



Tres dualismos metafísicos que han gobernado la epistemología del conocimiento en Occidente y tres opciones teóricas que buscan derrocarlos

Three metaphysical dualisms that have governed the epistemology of knowledge in the West and three theoretical options that seek to overthrow them

Flavio Salgado Bustillos

Universidad Alberto Hurtado / Universidad Tecnológica de

Chile, INACAP / Conicyt, Chile

flaviosalgado2013@gmail.com

RESUMEN:

El presente artículo constituye una reflexión derivada del análisis del pensamiento de Norbert Elias, de Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro, cuyos constructos teóricos se orientan a cuestionar los dualismos metafísicos heredados de la filosofía cartesiana. De allí que el objetivo de la investigación consista en analizar cómo estos dualismos limitan la comprensión de las conexiones entre lo humano y lo no humano por parte de las ciencias sociales, así como exponer los nuevos enfoques teóricos que en conjunto representan un nuevo giro ontológico frente a esa antropología "asimétrica" y esa sociología "de lo social", tan criticadas por Latour.

PALABRAS CLAVE: Racionalismo asimétrico, Racionalismo cartesiano, Dualismos metafísicos, Naturaleza, Cultura.

ABSTRACT:

The present article constitutes a reflection derived from the analysis of the thought of Norbert Elias, Bruno Latour and Eduardo Viveiros de Castro, whose theoretical constructs are oriented to question the metaphysical dualisms inherited from the Cartesian philosophy. The objectives of the research consist in analyze how these dualisms limit the understanding of the connections between the human and the non-human by the social sciences, as well as expose the new theoretical approaches that together represent a new ontological turn against that "asymmetric" anthropology and that sociology "of the social", as criticized by Latour.

KEYWORDS: Asymmetric rationalism, Cartesian rationalism, Metaphysical dualisms, Nature, Culture.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo analiza cómo los dualismos metafísicos heredados de la tradición filosófica occidental han configurado a las ciencias sociales desde el siglo XIX hasta la actualidad. Concretamente se abordarán tres dualismos metafísicos: el primero de ellos es la separación individuo-sociedad, el segundo hace referencia a la división entre ciencia y política, mientras que el tercero aborda la separación entre naturaleza y cultura. Todo ello, con la finalidad de demostrar cómo estos dualismos metafísicos han conformado a través de la historia regiones ontológicas que asocian la comprensión del mundo únicamente al *anthropos*.

Esta concepción del hombre históricamente ha dejado fuera de los márgenes ontológicos occidentales a una gran variedad de seres vivos que, a través de sus interacciones y sus propias agencias, constituyen y modelan el mundo en que vivimos.

En este contexto, las preguntas sociológicas que guiarán la presente investigación serán: ¿Cómo la tradición filosófica occidental influyó en las nascentes ciencias sociales durante el siglo XIX y en su posterior desarrollo? ¿Cuáles son las consecuencias de diseccionar el conocimiento en regiones ontológicas diferenciadas y desconectadas entre sí? ¿La frontera entre naturaleza y cultura es estática o es una frontera porosa que ya no puede ni debe sostenerse? ¿Existen alternativas teóricas dentro del campo de las ciencias sociales que permitan abolir la frontera entre lo humano y lo no humano?.

Recepción: 25 de febrero de 2019 - Aprobación: 05 de septiembre de 2019 - Publicación: 12 de diciembre de 2019

Cita sugerida: Salgado Bustillos, F. (2019). Tres dualismos metafísicos que han gobernado la epistemología del conocimiento en Occidente y tres opciones teóricas que buscan derrocarlos. Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, 9(2), e058. <https://doi.org/10.24215/18537863e058>



Para responder a estos interrogantes partiremos de la premisa de que hubo un antes y un después marcado por el nacimiento del racionalismo cartesiano, pues su irrupción en la Europa del siglo XVI significó la sustitución del paradigma de la fe por el paradigma de la ciencia. A partir del racionalismo cartesiano se fueron configurando, dentro de la epistemología del conocimiento en occidente, diversas tradiciones filosóficas como la kantiana, la hegeliana, la marxista y la liberal, las cuales a pesar de sus diferencias conceptuales tenían en común una forma de racionalismo asimétrico. Por esto, a medida que las ciencias sociales se fueron configurando durante el siglo XIX, se fue separando el conocimiento en regiones ontológicas excluyentes entre sí.

En palabras de Latour (2007,2008), este racionalismo asimétrico dio origen a una antropología asimétrica y a una sociología de lo social, cuyas categorías de análisis progresivamente escindieron a los humanos de sí mismos y de su entorno, mediante la imposición de fronteras ontológicas que segmentaban la realidad en reinos separados a medida que se iban constituyendo.

Liberarse de la idea de uno mismo y del ser humano aislado no es tarea sencilla. Para lograr este cometido se hace necesario superar toda forma de reduccionismo metodológico como el individualismo, el comunitarismo, el etnocentrismo, el culturalismo y el humanismo, porque todos ellos, sin excepción, son el producto de una forma antropocéntrica de ver al mundo. Por lo tanto, mirar más allá del *anthropos* supone que debemos derogar las garantías constitucionales que dieron origen a la modernidad, para posicionarnos en un mundo en el que los sujetos pueden ser objetos y viceversa (Elías, 2015; Latour, 2007).

Escapar de los dualismos metafísicos, también implica superar la división objeto-sujeto propia del positivismo, y la relación sujeto-sujeto que nos plantearon tanto el paradigma interpretativo como el sociocrítico. Solo así podremos reflexionar sobre ese homo configurado que nos legó la sociología de Norbert Elías; un *homo* interdependiente no sólo en sí, sino también conectado con otros seres vivos que, al igual que él, tienen capacidad de agencia para modelar, estabilizar o cambiar la vida en la tierra (Elías, 2015; Latour, 2007).

El artículo está estructurado en cuatro partes. La primera se refiere al dualismo individuo-sociedad desde la crítica que hace Norbert Elías (2015) a la sociología de Talcott Parsons (1949). El segundo apartado cuestiona la división entre ciencia y política desde la óptica de Said (1999), Latour (2007) y Mignolo (2007). La tercera parte analiza la separación entre naturaleza y cultura desde la perspectiva de Latour (2007) y Viveiros de Castro (2004). El cuarto y último apartado trata sobre el surgimiento de nuevos constructos teóricos vinculados con el ensamblaje de lo social (Latour, 2008), el perspectivismo amerindio (De Castro, 2012) y la etnografía multiespecies (Kirksey, 2015; Kohn, 2013). Todo ello con la finalidad de exponer enfoques que en su conjunto representan un nuevo giro ontológico frente a esa antropología moderna que se encarga únicamente de estudiar la dimensión cultural de la vida social, y frente a esa sociología moderna que examina al individuo en sociedad (Latour, 2008).

2. SEPARACIÓN ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD

La irrupción del racionalismo cartesiano a mediados del siglo XVI instauró la cuarta garantía de la Constitución moderna, denominada por Latour (2007) como la “garantía del Dios tachado”. Dicha garantía fue instaurada por los modernos con la finalidad de alejar a Dios para siempre de la doble construcción social y natural. Y, con ello, edificar una religión totalmente individual y espiritual que hiciera posible criticar la influencia de la ciencia y de la sociedad, sin que ello obligase a Dios a responder tanto a una como a la otra (Latour, 2007).

En cambio, para Elías, el racionalismo cartesiano configuró un nuevo tipo de hombre, denominado *homo clausus*, que tiene en Descartes, Kant y Popper a sus principales exponentes: “En Descartes, la experiencia del aislamiento del individuo que, como yo pensante se ve enfrentado al resto del mundo en el interior de su mente” (Elías, 2015, p. 35).

nuevamente para radicarse en Inglaterra. De allí su rechazo al llamado nacionalismo metodológico, en los siguientes términos:

En el desarrollo de todos los sistemas valorativos de estos Estados naciones nos encontramos, por un lado, con una corriente que considera al conjunto social, a la nación, como el valor supremo; y, por otro lado, nos encontramos con otra corriente que considera que el valor supremo es el ser humano aislado, autónomo, la “personalidad cerrada”, el individuo libre. No suele ser fácil conciliar estos dos «valores supremos (...)». El primer ideal alimenta la esperanza de que el ciudadano aislado de una sociedad estatal-nacional dependa de sí mismo y pueda tomar decisiones sin consideración a los demás, a pesar de la comunidad y la interdependencia con ellos; el segundo ideal alimenta la esperanza, especialmente en tiempos de guerra, pero también durante la paz, de que el individuo sea capaz de sacrificarlo todo, incluso su vida a la supervivencia de la “totalidad social” (Elias, 2015, p. 31).

Como respuesta a la dicotomía existente entre el individualismo metodológico (Parsons, 1949; Weber, 1998) y el nacionalismo metodológico (Durkheim, 1997; Marx, 1975), Elias desarrolla una teoría sociológica que se fundamenta, en primer lugar, en la condición de interdependencia que caracteriza a la especie humana. Esta condición de interdependencia configuró epistemológicamente, a su vez, una nueva imagen de hombre a la que Elias (2015) llama *Homo aperti*, el cual vendría a sustituir al *Homo clausus* que había tenido su origen en la filosofía cartesiana.

Esta concepción de *Homo aperti* encubada en la obra de Elías intenta superar todo reduccionismo teórico por la sencilla razón de que este hombre está configurado a lo largo de todo su ciclo vital por muchos seres humanos interdependientes. En el interior de esa relación entre individuo y sociedad en el tiempo ocurren cambios sociales que reconfiguran tanto al sujeto como al conjunto de la sociedad. Por lo tanto, la evolución de las estructuras psicogenéticas (en la dirección de la consolidación y diferenciación de los controles emotivos) y sociogenéticas (composiciones que edifican los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración) constituye la segunda columna del andamiaje teórico para explicar el origen del proceso civilizatorio en occidente.

Sobre esta interacción entre las estructuras psíquicas y las estructuras sociales, el propio Elias (2015) señala: “El bosquejo de una teoría de la civilización subraya una vez más las interrelaciones entre estos cambios en la constitución de la sociedad y los cambios en la constitución del comportamiento y de los hábitos psíquicos” (p. 51).

Por otro lado, Elias cuestiona el carácter *a priori* que le confieren las ideologías a las ciencias sociales. Al respecto, el sociólogo afirma:

Si estas investigaciones tienen algún sentido se debe, en primerísimo lugar, al hecho de que se evita esta mezcla entre lo que es y lo que debe ser, entre el análisis científico objetivo y su contrapartida ideal. Estas investigaciones apuntan a la posibilidad de liberar el estudio de la sociedad de la esclavitud de las ideologías sociales (Elias, 2005, p. 30).

Esta motivación de Elias por liberar a la sociología del lastre de toda ideología se explica por haber padecido los estragos del totalitarismo en Europa durante la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, también hace referencia a esa separación entre ciencias y política, que con tanto empeño se encargaron de delimitar tanto Hobbes –y sus discípulos– como Boyle –y sus descendientes–, hasta el grado de convertirla en una de las cuatro garantías que dieron origen a la constitución de los modernos (Latour, 2007).

3. SEPARACIÓN ENTRE CIENCIA Y POLÍTICA

El orientalismo es definido por Said (1999) como un intercambio dinámico entre científicos, escritores, intelectuales y grandes iniciativas políticas que dieron origen a los tres grandes imperios: el francés, el británico y el norteamericano. Estos se encargaron de configurar una idea de un Oriente lingüístico, un Oriente freudiano, un Oriente spengleriano, un Oriente darwiniano, un Oriente racista y más recientemente un Oriente terrorista.

Este intercambio entre los mundos académicos, el literario científico y el mundo de la política se funde en una sola esfera constituida por poder y conocimiento, cuya simbiosis dio origen tanto al orientalismo (Said, 1999) como a la matriz colonial que sustenta toda forma de dominación imperial (Mignolo, 2007).

El colonialismo y los llamados intelectuales orgánicos al servicio del poder (Gramsci, 1960) son la prueba que demuestra los nexos entre ciencia y política. Aún no se ha inventado un método que sirva para escindir a los intelectuales y científicos de sus vidas, de sus compromisos con una clase, de un conjunto de creencias, o de su condición de miembros de una sociedad. Por lo tanto, resulta ingenuo pensar que todo conocimiento objetivo o verdadero no es político. Ello implica ocultar formas políticas oscuras y organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento (Said, 1999).

Pero, ¿cómo se produce esta ingenuidad de creer que todo conocimiento objetivo es en esencia no político?; ¿cuáles son las repercusiones de esta separación en la sociología y la antropología? La respuesta a estas interrogantes de naturaleza epistemológica la encontramos en la obra del antropólogo y filósofo francés Bruno Latour (2007), quien en su libro, titulado *Nunca fuimos modernos*, ubica los orígenes de la división ciencia-política en la controversia surgida entre Thomas Hobbes y Robert Boyle en la Inglaterra del siglo XVI.

Para Latour (2007), la constitución de la modernidad está fundada en la separación entre la representación política y la representación científica. Este cisma fue causado por un proceso de purificación inspirado en el racionalismo cartesiano que a su vez creó dos regiones ontológicamente distintas: la de los humanos, por un lado, y la de los no humanos, por el otro.

Cuando Latour hace una distinción entre esas zonas ontológicamente diferentes, se está refiriendo a la esfera cívica y política y a ese espacio constituido por el laboratorio. El primero fue delineado por Hobbes en el *Leviatán*, el segundo fue expuesto por Boyle, creador de la bomba de vacío. Esta controversia fue constitutiva del mundo moderno, tal como lo describe Latour (2007):

Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, un mundo moderno en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social (pp. 52-53).

Tanto Hobbes y sus seguidores como Boyle y sus descendientes reafirmaron y demarcaron la frontera de ambos mundos, basada en una división entre sujetos (ciudadanos) y cosas (objetos). Los primeros estarían circunscritos a la sociedad y los segundos estarían confinados a la naturaleza (Latour, 2007).

En estos dos reinos separados, sus habitantes están sometidos a una serie de prerrogativas. Los sujetos son objeto de derecho y tienen capacidad de significar a través del lenguaje; su interlocutor en este mundo civil sería el soberano, quien representa la voz del pueblo. En el segundo mundo, aquel que fue creado en el laboratorio, los objetos y la naturaleza no tienen agencia, tampoco capacidad para hacer semiosis a través de algún tipo de lenguaje. Por lo tanto, es a través de los científicos que los habitantes sin voz pueden expresarse o manifestarse. En relación a esta separación, que derivó en dos reinos diferentes, Latour (2017) expresa:

...mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos de veras, vale decir, adherimos de buena gana al proyecto de la purificación crítica, aunque este no se desarrolle a través de la proliferación de los híbridos. En cuanto ponemos nuestra atención a la vez sobre el trabajo de purificación y de hibridación, de inmediato dejamos de ser totalmente modernos, nuestro porvenir comienza a cambiar. En el mismo momento dejamos de haber sido modernos en pretérito perfecto, dado que retrospectivamente tomamos conciencia de que los codos conjuntos de prácticas siempre estuvieron ya en obra en el periodo histórico que culmina. Por último, si nunca fuimos modernos, por lo menos a la manera en que la crítica nos lo cuenta, las relaciones atormentadas que mantuvimos con las otras naturalezas-culturas resultarían transformadoras. El relativismo, la dominación, la mala conciencia, el imperialismo, el secretismo, serían explicados de otros modos, modificando entonces la antropología comparada (p. 29).

Pero, ¿cómo puede explicarse el imperialismo y el colonialismo de otra manera? En primer lugar, debemos aceptar que esa separación entre el mundo de la política (de los sujetos sociales) y el mundo de la ciencia (de los objetos y la naturaleza) responde a una división artificial que, como afirma Latour (2007), tiene sus orígenes

en la controversia surgida entre Hobbes y Boyle, la cual se exagera por el racionalismo asimétrico nacido de la filosofía cartesiana y es nutrida en el devenir de los siglos por la fenomenología kantiana, por la dialéctica hegeliana y por el liberalismo de Weber. En segundo lugar, habría que reconocer que la ciencia y la técnica han tenido inusitado poder para configurar y reconfigurar el mundo social, desde la primera revolución industrial hasta la actualidad.

Como nos alerta Said (1999), la ciencia ha estado al servicio del poder más allá del velo ontológico con que occidente ha pretendido invisibilizar esta relación. De allí que el *Homo sinicus*, el *Homo arabicus*, *Homo aegypticus* serían el producto de esa relación entre ciencia y poder a la que el intelectual palestino denominó orientalismo.

En consecuencia, la opción decolonial no solamente sería de utilidad para develar o denunciar las relaciones de dominación –o reconstruir aquellas voces que quedaron fuera del proyecto de la modernidad–, sino que además deberá ocuparse de estudiar las diversas mutaciones que ha sufrido la matriz colonial desde el siglo XVI hasta la actualidad (Mignolo, 2007). Y esta tarea implica desentrañar la relación entre ciencia y política, no solo buscando los mecanismos de exclusión discursiva (Bhambra, 2015), sino también estudiando las redes, las agencias y los recursos que movilizan o movilizaron esos híbridos (cuasisujetos creados por la combinación del poder y el conocimiento) para oponerse, aceptar o resistirse a la dominación (Latour, 2007).

Como se ha visto, el colonialismo no puede entenderse a través de una simple ecuación en la que hay dominados y dominadores, víctimas o victimarios, sino como un fenómeno creado por la imbricación entre poder y conocimiento. Por otro lado, si la epistemología de la ciencia se empeña en mantener artificialmente la división entre la representación científica y la representación política, se estaría negando tanto la capacidad de la ciencia para transformar el mundo social como la existencia misma de los híbridos que proliferan en el reino del medio, cuya doble propiedad de ser cuasiobjetos y cuasisujetos les es atribuida por esa combinación entre ciencia y política, entre laboratorio y vida social.

La gran paradoja de los modernos es que cuanto más se prohíben pensar los híbridos, más posible se vuelve ese cruce. Y todo ello ocurre, porque:

...a la ciencia le corresponde la representación de lo no humano pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con lo no humano producido y movilizado por la ciencia y la tecnología. (Latour, 2007, p. 53).

No obstante, el proceso de hibridación sucede, pues el mundo natural ha sido construido por el hombre y el mundo social es sostenido por la cosas. De allí que la naturaleza interviene en la fabricación de las sociedades y viceversa. Al respecto, Latour (2007) señala:

Cuando menos mezclado se piensa lo moderno más se mezclan. Cuanto más pura es la ciencia está más íntimamente ligada a la fábrica de la sociedad. La Constitución moderna acelera y facilita el despliegue de los colectivos pero no permite pesarlos (p. 72).

En este mundo mezclado, todo cuasiobjeto era pensado como una combinación de formas puras. Los descendientes modernos de Boyle y Hobbes intervenían a los híbridos para extraer la parte que venía del sujeto (mundo social) y la parte que venía del objeto (mundo natural). Este proceso de análisis y síntesis era posible, en primer lugar, porque ocurría una purificación previa, seguida de una separación fraccionada, y finalmente una nueva mezcla progresiva de sus propiedades. De esa forma se hacía invisible para sus creadores tanto el reino del medio como sus híbridos, quienes además quedaron al margen de la Constitución moderna (Latour, 2007).

4. SEPARACIÓN ENTRE NATURALEZA Y CULTURA

Sería imposible explicar la existencia de este dualismo epistemológico sin hacer nuevamente referencia al racionalismo cartesiano. Elias (2015) sostiene que la frontera del mundo exterior e interior es una construcción epistemológica derivada de la filosofía cartesiana. Este hombre encerrado en sí mismo (*Homo clausus*) y, por lo tanto, escindido del mundo exterior, también se encuentra presente en la sociología de Weber (1998) y Parsons (1949). Los efectos de esta demarcación entre esas dos fronteras son descritos por Elias (2015) en los siguientes términos:

Lo característico de la autoexperiencia de todo este período era el hecho de que se substituía la cosmovisión geocéntrica de los antepasados en el ámbito de la naturaleza inanimada por otra cosmovisión que exigía una mayor capacidad de auto distanciamiento, de desplazarse del centro por parte de los seres humanos. En el pensamiento humano, la cosmovisión geocéntrica se disolvió en otra egocéntrica. De ahora en adelante, en el centro del universo humano, se encuentra cada persona sola, concebida como un individuo que, en último término, es absolutamente independiente de los demás (...) lo que se cuestiona es la relación de este hombre con un algo fuera de sí mismo que, al igual que el hombre aislado, es concebido como una situación, ya sea en relación con la naturaleza o con la sociedad (p. 34).

A este *Homo clausus* forjado en la filosofía cartesiana y que ha llegado a nuestros días en forma de liberalismo económico, también se le va imponer otra frontera, que va a reforzar su confinamiento desde una perspectiva ontológica y que lo va alejar aún más de la sociedad y de la naturaleza.

Como se ha visto, esa nueva frontera fue delimitada con precisión mecanicista por la controversia surgida entre Hobbes y Boyle en torno a los límites y atribuciones de la representación política, por un lado, y los límites y atribuciones de la representación científica, por el otro. Esta separación no solo dio origen a la Constitución que fundó la modernidad, sino también cimentó la separación entre dos reinos: el reino humano, constituido por los sujetos y la sociedad y el reino no humano conformado por las cosas, los objetos y la naturaleza (Latour, 2007). Y sobre esta separación se van a constituir las ciencias sociales durante el siglo XIX para conformar al *Homo sociologicus* (Weber, 1998, Parsons, 1949), al *Homo economicus* (Marx, 1975), y para diferenciar al salvaje del civilizado a través del evolucionismo cultural (Morgan, 1877; Spencer, 1892; Taylor, 1871).

A partir del siglo XIX, la frontera entre el mundo natural y el mundo social se fue demarcando con mayor fuerza. La idea del progreso esbozada en la filosofía positivista de Comte (Comte y Berges, 1965) terminó de consolidar la supremacía de los humanos sobre ese reino natural en apariencia inmutable, habitado por cosas y objetos. Esta naturaleza también sirvió como vertedero para que los modernos lanzaran a todo lo que no era sujeto de propiedad privada (Bhambra, 2015). Desde entonces, la dominación humana de la naturaleza ha sido legitimada por la idea del progreso y transformada a gran escala.

A mediados del siglo XX, el psicoanálisis de Freud (1972), el funcionalismo de Malinowski (1978) y la antropología estructuralista Lévi-Strauss (1981) se encargaron de profundizar aún más la división entre naturaleza y cultura. Freud, sitúa el origen de la separación en:

...con el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que se nos muestra perfectamente de acuerdo con la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo constituye el nódulo de todas las neurosis (Freud, 1972, p. 143).

En Freud (1972), entre más compleja y sofisticada era la prohibición del incesto, mayor iba ser el abismo entre pueblos "primitivos" y pueblos "civilizados". Si la cultura entonces está separada de la naturaleza, la cultura se convierte en un ambiente secundario, en un espacio artificial que debe ser reproducido, conservado y administrado constantemente (Malinowski, 1978).

En Malinowski (1984), la cultura es una conquista que tiene su correlato en el nacimiento de las instituciones, las leyes, la moral y la cooperación entre los hombres. Lévi-Strauss (1981), en su libro *Las estructuras elementales de parentesco*, sostiene que la prohibición del incesto es una regla social de carácter

universal que dio origen a la exogamia y, con ello, a la cultura. Para el antropólogo francés, todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que norma esa espontaneidad pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular (Strauss, 1981).

En Lévi-Strauss opera la separación entre naturaleza y cultura. A la primera pertenecen los instintos, nuestra dimensión biológica. La segunda se corresponde con el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. Y esta división se manifiesta en los siguientes términos:

En todas partes donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura (...) la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro (...) el instinto sexual, por ser natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que ese sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse (...) el tránsito entre los dos órdenes. Regla que en la sociedad abarca lo que le es más extraño pero, al mismo tiempo, regla social que retiene en la naturaleza aquello que es susceptible de superarla, la prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de mostrarlo, es la cultura misma (Strauss, 1981, pp. 10, 11).

La separación entre naturaleza y cultura fue legitimada en el siglo XX por el psicoanálisis, el funcionalismo y el estructuralismo. Esta legitimación las transformó en dos ontologías separadas e incompatibles. Por lo tanto, el sentido común de Occidente, elaborado a partir de diversas tradiciones históricas, se ha caracterizado por oponer palabras y cosas, omitiendo el hecho de que las cosas en movimiento son las que iluminan el contexto social (Appadurai, 1991).

Habría que esperar una nueva generación de antropólogos encabezada por Castro (2008), Descola (2017), Latour (2007), Kohn, (2013), para demostrar el carácter artificioso y antropocéntrico de esa separación, así como sus repercusiones para la vida de lo no humano y humano en el planeta.

5. OPCIONES TEÓRICAS FRENTE A LOS DUALISMOS METAFÍSICOS HEREDADOS DE LA FILOSOFÍA CARTESIANA

Como se ha visto, la separación entre individuo y sociedad derivó en una sociología fundamentada tanto en la situación como en el individuo, obviando las relaciones de interdependencia, y las relaciones entre individuos (estructuras psicogenéticas) y sociedad (estructuras sociogenéticas) a través del tiempo. La división entre ciencia y política configuró dos reinos separados: el reino de lo humano y el reino de lo no humano, mientras que el cisma entre naturaleza y cultura legitimó el dominio del hombre sobre la naturaleza.

Estas separaciones en conjunto configuraron al mundo moderno y se constituyeron en regiones ontológicas no relacionadas entre sí (Latour, 2007), a partir de las cuales se generó un movimiento continuo de antropización de la vida en la tierra, que tiene su génesis en la primera revolución industrial y en el individualismo moderno (Descola, 2017).

Frente a esta antropización de la vida terrestre surgieron, a finales del siglo pasado y en principio del siglo XXI, nuevas corrientes de pensamiento que cuestionan las regiones ontológicas en las que se fundó el mundo moderno. Entre esas posiciones teóricas se encuentran:

5.1 El resamblaje de lo social: hacia una antropología simétrica y una sociología de las asociaciones

Con este título se recoge el pensamiento del antropólogo y sociólogo Bruno Latour (2007, 2008), quien plantea la superación de esas regiones ontológicas en las que se fundó la modernidad para darle una representación en el mundo social a los cuasiobjetos o híbridos. Este proceso conlleva a admitir:

La naturaleza y la sociedad no son dos polos distintos sino una sola y misma producción de sociedades-naturaleza de colectivo (...) El trabajo de mediación se convierte en el centro mismo del doble poder natural y social. Las redes salen de su clandestinidad, el imperio del medio es representado (Latour, 2007, p. 206).

Estos cuasiobjetos, cuasisujetos o híbridos no pueden estudiarse desde una sociología que aborde únicamente lo social, o desde una de antropología que se encargue de estudiar la dimensión cultural de la vida social. En Latour (2008) lo social es una red en la que convergen lo humano y lo no humano, con sus repetitivas agencias; una red en la que se combinan aspectos tecnológicos, legales, religiosos y políticos. En consecuencia, la antropología debe encargarse de:

La tarea de la antropología del mundo moderno consiste en describir de la misma manera las ramas en las que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas y explicar de qué manera y por qué esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen. El etnólogo de nuestro mundo debe colocarse en el punto común donde se distribuyen las funciones, las acciones, las competencias que permitirían definir tal entidad como animal o material, tal otra como sujeto del derecho, esta como dotada de conciencia, aquella como maquinal y esa otra como inconsciente o incapaz, hasta debe comparar las maneras siempre diferentes de definir o no la materia, el derecho, la conciencia y el alma de los animales sin partir de la metafísica moderna (Latour, 2007, p. 35).

En el mundo moderno todos los hechos son fabricados y provienen de esa mezcla de propiedades humanas y no humanas que configuran objetos y sujetos de naturaleza híbrida. Ambos tienen la cualidad de transmutarse a veces como cosas, como relatos o como lazo social. Ambos son colectivos porque se relacionan entre sí, circulan en nosotros y nos definen por su misma circulación (Latour, 2007). Sin embargo, “son discursivos, narrados, históricos poblados de actores con formas autónomas. Son inestables, arriesgados, existenciales y portadores de ser” (p.132).

Para Latour (2008), reconocer lo no humano a la par de lo humano implica deshacerse de viejas categorías sociológicas como clase, individuo, género y poder. En palabras de Latour (2007), este cometido se puede lograr solo si:

...el antropólogo debe situarse en el punto intermedio donde puede seguir a la vez la atribución de propiedades no humanas y humanas (...) le está prohibido utilizar la realidad exterior para explicar la sociedad, así como los juegos de poder para dar cuenta de lo que moldea la realidad exterior, por supuesto le está prohibido alternar el realismo natural y el sociológico utilizando no solo la naturaleza sino también la sociedad para conservar las dos asimetrías de partida al tiempo que disimula las debilidades de una debajo de las otras (p.144).

En síntesis, la propuesta teórica de Latour (2007, 2008) implica para la antropología y la sociología deslastrarse de los dualismos metafísicos heredados de la filosofía cartesiana y magnificados por el racionalismo asimétrico presente en la filosofía de Hobbes, Hegel, Kant y Marx. En segundo lugar, la antropología debe volverse simétrica, y ello implica reconocer en el mundo moderno que lo no humano va definiendo en su trayectoria a lo humano y viceversa, porque al igual que lo humano, lo no humano tiene la capacidad de reconfigurar constantemente el tejido social.

En tercer lugar, aquello que la sociología entendía como social sufrió una transformación radical, debido a la expansión de la ciencia y la tecnología. Para Latour (2008), en la actualidad no se puede distinguir si existen relaciones sociales que puedan agruparse para configurar un dominio especial que funcione como una sociedad. Ni la ciencia ni la sociedad se han mantenido suficientemente estables en el tiempo para cumplir con la promesa de una sociología sólida.

En Latour (2008) lo social sirve solo para nombrar el proceso de ensamblaje en que diversas agencias ejercen su propia fuerza en la definición de resultados. Por lo tanto, la disciplina sociológica debe desmarcarse de lo social para adentrarse en el mundo de las asociaciones, donde existen colectivos temporales conformados por agentes, herramientas y animales que irán cambiando en relación a factores externos e internos.

Para lograr su cometido, la sociología debe hacer seguimiento a los actores y a sus múltiples interacciones con otros elementos humanos y no humanos. Todo ello, con la finalidad de explicar cómo y por qué funciona determinada red. Este cambio de paradigma supone:

...el orden social no tiene nada de específico, no existe una dimensión social de ningún tipo, ningún contexto social; ningún dominio definido de la realidad al que pueda atribuirse la etiqueta de social o sociedad (...) Y que la sociedad en cambio debe concebirse como uno de los muchos elementos de conexión que circulan dentro de conductos diminutos (Latour, 2008, pp. 17,18).

Lo social no es definido por Latour (2008) como un reino específico, sino como “un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado” (p. 21). En consecuencia, lo social es solo visible a través de una sociología de las asociaciones que permita:

...aprender a desplegar controversias para medir la cantidad de nuevos participantes en cualquier futuro ensamblado (...) intentar seguir la manera en que los actores mismos estabilizan esas incertidumbres construyendo formatos, estándares y metrologías (...) ver cómo los ensamblados de esa forma pueden renovar nuestro sentido de estar en el mismo colectivo (Latour, 2008, p. 348).

Según la lógica de Latour (2008), las ciencias sociales deben alcanzar el poder de ensamblado de las ciencias naturales. Por ello, la antropología y la sociología están inmersas en la tarea de multiplicar agencias, estabilizar o disciplinar algunas de estas agencias. De allí, el carácter performativo que tienen las ciencias sociales como constitutivas de su objeto de estudio, y no como simples descriptoras de la realidad (Ramos, 2014).

5.2 Perspectivismo Amerindio

Esta corriente teórica es producto de las reflexiones del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, en torno a su trabajo de campo con los indios de la Amazonia brasileña. Para el perspectivismo amerindio, el pensamiento y la reflexión indígena no se reducen a los dualismos metafísicos presentes en la tradición filosófica occidental. Por *dualismos metafísicos*, De Castro (2008) entiende la división entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, lo físico y lo moral, lo biológico y lo sociológico. En simultáneo, el antropólogo brasileño rechaza la pretensión de estructuralismo de Lévi-Strauss (1981) de extrapolar la separación naturaleza-cultura a las sociedades indígenas, por considerar que dicha separación es una invención epistemológica de las ciencias sociales.

Desde la óptica De Castro (2008), Lévi-Strauss cayó en contradicción al emplear la mitología amerindia para ilustrar la separación naturaleza-cultura y darle al mismo tiempo una posición de centralidad en la mitología de los amerindios. Esta relación entre naturaleza y cultura es abordada por el antropólogo francés desde una perspectiva que se remonta a la filosofía europea del siglo XVIII, y no a través de la mirada del indígena.

El perspectivismo amerindio también se opone al Estado por representar un absoluto, un imperativo categórico universal que no admite ningún tipo de cuestionamientos. El Estado es un yo, que nunca es otro, y que además tiene la facultad de monopolizar y distribuir agencias humanas y no humanas en el cosmos (De Castro, 2008). De allí, que la postura del antropólogo brasileño implique una posición política que se opone al rol hegemónico del Estado para direccionar las agencias indígena y de la naturaleza, sin tomar en cuenta el punto de vista de los agentes involucrados, bien sea humanos o no humanos.

De Castro coincide con Latour (2008) en que la división entre naturaleza y cultura, o entre sujeto y objeto, no es sostenible ontológicamente. Las personas, las palabras y las cosas son sólo objetivaciones de ciertas relaciones o tramas. Al respecto, De Castro (2008) afirma:

...darle voz a las cosas no quiere decir que las cosas sean iguales a las personas, sino que son iguales sólo en la medida en que son resultantes de procesos de objetivación, procesos que, no obstante, son heterogéneos y tienen que ser descriptos como tales (p. 142).

El perspectivismo amerindio parte de la premisa de que existe una unidad cultural panamericana que comparten todos los pueblos originarios, en donde todas las cosas eran seres humanos, incluyendo animales, plantas, artefactos, fenómenos meteorológicos, y accidentes geográficos. En consecuencia, lo narrado por los mitos es el proceso por el cual los seres que eran humanos dejaron de serlo, y perdieron, de esa manera, su condición original. Por lo tanto, el perspectivismo es un rótulo perteneciente a la jerga filosófica moderna para designar:

...un aspecto muy característico de varias, sino todas las cosmologías amerindias. Se trata de la noción, en primer lugar, de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura y, en segundo lugar, de que cada una de esas especies se ve a sí misma y a las demás especies de un modo bastante singular: cada una se ve a sí misma como humana, viendo a las demás como no humanas, esto es, como especies de animales o de espíritus (De Castro, 2008, p. 36).

La potencia de esta cosmología indígena radica en que desafía los dualismos metafísicos que occidente se inventó para explicarse a sí mismo y a los demás. En el pensamiento occidental, los humanos fuimos animales y continuamos siéndolo por debajo de la ropa, los pueblos originarios panamericanos en cambio piensan que los animales, luego de haber sido personas, continúan siéndolo por debajo de la ropa animal. Por ello, la interacción entre humano y otras especies de animales es desde la mirada indígena una relación social entre sujetos que comparten un mismo origen y un mismo entorno cultural. De esta manera, lo humano no es el nombre de una sustancia (tradición filosófica occidental), sino una relación de una cierta posición en relación con las otras posiciones posibles (De Castro, 2008).

Otra similitud entre De Castro (2008) y Latour (2007) es la necesidad de deslastrar a las ciencias sociales de los dualismos metafísicos que han caracterizado la epistemología del conocimiento en el siglo XVI, con el objetivo de propiciar la emergencia de una antropología simétrica que abra la posibilidad de abordar lo humano y lo no humano desde una perspectiva relacional. En palabras del antropólogo brasileño, la existencia de una antropología simétrica implica:

...la disolución de asimetrías constitutivas del pensamiento antropológico, pensamiento cuya forma emblemática es la asimetría entre el discurso del sujeto y el del objeto. De este modo, es contra esa asimetría que se propone la noción de simetría. ¡Nadie está proponiendo un mundo en el que todo sea armónico e igual! Lo opuesto al gran divisor no es la unidad y la noción de simetría no va a restaurar ninguna unidad perdida. Lo que se contraponen a los grandes divisores son las pequeñas multiplicidades. La noción de multiplicidad es la clave: el problema no es ser dos, sino ser solo dos; y la solución para eso no es volver al uno (De Castro, 2008, pp.136-137).

Abolir esta asimetría sujeto-objeto conlleva a sacudir los cimientos sobre los cuales se construyeron la moderna antropología y la moderna sociología, pero también implica deshacerse de la concepción posmoderna fundada en la relación sujeto-sujeto, para pensar en relaciones en la que todos son sujetos y objetos simultáneamente. Desde este enfoque, los objetos, sujetos, cosas son articulaciones o combinaciones de otros sujetos, objetos, cosas que se multiplican a su paso entre dimensiones, facetas o momentos diferentes.

5.3 Etnografía multiespecie

Si Latour (2007,2008) y De Castro (2008) contribuyeron a delinear los principios teóricos para la conformación de una antropología simétrica y una sociología de las asociaciones, la etnografía multiespecie sería el método para analizar el rastro que van dejando los sujetos, los objetos y las cosas en su trayectoria por diferentes dimensiones, facetas, artefactos y tiempos, además de permitir examinar cómo se van combinando y desagregando las diferentes propiedades humanas o no humanas para crear mundos compartidos.

Hacer etnografía multiespecie requiere deshacerse de las divisiones metafísicas que crearon el reino de la ciencia y el reino de la política, y los reinos separados de la naturaleza, por un lado, y de la cultura, por el otro. Una vez abolidos estos márgenes, es necesario superar la vieja división objeto-sujeto en que su fundó la etnografía tradicional. Esta nueva forma de hacer etnografía está inspirada en los trabajos de Latour (2007, 2008), Descola (2012) y De Castro (2008), como reconoce el antropólogo Eduardo Kohn (2013), quien junto a su colega Kirksey (2015) se cuenta entre los principales referentes de esta nueva forma de hacer etnografía.

La etnografía multiespecie desdibuja la frontera entre lo humano y lo no humano, entre el mundo natural y el mundo social, rescatando a las criaturas y organismos que en la etnografía clásica aparecerían en los márgenes como símbolos, como alimento o como parte del paisaje, para incorporarlos en una trama donde la vida y la muerte de esos organismos están vinculadas a mundos sociales humanos. Por lo tanto, esta nueva manera de hacer etnografía se centra en estudiar cómo los medios de vida de una multitud de organismos se configuran y son moldeados por fuerzas políticas, económicas y culturales (Kohn, 2013; Kirksey, 2016).

Al oponerse a la separación entre ciencia y política, entre naturaleza y cultura, la etnografía multiespecie estudia una amplia variedad de modos en que los humanos y no humanos clasifican, categorizan, multiplican y se asocian para crear vida y mundos compartidos. Este cambio de paradigma supone además que la vida no surge y se mantiene aisladamente, sino que, por el contrario, todo ser vivo, incluso el hombre, nace, crece, se multiplica y muere dentro de comunidades multiespecies (Bateson, 1972).

Identificada la red de conexiones, su especificidad, su proximidad, se observa cómo los seres vivos se ensamblan, interaccionan y se multiplican dentro de un colectivo o ecosistema. Este proceso de ensamblaje e intercambio de información es dinámico y puede producirse dentro del laboratorio, fuera de él, o incluso en ambos espacios simultáneamente (Kohn, 2013), lo que configura una ecología de la subjetividades (Kirksey, 2016), en la que lo humano y otros organismos comparten la capacidad de hacer semiosis (Latour 2007, 2008).

Por lo tanto, asumir que todo lo humano y lo no humano tiene el poder de significar y ser significado implica reconocer que no hay una sola naturaleza inmutable, sino múltiples naturalezas (De Castro, 2008; Latour, 2007) derivadas del entrecruzamiento de distintas formas de vida en mundos de vida (Kirksey, 2016). Y al rastrear las conexiones y las interacciones entre los diferentes seres que crean mundo de vida, la etnografía multiespecie revela que la frontera entre naturaleza y cultura es en extremo porosa, pues más allá del *anthropos* existen otros mundos constituidos y modelados por otros seres que tienen sus propias historias y sus propias agencias.

Finalmente si el mundo en que vivimos es concebido por las ciencias sociales como un proceso dinámico de ensamblaje multiespecie, habría que reconocer que los humanos no sólo somos interdependientes entre sí, como afirmaba Elias (2015), sino que también dependemos de los no humanos (bacterias, microbios, minerales, animales, plantas) para sustentar, preservar y modelar la vida en la tierra.

6. CRITICA AL PERSPECTIVISMO DESDE LA MIRADA DE CARLOS REYNOSO

El antropólogo Carlos Reynoso (2015) en su libro titulado *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro–Philips Descola–Bruno Latour*, cuestiona cómo se legitimó el perspectivismo y el constructivismo de Latour en la comunidad científica. Al respecto, el antropólogo argentino señala:

Lo que se ha visto hasta ahora es que en su variante clásica el perspectivismo ha servido, claramente, para convertir a sus cultores más destacados en celebridades exitosas cuyas obras sirven para que otros las internalicen, retengan sus eslóganes, presuman novedad y dediquen unos años de sus vidas académicas a su replicación, aplicando el modelo a las etnias que les toquen en el reparto y haciendo que estas encajen en los moldes de una cosmovisión que (dicen) se remonta al poblamiento paleolítico de América y en el marco de una ontología que se parece demasiado a una versión ampliada (pero no corregida) del principio lévy-bruhliano de participación, al que a los perspectivistas se les ha dado ahora por defender desde una forma

de pensar diseñada para constituirse –gracias a su renunciamento epistemológico– en la última palabra infalsable en materia de antropología filosófica (p. 11).

Reynoso (2015) también emplea la descalificación personal contra la figura de Viveiros de Castro, Descola y Bruno Latour. A dichos autores se los acusa de citarse recíprocamente, de filtrar y descontextualizar todo lo que tocan, de repartir premios y castigos discordantes. De allí que el perspectivismo, para el antropólogo argentino, no cumple con los criterios de una “teoría de excelencia”.

Del perspectivismo, Reynoso asegura que ha sido el “episodio más embarazoso en los anales de la antropología brasileña”. También afirma:

...el perspectivismo aspira una exploración de las modas disciplinares, de los propósitos académicos, políticos e intelectuales que las impulsan, de sus rutinas discursivas de justificación y contracrítica, de la construcción de sus autoimágenes y de las formas en que tales instancias están cristalizando y afianzándose en los tiempos que corren (Reynoso, 2015 p.19).

Sobre el constructivismo, Reynoso (2015) va a sostener: “en su fantasía latouriana de estar desintegrando y superando hegelianamente a la filosofía, a la antropología y a las ciencias sociales tal como las conocíamos” (p.21).

Más allá de estas adjetivaciones, el antropólogo argentino es incapaz de formular una crítica a los supuestos ontológicos y epistemológicos de lo que él llama erróneamente *perspectivismo* (Millán, 2015). Su “duda metódica” no sobrepasa los límites de un ejercicio retórico donde abundan descalificativos personales y argumentos superficiales que carecen de fundamentación empírica.

Los fenómenos sociales, tanto en las sociedades modernas como premodernas, se presentan como hechos sociales totales. Ello implica reconocer que lo social, como diría Latour (2008), es un material más, que compone al mundo habitando por seres humanos y no humanos. La tecnología, la religión, la cultura, la política y la misma naturaleza se mezclan o se combinan para configurar toda la vida en la Tierra. De allí que la crítica de Reynoso resulta insuficiente para cuestionar la potencia explicativa que tiene el perspectivismo y el constructivismo para analizar los fenómenos sociales en el siglo XXI.

7. CONCLUSIONES

El mérito de Elias (2015) fue haber sido uno de los primeros en cuestionar tanto el nacionalismo metodológico presente en la tradición sociológica de Durkheim (1997) y Marx, (1975) así como al individualismo metodológico incubado en el pensamiento de Weber (1998) y la sociología de Parsons (1949). En términos ontológicos, Elias (2015) rompe la primera frontera entre mundo interior (sujeto) y mundo exterior (sociedad) para proponer una nueva forma de pensar al humano como un ser interdependiente configurado por una multitud de otros seres humanos. En la genealogía del conocimiento en Occidente, Elias (2015) representa el paso del *Homo clausus* al *Homo aperti*, además de ser uno de los precursores del constructivismo y la sociología histórica.

No obstante, la interdependencia en Elias se limita solo a los seres humanos, manteniendo esa frontera entre naturaleza y cultura, entre sujeto-objeto. Con ello, Elias (2015) se mantiene del lado de Hobbes, es decir, en el lado de los sujetos, del mundo social y del lenguaje como una característica distintiva de la especie humana.

En la actualidad, el constructivismo de Elias (2015) debería de servir de recordatorio para aquellos científicos sociales que, abrumados por el estructuralismo, proclaman la vuelta del sujeto y, con ello, la vuelta de una sociología del individuo, obviando, al igual que Parsons (1949) en el pasado, las relaciones de interdependencia que nos definen como especie.

El *Homo* configurado (*Homo aperti*) esbozado en la obra de Elias (2015), conceptualmente guarda relación con el término *composición* empleado por Latour para referirse a ese proceso de ensamblaje de lo social constituido por agencias humanas y no humanas. Sin embargo, Latour (2007, 2008) llega más lejos que Elias,

pues hace visible, por un lado, las regiones ontológicas que han gobernado la epistemología del conocimiento en occidente, y, por otro lado, desdibuja los márgenes que han mantenido dichas regiones ontológicas separadas entre sí.

Latour (2007) también nos revela cómo ese racionalismo asimétrico ha dado forma a la modernidad y ha dejado sin voz y sin agencia, a una multitud de cosas, objetos, animales que, de manera invisible, le han dado forma a la Tierra. Al derogar los dualismos metafísicos heredados de la filosofía occidental, la relación sujeto-objeto se rompe para dar paso a una nueva ontología en la que los sujetos pueden ser objetos, y los objetos pueden ser sujetos.

Tanto Elias (2015) como Latour (2008) han sido críticos de la sociología de su tiempo. Elias se enfocó en criticar la llamada sociología del individuo, mientras que Latour, cuestiona la llamada sociología de lo social y aquella antropología que cuando estudia a las sociedades modernas se encarga únicamente de sustraer la dimensión cultural de la vida social, obviando las conexiones, las interrelaciones entre distintos seres, las cuales dan forma a la vida en la Tierra. Al respecto, lo social en Latour (2008) es un ensamblado entre sujetos y objetos, entre ciencia y política, entre naturaleza y cultura. De allí, que no es concebible una antropología que se encargue de estudiar la dimensión cultural de la vida social y tampoco una sociología, cuyo objeto de estudio se remita únicamente a lo social. Por lo tanto, el nuevo giro ontológico plantado en Latour (2007, 2008) y De Castro (2008) supone, en primer lugar, un quiebre con esa tradición filosófica occidental que consagra al *anthropos* como dueño de los destinos de todas las cosas que habitan la Tierra. Ello implica reconocer que lo humano no es el nombre de una sustancia, sino una relación de cierta posición en relación con otras posiciones posibles.

En segundo lugar, habría que asumir que lo no humano, al igual que nosotros, tiene agencia para modelar y cambiar mundos de vida. Por ello, la separación entre naturaleza y cultura es un constructo artificial que ya no puede ni debe sostenerse, pues los enredos de humano y no humano han transformado las categorías de sujeto y objeto en categorías híbridas cada vez más mezcladas por los avances de la ciencia y tecnología.

Mirar más allá del *anthropos* significa, para la antropología y la sociología, interrumpir el movimiento del péndulo que ha oscilado invariablemente entre el extremo del sujeto o el extremo de la sociedad. Es necesario transgredir los márgenes de esas regiones ontológicas bien diferenciadas e inconexas entre sí para que la antropología se transforme en una ciencia simétrica y la sociología en una ciencia de las asociaciones, que se encargue de estudiar las conexiones y los enredos entre lo humano y no humano. De allí que la etnografía multiespecie tiene el potencial de explorar otros mundos constituidos y modelados por otros seres diferentes a los humanos, que tienen sus propias historias y sus propias agencias.

El nuevo giro ontológico como se ha visto a lo largo del texto supone romper con los tres dualismos metafísicos que dieron forma al mundo moderno al separar a los humanos de los no humanos. Se debe asumir, como lo plantea Latour (2008), De Castro (2008), Kohn (2013) y Kirksey (2016), que lo social, lo cultural y lo natural están conectados y son el producto de un ensamblaje multiespecie.

Por último, hacer etnografía multiespecie conlleva a reconocer, como lo hizo Latour (2008), De Castro (2008) y Descola (2017), que la condición humana no es el resultado de la propia capacidad de agencia, sino de su pertinencia a un colectivo particular en el que se combinan territorios, plantas, accidentes geográficos, animales, deidades y otros seres, en constante interacción unos con otros. En esos ecosistemas, los humanos no son los únicos dueños ni están abstraídos de la naturaleza, sino que son parte de ella.

REFERENCIAS

- Appadurai, A. (Ed.). (1991). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. España: Grijalbo.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. EEUU: Jason Aronson Inc. Recuperado de: <http://nomadicartsfestival.com/wp-content/uploads/2015/02/Gregory-Bateson-Ecology-of-Mind.pdf>

- Bhambra, G. (2015). Citizens and others: the constitution of *citizenship through exclusion*. *Alternatives: global, local, political*, 40(2), 102-114. Recuperado de: http://wrap.warwick.ac.uk/70309/1/WRAP_Bhambra_alternatives_bhambra_postprint_version.pdf
- Comte, A., y Berges, C. (1965). *Discurso sobre el espíritu positivo* (No. 194.8 COM dis). Águila. Recuperado de: <https://goo.gl/JZF7vd>
- De Castro, E. V. (2008). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Rio de Janeiro: Encontros, Azougue Editorial. Recuperado de: [file:///C:/Users/Administrador/Downloads/La-mirada-del-jaguar--Eduardo-Viveiros-de-Castro%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Administrador/Downloads/La-mirada-del-jaguar--Eduardo-Viveiros-de-Castro%20(1).pdf)
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Descola, P. (2017). ¿Humano, demasiado humano? *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (54), 16-27. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/139/13950920002.pdf>
- Durkheim, E. (1997). *Las reglas del método sociológico* (Vol. 86). España: Ediciones Akal.
- Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S., y Freud, A. (1972). *Tótem y tabú*. España: Alianza Editorial.
- Gramsci, A. (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Lautaro.
- Kirksey, E. (2015). *Emergent ecologies*. Durham: Duke University Press.
- Kohn, E. (2013). *How forests think. Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, B (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- MacIntyre, A. C. (2001). *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Malinowski, B (1978). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. España: Planeta. Recuperado de: <http://raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Malinowski,%20Bronislaw%20-%20Crimen%20y%20costumbre%20en%20la%20sociedad%20salvaje.pdf>
- Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. España: Editorial Sarpe.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política: libro primero*. México: Siglo Veintiuno.
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina. La Herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Millán, S. (2015). Crítica de la antropología perspectivista. *Alteridades*, 25(49), 135-138. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172015000100013
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient society; or researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. Nueva York: H. Holt.
- Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Ramos-Zincke, C. (2014). Datos y relatos de la ciencia social como componentes de la producción de realidad social. *Convergencia*, 21(66), 151-177. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v21n66/v21n66a6.pdf>
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro-Philippe Descola-Bruno Latour*. Buenos Aires: Sb editorial.
- Said, E. W. (1999). *Orientalismo*. Italia: Feltrinelli Editore.
- Spencer, H. (1892). *Social Statics, Abridged and Revised, Together with the Man Versus the State* (Vol. 11). EEUU: Williams and Norgate.
- Strauss-Lévi, C (1981). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: editorial Paidós.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom* (Vol. 2). EEUU: J. Murray.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones AKAL.

Wagner, P. (2013). Redefiniciones de la modernidad. *Revista de Sociología*, (28), 9-27. Recuperado de: <https://revista-desociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/30712/32463>

Wieviorka, M. (2002). *El racismo una introducción*. La Paz Bolivia: Plural Editores.