

The “ontological turn” and the Nature/Culture relationship. Thoughts from the Gran Chaco

Florencia C. Tola

Resumen

El artículo se propone reflexionar sobre la pertinencia del denominado “giro ontológico” en la antropología dedicada a pueblos indígenas de Argentina. A partir de algunos aspectos centrales de la ontología animista entre los qom (tobas) del Chaco argentino, el trabajo indaga sobre la operatividad del abordaje ontológico en la comprensión del cuerpo, la persona y el mundo. Además quiere mostrar por qué el enfoque ontológico no solo no excluye la dimensión política, sino que constituye una herramienta metodológica y un posicionamiento ético que intenta subvertir el sentido común que impone la unidad referencial de la “naturaleza” propio de la ontología occidental moderna dominante.

Giro ontológico; tobas; persona; política.

Abstract

The article intends to highlight the relevance of the so-called “ontological turn” in anthropology dedicated to indigenous peoples in Argentina. Taking into account some central aspects of the animist ontology among Qom (toba) people in the Argentinean Chaco, the work explores the advances of the ontological approach in understanding the body, the person and the world. Also he wants to show why the ontological approach not only does not exclude the political dimension, but is a methodological and political tool, and an ethical positioning, trying to subvert common sense imposed by the referential idea of “nature” implicit in the dominant modern Western ontology.

Ontological turn; qom; personhood; politics.

El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco

Florencia C. Tola¹

Hacia fines de la década de 1990 comencé a hacer trabajo de campo entre los tobas de Formosa. Por diversas razones la etnografía fue, para mí (como para tantos otros), una experiencia tanto turbulenta como transformadora de mi persona entera. A los pocos meses de estar en Formosa, decidí instalarme en el barrio toba Namqom situado a las afueras de la ciudad y vivir en la pequeña y modesta casa de un reconocido chamán toba-pilagá junto con sus seis hijos, los cónyuges de algunos de ellos, su esposa y varios de sus nietos. Si bien por aquellos años el barrio no tenía las características que fue adquiriendo con el paso del tiempo en lo que se refiere a superpoblación, marginalidad, violencia, droga y prostitución, no era necesariamente un lugar calmo y seguro donde llevar adelante mi primera experiencia de campo ni tampoco era la comunidad distante, en medio del monte. Por las noches en Namqom se oían los gritos de los borrachos, se escuchaban peleas entre bandas enemigas y por las mañanas nos enterábamos si había habido algún acuchillado, si la policía había golpeado y apresado a algún borracho, si habían violado a alguna joven o si los camioneros que pasaban por la ruta habían atropellado a alguien. A pesar de esto, Namqom se fue constituyendo para mí como mi lugar de trabajo campo, al que año tras año regreso con gusto, con el que aún sueño y en donde la cercanía de los vínculos me ubican en el lugar de una ‘tía’, una ‘hermana’ o una ‘nieta’.

Además de las características materiales y sociales de mi estadía en Namqom, lentamente fui entrando en el universo más íntimo de varias de las personas que allí viven. Las mujeres me expresaban con asombro la incompreensión de los médicos ante las explicaciones que ellas daban de procesos

1. CONICET - EREA, LESC (UPO/CNRS).

Oficios y prácticas

Recibido:
10/03/2016
Aceptado:
20/04/2016

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

129

corporales centrales en sus vidas (gestación, lactancia, parto, enfermedad), las parejas me exponían sus conflictos, las madres me contaban sus angustias ante la maternidad acelerada de sus hijas, los ancianos no paraban de referirse con nostalgia a la vida de los antiguos y a la tristeza que representaba vivir en los bordes de la ciudad y todos me transmitían el temor a la brujería y la frustración ante el trato despectivo y discriminatorio de los blancos. Fue en este escenario de mucho involucramiento existencial en el que comencé, luego de algunos meses en los que simplemente estaba y era parte de ese hogar, a adentrarme en las temáticas que constituirían mis mayores inquietudes antropológicas y mis problemáticas hasta el día de hoy. La indisociabilidad entre cuerpo y persona, los fluidos corporales como vehículos de las emociones, los vínculos variados con los seres no-humanos, el carácter social y moral de las relaciones con el entorno, la intencionalidad detrás de toda muerte, la permeabilidad de los cuerpos, el hacerse y el deshacerse de los lazos de parentesco se fueron perfilando como algunos de los temas de las conversaciones cotidianas con una gran cantidad de personas del barrio.

Al mismo tiempo que leía a ciertos antropólogos que me abrían el universo de posibilidades a indagar en el campo, iba delineando el sujeto de mi investigación para la tesis doctoral. Mientras los tobos se expandían en mi mundo de vigilia y en el onírico fue que vislumbré la necesidad de un cambio. Habiendo terminado la licenciatura en Antropología social en la Universidad de Buenos Aires, viajé a Francia a hacer el doctorado en la École des hautes études en sciences sociales bajo la dirección, allá, de Philippe Descola y, acá, de Pablo Wright. En ese momento, no solo desconocía la obra reciente de Descola, sino también las abundantes etnografías dedicadas a indígenas americanos que, desde hacía ya algunas décadas, académicos de varias latitudes venían produciendo en un intento por encontrar otras maneras de describir las realidades sociales americanas que no fueran las del materialismo cultural (cf. Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979). Entre estos debates se destacaban la revisión de la oposición naturaleza/cultura, las ontologías y sus modos de organizar la continuidad y discontinuidad entre humanos y no-humanos y la importancia de las teorías del cuerpo y la persona en los estudios de parentesco. En Argentina la problemática indígena estaba atravesada por otras tradiciones teóricas. En general más interesadas por las vinculaciones entre pueblos indígenas y Estado, por las condiciones históricas, políticas y económicas de las comunidades indígenas. Algunas otras, por las dimensiones mitológicas y religiosas y, otras, por aspectos de la organización social en sentido clásico. Por lo general, todas estas tradiciones no dialogaban entre sí y, en el caso de la etnografía chaqueña, existía un cierto repliegue hacia las producciones locales.

En este breve texto me propongo reflexionar sobre la pertinencia del denominado “giro ontológico” en la antropología dedicada a pueblos indígenas y sobre aspectos centrales de la ontología animista entre los qom (tobas)

del Chaco argentino². Específicamente, indagaré sobre la operatividad del abordaje ontológico en la comprensión del cuerpo, la persona y el mundo de los qom. Hacia el final del texto intentaré mostrar por qué el enfoque ontológico no solo no excluye la dimensión política, sino que constituye una herramienta metodológica y un posicionamiento ético que intenta subvertir la “monarquía ontológica en la cual se impone la unidad referencial de la naturaleza” (Viveiros de Castro 2003: 18).

Las tensiones naturaleza/cultura y el giro ontológico

Las discusiones sobre el modo en que se fue constituyendo en Europa el dominio de la naturaleza, el de la cultura y la oposición entre ambos y, de modo más general, las inquietudes sobre la traspolación de categorías y conceptos de otras tradiciones intelectuales y realidades sociales a las sociedades indígenas no constituían, en la década del noventa, temas de interés de la antropología argentina. Del mismo modo, podría decirse que, en la actualidad, los ardientes debates que en la antropología norteamericana, brasileña, inglesa y francesa generan la cuestión de las ontologías y la oposición naturaleza/cultura no tuvieron, salvo excepciones, una importante repercusión en la antropología argentina dedicada a pueblos indígenas. Las ontologías siguen pareciendo una preocupación por las ‘representaciones’, una forma de esencialización de la alteridad y una cuestión ahistórica y apolítica.

Las investigaciones etnográficas realizadas por Descola (1986) y Viveiros de Castro (1992) –figuras emblemáticas del giro ontológico– entre los achuar y los araweté de la Amazonía, dieron lugar a la postulación del animismo³ y del perspectivismo multinaturalista como ontologías amerindias⁴. Sus planteos de la oposición naturaleza/cultura influyeron en las agendas de investigación de antropólogos de todo el mundo y dieron lugar a cambios

2. El Gran Chaco constituye una vasta llanura que se extiende sobre Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil a lo largo de más de un millón de kilómetros cuadrados. En Argentina, la región chaqueña se ubica en varias provincias del norte del país.

3. El término ‘animismo’ es redefinido por Descola por los años noventa. En su acepción, el animismo es un modo de identificación en la que los humanos no son los únicos poseedores de subjetividad y vida social. Diversos seres no-humanos están dotados de las mismas cualidades de “interioridad” y de socialidad que aquella que se atribuye a los humanos. Por otro lado, en el animismo cada colectivo “posee disposiciones corporales propias que le dan acceso a mundos particulares y de los cuales el punto de vista varía” (Descola 2014: 206-207) dependiendo de la posición relativa de cada sujeto. En el animismo predomina el multinaturalismo ontológico o la idea de que lo que cambia no es la representación que los existentes tienen del mundo, sino el mundo que ellos ven.

4. El concepto ontología fue redefinido por Descola quien no entiende a la ontología en el sentido griego, sino como “la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera.)” (2014: 437).

epistemológicos y metodológicos no solo en la antropología de pueblos indígenas.

Desde hace ya algunas décadas presenciamos en antropología y disciplinas afines una reacción al giro lingüístico –conocido en Argentina como “antropología postmoderna”– de los años ochenta. Si bien el ontological turn no constituye un movimiento unificado dado que existen diversas definiciones de ontología, es un proyecto de reflexión teórica que se centra en las maneras en que los antropólogos llevan adelante sus descripciones etnográficas (Pedersen 2012) y que manifiesta un interés por los principios básicos que subyacen a las maneras de concebir un mundo y los existentes, las relaciones entre ellos y la forma en que los humanos componen el mundo⁵. La perspectiva ontológica en antropología conlleva un cambio metodológico ya que es un cuestionamiento de las categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas y pretende partir de las etnografías para lograr la conceptualización. El objetivo no sería aplicar a los datos etnográficos conceptos analíticos provenientes de otras ontologías, sino intentar que los datos actúen en la transformación del repertorio conceptual del investigador (Holbraad 2010)⁶. Esta inversión entre datos y teoría, el objetivo puesto en la conceptualización y el cuestionamiento de los binarismos europeos presuponen un posicionamiento ético-político que implica desprenderse de los presupuestos y repertorios conceptuales del proyecto neocolonial europeo.

Más que sostener que la antropología se dedica al estudio de las culturas en tanto representación de la realidad y que a través de dichas construcciones culturales los antropólogos accedemos a la comprensión de la diferencia, la antropología ontológica redefine las nociones de mundo, representación, creencia e, incluso, diferencia. Si la antropología culturalista se cimenta en el multiculturalismo, el giro ontológico se ancla en el multinaturalismo (Viveiros de Castro 1996). Más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos.

Se podría objetar que ‘ontología’ no es más que un término diferente para referirse a ‘cultura’ (Venkatesan 2010) y que el estudio de las ontologías se centra en las mismas preocupaciones que el de la cultura: la alteridad y los modos de representar el mundo. Sin embargo, además de replantear el sentido de diferencia, alteridad y representación, otro de los aportes del enfoque ontológico es que los diferentes mundos deben ser tomados en serio. Considerarlos seriamente significa dejar de tomar los enunciados y prácticas del otro como proyecciones simbólicas, metáforas o enunciados

5. Sobre algunos exponentes y debates del giro ontológico véase: Henare, Holbraad y Wastell (2007), Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2013), Descola (2014), Horton (s/f), Dossier Hau (2014), Venkatesan (2010), entre otros.
6. Este punto coincide con la propuesta de Viveiros de Castro (2010) de una “alter-antropología indígena” o una “contra-antropología multinaturalista” que consiste también en la idea de leer a los filósofos occidentales a la luz de los pensamientos indígenas y no a la inversa.

equivocos de lo que realmente sabemos que existe (nuestro único mundo). Invertida la relación entre conceptos analíticos y datos etnográficos, la labor del antropólogo ya no sería la de explicar, interpretar o contextualizar los datos, sino la de, al identificar las limitaciones de sus conceptos, intentar conceptualizar a partir de datos que ya no son vistos como un mero receptáculo al que aplicar herramientas o modelos externos.

Como vemos, la cuestión naturaleza/cultura se insertó, por un lado, en el replanteo general de las categorías europeas a la hora de abordar realidades sociales no europeas. Por otro lado, esta dicotomía y los rasgos asociados a ella fueron reformulados y dieron paso a la elaboración de ontologías en las que lo dado (la naturaleza) y lo construido (la cultura) remiten a realidades diferentes y en las que se produce incluso una inversión total de los postulados de la ontología naturalista: “la cultura es el referentes alrededor del cual se despliegan una pluralidad de naturalezas” (Viveiros de Castro 2009, citado en Keck, Regehr y Walentowits 2015: 5).

Así como la oposición naturaleza/cultura constituyó uno de los ejes del giro ontológico, algunas de las críticas se centraron en las nociones de naturaleza y cultura. Por un lado, se cuestionó la importancia del mundo material para el giro ontológico dado que, por más que el mundo sea apprehendido a partir de la capacidad humana de conocimiento (o de una ontología), el mundo físico existe y la idea de que habitamos múltiples mundos parecería incurrir en la afirmación de la inexistencia de la materialidad (Harris y Robb 2012; Keck, Regehr y Walentokits 2015). Por otro lado, se criticó el relativismo cultural en el que el giro ontológico incurre: si habitamos múltiples mundos ¿cómo es posible la inteligibilidad y comunicación entre personas criadas en ontologías diferentes?

Humanos y no-humanos en el animismo qom

Cuando comencé el trabajo de campo entre los qom, a medida que la confianza lo iba permitiendo, hombres y mujeres me fueron expresando ideas que cualquier naturalista calificaría de irracionales o absurdas. Una hombre qom de Formosa me refirió: “los bichos del agua son personas [...] Hay algunos que te ahogan, te matan y te largan después sin heridas. Otros te comen y dejan tus huesos”. Tito estaba aludiendo a los seres que viven bajo del agua, donde se halla otra tierra habitada por gente. Esta última idea fue reconfirmada una y otra vez por diversas personas. Entre ellas, Federico, quien me expresó: “abajo del agua están el gobierno del yacaré, el gobierno del padre de las víboras [...] Pero pasando el mar [río], hay cantidad de gente [...] Cuando a uno le dan poder [para ser chamán] se va abajo de la tierra”.

En diversos escenarios discursivos y prácticos, hombres y mujeres me referían no solo la existencia de entidades desconocidas para mí y para cualquier no-indígena, sino que también aludían a la posibilidad de entablar

F. C. Tola

Oficios y prácticas

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

133

con ellas interacciones que serían impensables para alguien cuyos conocimientos del mundo se estructuran sobre uno de los pilares del Occidente moderno: la Gran División naturaleza/cultura. Lo que llamaba mi atención era que las relaciones que los qom describían no quedaban en el plano de lo discursivo y que las entidades de los relatos no estaban ancladas en el mito. Ellas eran vividas como relaciones reales entre entidades inmanentes al mundo.

De hecho, la diversidad de situaciones de la vida cotidiana en la que los tobas entablan vínculos con animales, plantas, fenómenos atmosféricos y otros seres deja entrever la centralidad de estos vínculos para sus vidas. Ante una enfermedad, una malformación de nacimiento, una expresión de locura o un desengaño amoroso, hombres y mujeres expresan sus puntos de vista sobre las causas posibles, y éstas remiten generalmente a la intencionalidad y agencia de seres que solemos calificar de criaturas imaginarias, proyecciones o expresiones simbólicas de los hombres; únicos poseedores de cualidades de interioridad. Por el contrario, para los qom, estas entidades se presentan, según el contexto e interacciones, como sujetos sintientes, conscientes y activos interlocutores de un sistema de comunicación del cual también la lengua da cuenta.

Mi etnografía y la de varios colegas, junto con estas herramientas analíticas me permitieron desarrollar la idea de que más que una abstracción que se halla en la mente de las personas o una creencia uniforme e incuestionada, el animismo toba es la experiencia particular de un mundo diferente más que visión diferente de un mismo mundo. La existencia de una tierra debajo del agua, de animales que se transforman, de personas no-humanas que predan a los humanos y de padres de los animales no son elementos de una religión, sino la expresión del modo en que otra sociedad organiza la percepción del mundo en función de la continuidad o discontinuidad entre humanos y no-humanos. Esta forma de organizar la experiencia, más que una representación implica algo tan central como es la capacidad de transformación del mundo: los seres no-humanos ejercen acciones performativas vividas como reales que inciden en el mundo real de seres humanos reales.

Es por ello que la ontología toba no es tanto un sistema doctrinal explícitamente articulado ni una filosofía que habla del mundo, sino una forma de percibir, relacionarse y actuar en él. Este actuar determina que, bajo ciertas condiciones de la praxis, los humanos vivencien la condición de persona de ciertos no-humanos. La ontología toba es por ello una cuestión social más que trascendental. Los no-humanos llevan una existencia social y entablan con los humanos relaciones sociales, y estas relaciones tienen también consecuencias sociales en la socialidad humana.

Asimismo, las relaciones con los no-humanos conllevan e inducen valores morales y prescriben acciones que, de no ser respetadas, producen desajustes en la vida social humana. Gran parte de los animales posee un dueño no-humano al que los humanos les imploran su compasión y el deseo de recibir presas. Si los humanos cazan más de la cuenta y no guardan una

actitud humilde hacia los animales, los dueños los atacan. Valores sociales como la reciprocidad, el don, la compasión y el autocontrol están presentes en las prácticas que involucran no solo a humanos, sino también a humanos y no-humanos.

Los mundos chaqueños desde la religión y la política

En términos generales, más que criaturas míticas o teofanías creadoras, ciertas personas no-humanas son verdaderas personas, actantes que, junto con los humanos, determinan el mundo en el que el conjunto humano-no-humano vive. La ontología toba no discrimina la naturaleza de la cultura y la socialidad no es el resultado del accionar exclusivamente humano. Desde este punto de vista, el animismo en tanto modo de identificación y la antropología ontológica resultan operativos a la inteligibilidad de las sociedades chaqueñas para las que el mundo está hecho de una diversidad de existentes que actúan y se relacionan entre sí siguiendo las mismas pautas morales y sociales que rigen la vida humana.

Estas ideas que fueron delineándose luego de mis estadías en el campo y en París no encajaban demasiado en la elaboración de un ordenado marco teórico que fuera apropiado para ‘aplicar’ a mis confusos y enmarañados datos. Ya Descola había compartido conmigo sus ideas sobre los vicios de cierta antropología latinoamericana que, antes que nada, preguntaba: “¿cuál es tu marco teórico-epistemológico?”. Sus ideas resonaban en mí dado que permanentemente me había cuestionado sobre la originalidad del trabajo antropológico y sobre la paradoja que representaba aplicar marcos teóricos elaborados a partir de autores predominantemente europeos y norteamericanos, en un ámbito en el que reinaban discursos descoloniales. ¿Cómo se puede sostener un discurso así y producir textos en los que el pensamiento del indígena no es más que un dato –generalmente recortado de una entrevista– que se ubica en el texto que ha sido elaborado sobre la base de ideas de autores en su mayoría extranjeros, al que se le aplica un marco teórico y cuya utilidad en el texto pareciera ser aquella de validar lo que los intelectuales europeos pensaron? Las ideas de que los datos podían transformar nuestro repertorio conceptual, de que no había por qué aplicar un marco teórico previamente elaborado a dichos datos, datos que tampoco eran información obtenida durante una entrevista, resonaron en mi deseo de que la escritura etnográfica fuera fiel a las ideas y vidas de mis interlocutores más que a aquellas postuladas por otros autores.

La oposición mencionada entre organización social y cosmología que dominaba los estudios amazónicos, reinaba también en los estudios clásicos sobre los indígenas chaqueños. Por un lado, había investigaciones sobre las formas de la organización social con escasas referencias a la cosmología y, por el otro, existían etnografías que daban cuenta de la conciencia mítica

F. C. Tola

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

135

de los indígenas al margen de las condiciones materiales. Por lo general, los estudios centrados en la dimensión 'ideal' eran los mismos que abordaban el fenómeno religioso. Es en este punto que, a mi juicio, el foco en las ontologías permite escapar a este dualismo. Las relaciones de los humanos con los no-humanos son dinámicas y dependientes de las circunstancias. Ellas están insertas en la historia de los pueblos chaqueños, en su relación con el Estado y el capitalismo, y se hallan en permanente reacomodamiento a las realidades ambientales y políticas que viven. Por eso no es sorprendente que el cazador que alguna vez mató abundantes yacarés para vender su cuero, exprese su temor a las represalias del dueño de los peces si encuentra pescados abandonados por criollos. Este mismo cazador, en otros momentos, trabaja cortando árboles para madereras y lucha por recuperar su territorio, apoyándose en un discurso indigenista algunas veces y en uno conservacionista, otras veces.

Asimismo, el enfoque ontológico permite escapar de lecturas según las cuales los indígenas creerían en teofanías, tendrían una idea propia (cultural) sobre el origen y la creación y basarían sus concepciones de persona en la oposición cuerpo/alma y en la idea de trascendencia. Expresado en estos términos, la diferencia queda reducida y el otro se torna un semejante que posee una visión particular de un único mundo edificado sobre los mismos pilares de nuestra ontología. Más que reconocer la pluralidad ontológica y la existencia de *misundstandings* (equivocaciones debidas a "la extensión de sentidos similares y expectativas a fenómenos homónimos" (Giminiani 2013: 528) posiciones como estas refuerzan la idea de domesticar la diferencia radical a partir de presentar mundos diferentes como llamativamente semejantes (Povinelli 2001; Giminiani 2013).

En cambio, la idea de que los seres humanos se comunican con los animales porque todos ellos poseen un mismo principio de vida, que los animales se metamorfosean en personas o que las personas se desplazan debajo del agua, más que creencias espirituales encierran otro modo de concebir la existencia y componer el mundo. Estas y otras ideas hablan del modo en que los qom viven una socialidad en la que humanos y no-humanos conforman el mundo. Más que una religión basada en dogmas de fe y en la exigencia de una adhesión ciega a dogmas a los que se adhiere bajo cualquier circunstancia, estas ideas adquiridas desde la socialización temprana son los pilares de un modo de identificación animista.

La escisión dentro de la etnografía chaqueña entre organización social y cosmología condujo, además, a la reproducción de las dicotomías política/ontología. La preocupación por la ontología en sentido amplio excluía el dominio de la política en sentido restringido y viceversa. Cabe preguntarse si el estudio de las ontologías excluye per se lo político o si, al tomar la ontología como una expresión particular de la composición del mundo, los vínculos de poder entre los existentes serían también parte constitutiva de cualquier ontología. En las sociedades indígenas chaqueñas, lo social humano no es el único dominio al que le corresponde lo político: la naturaleza y todo lo que la conforma no se encuentra fuera de la humanidad ni del poder.

Cuando abordamos las ontologías es preciso ampliar entonces la noción de lo político de modo tal a no excluir las prácticas y a los agentes que definen la conformación de un mundo. La Constitución moderna (Latour 2012[1991]) basada en la separación naturaleza/humanidad conlleva una noción restringida de política, definida como “la organización y la regulación de los humanos en el seno de los Estados...” (de la Cadena y Legoas 2012: 6-7). El dominio político necesitó de la separación entre la Humanidad y la Naturaleza, dejar afuera a los no-modernos, sus modos de relacionar la naturaleza y la sociedad, y también a los no-humanos; fruto de la irracionalidad no-moderna. Las sociedades indígenas ofrecen alternativas a la oposición naturaleza/política al proponer otras “maneras de colectar las asociaciones de humanos y no-humanos que utilizan un solo colectivo, claramente definido como político” (Latour 2004: 64). Es decir que las relaciones con los seres del cosmos son relaciones políticas (de ahí que se hable de cosmopolítica) si ampliamos la noción de lo político y lo tomamos como las condiciones que permiten las interacciones así éstas sean “de intercambio, de predación, de compartir” (Descola 2014: 350), entre entidades autónomas (humanas y no-humanas).

¿Las luchas de los pueblos indígenas pueden ser leídas desde una perspectiva ontológica o la preocupación por la ontología excluye estas dimensiones de la vida indígena? 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. Sin embargo, quien hace etnografía sabe que la reivindicación no es la única inquietud de los indígenas –ni de todos ellos– y también sabe que la lucha por la autodeterminación no está al margen de las ontologías, es más, hasta podría pensarse que es en sí una lucha por la autodeterminación ontológica. Tal como dice Viveiros de Castro, “la antropología es la ciencia de la autodeterminación ontológica del mundo de las personas y que por lo tanto es una ciencia política en el sentido más completo” (2003: 18).

Si nos detenemos en los reclamos territoriales indígenas, vemos que la política no está al margen de la ontología sino que la incluye. Hoy en día presenciamos reclamos que tienen a los no-humanos como fundamento (cf. dossier especial de la Recherches Amerindiennes au Quebec 2012). Si las ontologías son esquemas globales que otorgan un sesgo particular a las instituciones y formas de vida, y si las predicaciones ontológicas son la base a partir de la cual se lleva adelante el worlding (Descola 2010), lo político no está fuera de las prácticas y las instituciones que hacen un mundo de humanos y no-humanos. El giro ontológico en antropología no excluye per se lo político si pensamos en las ontologías como sistemas de cualidades detectadas en objetos, modos diversos de inferencia de las identidades de las cosas en el mundo que no excluyen la dimensión política.

La antropología es en sí un proyecto político, “de transformación de las condiciones en las cuales encaramos la vida común” (Descola 2013: 500).

F. C. Tola

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

137

El giro ontológico y los aportes de Descola (2005) muestran que la modernidad es una formación ontológica entre otras que “distribuyen lo que existe y conciben sus relaciones constitutivas de un modo diferente” al modo en que lo hace la modernidad euro-occidental (Blaser 2009: 886). Reconocer la existencia de otras maneras de actualizar las propiedades sensibles, reconocer que los filtros ontológicos (Descola 2010) influyen en qué tipo de mundo se compone son maneras de reconocer al otro sin volverlo semejante (más bien aceptando como dicen los antropólogos ontológicos su ‘diferencia radical’), al mismo tiempo que permiten no negarle su racionalidad (o como expresa el giro ontológico ‘tomarlo en serio’). En este emprendimiento político no se intenta la aplicación universal de categorías europeas a las realidades no-europeas, ni tampoco se sostiene la existencia universal de los mismos esquemas universales. Que los procesos cognitivos sean “patrimonio común de la humanidad” (Descola 2010: 335) no implica que las ontologías lo sean.

La búsqueda de dimensiones que anteceden el worlding conlleva un tipo de proyecto político no necesariamente reconocido como tal que aspira a reponer en la escena a aquellos existentes que para los indígenas hacen al mundo, la historia y la vida, y que mientras permanezcan en la sombra (porque quienes trabajamos con indígenas no siempre reconocemos la importancia que tienen en sus vidas) se contribuye con la generación de los conflictos ontológicos entre indígenas y no-indígenas y se contribuye con una posición que perpetúa las diferencias jerárquicas entre ontologías.

Bibliografía

- Blaser, Mario. 2009. “Political Ontology. Cultural studies without ‘cultures?’”. *Cultural Studies* 23(5-6):873-896.
- de la Cadena, Marisol y Jorge Legoas. 2009. “Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie: comment l’Autochtone politique influence-t-il la Politique?”. *Recherches amérindiennes au Québec* 42(2-3):5-12.
- Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l’Homme.
- 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- 2010. “Cognition, Perception and Worlding”. *Interdisciplinary science reviews* 35 (3-4):334-340.
- 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.
- Giminiani, Piergiorgio. 2013. “The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19:527-544
- Harris, Oliver y Robb, John. 2012. “Multiple ontologies and the problem of the

- body in history". *American Anthropology* 114(4):668-679.
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Sari Wastell. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2010. "Against the motion (2)", en: S. Venkatesan (ed.) "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30(2):179-185.
- Holbraad, Martin, Pedersen, Morten y Eduardo Viveiros de Castro. 2013. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Cultural Anthropology website*. Obtenido en marzo 2016 (<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>)
- Horton, Joanna. S/f. *The Ontological turn*. Obtenido en febrero 2016 (https://www.academia.edu/6292081/The_Ontological_Turn)
- Keck, Frédéric; Ursula, Regehr y Walentokits, Saskia. 2015. "Anthropologie: le tournant ontologique en action". *Tsantsa* 20:4-11.
- Latour, Bruno. 2004. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- 2012[1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Povinelli, Elizabeth. 2001. "Radical worlds: the anthropology of incommensurability and conceivability". *Annual Review of Anthropology* 30:319-34.
- Seeger, A. da Matta, R. y Viveiros de Castro, E. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32:2-19.
- Venkatesan, Soumhya. 2010. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". *Critique of Anthropology* 30(2):152-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press
- 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2):115-144.
- 2003. 'AND', *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.

F. C. Tola

**Oficios y
prácticas**

apuntes
CECYP

27

PÁGINA

139