

Más mundos, más ontologías: implicancias filosófico- políticas en el giro ontológico

**MAIS MUNDOS, MAIS ONTOLOGIAS: IMPLICAÇÕES
FILOSÓFICOS-POLÍTICOS NO GIRO ONTOLÓGICO**

**MORE WORLDS, MORE ONTOLOGIES: PHILOSOPHICAL-
POLITICAL IMPLICATIONS IN THE ONTOLOGICAL TURN**

Enviado: 24.03.23

Aceptado: 19.04.22

Carlo Zarallo Valdés

Magister en filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina.
Email: carlo.zarallo@hotmail.com

Anderson Kaue Plebani

Magister en Filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina.
Email: akplebani@hotmail.com

En este artículo, expondremos algunas implicaciones filosóficas y políticas del giro ontológico. Introducimos el giro ontológico a partir del “perspectivismo amerindio”, como una invitación a reorientar la antropología hacia una metodología ontológica. Veremos que esta reorientación tiene profundas implicaciones filosóficas: por un lado, rechazo al “correlacionismo moderno”, en su intento de inculcar un claro en la reflexión sobre el ser; y, por otro lado, la suspensión del naturalismo y la recepción del multinaturalismo. La circunstancia del pasaje del multinaturalismo nos orienta por una ontología relacional que comprende las entidades en relación con otras, una ontología que sitúa a todos los entes dentro de un pluriverso, re-ontologizando todo aquello que había sido reducido a lo epistémico. Se constituiría así un multinaturalismo de carácter experimental, un pensamiento geofilosófico que reconoce otros modos de existencia, justificando otras prácticas de vida a través de una cosmopolítica más allá de lo humano.

Palabras clave: perspectivismo amerindio, giro ontológico, ontología relacional, cosmopolítica.

Neste artigo, expomos algumas implicações filosóficas e políticas da virada ontológica. Apresentamos a virada ontológica a partir do “perspectivismo ameríndio” como um convite a reorientar a antropologia para uma metodologia ontológica. Veremos que tal reorientação tem profundas implicações filosóficas: por um lado, a rejeição do “correlacionismo moderno” em sua tentativa de inculcar uma clara reflexão sobre o ser; e, por outro, a suspensão do naturalismo e a recepção do multinaturalismo. A circunstância da passagem ao multinaturalismo nos orienta para uma ontologia relacional que compreende entidades em relação a outras, uma ontologia que coloca todas as entidades dentro de um pluriverso, reontologizando tudo o que havia sido reduzido ao epistêmico. Assim, constituiria-se um multinaturalismo experimental, um pensamento geofilosófico que reconhece outros modos de existência, justificando outras práticas de vida por meio de uma cosmopolítica para além do humano.

Palavras-chave: perspectivismo ameríndio, virada ontológica, ontologia relacional, Cosmopolítica.

This article exposes the philosophical and political implications concerning the contemporary ontological turn. It starts taking “amerindian perspectivism” as an invitation to conduct anthropology through an ontological methodology. This conduction brings deep philosophical claims: first, a rejection of modern correlationism in its drive to inculcate a transparent investigation towards being; and second, a suspension of naturalism which occurs simultaneously with the reception of multinaturalism. The circumstances of this passage to multinaturalism allows us to appreciate a relational ontology that considers entities in relation to others. An ontology that puts every entity inside a pluriverse, reontologizing everything that

has been previously reduced to epistemic assumptions. Therefore, this article is an experiment on multinaturalism, a geophilosophical thinking capable of recognizing many modes of existence, justifying practices of life in virtue of a cosmopolitic beyond human.

Key Words: Amerindian perspectivism, ontological turn, relational ontology, cosmopolitic.

Tanto vivir entre piedras
Yo creí que conversaban
Voces no he sentido nunca
Pero el alma no me engaña
Algún “algo” han de tener
Aunque parezcan calladas
No de balde ha llenau dios
De secretos la montaña
Algo se dicen las piedras
A mi no me engaña el alma
Temblor, sombra o que se yo
Igual que si conversaran
¡Malaya! pudiera un día

Vivir así: sin palabras Atahualpa Yupanqui

1. Introducción²

Desde la década de los noventa ha aparecido en el panorama antropológico una serie de trabajos etnográficos y teóricos, que en muchas ocasiones ha sido acogido por la comunidad científica como un nuevo paradigma, y que ha despertado un interés inusual y críticas notables. Es curioso ver hasta qué punto la Antropología y Filosofía contemporánea se dedican a una transformación, elaborando teorías que apuntan a redistribuir los valores de la metafísica occidental a las categorías de Naturaleza y Cultura ante una crisis patente del anthropos. A ambas disciplinas les preocupa la ontología, sin duda, se preguntan básicamente por la naturalidad de la realidad y del ser, humano y no humano. Si bien no se ajusta a una teoría homogénea, constituye una línea de pensamiento que incluye a diferentes autores con la “etiqueta” de perspectivismo, multinaturalismo, ecología simbólica, giro ontológico o antropología post-estructural. El propósito de estas transformaciones conceptuales es romper con el dualismo que separa a los “mundos” y que conforman gran parte de sus operaciones epistémicas. Lo que se ha llamado en la época contemporánea como el “giro ontológico y especulativo” de la filosofía, se opone, a pesar de la tradición filosófica de la modernidad,

² Esta pesquisa foi realizada com apoio da CAPES.

al paradigma de lo humano en la búsqueda de alternativas al llamado “correlacionismo³ antropocéntrico⁴” de matriz kantiana o al racionalismo representativo de matriz Cartesiana. En este contexto, las cosmologías indígenas, ofrecen una multiplicidad de ideas valiosísimas para una re-ontologización de lo que se había reducido a lo epistémico. El perspectivismo de algunas sociedades amerindias expuesto por Eduardo Viveiros de Castro (2009) y Tânia Stolze Lima (2005) o las ontologías relacionales expuestas por Mario Blaser (2013), Marisol de la cadena (2015), Arturo Escobar (2014) entre muchas otras, son temas transversales de la voluntad de renovar la ontología en la época del Antropoceno⁵.

El trabajo busca presentar un conjunto de teorías en producción que se inscriben en un movimiento denominado “giro ontológico”. Mostraremos, a modo de estado de arte, como de esta corriente contemporánea de pensamiento surge una elaboración teórica que concilia problemas ontológicos, etnográficos y estructuralistas. Evidenciaremos que en este giro se incluyen trabajos antropológicos que privilegian la metafísica indígena, en contraste con la división binaria entre Naturaleza y Cultura, presentando un pluriverso⁶ de naturalezas cuyas asociaciones expresan un mundo ontológicamente plural. En lugar de concebir un multiculturalismo, este pensamiento aborda los problemas desde una perspectiva multinaturalista. El panorama de la multiplicidad de culturas que alguna vez autorizó el ejercicio antropológico siempre ha dependido de la estabilidad que ofrece el concepto de naturaleza homogénea y objetiva. Podremos, entender así que el multiculturalismo surge como un eco de una noción de naturaleza vaciada de cualquier multiplicidad conceptual. La mencionada oposición entre Naturaleza y Cultura reúne a varias oposiciones como “sujeto versus objeto”, “discurso versus realidad”. Tal enfoque considerará tales órdenes de manera hermética, cuya relación solo vendría de lo humano,

3 El concepto de correlacionismo propuesto por Quentin Meillassoux ha sido uno de los aportes más exitosos y clarividentes del nuevo realismo precisamente porque permite entender la configuración conceptual de todo el pensamiento moderno. Ver Meillassoux (2015); Ramírez (2016). En todos los casos se adopta el supuesto kantiano de que sólo podemos hablar de la realidad en relación con y desde una instancia subjetiva, humana. Jamás podemos hablar de la realidad tal cual, pues eso es metafísica sin más, un campo o una posibilidad vedados para el pensamiento. La única realidad que podemos conocer y pensar es la que “se da” o “se aparece” a nosotros en el campo de la experiencia objetiva o subjetiva, o bien la realidad en la medida en que puede nombrarse, comprenderse o formularse en un discurso o en un texto, esto es, la realidad en cuanto que es correlato de nuestro lenguaje o de nuestros saberes.

4 El antropocentrismo es precisamente el tercer rasgo del paradigma moderno. Aunque es cierto que el desarrollo inicial de las ciencias en la Modernidad trajo consigo un cuestionamiento al antropocentrismo de las concepciones pre-modernas del mundo (por ejemplo, con la paradigmática revolución copernicana), es cierto que pronto se restableció en la filosofía gracias a la priorización de la epistemología y la concepción del sujeto humano como condición, centro y garante del proceso del conocimiento. Al absolutizar la epistemología, la modernidad adopta y generaliza la perspectiva antropocéntrica a todos los ámbitos epistémicos, sociales y culturales.

5 Prestamos atención en las palabras del indígena Ailton Krenak (2019, p. 72, traducción nuestra): “Así como nosotros estamos hoy viviendo el desastre de nuestro tiempo, al que algunas selectas personas llaman de Antropoceno. La gran mayoría lo llama de caos social, desgobierno general, pérdida de calidad en la cotidianidad, en las relaciones, y estamos todos arrojados en ese abismo”.

6 “Apuntamos hacia pluriverso con la fórmula de los zapatistas ‘un mundo donde quepan muchos mundos’. El pluriverso indica las luchas por lograr ‘mundos y conocimientos de otro modo’ — es decir, ‘mundos y saberes contruidos sobre la base de los diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer” (Quijano, 2012, p. 54).

es decir, de escudriñar todo lo que se dice que es no humano a través de la moderna lente de la objetividad. Es esta postura la que podemos llamar correlacionismo, y que la concepción de un multinaturalismo pretende criticar. Dando paso por último a un pensamiento geofilosófico cuya ontología de la diferencia sensible reconoce otros modos de existencia, justificando otras prácticas de vida, otras epistemes, redistribuyendo sus potencialidades a través de una cosmopolítica⁷ más allá de lo humano⁸.

2. El giro ontológico a partir del concepto de perspectivismo amerindio

El reciente giro ontológico en la antropología puede ser asociado a varios nombres⁹. Seleccionamos aquí los estudios de Eduardo Viveiros de Castro para discutir algunos elementos de este giro. Además de ser un experto en su área de especialización, el antropólogo ofrece contribuciones provocativas a la filosofía, especialmente al área de la ontología. Parte de estas provocaciones no provienen del campo filosófico per se, sino de un intento de traducir los registros de la etnografía contemporánea sobre “los pueblos indígenas de las Américas y más tímidamente de otros continentes” (Viveiros de Castro, 1996, p.118). Es en el camino de una traducción penetrante y responsable –leemos a menudo en el autor la advertencia “hay que tomarnos en serio a los nativos”– que Viveiros de Castro trabaja el concepto de “perspectivismo amerindio” para lidiar con prácticas que difícilmente cabrían en otros paradigmas de operación antropológica¹⁰. En definitiva, el concepto pretende reconocer que tales prácticas parecen apuntar para el hecho de que todas las entidades tienen el potencial ontológico de un punto de vista¹¹. Antes de pasar a las implicaciones ontológicas de este con-

7 Usamos el término cosmopolítica con relación al aspecto ontológico de su definición dado por Isabelle Stengers (2014). Así, para Stengers el problema con el cosmopolitanismo (de visión kantiana) es que asume un cosmos ya unificado, un mundo único (la “cosa” común), cuando realmente habitamos un pluriverso. Este pluriverso demanda una cosmopolítica.

8 Hacemos alusión al texto Para una cosmopolítica de la floresta (Bensusan, 2021) y Para una cosmopolítica animal, (Fausto, 2020). La idea es insertar en un entorno humano otros agentes a su alrededor (animales, bosques, piedras) de manera que lo no humano no sea lo que principalmente pueda extraer su inteligibilidad y controlar sus movimientos. Se debe prestar más atención a las conexiones corporales entre la experiencia humana y el entorno que los rodea, una experiencia que no está dirigida a una imagen del mundo sino a una asociación entre humanos y no humanos. Hay, quizás, que saber mirar y tomar en serio la imagen del animal y la imagen del humano. “Senã’ã é uma pessoa humana (dubia) para os demais humanos (dubia) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; Senã’ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como seus pais. (Lima, 2005, p.28).

9 Como, por ejemplo, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Martin Holbraad.

10 Es importante mencionar el trabajo de Tânia Stolze Lima como coautora en el proceso de pensar y proponer el concepto de perspectivismo – importancia que el propio Viveiros de Castro no deja de reconocer. Si en nuestro trabajo nos referimos más exclusivamente a los trabajos del antropólogo, la razón no subyace a ninguna posición teórica, sino que solo por economía textual. A título de referencia, sugerimos, dos trabajos de Lima: el artículo O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi, de 1996, publicado en la revista Mana, em donde Lima explora el perspectivismo a partir del análisis de prácticas del pueblo Juruna; y el libro Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva, donde también trabaja, a partir de un análisis de prácticas del pueblo Yudjá (Juruna), con el tema de la perspectiva.

11 “Como ya habían advertido varios etnólogos, pero casi todos muy de pasada, numerosos pueblos (quizás todos) del Nuevo Mundo comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son potenciales centros de intencionalidad, que aprehenden a los demás existentes según sus propias y respectivas características o potencias”. (Viveiros de Castro, 2015, p.42, nuestra traducción). Un apéndice.

cepto, examinemos la tensión que estimula su aparición en el contexto etnográfico y cómo estos registros –desde un giro ontológico– pueden reorientar la práctica antropológica.

Varias prácticas de los pueblos amerindios registradas por estudios en etnografía pueden ser traducidas asumiendo que el mundo está poblado por entidades no solo captadas por el punto de vista del observador humano, sino que ellas mismas poseen un punto de vista. En cuanto a la alimentación, por ejemplo, estos registros atestiguan que el potencial de tener un punto de vista, a veces también traducido como el potencial de ser persona, ser gente o ser humano, sobrepasa los alimentos que consume el indígena – o de forma voluntaria deja de consumir. Como resultado, se puede ver “un complejo generalizado de restricciones o precauciones alimenticias”, que básicamente atestiguan la necesidad de reconocer a los alimentos como personas también. De esta forma, dependiendo del alimento, para ser ingerido necesita pasar por algún tipo de procedimiento que “neutralice” su personalidad para que este no se vuelva en contra de quien se alimenta¹². La ropa es otro caso, ya que consiste en el paso del cuerpo humano al cuerpo animal en función de una adaptación a diferentes situaciones. Una metamorfosis que reconfigura el cuerpo humano a las potencialidades del cuerpo animal. “Llevar una ropa-máscara es menos para ocultar una esencia humana bajo la apariencia de un animal que para activar los poderes de un cuerpo sobre otro” (Viveiros de Castro, 1996, p.133, traducción nuestra). Este otro cuerpo no es solo una agregación de funcionalidades, sino que está “dotado de los afectos y capacidades que definen a cada animal”. Además de la comida, la pesca y la caza, y la vestimenta, el caso más emblemático del perspectivismo amerindio, según Viveiros de Castro, es el chamanismo. La habilidad del chamán consiste en la disolución de “barreras corporales entre especies”, lo que le otorga al chamán la capacidad de “adoptar la perspectiva de subjetividades ‘extranjeras’, para manejar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2015, pp.49-50, traducción nuestra).

Lo que debe circunscribirse a estas prácticas es que presuponen que las entidades tienen puntos de vista. ¿Qué entidades? Se habló mucho sobre humanos y animales. Pero ¿una piedra también tendría una perspectiva? Viveiros de Castro hace una reserva sobre algunas limitaciones del perspectivismo amerindio para compartir el poder de la perspectiva. Generalmente, la atribución del punto de vista a otra persona en el contexto

Hablamos aquí de “propuesta conceptual”, lo que se supone que es el trabajo de Viveiros de Castro sobre la noción de “perspectivismo” (ibidem, p.72-73). Pero no podemos dejar de incluir la salvedad de que el autor a menudo asocia esta propuesta con su contenido político (idem, 2002, p.119). Apreciaremos esta relación más adelante. Además, nunca es suficiente decir que el trabajo del antropólogo en su propuesta al referido concepto no se puede tomar como una creatividad de un intelectual desconectado de su objeto de pesquisa; sino que siempre como el proceso de traducción y relación con los pueblos y sus prácticas.

12 “(...) un extenso complejo de restricciones o precauciones alimenticias, que a veces declara no comestibles a ciertos animales míticamente consustanciales con los humanos, a veces requiere la desubjetivación chamánica del animal antes de ser consumido (neutralizando su espíritu, transubstanciando su carne en vegetal, reduciendo semánticamente a otros animales menos cercanos al humano), bajo pena de represalia en forma de enfermedad, concebida como contrapredación caníbal llevada a cabo por el espíritu de la presa convertida en depredador, en una mortal inversión de perspectivas que transforma al humano en animal.” (Viveiros de Castro, 1996, p.119, traducción nuestra).

amerindio se asocia con el alcance de la depredación, es decir, con la dualidad entre ser presa y ser depredador. El perspectivismo amerindio “parece centrarse más a menudo en especies como grandes depredadores y carroñeros (...) así como en presas humanas típicas” (Viveiros de Castro, 2015, p.45, traducción nuestra). Si bien estos son los casos más comunes, según Viveiros de Castro, esto no debe tomarse como un indicio de que se descartan otras entidades de esa potencialidad ontológica. Resulta que en la escala de lo que él llama la “metafísica amazónica de la depredación”, cualquier entidad puede ubicarse como poseedora de “poder depredador”. De esta manera, el autor se permite la prerrogativa de extender el perspectivismo, de jure, a todos los existentes¹³. Aquí, entonces, está la oportunidad de evaluar algunas de las implicaciones ontológicas del perspectivismo amerindio.

Por parte de la antropología, lo que Viveiros de Castro está pidiendo a sus compañeros de la disciplina no es enmarcar estos datos etnográficos como si los indígenas tuvieran tales creencias, y que “en realidad las cosas no salen así” pues la verdad es que el nativo ignora el mundo tal como es¹⁴. La forma en que tal ejemplo de antropólogo se coloca en relación con su objeto de estudio afirma una cierta superioridad de las creencias del antropólogo en comparación con las creencias de los nativos (cualquiera que sea). Podría agregarse aquí, como justificación de esta supuesta superioridad, que, por parte del antropólogo del giro, no se trata de una cuestión de creencia sino de un conocimiento de base científica.

Viveiros de Castro pregunta: “¿Qué pasa si rechazamos el discurso del antropólogo su ventaja estratégica sobre el discurso del indígena?” (Viveiros de Castro, 2002, p.115, traducción nuestra). Y esto, por supuesto, no para dar una validación incuestionable de las creencias de los nativos (que al final sería solo otra forma encubierta de no tomar al nativo en serio: si algo cree el nativo y si lo tomo como válido de principio a fin, entonces no importa lo que pase, pues así me dice el nativo). Por ello, el autor afirma lo que podemos entender como la primera orientación hacia otra antropología: “Negarme a plantear la pregunta en términos de creencia me parece un rasgo crucial de la decisión antropológica” (Viveiros de Castro, 2002, p.131, traducción nuestra). Este rechazo no significará una restricción de la antropología, sino una expansión del oficio del antropólogo. El antropólogo no necesita dar cuenta de los datos de la etnografía solo bajo el paradigma epistemológico de la creencia. El antropólogo tiene la

13 “La metafísica amazónica de la depredación es un contexto pragmático y teórico muy propicio para el perspectivismo. Dicho esto, no hay ningún existente que no pueda definirse en los términos relacionales generales de su posición en una escala relativa de potencia depredadora. (...) Porque si no todas las personas existentes son personas de facto, el punto fundamental es que nada impide (de jure) ninguna especie o forma de ser”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 45, traducción nuestra).

14 Acerca del contexto de los trabajos de Viveiros de Castro en el interior de la historia de la antropología como disciplina, es necesario reconocer que sus obras hacen recurrentes referencias positivas a los trabajos de Claude Lévi-Strauss y de Gilles Deleuze, de manera que podríamos suponer con facilidad que su trabajo se contextualice al interior de la tradición post-estructuralista de la antropología. Es pertinente, con todo, mantener en abierto las siguientes posibilidades: (1) si el giro ontológico al interior de esta disciplina debe ser reconocido apenas como un momento de la referida tradición; (2) si el giro reformula o repiensa esa tradición (siendo un nuevo post-estructuralismo); o si (3) el tiene lo potencial para transformar las convenciones acerca de cómo se comprende la historia propia de la antropología, incluso las nomenclaturas “estructuralismo” y “post-estructuralismo”.

posibilidad de apreciar sus objetos de estudio en otro dominio: el ontológico.

¿Que significa esto para el antropólogo? Significa que el trabajo antropológico ya no necesita limitarse a tomar una declaración como “los pecarís son humanos” como meras representaciones divergentes de un único y mismo objeto. Ahora el antropólogo puede trabajar desde un punto ontológico donde el asombro ante la afirmación, por ejemplo, de que algunos animales son humanos, también es capaz de sacudir el mundo del antropólogo – entre otras cosas¹⁵. Y esto de tal manera que las preguntas que plantea el antropólogo ahora pueden tomar un rumbo más creativo: ¿qué es un pecarí para que pueda ser humano? ¿Qué es un humano para que pueda ser un pecarí? ¿Cuáles límites tienen nuestras acepciones de humano para que un pecarí pueda o no pueda ser? O incluso, en un contexto más práctico: “¿Qué comes cuando comes un pecarí, si los pecarís son humanos?” (Viveiros de Castro, 2002, p.136; traducción nuestra).

Este cambio del campo epistemológico al campo ontológico es lo que sitúa fundamentalmente a la antropología y otras áreas del conocimiento en el movimiento del llamado giro ontológico¹⁶. Reside aquí un desafío para el campo filosófico, en especial, un desafío a la ontología en el sentido de plantear problemas sobre nuestras intuiciones más básicas sobre lo que es ser. Los trabajos de Viveiros de Castro son ricos, justamente, por provocar intuiciones filosóficas sobre esos desafíos.

3. ¿Por qué hablar de giro ontológico a partir de la filosofía?

El giro ontológico ha surgido de una filosofía epistemológicamente incómoda con lo que podríamos llamar correlacionismo antropocéntrico. El correlacionismo es la idea de que el proceso de conocimiento es garantizado por la correlación. Esta es la distinción que establece Kant entre noúmeno y fenómeno que sustenta la filosofía trascendental en la que el mundo es la medida de lo que se me aparece, haciendo imposible separar la correlación entre ser y pensamiento. Así, la realidad se compone de cosas que no son del todo accesibles, pero que de alguna manera se manifiestan, permitiendo que sus fenómenos sean al menos parcialmente cognoscibles; y la existencia se convierte simplemente en una cuestión de predicción y discurso racional. Meillassoux define entonces, en relación con el ejemplo de la filosofía kantiana:

Por correlación entendemos la idea según la cual nosotros no tenemos acceso que no sea por la correlación entre pensamiento y ser, y jamás uno de ellos tomados separadamente. Llamaremos de aquí en adelante correlacionismo

15 Para Holbraad y Pedersen, no se trata apenas de una ampliación, sino de una necesidad de la disciplina: “estos momentos de relativización ontológica – momentos en los cuales las asunciones de uno sobre lo que algún objeto o termino de investigación deben ser son colocadas en cuestión – son necesarios a los análisis antropológicos”. (Holbraad; Pedersen, 2017, p.3, traducción nuestra).

16 Es necesario decir que el giro ontológico no ocurre apenas en la antropología. Siguiendo el argumento de Woolgar y Lezaun, las S&TS (Estudios en Ciencia y Tecnología), también vienen ensayando un giro ontológico, aunque los autores pretenden demostrar que, en este caso, el giro ontológico ocurre de manera más mesurada que en la operada en la antropología (Woolgar; Lezaun, 2013).

toda corriente de pensamiento que sustentará el carácter no-ultrapasable de la correlación así entendida. (Meillassoux, 2006, p. 18, traducción nuestra)

Es evidente que el antropocentrismo es lo que es el verdadero razonamiento fundacional: hay una concepción del ser humano, una agregación de posibles condiciones de experiencia, supuestamente compartida por toda la mayoría ilustrada, que define tanto lo que se puede objetivar (y como puede objetivar) y lo que se puede pensar del tema. Vemos que este razonamiento es lo suficientemente genérico como para incluir muchos pensamientos, escuelas y movimientos filosóficos diferentes.

Este proyecto¹⁷ colonial¹⁸ (PC) afirma que la Razón debe dominar mediante la producción e imposición de una continuidad en la que se borren todas las rutas históricas y cadenas de referencia más allá del discurso moderno, depurándolas y redistribuyéndolas con otros valores. No solo en relación con las colonias de América, sino también en relación con lo que llamarán África y Oriente. Se intensifican varios dualismos: lo bárbaro y lo civilizado, lo primitivo y lo avanzado, lo occidental y lo oriental, lo premoderno y lo moderno. En definitiva, el interior y el exterior, equivalentes funcionales de “lo legítimo” y “lo ilegítimo”.

En cualquier caso, tal proyecto no es incompatible con el kantismo. De hecho, su diferenciación entre mundo objetivo versus mundo cognoscible se ha convertido en una distinción más o menos simple que debe manejarse pragmáticamente: se opera entre la naturaleza científicamente determinada y la sociedad políticamente libre, siempre que esté debidamente purificada. Bruno Latour muestra que uno de los resultados del kantismo es el famoso “abismo infranqueable”, que separa lo cognoscible por mecanismos de lo correlativo, y lo que solo funciona como “cosas libres en sí por definición” (Latour, 2013, p. 56-57). El diseño moderno ahora se vuelve más visible como un proyecto de purificación: hay que mantener separados dos polos, uno que funda y afirma la libertad que tienen algunos sujetos humanos para conocerse, organizarse e imponerse; y otro polo vaciado de agencia, interés propio o libertad, al que llamarán naturaleza.

Para los modernos, por supuesto, esto no se aplica a todos los humanos. Hay ciertos humanos, como los nobles salvajes, los bárbaros o los sirvientes de los “déspotas orientales” que están más cerca de la naturaleza en el sentido de que también carecen de agencia, interés propio o plena libertad. Por lo tanto, pueden ser tratados como menos humanos, menos racionales o incluso posiblemente irrazonables, en camino de ser purificados por la benevolencia moderna. Este razonamiento actualiza perversamente la Gran Cadena de Seres, heredada por los escolásticos de la tradición neoplatónica, creando una progresión de

17 En este sentido, hacemos nuestras las palabras del filósofo afrocaribeño Édouard Glissant (1989, p. 2, nuestra traducción) “Occidente no está en Occidente. Es un proyecto, no un lugar”.

18 La colonialización e inclusive, el propio desenvolvimiento de los estados latinoamericanos, formulados a partir de instituciones modernas, se escondió y sustentó sobre un discurso extremadamente racista, de naturaleza psicobiológica y de exclusión. La idea de progreso era falseada y moldeada por la ideología y visión histórica eurocéntrica. De acuerdo con Dussel: “Modernización (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un desenvolvimiento ontológico) de los mundos coloniales con respecto al ser de Europa” (Dussel, 1993, p.40).

lo “más humano” a lo “menos humano”, ligado al desarrollo de la historia y con un mayor o menor valor proporcional según en el nivel de modernización. Este es el origen de la separación entre sociología y antropología en el momento de sus fundamentos modernos: la primera se centra en los superiores y los conquistados ya en proceso de purificación; el segundo, en los premodernos, o, mejor dicho, en los que aún no son modernos.

El PC dio a los modernos una buena motivación y exención perpetua de responsabilidad para controlar al Otro que no acepta su Constitución, comenzando dentro de la propia Europa y expandiéndose. Pero ¿qué hacer ahora con el remanente de Kant? ¿Qué hacer con esta ligera vergüenza del profesor de Königsberg que “todavía” admite algo fuera de la correlación? Además, no es solo un “afuera”, en el sentido del cuerpo indígena que será poseído por el benevolente europeo, o de la herramienta de habla africana que será transportada para tener la oportunidad de pagar por la salvación a través de la esclavitud. Es un afuera que sigue siendo el aporte empírico realista de la ciencia, es el afuera que no se disuelve en el simple correlacionismo: es el afuera el que se retira y escapa al conocimiento. Si conocer, para los modernos, es poder y control, debe resolverse la indiscreción de la cosa en sí.

Otra tesis de Meillassoux, que nos ayuda a esclarecer, es la comprensión de que el llamado correlacionismo da como resultado una mirada que no toma en cuenta la riqueza del mundo material a expensas del carácter distintivo de lo humano, restringiendo la filosofía al ámbito del lenguaje y la división entre naturaleza y cultura. Este privilegio ontológico otorgado al ser humano constituye la matriz conceptual antropocéntrica que regula la filosofía moderna. Aquí está la hegemonía filosófica del humanismo. Los caminos que involucran el pensamiento de la ancestralidad¹⁹ en la crítica del correlacionismo subjetivista también implican una ruptura con la concepción moderna de la naturaleza.

4. Más ontologías: la suspensión del naturalismo y la recepción del multinaturalismo

Pues bien, iniciamos apreciando el perspectivismo amerindio y su solicitud de una reorientación del campo epistemológico al campo ontológico. En la filosofía contemporánea, la ontología ha sido reevaluada ante una crítica al impedimento puesto por lo correlacionismo. ¿Pero la crítica debe resultar en una defensa de algo como un acceso pleno al mundo objetivo? ¿Será eso el significado de una orientación a la ontología? No.

¹⁹ Para Meillassoux no hay ninguna necesidad que afirmar más que la contingencia: el hecho de que hay devenires y acontecimientos más allá de las probabilidades que lo existente nos permite pensar. El ejemplo que pone es el estudio de la ancestralidad “¿De qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del universo, la fecha de formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el sentido de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo?” (Meillassoux, 2015, p.36, traducción nuestra) Meillassoux busca defender una declaración ancestral diciendo solo lo que dice, por ejemplo, que la “edad del sol” es simplemente “más de 4.600 millones de años”, no que esto sea “para nosotros”. Es decir, los enunciados ancestrales no dicen que las cosas sean para la subjetividad como subjetividad humana. Dicen exactamente lo contrario: solo existes en la Tierra porque la Tierra te precede, sin importar si eres percibido por tal o cual etnofilosofía, ciencia o arte.

El paso del campo epistemológico al campo ontológico implica la necesidad de revisar los preceptos más básicos de la disciplina de la antropología – y las diversas áreas del saber humano. Incluso en este cambio reside la necesidad de la más inmediata suspensión del naturalismo occidental²⁰. Esta es la consecuencia inmediata por la siguiente razón. Un procedimiento epistemológico tiene como objetivo establecer las condiciones para el conocimiento de un objeto dado. Según este expediente, las afirmaciones de un indígena que contradigan el conocimiento científico occidental, en el mejor de los casos, se tomarán como una forma distinta de conocer el mundo. Poniendo las dos epistemologías una al lado de la otra (la occidental y la indígena), la epistemología no-occidental difícilmente saldría victoriosa (aunque los saberes no-occidentales han sido recurso para lo desarrollo del mundo occidental). La ventaja, podría suponerse, reside en el hecho de que la epistemología occidental es mejor para ofrecer condiciones más estables para el conocimiento del objeto en cuestión. Si el objeto en el que las dos perspectivas divergen solo puede ser una, está claro que la divergencia siempre será a nivel epistemológico. Pero nos preguntamos ahora no por las condiciones de conocimiento de un objeto, sino por la posibilidad de que el objeto que observa cada uno de los sujetos no sea el mismo. Si pudiéramos cuestionar la vigencia de una objetividad unilateral, entonces no diríamos que el indígena y occidental divergen en puntos de vista (formas de conocer algo), sino que divergen antes de eso, divergen entorno de los objetos (sobre aquello algo con lo que cada uno se relaciona). Ser capaz de observar (y sostener) la divergencia en el plano ontológico es difícil. La dificultad implícita en la mera posibilidad de plantear esta cuestión debería bastar para hacernos sospechar del plano donde se da la ventaja del mundo occidental. Esta ventaja no reside en la epistemología sino en la ontología occidental. Peor aún, estrictamente hablando esto no es una legítima ventaja, sino un truco de Occidente: el truco de negar al otro su mundo para afirmar un solo mundo; casualmente, aquel mundo que es más aceptable para el método científico moderno. Tal negación está anclada en el parte naturalista de la ontología occidental, en la determinación de que, en el fondo, hay un solo objeto, un solo mundo, y aquel que domina ese mundo gana. El punto de inflexión ontológico contenido en el giro ontológico contemporáneo, por tanto, es suspender de algún modo esta singularidad de lo real, es decir, suspender el naturalismo.

Es posible ser sucinto en la presentación del naturalismo y el multinaturalismo. Primero, el naturalismo predice la existencia de un dominio ontológico singular (a menudo denominado “naturaleza”), en el que se sustenta la existencia de todas las entidades y con relación al cual se dan las representaciones humanas, sus proposiciones, valores establecidos, etc. Para Viveiros de Castro, el naturalismo “es lo que sostiene esa ventaja epistemológica otorgada al antropólogo” (Viveiros de Castro, 2002, p.115). Sólo con la suspensión de este precepto ontológico básico a muchos aspectos de la disciplina se puede tomar en serio al nativo. Sin embargo, dentro del giro ontológico, la suspensión

20 Por lo menos así es que los antropólogos y teóricos del giro ontológico conciben algunas de sus implicaciones. Aunque, claro, no viene sin críticas. Cf. Graeber, 2019.

del naturalismo no crea un vacío, por lo que siempre notamos en estas obras algún tipo de recepción inmediata de alguna forma de multinaturalismo. En segundo lugar, tal multinaturalismo defendería una pluralidad de naturalidades o mundos. Las formas de elaborar y defender el multinaturalismo son diversas. De cualquier forma, encontramos en la mayor parte de las instrucciones acerca de la noción de multinaturalismo esa contraposición entre el “modelo corriente” naturalista y un aspirante a su oposición y superación, el multinaturalismo²¹.

Entendemos que esta suspensión puede ser abordada de dos maneras. Por un lado, como rechazo metafísico: la negación del naturalismo como modelo metafísico de la realidad, algo que necesariamente exige la sustitución del naturalismo por un modelo metafísico que dé cuenta de las diversas realidades, es decir, un modelo multinaturalista. Por otro lado, la suspensión puede abordarse como un reemplazo metodológico: más sutilmente, la suspensión del naturalismo llega a entenderse no a través de una determinación metafísica, sino como una oportunidad científica (heurística) para operacionalizar una metodología antropológica menos restringida.

Para autores como Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, es precisamente el sentido metodológico lo que está en juego al ofrecer un nuevo camino a la antropología contemporánea (Holbraad; Pedersen, 2017). En este caso, el antropólogo se beneficiaría de un embargo temporal o preliminar del naturalismo, para poder apreciar su objeto de investigación bajo una perspectiva renovada. Así como la reducción fenomenológica husserliana nunca se presta a una determinación metafísica sobre la realidad (como si fuera posible suspender todos los estratos de la experiencia), siempre ha buscado neutralizar los preceptos ontológicos con fines metodológicos. En nuestra opinión, una posición meramente metodológica sobre la suspensión del naturalismo, sin embargo, parece plantear un problema: si suspendemos el naturalismo solo mientras hacemos lecturas etnográficas y relacionadas, ¿no estamos, al final del día, reconfortándonos con el naturalismo? ¿Pues cuándo termina el día? ¿Dónde está el límite de nuestra ventaja? ¿Sería posible tomar al otro “en serio” con tal procedimiento meramente metodológico? Sí, el cientista termina su día cuando vuelve a su casa. Pero en su propia casa hay otros mundos. En su propia “vida privada” él está envuelto con otros (animales y cosas).

Por otro lado, si tomamos el giro ontológico como un golpe en sí mismo para la metafísica naturalista, sin embargo, tal suspensión conduciría a su vez a una serie de revisiones sobre las dualidades actuales en el modelo naturalista. Algo que daría, y ha dado, mucho trabajo a los filósofos contemporáneos. Como anticipa el propio Viveiros de Castro al proponer una reorganización de estos términos: “universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e instituido, necesidad y espontaneidad,

21 Bruno Latour no parece necesariamente abdicar del naturalismo, pero advierte contra el hecho de que la tradición occidental ha aceptado el naturalismo precipitadamente y sin críticas. Para el autor, puede ser deseable que en el futuro regrese el naturalismo, pero “con las debidas condiciones de introducción” (Latour, 2004, p.458).

inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad” (Viveiros de Castro, 2015, pp.42-43, traducción nuestra). Cabe señalar de entrada que el rechazo metafísico del naturalismo implica la revisión de nociones filosóficas de larga data, lo que en sí mismo trae consigo todo tipo de desafíos: metodológicos, históricos, políticos, etc.

Por ello, la suspensión del naturalismo ha dado lugar a una serie de trabajos creativos en el sentido de proponer nuevas formas de pensar sobre una metafísica multinaturalista. Al mismo tiempo, notamos una resistencia a esta suspensión y a las propuestas concomitantes. Después de todo, la dilatada historia del naturalismo lo sitúa para nosotros como una de las tesis filosóficas más evidentes. Una de las formulaciones más comunes de esta tesis diría algo así como: hay un mundo ahí afuera que todos compartimos, aunque tengamos las más diversas percepciones al respecto. En este contexto, las resistencias que enfrenta el giro ontológico toman la forma de críticas bastante intuitivas sobre la suspensión del naturalismo, como es el caso cuando se acusa al giro ontológico de idealismo.

En palabras de David Graeber, antropólogo crítico del cambio de rumbo, “no se trata solo de idealismo, sino de la forma más extrema de idealismo que podría existir” (Graeber, 2019, p.304, traducción nuestra). La idea es que, aunque rechace la naturaleza entendida como una realidad singular, el giro ontológico no descarta la idea de mundo. De hecho, nos invita a reflexionar sobre los mundos, en plural. Una invitación a la que se accede a partir de la familiarización del antropólogo con los conceptos autóctonos. El concepto es el camino al mundo de los nativos. Que no es el mismo mundo que el antropólogo. Lo que Graeber pregunta aquí es ¿dónde se sostienen estos diversos mundos? Porque el punto de inflexión no puede responder “en la realidad” o “en el mundo concreto” que el autor enmarca este movimiento como un idealismo. Para refutar esta crítica, parece interesante el argumento que ha desarrollado recientemente el filósofo alemán Markus Gabriel. Gabriel, vale la pena mencionarlo, es realista. El autor defiende lo que ha llamado “realismo neutral”, pero simultáneamente se ha opuesto al naturalismo. Existente no tiene por qué significar “la circunstancia de que algo pertenezca al universo o que algo esté presente en el mundo” (Gabriel, 2016, p.24, traducción nuestra). Al menos no si el universo y el mundo se entienden como un dominio inmaculado, que a su vez sostiene la existencia en general. En oposición al naturalismo, Gabriel propone que existir es aparecer en un campo de significado. Los campos de significado, a su vez, ocurren de las más variadas formas. Lo importante para nosotros es que, en la tesis del realismo neutral, no hay necesidad de sostener la existencia de un mundo singular que sirva de contribución – y consecuente camino de corrección– para todos los campos posibles de significado.

Otra crítica al giro ontológico es la acusación de que esta corriente de pensamiento promueve el relativismo. Viveiros de Castro rechaza una tal posibilidad. Para el autor, que centra su análisis en el perspectivismo amerindio, la acusación de relativismo intenta imponer una categoría que ya no forma parte del paradigma multinaturalista: la de una realidad singular. Ahora bien, poder decir que algo es relativo (y que el giro es relativista)

implica reconocer inicialmente un algo fijo y, por otro lado, un algo que es cada vez relativo a ese algo fijo. Así, por ejemplo, se configura el relativismo multiculturalista: la naturaleza es única, lo que varía y es relativo son las culturas, es decir, las formas en que los humanos se relacionan con la naturaleza. Considerando que el multinaturalismo rechaza desde el principio esta singularidad fija de la naturaleza, no habría lugar donde anclar la carga misma dirigida al giro ontológico como si pudiera ser relativista, a menos que se trate insistentemente de imputarla a una categoría ontológica que no pertenece a sí. Holbraad y Pedersen, a diferencia del desvío de Viveiros de Castro, asumen la acusación de que el giro es relativista y añaden que se trata de un relativismo intensificado²². El punto de los autores es que, a diferencia del relativismo habitual, que opera en el plano epistemológico, el relativismo de giro opera en el plano ontológico. La diferencia se intensifica porque un antropólogo del turno debería entonces relativizar no las representaciones que cada cultura ofrece sobre un objeto, sino relativizar el objeto subyacente mismo. La idea de los autores al proponer este desplazamiento de la relativización (del plano epistémico al ontológico) es que tal maniobra permitiría al antropólogo revisar sus significados básicos sobre el objeto en cuestión, cualquiera que sea²³.

Desde nuestra perspectiva, ya sea desviándose o asumiendo la acusación de relativismo, todavía no hay una respuesta convincente al problema práctico-epistémico implícito en la crítica. Las diferentes ontologías difieren entre sí. A medida que se buscan formas de llevar estas ontologías al diálogo, invariablemente ocurren disputas sobre los beneficios de una sobre la otra. En general, la mediación de esta disputa se ha colocado en términos naturalistas: gana la ontología que mejor se ajusta a la realidad. La disputa aquí se resuelve en la “adecuación” entre ontología y la realidad. Al mismo tiempo, esta adaptación descarta explícita o implícitamente una serie de entidades, porque dichas entidades imponen divergencias de lo real. Pero, ¿qué sucede cuando la mediación de un conflicto deja de ser la “realidad” o el conocimiento que mejor lo describe? En estos términos, resulta interesante el trabajo de Marisol de la Cadena (2010). La autora propone rehabilitar la noción de política a partir del supuesto multinaturalista. En este caso, sería una política que apunta a sostener el conflicto entre mundos, y no la anulación inmediata de las entidades a través del reduccionismo implícito en el naturalismo. El punto que vemos como beneficioso con relación al relativismo en esta propuesta es, por tanto, que el mayor número de posibles tipos de entidades están legitimados ontológicamente desde el principio. Legitimar la participación de estas entidades en el juego de la persuasión política es “relativizar”. En este sentido, la acusación dejaría de ser peyorativa (una negatividad sostenida por el naturalismo)

22 Ver Holbraad, Pedersen, 2017, p.12-13.

23 Los autores dan el ejemplo de los obsequios de Maore: nuestro significado habitual de “obsequio” implica la idea de un objeto que alguien le da a otra persona; en el caso de Maore, este algo dado es más que un objeto, una cierta subjetividad se transfiere en el dar. En este caso, Holbraad y Pedersen argumentan que nuestro significado ontológico de “presente” necesita ser revisado para que no anule de antemano datos valiosos para la etnografía en este caso. (Cf. Holbraad, Pedersen, 2017, p. 14).

y pasaría a significar la admisión de más entidades en la relación política.

5. Desdoblamientos del multinaturalismo. Hacia una ontología política-relacional

A partir del multinaturalismo nos abrimos a la posibilidad de coexistencia de múltiples naturalezas y/o mundos con génesis particulares e históricamente situadas. Esta realidad múltiple conforma el pluriverso, donde co-existen diferentes mundos. Es decir, donde no existe un mundo único —una “naturaleza”— base de una realidad análoga al uni-verso que ha sostenido la perspectiva hegemónica universalista y homogeneizadora base de la globalización neoliberal.

En otros términos, más allá de la ontología naturalista-dualista de la modernidad o mononaturalista, que se basa en la separación tajante entre “naturaleza” y cultura, mente y cuerpo, razón-emoción, Occidente y no-Occidente, etc., existen otras ontologías, en especial, basadas en la relacionalidad (ontologías o mundos relacionales) que dan cabida al pluriverso, a la co-existencia de mundos diversos. Por tanto, para comprender en toda su profundidad las aseveraciones sobre las relaciones sociales con animales y plantas, las relaciones de parentesco con no-humanos (Blaser, 2016) deberemos ir más allá del esquema moderno dual (Latour, 2007) que trata una diferencia ontológica como mera diferencia exótica cultural; se trata de avanzar de la universalidad hacia la pluriversalidad. Ampliamos en lo que sigue la idea de la relacionalidad.

5.1. Ontología relacional y política

Para una ontología relacional (o basada en la relacionalidad) que no separa “naturaleza” de cultura y que entiende los humanos en relación de parentesco con los seres vivientes no-humanos, existen múltiples realidades y una sola cultura, lo que se denominará como multinaturalismo. Desde los estudios interculturales sobre la cosmovisión andina (Kusch, 2000; Cabrera 2005; Huamán, 2005; Estermann, 2006, 2008; entre otras) se ha destacado la idea de relacionalidad existente en las comunidades ancestrales andinas, entre humanos y no-humanos, que posibilitaría una ontología relacional. En otras palabras, en los pueblos andinos, usando el lenguaje tradicional de la metafísica, podríamos afirmar que el fundamento de lo que existe, de lo que hay, es la inter-relación del todo, en este sentido, se afirma la inmanencia del estar-siendo²⁴ (Kusch, 2000) más allá de cualquier trascendencia metafísica.

A partir de los estudios de Josef Estermann (2006, 2008) sobre la cosmovisión indígena andina podemos afirmar que el axioma de relacionalidad (o principio holístico) describe la primacía de la inter-relación sobre la sustancia, no existe por tanto una sustancia en sí misma, sujeto u objeto, aislada, sino siempre ser es ser en interrelación.

24 Si tomamos en cuenta las investigaciones de Rodolfo Kusch (2000) el ser no hacía parte de la ancestralidad americana pues muchos pueblos nativos de los Andes no tenían una palabra explícita para decir ser, sino para el estar. No obstante, debemos recordar que para la tradición de la ontológica filosófica, el estar es una de las maneras del ser. De hecho, varios idiomas, como el alemán y el inglés no distinguen el verbo ser del estar. Kusch se va a referir al estar-siendo de los pueblos ancestrales americanos, con relación a una concepción no-lineal del tiempo sino cíclica, donde el ahora, el presente, es fundamental.

Para los pueblos indígenas de Abya Yala/América Latina el tiempo no es lineal como en occidente, a la manera de un pasado que antecede un futuro, sino que, por el contrario, el pasado está por delante porque es lo que se conoce, se ha vivido, en cambio, el futuro que está por-venir, está detrás porque no se conoce, aunque se avance hacia él desde la visión ancestral. Asimismo, el tiempo fundamental, que es el tiempo de la vida, del ser, del estar-siendo (Kusch, 2000) es el presente, el Ahora, donde está a su vez contenido el pasado y el futuro. En palabras de la intelectual aymara Silvia Rivera-Cusicanqui (2010, pp. 54-55):

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.

Por tanto, como ya se mencionó, la asociación del tiempo lineal con la ideología del progreso material y el desarrollo ilimitado es inmediata: si el tiempo avanza, se trata entonces de prosperar; en cambio, si el tiempo es cíclico, fundado en el pasado que se conoce y en el ahora del estar-siendo donde se proyecta el por-venir, se trataría de vivir en armonía, de vivir en plenitud, de Buen Vivir. En palabras de la maestra y pensadora ambiental Ana Patricia Noguera (2010, p.3), “el tiempo escrito, es un transcurrir de lo sagrado”:

El tiempo es el transcurrir de la naturaleza. Es un tiempo polirrítmico y ritual, donde cada instante es sagrado. El presente es un tejido de acontecimientos, que configuran el ahora, la actualidad, el presente, como continuo, como único instante vital. El tiempo es rito, es un transcurrir de lo sagrado: la vida, como sus maneras todas de ser.

Siguiendo este orden de ideas expresado, podría afirmarse que, desde una ontología basada en la relacionalidad, los seres se definen menos por sus propiedades sustanciales que por las interrelaciones prácticas localizadas que mantienen entre sí. Esta interrelación del todo conlleva un sentimiento ritual de conexión y sacralización de la vida que en occidente ha sido cuestionado a partir de los procesos históricos de secularización que van de la mano de la separación naturaleza/cultura a la que nos hemos referido.

La ontología relacional puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales (Santos, 2010). Sin embargo, la comunidad a la que se hace referencia no es la de un círculo humano, sino la de una comunidad que además de personas, incluye a plantas, animales, agua, aire, cielo y montañas²⁵. Por eso el ser lo definen por su capacidad de hacer “parte de” y “estar con” otros sujetos de ésta gran comunidad. Haciendo justicia, la filosofía del irrompible lazo que ata a las personas con la naturaleza, los

25 Ver Huanacuni, 2010; Garcia, 2018

antepasados, los astros, minerales y herramientas, que permitieron asegurar la supervivencia de los primeros humanos sobre la Tierra. Es el pensamiento de pueblos que se sienten parte del universo, porque entienden que la armonía relacional es el principio básico para la convivencia entre seres humanos y naturaleza (Zapata, 1997).

Estas formas de existir son conocidas como “ontologías relacionales” o “políticas”²⁶, en las que nada, ni humano ni no humano, preexiste las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque todo existe. Si bien estas ontologías caracterizan a muchos pueblos etno-territoriales, no se limitan a ellos, de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental existen expresiones de mundos relacionales no dominantes. Lo que es importante señalar desde esta perspectiva es que la presión sobre territorios que hoy se manifiesta a nivel global – especialmente para la minería y los agrocombustibles – puede verse como una verdadera guerra contra los mundos relacionales, y un intento más de dismantelar el conjunto colectivo, en palabras de Law: “Si el Norte coloniza con más o menos éxito sus propias fracciones y busca reducirlas a la singularidad, entonces esto también merece resistencia” (Law, 2011, p.136). Dentro de esta compleja situación, la lucha por los territorios se convierte en una lucha por la defensa de los múltiples mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas por un mundo en el que caben muchos mundos, es decir, luchas por la defensa del pluriverso.

5.2. Ontología política

En la ontología política expuesta por Mario Blaser (2016), se distingue entre los tradicionales conflictos epistemológicos/culturales relacionados con las formas de representarse “un mundo” en el marco de la política racional y los conflictos ontológicos que exceden la anterior comprensión al colocar su acento sobre los “múltiples mundos en disputa”.

En estas ontologías, los territorios son espacio-tiempos vitales para toda comunidad de hombres y mujeres; pero no solo eso, sino también el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que lo rodea y es parte constitutiva de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y complementariedad tanto para el mundo de hombres y mujeres como para la reproducción de los otros mundos que rodean al mundo humano. En muchos mundos indígenas de América Latina, estos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que tienen vida o son espacios animados.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para comprender esta otra cosa, es fundamental prestar atención a las diferencias ontológicas. Cuando se habla de una montaña, un lago o un río como antepasado o como entidad viviente, se está refiriendo a una relación comunitaria, no a una relación sujeto-objeto. Cada relación social con lo no humano puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Por lo tanto, el

26 En la ontología relacional, las cosas y los seres solo existen en relación entre sí. Es importante señalar que la noción de ontologías relacionales a veces se ha expresado en términos de ontología política. (Blaser, 2010; Escobar, 2008).

concepto de comunidad, inicialmente centrado en los humanos, se amplía para incluir a los no humanos (que pueden abarcar desde animales hasta montañas e incluso espíritus, todo dependiendo de territorios específicos). En consecuencia, el reino de la política se abre a los no humanos. ¿Cuál es el impacto del hecho de que la política no se restrinja a los humanos en la conceptualización moderna de la política (De la Cadena, 2010, 2015)?

La forma en que humanos y no humanos manejan sus relaciones sociales y comunicación en un territorio dado varía, pero en cada caso la participación no humana es un aspecto (relativamente) “normal” de la política relacional. Este no es el caso de la política moderna basada en la noción de representación que prevalece en un cierto tipo de modernidad, donde la oposición a un proyecto minero en términos del cerro es un ser sensible y por lo tanto no puede ser destruido, solo puede ser aceptado como una demanda “cultural” en términos de “creencias” pero no como una declaración válida sobre la realidad.

Estas “creencias” se pueden tener en cuenta, pero lo que en definitiva cuenta es la (verdadera) “realidad”, y esta solo nos la da la ciencia (o al menos el sentido común moderno que nos dice que un cerro es una formación inerte roca y nada más).

La premisa de que, en última instancia, todos vivimos dentro de la misma realidad, un mundo que se considera que consta de Un Mundo (Law, 2011) y no muchos mundos, como lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia y los investigadores del mundo de las ciencias sociales – excluye la posibilidad de múltiples ontologías, ya que se asume que las diferencias son entre diferentes “perspectivas” de una sola realidad “objetiva”. Pero ¿y si cuestionamos esta premisa fundamental del Occidente racional moderno? De hecho, cuestionar esa premisa es elemental en el giro ontológico, como hemos visto.

Para Mario Blaser (2010, 2013) este cuestionamiento abre la posibilidad de que todo un campo de la ontología política sea la única salida a la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como hemos visto, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos que, aunque entrelazados, no pueden reducirse completamente entre sí (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna “ciencia universal”, como diferentes perspectivas sobre el mismo mundo).

Cada mundo acontece en sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder dentro de sí mismo y en relación con otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial entre sí, y todos ellos actuando y desarrollándose incesantemente. Como muestra la perseverancia de los mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que “excede” la influencia de lo moderno; este “exceso” que se resiste a la definición y reducción a lo moderno es también un fundamento importante de la ontología política y la práctica política ontológica (De la Cadena, 2015).

La ontología política es, entonces, el análisis de los mundos y los procesos mediante los cuales se constituyen como tales; esto, obviamente, se aplica a la modernidad misma.

La ontología política reemplaza al mundo moderno como un mundo entre muchos otros mundos. Se trata de una tarea teórico-política fundamental que ha sido abordada desde academias críticas y determinados movimientos sociales.

Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un solo mundo (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al que todos esos mundos puedan referirse; como sabemos, estos principios son generalmente los de la tradición europea liberal y secular. Aunque todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural secular, capitalista, con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden y racionalidad que se impondrán por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como Estados Unidos a menudo trata de hacer—no se pueden explicar completamente en términos de estos principios, por la misma razón es importante, siguiendo la Law, participar en un fractiverso (Law, 2011, p.127).

La ontología política busca visibilizar las múltiples formas de “globalizar” la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye activamente a defender estos mundos en sus propios términos. Como señala Blaser (2013), estos mundos que albergan formas de diferencia radical continúan existiendo justo debajo de nuestras narices; el hecho de que a menudo involucran prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como internet, por supuesto) no las invalida como mundos distintos de lo que llamamos “modernidad”. Con eso, volvemos a la pregunta de Law:

Si vivimos en el Norte, ciertamente se convertirá en una tarea urgente encontrar formas de deshacer algunas de nuestras propias heridas de la realidad. Podríamos, por ejemplo, pensar en las formas en que la tecnociencia socava su compromiso con un mundo unificado. ¿Qué sería posible si sus practicantes se dijeran entre sí, y aquellos que lo usan, que sus verdades particulares son de hecho verdades, pero verdades privadas sobre y en mundos particulares? Si ha reconocido felizmente que hay otras verdades y otros mundos, y luego se ha preguntado, de una manera muy práctica, cómo podría continuar con estas otras verdades y mundos. (Law, 2011, p. 136)

Cuando proyectamos nuestras expectativas de la naturaleza sobre la realidad de los pueblos indígenas u “otras culturas”, tendemos a caer en malentendidos. Por mucho que la ecología y el ambientalismo hagan un llamado ético a la participación y responsabilidad del hombre en el “mundo natural”, la naturaleza en juego sigue siendo una “naturaleza objeto”, que finalmente se revela como un recurso que debe ser tratado de manera sustentable. El giro ontológico u ontología relacional articula varias sensibilidades que tienen un fuerte denominador común – es decir, proponer / mostrar alternativas al dualismo constitutivo de lo moderno – pero que, sobre todo, difieren en la forma de reconocer formas alternativas de entender las sociedades humanas y los entornos que las rodean.

Será en este contexto que podemos referirnos a una de las posibles consecuencias de aceptar la propuesta cosmopolítica²⁷: abrirnos a la ampliación ontológico-política, que implica un más allá de la ontología dual moderna hacia la ontología relacional. Por tanto, el sentir/pensar/habitar la madre tierra implica efectivamente la posibilidad de contemplar, por lo menos desde la teoría, un “más allá” de la modernidad-capitalista.

Cada desaparición, cada masacre y cada extinción son desapariciones de mundos posibles. Como dice Vinciane Despret, citada por Fausto: “el mundo muere con cada ausencia; el mundo se rompe con cada ausencia [...]. Cuando un ser ya no existe, el mundo de repente se estrecha y una parte de la realidad se derrumba” (Despret apud Fausto, 2020, p. 283). La pérdida de especies enteras, de quemadas de biomas, de extinción de pueblos hace del mundo un espacio ontológicamente más vacío, éticamente despreciable, políticamente egoísta.

A esta altura de nuestro trabajo podemos postular que la interpretación de la crisis multidimensional (ambiental, ética, política, económica) a la que nos enfrentamos en el horizonte de la auto-extinción es ontológica; a su vez, la crisis de la interpretación multidimensional (discurso ético-político antropocentrado) es epistemológica. Entre la ontología y la epistemología está la política. Avanzar desde una anthropos-política a una cosmo-política es el reto.

En este marco ontológico —político amplio deben asumirse los discursos— y, sobre todo, las prácticas y saberes de diferentes pueblos “no[sólo]modernos” del Sur Global.

6. Consideraciones finales

A lo largo de nuestro artículo pudimos observar una peculiar centralidad del multinaturalismo. Éste aparece generalmente como el punto de encuentro de los distintos temas que rodean el giro ontológico contemporáneo. “Punto de encuentro” no en el sentido de un lugar donde las cosas convergen y se convierten en una sola cosa allí. No, es exactamente lo contrario. Hablamos de “punto de encuentro” como el punto desde el que todos los autores y todas las propuestas parten en busca de explorar sus propios caminos, aunque originariamente guiados por una misma convocatoria: la tarea de incorporar una postura más a las diferentes áreas del conocimiento inclusivo y pluralista.

La antropología, a partir del trabajo de Viveiros de Castro y otros/as, parece haber iniciado una reestructuración de su disciplina para instigar una nueva metodología para

27 Según Latour (2014, pp. 47-48), Isabelle Stengers “reinventa la palabra [cosmopolítica], porque la representa como un compuesto del sentido más fuerte de cosmos y del sentido más fuerte de política, precisamente porque el sentido usual de la palabra cosmopolita suponía una teoría de la ciencia que ahora está en disputa. Para ella, la fuerza de un elemento corrige cualquier disminución de la fuerza del otro. 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. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia; en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama ‘la enfermedad de la tolerancia’”. En concreto, la cosmopolítica plantea la posibilidad de entender la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes más allá de pensar una ciudadanía universal centrada en un mundo único, sustentado, desde luego por la Ciencia Universal.

la interpretación de datos etnográficos. Es una metodología que escapa a las vicisitudes excluyentes presentes en el paradigma naturalista que aún guía la disciplina en su paradigma multiculturalista. Provocada a asumir una nueva postura en relación con las obras etnográficas, ahora se invita a la antropología a interpretar estos registros desde un punto de vista ontológico y no sólo epistemológico. Los trabajos en filosofía también exploran formas de liberarse del vicio naturalista que mantiene a la ontología inepta para explorar formas de proponer un pluralismo ontológico vigoroso. El área política, a su vez, comienza a lidiar con la superación del reduccionismo ontológico implícito en la tradición política sustentada por el paradigma naturalista. En este caso, ahora se trata de dar legitimidad política a tantos tipos de entidades como sea posible desde una cosmopolítica animal (Fausto, 2020) y del bosque (Bensusan, 2021), lo importante es “llevar a serio” esas diferentes perspectivas. El contacto con lo no humano siempre es peligroso y delicado: se necesita pensar para asegurarse de que se elaboren tratos convenientes y respetuosos en cada ocasión. La tendencia perspectivista abogaría por ese tipo de respeto fundado en la inestabilidad y vulnerabilidad del ser humano cuya perspectiva no puede aspirar a ser ni una mirada de la nada ni el único punto de vista válido. Para mirar al animal cosmopolítico se debe hacer desde una cosmopolítica, lo mismo con el bosque y otras entidades como las piedras por ejemplo que Atahualpa describe en el poema mencionado al inicio del escrito. O los miles de peces que a diario se presentan en el mar inmenso, pidiendo respeto, amor. Hacer filosofía con los animales, con el bosque, con las piedras, es hacer-sentir política.

No creemos que existan mejores formas de entender el mundo que otras. Pero en un momento en el que la disyuntiva de la existencia nos ha planteado la pregunta por la posibilidad de seguir siendo sobre la Tierra, es necesario inspirarnos en ontologías relacionales-políticas en búsqueda un proyecto cosmopolítico y superar aquellas fragmentarias sobre las que se ha edificado el sistema-mundo capitalista. Precisamente, sobre el tema de la supervivencia de la especie humana se están elaborando discursos alternativos inspirados en racionalidades vivas que, a nuestro juicio, se dirigen al meollo del asunto. No son esencialismos o romanticismos sobre ciertas culturas, ni intentos de uniformización y universalización de cosmovisiones que, por definición, son heterogéneas y plurales. Más bien son puntos de encuentro donde se reúnen diversas maneras de pensamiento para responder al desafío de nuestra no asegurada vida en el planeta.

Bibliografía

- Bensusan, H. N. (2021) An-Arché, Xeinos, urihi a: El otro primordial en un bosque cosmopolítico. *Cosmos e Historia: Revista de Filosofía Natural y Social*, 17 (1), 502–526.
- Blaser, M. (2010) *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Blaser, M. (2013) Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: To-

- wards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Blaser, M. (2016) *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales.
- De la Cadena, M. (2010) Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.
- De la Cadena, M. (2015) *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Dussel, E. (1993). 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2008) *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Estermann, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Iseat, La Paz, Bolivia.
- Estermann, J. (2008) *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. ISE, La Paz.
- Fausto, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: Edições Hedra.
- Gabriel, M. (2016) Por um realismo não naturalista. En: *Philosophica*, 48. Traducción por Dirk Michael Henrich e Jorge Telles de Menezes, 9-30.
- Garcia, U. (2018) Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, 69, 179-204.
- Glissant, É. (1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Graeber, D. (2019). *Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade: Resposta a Viveiros de Castro* [2015]. Tradução de Máquina Crísica - GEAC. Em: *Práxis Comunal*, Vol. 2, N. 1. Belo Horizonte, 277-323.
- Holbraad, M; Pederson, M. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Kohn, E. (2015) Anthropology of Ontologies. *Annu. Rev. Anthropol*, 311-327.
- Krenak, A. (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: *Companhia das Letras*, 85.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Editorial Ross, Rosario.
- Latour, B. (2004). Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. En: *Common Knowledge* 10(3), 450-462.

- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editora Siglo XXI, Buenos Aires.
- Latour, B. (2013) *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Paidós, Barcelona.
- Latour, B. (2014) “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, en: *Revista Pleyade*. 43-59.
- Law, J. (2011) What’s wrong with a one-world world? Em: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 16(1), 126-139).
- Lima, T. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. Em: *Revista MANA*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. (2005). *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ Isa/ Nuti.
- Meillassoux, Q. (2006) *Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Q. (2015) *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Quijano, A. (2012). “Buen vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento sur*, 122, 46-56. Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf.
- Rivera-cusicanqui, S. (2010) *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón editores, Buenos Aires.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Viveiros de Castro, E. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. En: *Mana* 2(2). (pp.115-144).
- Viveiros de Castro, E. (2002) O nativo relativo. En: *Mana* 8(1). (pp. 113-148).
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Zapata, M. (1997) *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones.

ANDERSON KAUE PLEBANI

Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/Brasil).

CARLO ZARALLO VALDÉS

Profesor de Filosofía. Magister en filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC/Brasil).