionar que el modo como “conocen” los indígenas sea puesto en segundo plano. Si bien la Antropología contemporánea no ontológica difiere de las diversas discusiones ontológicas que se proponen aquí, su preocupación es similar. En efecto, ambos plantean en sus respectivas literaturas plasmar, representar o dialogar de la mejor manera con el “otro” indígena y los mundos que les conciernen (Tola, 2016, p. 132). En otros términos, no se está poniendo visiones diferentes y equilibradas de un mismo mundo, sino que, por el contrario, se está exponiendo la desigualdad a nivel ontológico.

En relación con esta última idea, se puede cuestionar la segunda crítica sobre la despolitización de las comunidades indígenas. “La ‘antropología comprometida’ con las reivindicaciones indígenas podría objetar que el estudio de las ontologías nos limita al nivel simbólico y nos distrae de las verdaderas preocupaciones indígenas

como son las actuales por la recuperación de sus territorios” (Tola, 2016, p. 137). En realidad, la mayoría de las propuestas del “giro ontológico” no pretenden afirmar que las concepciones indígenas, como por ejemplo “los dueños de los animales” o “el cerro pariente”, tengan un carácter simbólico, en el sentido de creencia cultural, como sí suele hacerlo la Antropología no-ontológica. Es allí donde radica el principal problema: el riesgo de asumir que lo que unas personas saben que algo es y lo saben “real” en su mundo, co-presente a otros, se tome solamente como una creencia más que puede ser dejada de lado ante lo que se considere “real” algunos. Ello implicaría imponer nuestra racionalidad y “verdad” por sobre la de ellos, replicado así las desigualdades que se pretenden superar. Asimismo, se mantendrían el naturalismo, la modernidad y la ciencia “universal” en una jerarquía ontológica superior y dominante. Estas, asumidas y monopolizadas por entidades como el Estado permiten que se den iniciativas “extractivas” por el bien del “desarrollo” y el “progreso”, allí donde las comunidades tiene a sus parientes, “dueños”, espíritus, entre otros. Volviendo a la crítica, autores como Blaser o de la Cadena para América, y otros como Povinelli, Pedersen y Tsing en contextos otras regiones, han mostrado que sus iniciativas e investigaciones articulan aspectos y problemáticas políticas usuales⁵ entre lo local y lo global (Kohn, 2015, 322). Las propuestas del “giro ontológico” que aquí se plantean son, por lo tanto, una manera de tratar de hacer visibles las agendas indígena locales en consonancia con las diferentes arenas políticas y problemáticas globales.

A esta crítica se vincula muy estrechamente la que afirma el carácter exotizante de estas investigaciones ontológicas y que, al mismo tiempo, lo alejaría de lo político. La mirada supuestamente “simbólica” y “culturalista” tendría efectos contraproducentes, pues “mientras se esencializan románticamente algunos grupos, cuyo animismo les conferiría cierto halo salvaje, otros grupos sometidos a violenta transformación son ignorados, por no encajar en la visión perspectivista” (Del Campo, 2017, p. 33). Cuestión que no podría estar más alejada de las propuestas ontológicas más recientes, al menos en la latinoamericana, las cuales tratan de cuestionar los presupuestos “culturales” como universales. Alberto del Campo sostiene que “no son los propios amerindios los que han levantado la bandera del giro ontológico, sino los antropólogos que los estudian, basándose en teorías que se han gestado en Occidente” (2017, p. 31). Esto es, quizás, muy acertado en cuanto a las posibilidades que tienen algunos indígenas de llegar a estudiar carreras como la Antropología, por ejemplo, y por ende este tipo de conocimientos terminen por gestarse desde sujetos “modernos”. Sin embargo, esto no se debe a un desperfecto en el aparato ontológico (sus representantes parecen estar conscientes sobre dicha limitación), sino a las mismas desigualdades que establece el carácter universal del naturalismo

⁵ El término *politics as usual* (política usual) es empleado por Marisol de la Cadena (2010), y replanteado por Mario Blaser (2018) como *política razonable*, para referirse a las prácticas políticas realizadas por el mundo moderno occidental que es asumida como “universal”. Esta no admite la intervención de no-humanos como agentes con voz y voto en medio de las discusiones políticas, sino como “cosas” o “entes” sobre las que se toman decisiones o se hace “algo”. En esta parte del texto se usa para entablar la relación entre los debates políticos medioambientales y de territorios indígenas que se desarrollan a la par de las protestas indígenas para defender a los no-humanos en conjunto con estas

moderno. En la misma línea, este autor sostiene que en propuestas como las Descola o Viveiros de Castro, la presencia de conceptos occidentales y académicos en lugar de los que emplean los indígenas, lo cual mantiene la hegemonía colonizadora cuando, supuestamente, se está buscando lo contrario (Del Campo, 2017, p. 43). En respuesta a este último argumento, es factible afirmar que críticas similares parecieran haber observado los diferentes trabajos dentro de la corriente del giro ontológico como homogéneas. En el peor de los casos se asumen que es posible afirmar una “postura” frente a estas investigaciones a partir de un par de autores. Sin embargo, nutriéndose de las diferentes críticas, cada autor o *conjunto*⁶ dentro del “giro ontológico” ha ido detallando y perfeccionado sus esquemas. En ese mismo sentido, siendo fuente inspiración para que autores de otros lugares los apliquen a sus propios contextos locales múltiples. Blaser y de la Cadena son un claro ejemplo de que se están haciendo esfuerzos por no traicionar las “traducciones” en favor del mundo académico sino de las comunidades.

Conclusiones

El factor en común que tiene todas las propuestas relacionadas con el “ontological turn” es la crítica al modelo universal-hegemónico que provee la modernidad. Esta modalidad, como han establecido las etnografías, terminan por afectar a las comunidades que se sitúan en “otros mundos”. No considerar lo que saben y la relación de sus ontologías frente a la nuestra no solamente mantiene las desigualdades, sino que además conlleva la reproducción de las prácticas paternalistas y coloniales sobre las cuales se fundó la disciplina antropológica. Asimismo, en medio de la crisis de cambio climático y los conflictos medioambientales y económicos que implican el sufrimiento de pueblos indígenas en estado de vulnerabilidad, se mantienen las mismas soluciones contraproducentes. Es necesario abrirnos a otras “ontologías” o alternativas que no se encuentren en la tradición moderna, para ampliar nuestro repertorio frente a problemas comunes. No se trata de exotizar y santificar todo saber indígena como bueno y mejor que el espectro que constituye el mundo occidental. Lo que se plantea es que distintos mundos vividos puedan ser puestos en un mismo nivel ontológico que la que habita la ciencia moderna para que dialoguen y sean perfectibles mutuamente.

Si bien las críticas mencionan aspectos a considerar sobre ciertos vacíos en los diferentes estudios ontológicos, también ayudan a una mejor reflexividad como antropólogos ante las nuevas propuestas. Las distancias de categorías antes usadas para develar las injusticias estructurales por las que continúan pasando los pueblos indígenas quizás sea una de estos de cuestionamientos. Sin embargo, ¿qué tan

⁶ Para definir como un conjunto de la de nebulosa que comprende el giro ontológico, se pueden tener en cuenta varios factores sin necesidad de compartir una metodología o base teórica. Uno de ellos puede ser la comunidad que se estudia (Viveiros o Descola), algunos principios teóricos (Teoría del actor-red), ontologías coexistentes (cosmopolítica u ontología política), entre otros. A pesar de esto mantienen grandes diferencias en otros aspectos.

indispensable es referirse a lo histórico y lo político como usualmente se emplea dentro de los círculos académicos, si de todas maneras los sucesos se dan a expensas de definiciones abstractas? Constantemente, las resoluciones de conflictos y toma de decisiones que solemos incluir como acciones políticas suceden cotidianamente sin mayor recurso académico. Es necesario involucrarnos en las propias existencias vividas de los sujetos con quienes estudiamos y para comprender sus necesidades en torno a sus propias prácticas. Esto no implica un abandono de la Antropología como una herramienta de cambio, sino un intento por repensarla más allá de sus límites y en coherencia con aquellas voces propias de lucha. Los pueblos indígenas nos han demostrado, en medio de las recientes manifestaciones, tales como las de Ecuador, Chile y Bolivia, que tienen capacidad de resiliencia, resistencia y contestación potente ante la opresión del modelo neoliberal. Quizás no es tiempo de representar lo indígena; sino, más bien, de acompañarlos en sus luchas entendidas a partir y desde sus prácticas vividas respecto a lo que saben que es.

Referencias bibliográficas

- Blaser, M. (2013a). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. DOI: 10.1086/672270
- Blaser, M. (2013b). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, 36(41), 115-144. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242/20438>
- Bonfil, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En Warman, A. (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 39-65). México: Nuestro Tiempo.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. Recuperado de <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, M., H. Risør y J. Feldman. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 159-177. Recuperado de <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- Degregori, C. I. y Sandoval, P. (2007). La Antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 299-344. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277010>
- Del Campo, A. (2017). Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo. *Revista Pucara*, 28, 11-24. Recuperado de <https://publicaciones.ucuena.edu.ec/ojs/index.php/pucara/article/view/2634>
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro Martínez (Ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia* (pp. 75-96). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Haraway, D. J. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *The Annual Review of Anthropology*, 44, 311-327. Recuperado de <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Kohn, E., & Cruzada, S. M. (2017). How Dogs Dream... Diez años después. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 12(3), 273-311. Recuperado de <https://recyt.fecyt.es/index.php/AIBR/article/view/68193/41096>

- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, Bruno & Steve Woolgar (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts* (2a ed.). Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Law, J., & Mol, A. (2008). The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001. En C. Knappett & L. Malafouris (Eds.), *Material Agency*. (pp. 57-77). Recuperado de http://link.springer.com/10.1007/978-0-387-74711-8_4
- Li, F. (2017). *Desenterrando el conflicto: Empresas mineras, activistas y expertos en el Perú*. Lima: IEP.
- Marzal, M. (2016). *Historia de la Antropología. Volumen I: Antropología Indigenista*. Quito: Abya-Yala
- Pedersen, M. A. (2012). Common nonsense: a review of certain recent reviews of the “ontological turn”. *Anthropology of this century*, (5). Recuperado de http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/
- Ruiz, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 193-204. Recuperado de <http://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/res55.2016.13>
- Salas, G. (2019). *Lugares parientes. Comida cohabitación y mundo andinos* (3a ed. rev.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Spalding, K. (2016). *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: IEP.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Bruno Latour & Peter Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, (pp. 994-1004). Cambridge: MIT Press.
- Strathern, M. (1980). No nature, no culture: The Hagen case. En Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tola, F. C. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, 128-139. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/311982937>
- Varios. (1971). *Declaración de Barbados*.
- Viveiros de Castro, E. (2004a). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipit'i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2004b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En P. García Hierro & A. Surrallés (Eds.), *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción del Entorno* (pp. 37-80). Copenhague: IWGIA.