

Tres provocaciones ontológicas*

Martin Holbraad

University College London

m.holbraad@ucl.ac.uk

Palabras clave: giro ontológico, reflexividad, conceptualización, experimentación.

Resumen: En este artículo se trata de aclarar algunas de las premisas fundamentales del llamado “giro ontológico” de la antropología actual. Presentando dos ejemplos de estrategia de argumentación que demuestran rasgos importantes de este abarcamiento antropológico, en el trabajo se señala que, entendido como una intervención estrictamente metodológica –sobre todo como una tecnología de descripción antropológica–, el giro ontológico se caracteriza por su profundización y radicalización de tres exigencias antropológicas que tienen raíces largas en la historia de nuestra disciplina, a saber, la de reflexividad, la de conceptualización y la de experimentación.

A cada momento, la antropología es poseída, como los derviches, por un nuevo giro: el interpretativo, el lingüístico, el ético, etc. Actualmente, el nuevo giro de la disciplina es el llamado *giro ontológico*. Es probable que yo mismo haya sido el responsable de esta denominación, proclamando hace ya casi una década la llegada del “giro ontológico” como una “revolución callada” para la antropología en la introducción de un libro que edité sobre el tema con mis colegas Amiria Henare (ahora Salmond) y Sari Wastell (Henare *et al.*, 2007). Desde aquel entonces muchos comentarios, en su mayoría críticos (Salmond, 2013; Scott, 2013; Bessire y Bond, 2014; y cf. Venkatesan *et al.*, 2010; Alberti *et al.*, 2011; Viveiros de Castro, 2002, 2009, 2014; Hage, 2012; Holbraad *et al.*, 2014), se han ido enfocando en el papel que puede tomar este giro en el terreno teórico de la antropología actual. Mi propósito en el presente artículo es aclarar algunas de las premisas fundamentales de la perspectiva que yo entiendo como ontológica en la antropología, que no es necesariamente idéntica con otras que también se debaten ahora bajo esta misma denominación (p. ej., Mol, 2003; Descola, 2013; Scott, 2007; Latour, 2013). Empecemos con dos ejemplos de estrategia de argumentación que, según sugiero aquí¹, ilustran rasgos importantes del llamado *giro ontológico* en la antropología. Partiendo de

¹ El presente texto, presentado en la conferencia inaugural del curso del Grado de Antropología 2014-2015 de la Universidad del País Vasco, formará parte de un libro que estoy escribiendo actualmente con mi colega

estos dos ejemplos, en el resto del artículo trataré de articular tres maneras fundamentales en las cuales lo que yo entiendo como giro ontológico en la antropología aumenta, profundiza y radicaliza tres exigencias antropológicas que, según argumento, tienen una larga trayectoria en la historia de nuestra disciplina, a saber, la de reflexividad, la de conceptualización y la de experimentación.

Dos ejemplos

En su libro de 1972, *Habu*, así titulado por un ritual de curación crucial entre los daribi de Papúa Nueva Guinea en el que los hombres personifican fantasmas, el antropólogo norteamericano Roy Wagner argumenta que los aspectos de la vida que los daribi consideran más importantes (el ritual, el mito, el intercambio, la magia, el dar nombres y demás) no están destinados a controlar el mundo sometándolo a convenciones colectivas, sino a lo opuesto, es decir, a transformar las convenciones mediante la improvisación de cosas nuevas y únicas. Así, desde la perspectiva de los daribi, todas las cosas que los antropólogos imaginan como “cultura” –“gramática, parentesco, relaciones, orden social, normas, reglas, etc.” (Wagner, 1981: 87)– no son convenciones creadas por la gente, sino elementos constituyentes del

universo que las personas dan por sentados y que conforman el trasfondo de la actividad humana. En términos de Wagner, son “innatos”, ya que pertenecen al orden de lo que *es* y no al orden de lo que los humanos *tienen que hacer*. Por otro lado, lo que los antropólogos imaginan como “naturaleza”, incluyendo no solo los hechos impredecibles y las fuerzas del mundo a nuestro alrededor, sino nuestra propia singularidad como personas individuales, constituyen para los daribi la esfera legítima del artificio humano (véase Strathern, 1980). Los seres humanos, de acuerdo con esta imagen, no se distinguen del mundo al ponerlo bajo control con sus convenciones, sino que participan de la capacidad inherente del mundo de transformarse a sí mismo al transgredir las categorías convencionales que los daribi dan por sentadas.

Por ejemplo, cuando en el ritual *habu* los daribi personifican fantasmas que son responsables de ciertas enfermedades, no actúan de acuerdo a una convención cultural –conformándose a un guión apuntalado por categorías indígenas (“fantasma”), creencias (“las enfermedades son causadas por fantasmas”) y así–. En vez de ello, como un músico de jazz puede “torcer” (*bend*) una escala convencional para improvisar un solo que suene único y vivo, los daribi subvierten las distinciones “innatas” y en este caso particular la distinción entre hombres vivos y fantasmas muertos, para lograr un efecto que es poderoso justamente por que vuelve a moldear o, en términos de Wagner, “diferencia” las categorías que se daban por sentadas (Wagner, 1981: 81; 1972: 130-43). Si uno admite que el estado dado de las cosas es que los fantasmas muertos son fantasmas muertos y la gente viva es gente viva (las categorías “colectivizadoras” de la convención), en la ceremonia *habu* los hombres asumen las

Morten Axel Pedersen, bajo el título provisional *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, cuya publicación está prevista en Cambridge University Press para 2016. El texto que aparece aquí recoge partes del manuscrito común que me corresponden a mí, pero vale la pena mencionar que los criterios y argumentos que presento se han formado también a través de conversaciones con Pedersen y gozan de su apoyo teórico. Traducción del original en inglés a cargo de Alonso Rodrigo Zamora Corona.

características de los fantasmas, poniendo en escena temporalmente la alarmante posibilidad de que los fantasmas muertos puedan tomar vida e interactuar con los humanos. Al hacerlo, logran artificialmente un efecto nuevo, es decir, fantasmas que son hombres, transgrediendo temporalmente las distinciones entre vida y muerte, hombres y espíritus y demás. Así, como ocurre con el jazz, el éxito del habu consiste en la capacidad de la gente para volver impredecible lo predecible, en vez de lo contrario (véase también Holbraad, 2010). Sin importar cuántas veces se haya hecho en el pasado, su poder depende del grado en que los participantes pueden hacer una subversión fresca de la convención. En este sentido —y al contrario de los argumentos antropológicos sobre el ritual como transfiguración de “estructuras”, “culturas” o “ideologías” (p. ej., Geertz, 1973; Sahlins, 1985; Bloch, 1992; Rappaport, 1999)—, habu es la anticonvención por excelencia o, en palabras de Wagner, *invención* (véase también Wagner, 1984; Strathern, 1990). Así, en la medida en que el habu ejemplifica (por excelencia, de hecho) el tipo de cosas que los antropólogos considerarían convencionalmente como culturales, la invención del propio Wagner del habu concebido como invención se transfiere a la idea de cultura misma: 1) el habu es cultura; 2) también es invención; luego, entonces, 3) la cultura puede ser invención. Tal es la posibilidad que Wagner desarrolla en su siguiente y más famoso libro, de 1975, *The invention of culture*.

Ahora, alejémonos de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, atravesemos el globo más o menos 180 grados al estilo Google Earth, y enfoquémonos en los barrios interiores de La Habana, donde hago mi trabajo de campo en el culto de adivinación derivado del África Occidental, Ifá, cuyos iniciados

son llamados *babalawos* (“padres de los secretos”). Equivalentes a las ceremonias habu de los daribi en su prominencia social, las adivinaciones que los babalawos conducen en una variedad de contextos y ceremonias son consideradas por los practicantes como supremamente importantes y prestigiosas, ya que, como dicen, “Ifá dice la verdad”. De hecho, si vas a consultar a un adivino por, digamos, una afección de salud, y te dicen “tu enfermedad se debe a la brujería” o “vé al doctor a sacarte una radiografía” (que en Cuba es igual de probable —de hecho, en estos tiempos es muy posible que el adivino sea un doctor calificado—), es mejor escucharlo. Porque, a diferencia de consejos similares que un amigo podría darte, lo que hace a los veredictos de Ifá tan especiales es que no solo son verdad, sino que no pueden no ser verdad. Un veredicto adivinatorio es por definición verdadero —la característica que lo define, por así decirlo, es la verdad—. O, como los practicantes lo expresan, desglosando en detalle su lógica, “en Ifá no hay mentira, Ifá no se equivoca”.

Ahora bien, si para Wagner el obstáculo analítico de conceptualizar los rituales habu era la preconcepción de los antropólogos de que, en tanto cultura, debían ser concebidos como un conjunto de convenciones organizadoras de mundo, para mí el obstáculo a la hora de entender la noción de verdad aquí presente es la perdurable tendencia en la literatura antropológica de asumir que los veredictos de los adivinos deben ser imaginados como representaciones que describen el mundo. Desde Frazer (1911) y Tylor (1920), pasando por Evans-Pritchard (1976) y Turner (1975), y llegando hasta Dan Sperber (1975, 1985) y Pascal Boyer (1990), los antropólogos han asumido desde un principio que lo que los adivinos ofrecen a sus clien-

tes son aseveraciones sobre el mundo. De tal modo, veredictos como “estás embrujado” o “una máquina de rayos X te ayudará” son tomados como enunciados sobre lo que los filósofos llamarían proverbialmente “eventos o estados de un asunto”. Son tomados, en otras palabras, como “creencias” que, en toda su “aparente irracionalidad”, deben ser explicadas por el antropólogo: ¿cómo puede ser que la gente cubana, cuya educación revolucionaria es proverbial, crea en estas cosas? Noten, sin embargo (y aquí es donde entra mi argumento), que la idea de que los adivinos están en el negocio de representar el mundo en sus enunciados convierte en un sinsentido aquello mismo que, como vimos desde un punto de vista etnográfico, hace que las afirmaciones adivinatorias sean tan especiales, a saber, que son *indudables*. Como aseveraciones contingentes de hechos, después de todo, las representaciones son inherentemente dudosas, mientras las adivinaciones son todo menos eso. Así, justo como Wagner tuvo que reconceptualizar la idea de cultura a la vista de la divergencia del habu con respecto a ella, yo tuve que reconceptualizar la verdad debido a sus divergencias con Ifá.

Para abreviar un largo argumento, en mi libro lo que hice fue justo eso (Holbraad, 2012); en primer lugar, intensificando la aporía generada por mi dilema etnográfico, mostrando que ninguna de las conceptualizaciones estándar de las verdades “indudables” era adecuada para los veredictos adivinatorios. Enunciados analíticos ordinarios, designantes rígidos de Kripke (1980), argumentos *cogito* y demás estrategias filosóficas fueron aplicadas sobre mi material, pero se quedaron cortas. Por lo tanto, concluí que sería necesario confeccionar un concepto de verdad más personalizado —uno que, crucialmente, convertiría los enunciados adivinato-

rios a algo más allá de toda duda, y también harían justicia a su carácter altamente contingente y temporalmente específico (después de todo, desde el punto de vista de su forma lógica, “estás embrujado” luce exactamente igual a otros enunciados contingentes del tipo “el gato está en la alfombra”). Lo que hice fue, en cierto modo, una fusión lógica de las dos cosas —carácter indubitable y contingencia—. Las adivinaciones son indubitables, sugerí (y dicha suposición es el movimiento principal), porque no deben ser concebidas como representaciones de las cosas sobre las que tratan, sino como *definiciones* nuevas de las mismas. Por ejemplo, el enunciado adivinatorio “Juan está embrujado” no predica la propiedad de embrujado a Juan (en cuyo caso el enunciado será abierto de manera constitutiva a la duda), sino que redefine quién o qué es Juan. Así, en tanto definición, el enunciado es indudable porque, igual que una verdad analítica (p. ej., “los solteros son hombres que no están casados”) son verdaderos *por definición*. Pero, a diferencia de la verdad analítica que imaginamos como una tautología inmutable, o como, de hecho, designaciones kripkeanas de propiedades esenciales que se vuelven rígidas a perpetuidad una vez que la ciencia las fija, las verdades adivinatorias se constituyen temporalmente y están siempre en movimiento. El mes pasado, Juan estaba bien, pero ahora está embrujado; la próxima semana, si se toman las medidas rituales adecuadas contra la hechicería, estará libre de ella. Por tanto, si las adivinaciones son modos de definir a la gente, las definiciones deben ser entendidas como artefactos temporales que pueden engendrar *transformaciones* seriales de los objetos a los que definen. Para reflejar esto, inicialmente las bauticé “definiciones inventivas” —definiciones que producen los objetos

a los que definen—. Posteriormente, adopté una abreviación más sugestiva amablemente sugerida por Eduardo Viveiros de Castro, a saber, “infinición” (Holbraad, 2008). “Infinir” algo es convertir su forma infinitiva (su conceptualización) en acción, de hecho, una acción infinita, en la medida en que aquí el potencial para las transformaciones conceptuales es en principio ilimitado.

Estos son dos ejemplos del giro ontológico en acción, es decir, “girando”. El primer punto que quiero señalar es que una manera de expresar la particularidad de los ejemplos es diciendo que demuestran cómo el giro trata sobre todo de una tecnología de descripción —una manera de lograr “ver las cosas” en nuestra etnografía. Esto, según argumento, es de lo que se trata el giro ontológico: cómo ver las cosas de manera distinta. Más precisamente, en el llamado giro hacia la ontología se trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que, de otro modo, nunca hubiera visto. Así, el giro ontológico es en esencia una intervención metodológica (en oposición a, digamos, una intervención metafísica o filosófica). Es una respuesta a la más fundamental de las preguntas antropológicas: ¿cómo hago que mi material etnográfico se revele, dicte los términos de su propio involucramiento, me obligue a ver cosas que no había esperado, o imaginado, que estuvieran ahí? ¿Cuáles son las técnicas analíticas mediante las cuales tal tipo de visión antropológica puede cultivarse?

Lo anterior es, por supuesto, una versión de la más extendida preocupación antropológica, a saber, cómo neutralizar el peligro de que los presupuestos propios restrinjan, anticipen o incluso predeterminen nuestra capacidad de describir, interpretar, explicar o analizar los fenómenos a los que nos confron-

tamos —el problema estándar de si es siquiera posible quitarnos el “cristal” social, cultural o político a través del cual necesariamente miramos el mundo, lo que típicamente es llamado en teoría antropológica como el problema del “etnocentrismo”. Sin embargo, lo que distingue al giro ontológico es el hecho de que vuelve a moldear —de hecho, radicaliza— el problema. La preocupación epistemológica de *cómo ver mejor* las cosas se convierte en el problema antropológico *de qué hay que ver* en primer lugar. En consecuencia, lo que “colorea” el cristal con el que el antropólogo mira las cosas no son suposiciones sociales, políticas y culturales, sino ontológicas, con lo cual nos referimos a los compromisos más básicos acerca de lo *que las cosas son* (incluyendo asuntos como la sociedad, la cultura y la política). Aquí, la larga preocupación epistemológica sobre el etnocentrismo (o solipsismo, esencialismo y demás) es reconceptualizada como un problema ontológico: ¿cómo es que yo, antropólogo, neutralizo o pongo entre paréntesis mis suposiciones sobre lo que es el mundo y lo que hay en él para permitir que lo que está en mi etnografía se presente en sí mismo como lo que es, y me otorgue la posibilidad de que lo que está allí sea diferente a lo que yo esperaba?

Esa es la razón por la que la noción de “giro” es en este contexto algo más que mera retórica. Sí, el término en parte anuncia como algo radical la ruptura con las viejas maneras de pensar los problemas metodológicos básicos de la antropología, como lo hacen otros “giros” en la teoría social reciente —lingüísticos, éticos, afectivos y demás—. Pero, de manera más relevante, la noción de giro en este caso describe también cierto *modus operandi* que esta reorientación metodológica implica, llamando la atención en especial a la inversión básica que implica entender el problema del

cristal con el que se mira como un problema ontológico. Porque si resolver este problema siempre ha involucrado encontrar maneras de cuestionar o calificar suposiciones que estorbaban en el camino de "captar el punto de vista nativo", para usar la formulación original del reto antropológico de Bronislaw Malinowski (1961: 25), pensar esas suposiciones como ontológicas implica una radicalización de dicha búsqueda, de modo que la capacidad de los antropólogos de "hacer virar" sus propias presuposiciones, y transformar en tal modo su campo de visión analítico, es liberada en su máximo potencial. El movimiento principal de este giro ontológico es solo ese: un intento permanente de poner de cabeza la relación entre material etnográfico y recursos analíticos. En lugar de tratar a la etnografía como el objeto de los conceptos y procedimientos analíticos, el giro ontológico trata a la etnografía como su *fuentes*. La etnografía se convierte así en el cimiento, y no solo en el mero campo, sobre el que la antropología renueva sus recursos como proyecto intelectual. De tal modo, la fórmula malinowskiana se invierte: en vez de tratar de luchar para captar el punto de vista nativo, ahora se lucha más bien para superar lo que uno ya ha comprendido para ser mejor captado por él —¡ése es el "giro"!—. Así, como quiero demostrar ahora, esta inversión tiene consecuencias profundas para la forma en que pensamos el proyecto entero de la antropología: sus aportaciones intelectuales, maneras básicas de pensar y recursos metodológicos.

Por tanto, cuestionar la autoridad de las dicotomías elementales que a menudo son presentadas como fundamentales para el proyecto de la investigación antropológica (a saber, entre naturaleza y cultura, individuo y sociedad, referente y símbolo, así como datos, métodos y teoría), el giro ontológico

eleva las contingencias de los materiales etnográficos a ser la plataforma desde la que radicalizamos la actividad de la antropología en un espíritu de permanente experimentación empírica, teórica y metodológica. En este proceso, los objetos centrales de estudio (intercambio, parentesco, noción de persona, ritual, artefactos, política), y las preocupaciones metodológicas (p. ej., datos, evidencia, comparación, generalización, creación de modelos, ética de investigación) son abiertos a una reconceptualización completa. Lo que los objetos y las formas del pensamiento antropológico son, y lo que pueden ser, son las preguntas ontológicas irreductibles que dan su nombre al "giro".

Ahora bien: vale la pena señalar aquí que, lejos de representar una ruptura radical con acercamientos previos, el giro ontológico del que me ocupo tiene vínculos profundos con figuras clave en la historia de la teoría antropológica, incluyendo no solo famosos ancestros como Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Boas, sino pensadores influyentes e ideas del pasado reciente de la disciplina, incluyendo ciertos desarrollos e intercambios ignorados dentro de las tres tradiciones antropológicas principales, la americana, la británica y la francesa, como lo ejemplifican la obra de Roy Wagner, Marilyn Strathern y Eduardo Viveiros de Castro.

Aminorar las pretensiones de novedad y ruptura del giro ontológico no significa, sin embargo, negar su importancia. De hecho, como ya he sugerido, las ramificaciones analíticas y metodológicas de este viraje a la antropología son potencialmente radicales, pues implican una reconfiguración radical de lo que significa hacer antropología. Pero ¿en qué consiste este radicalismo del giro ontológico, sino en una ruptura revolucionaria con el pasado de la antropología? A lo largo de lo si-

guiente quiero mostrar cómo la contribución única del giro ontológico reside en la forma en que radicaliza o “intensifica” ciertos potenciales existentes, pero en parte dormidos del proyecto antropológico. De manera más precisa, argumento que el giro ontológico permite una radicalización e intensificación de tres actividades de investigación que son una preocupación permanente de la antropología, a saber: a) reflexividad, b) conceptualización y c) experimentación. La “provocación” del giro ontológico, argumento, consiste sobre todo en la manera en que estas tres exigencias bien establecidas se radicalizan, y así se transforman en algo que va bastante más allá de lo ya aceptado en nuestra disciplina. Consideremos cada una de ellas.

Reflexividad

La radicalización por parte del giro ontológico del largo compromiso de los antropólogos con la “reflexividad” es un punto de partida obvio. Después de todo, la manera más fácil de captar el significado de lo que hemos llamado la “inversión” básica marcada por el giro ontológico —la de dar prioridad lógica a la etnografía sobre el análisis, para liberar el potencial completo de la fuente en lugar de verla como un mero objeto de conocimiento antropológico— es pensar en él como una manera peculiar de radicalizar la llamada a la reflexividad antropológica. En el sentido más amplio e incluyente, uno podría pensar en la llamada a la reflexividad como en el imperativo, en todo lo que uno haga, de estar atento a la forma en que uno hace las cosas —las condiciones de posibilidad, por así decirlo—. El movimiento básico del giro ontológico en esta conexión es tan simple como radical: sí, enfocarse reflexivamente en las condiciones

de posibilidad del conocimiento antropológico, pero también pensar estas condiciones, en último término, no como sociales, culturales o políticas, sino como ontológicas —es decir, condiciones que pertenecen a lo que las cosas pueden *ser*—.

Es importante notar aquí que, en el contexto de este argumento, “ontología” (o, “lo ontológico”) no se refiere a cierto tipo de nivel o campo sustancial de los fenómenos —uno que se distinguiría de otros niveles o campos (p. ej., social, cultural, político, moral, estético, económico, mental, biológico, afectivo) por ser más “profundo” o más “fundamental” que ellos (lo cual sería, seguramente, la sombra de una vaga noción de ontología como algo que se refiere al nivel más fundamental de la existencia, sobre asuntos más graves del ser, categorías fundamentales y demás). Al contrario, si algo es profundo en el giro ontológico cuando se lo compara con formas estándar de la reflexividad social, cultural, política o de otro tipo es precisamente la manera en que pone en escena la llamada a la reflexividad misma (p. ej., Clifford y Marcus, 1986). Y esto no es porque la ontología destaque otro nivel más profundo de realidad que podría absorber o fundamentar otros campos (sociales, culturales, políticos, etc.) que imaginamos más secundarios o banales que ella, sino porque al plantear la pregunta de las suposiciones antropológicas en términos ontológicos —preguntarse qué tipos de cosas hay— se rehúsa a cualquier compromiso previo en lo que respecta al tipo de cosas que pueden dar sustento a tal viraje reflexivo en primer lugar (p. ej., sociedad, cultura, política y demás). Operando siempre como adjetivo o adverbio —nunca como sustantivo—, “lo ontológico” es una llamada a mantener *abierto* la pregunta de qué tipo de fenómenos podrían conformar una disciplina etno-

gráfica y cómo los conceptos antropológicos deben ser modulados o transformados para verlos analíticamente mejor. En este sentido representa una intensificación –más que una ruptura– de formas más tradicionales de reflexividad antropológica: en lugar de cerrar el horizonte de la reflexividad en nombre de una realidad última que pueda fundamentarla (una “ontología” en el sentido sustantivo), el giro ontológico intenta mantener dicho horizonte perpetuamente abierto. Radicalizada de esta manera, la reflexividad va hasta el final, por así decirlo.

Esto puede sonar como una manera completamente debilitante de pensar. Evoca una imagen de los antropólogos eternamente atrapados en una autocrítica volcada sobre sí, incapaz de decir nada sobre los mundos etnográficos con los que interactúa –tal es el cargo más común que se levanta contra la llamada “crisis de la representación” antropológica de mediados de los ochenta–. ¿No es esta una nueva versión antropológica de “mirarnos el ombligo”, pero peor aún por ser tan premeditada? Aunque puede parecer paradójico a primera vista, sin embargo, evitar esta trampa es en muchos sentidos el punto del giro ontológico. Adaptando una metáfora de Roy Wagner (1987), el giro ontológico involucra una inversión figura/fondo de la idea misma de reflexividad, de modo que la etnografía se vuelve el fondo sobre el que los compromisos ontológicos –¿qué es x ?– son figurados y refigurados. Pues sí, en la versión posmoderna, la reflexividad antropológica tomó la forma de la “deconstrucción” –desmitificar críticamente representaciones positivas refiriéndolas a sus condiciones de producción (sociales, culturales, políticas, etc.)–, en su versión ontológica la reflexividad *equipara* el impulso crítico de la deconstrucción con los actos generadores de cons-

trucción. El cambio es en realidad muy simple, pero tiene consecuencias de largo alcance para el proyecto antropológico: si lo que se interpone en el camino de ver nuevas cosas en nuestra etnografía son compromisos ontológicos previos sobre lo que las cosas pueden ser en primer lugar, superar estos “dilemas de la ontología” –parafraseando deliberadamente los “dilemas de la cultura” de Clifford (1988)– requiere cambiar dichos compromisos. Al radicalizar la llamada de la antropología a la reflexividad hasta el punto de invertirla, lo que el giro ontológico hace virar es justamente el procedimiento negativo de la deconstrucción hacia un procedimiento positivo de reconstrucción del conocimiento².

Conceptualización

Es justamente esta capacidad, no solo de someter las suposiciones anteriores al escrutinio crítico, sino de generar nuevas maneras de pensar el material etnográfico propio, lo que define el segundo sentido en el que el giro ontológico radicaliza el proyecto antropológico, a saber, a través del papel central de concordar con el trabajo de conceptualización. En verdad, la noción de conceptualización se vincula directamente con la dirección metodológica básica del giro ontológico, al

² En cada uno de estos casos, el requerimiento mismo de alejarse (críticamente) de un conjunto de suposiciones que de un modo u otro estorban a nuestra capacidad de ver las cosas en la propia etnografía precipita también la necesidad (positiva) de refigurar estas suposiciones de una manera que permita que aspectos previamente oscuros de esa etnografía propia se vuelvan claros. En este sentido, la etnografía se vuelve el campo de nuevas intuiciones, constituyendo la palanca de Arquímedes necesaria para transformar nuestra visión antropológica.

grado de que “concepto” aquí debe leerse más o menos como un sinónimo de la expresión más seria de “suposición ontológica”. Si una suposición ontológica es una suposición sobre lo que algo es, entonces también provoca la definición de los conceptos involucrados. Preguntarse, por ejemplo, qué es una persona es preguntarse cómo se define una persona, lo cual es lo mismo que preguntarse cómo se conceptualizan las personas. Así que afirmar que el giro ontológico se reduce a la idea de que el compromiso de los antropólogos quizá requiera cierto cambio en sus suposiciones ontológicas es también asegurar que cómo conceptualizar cosas en un encuentro etnográfico dado es una de sus preocupaciones fundamentales.

Más que una ruptura con maneras anteriores de pensar sobre la antropología, este enfoque en la conceptualización puede concebirse mejor como una manera particular de radicalizar aspectos de la práctica antropológica que han estado presentes en la disciplina por mucho tiempo. Ciertamente, tomada en sí misma, la idea de que el pensamiento antropológico quizá involucre la necesidad de revisar tus conceptos de las cosas no suena muy radical, considerando que las ideas sobre el papel de la antropología en el cuestionamiento de lo que se da por hecho, relativizar las cosas, desnaturalizarlas, desplegar la variabilidad de los modos humanos de ser, incluyendo modos de pensar o de “ver el mundo” y demás son tan comunes que incluso parecen banales cuando se las enumera de este modo. De hecho, ¿no es ese don especial de la antropología al utilizar los variados modos de vida de los pueblos para presentar alternativas a lo que habíamos dado por hecho lo que también le ha dado su arma crítica más afilada —su permanente misión política, que a veces ha sido llamada “crítica cultural” (Marcus y Fisher, 1986)? En verdad,

vista bajo esta luz, nuestra insistencia quizá demasiado cerebral en la capacidad de creación de conceptos puede parecer tímida y no muy comprometida en comparación. Y, sin embargo, asimilar nuestro llamada a la conceptualización con otras preocupaciones “críticas” de la antropología no nos permite ver las maneras significativas en que estas preocupaciones son recreadas por el giro ontológico. Lo anterior se debe a dos razones vinculadas entre sí.

En primer lugar, debe notarse que, más que limitarse a señalar la (obvia) necesidad de los antropólogos de prestar atención a sus conceptos, el giro ontológico hace que esta sea la tarea principal del pensamiento antropológico —su reto primario—. La conceptualización, en este sentido, es la característica principal del giro ontológico en materia analítica, tal y como, digamos, la explicación es el epítome de los acercamientos positivistas y la interpretación el de los acercamientos hermenéuticos. De hecho, mucho del ímpetu teórico del giro ontológico se reduce a que presenta una alternativa a la trillada elección en las ciencias sociales entre explicación e interpretación. Para que los antropólogos imaginen su tarea como la de explicar *por qué* la gente hace lo que hace, deben primero suponer que entienden *qué* es lo que hacen. El giro ontológico involucra a menudo mostrar que tales preguntas del “por qué” (explicaciones) están fundadas en malas concepciones del “qué” (conceptualizaciones). Por ejemplo, la cuestión de por qué ciertas personas puedan creer en el concepto de nación o el de, digamos, fantasma, existe precisamente porque lo que una nación o un fantasma son no ha sido propiamente explorado. Y lo mismo para la hermenéutica: concebida como una suerte de traducción cultural, para imaginar que el trabajo de uno

como antropólogo es “interpretar” lo que la gente dice o hace, uno debe asumir que está equipado con conceptos que facilitarían dicho proceso. A esto, el giro ontológico opone la posibilidad de que la razón por la que la gente requiere una interpretación es porque va más allá de lo que el antropólogo puede entender desde su repertorio conceptual. De nuevo, la labor de conceptualización asume una importancia fundamental.

Esto nos trae a nuestro segundo punto en lo que se refiere al papel central de la conceptualización en el giro ontológico. Pues en tanto el contraste entre conceptualización y explicación es evidente, la distinción entre conceptualización e interpretación puede parecer demasiado fina para ser clara. ¿Acaso la llamada a conceptualizar añade algo realmente a la vieja idea de que para entender lo que la gente hace y piensa uno debe a veces cambiar la manera en la que piensa? ¿No trataría la interpretación de articular universos conceptuales etnográficos derivados –las llamadas “cosmovisiones”, “sabidurías locales” o simplemente “culturas”–? Es verdad que hay un grado de continuidad entre el acto de interpretación y de conceptualizar. De nuevo, sin embargo, la diferencia reside en la manera particular en la que el proyecto de reconceptualización ontológica que estoy articulando aquí radicaliza maneras de pensar anteriores sobre el papel de la conceptualización en el análisis antropológico. Pues incluso si los cambios conceptuales siempre han sido una característica de las interpretaciones antropológicas, por lo general se han agotado en ideas del tipo “para los *x*, el tiempo es circular, y el pasado regresa para siempre al presente” o “entre los *y*, el todo es más que la suma de sus partes” o “de acuerdo con *z*, las cosas tienen espíritus” y así por el estilo. De hecho, es poco menos que un escándalo que ese tipo de proposiciones hayan sido

aceptadas en la antropología como maneras legítimas de pensar –“conceptualizaciones” alternativas del tiempo, la totalidad, los objetos, etc.–. Como ocurre con la idea misma de relativismo que tantas veces se ha demostrado con este tipo de pensamientos, el hecho de que tales enunciados sean familiares a los antropólogos y sus audiencias sobre las “creencias” y “cosmovisiones” no aminora en nada el hecho de que sean al menos ambiguas, y en ciertos casos rocen la completa incoherencia. Solo nos tomaría un momento darnos cuenta de que, tan evocativa como suene, la idea de que el pasado regresa al presente de manera continua es profundamente confusa: ¿qué cosa exactamente es lo “pasado” del pasado si regresa siempre al presente? Igualmente, más allá de su elegante aire de paradoja, ¿en qué sentido el todo es más que la suma de sus partes? ¿Y a qué idea nos referimos cuando decimos que una cosa “tiene un espíritu”? ¿No son las “cosas” justamente lo que son porque *no* tienen espíritus, por definición?

Por tanto, el giro ontológico se distingue asimismo completamente de tales formas de relativismo despreocupado tomando en serio el trabajo de conceptualización que implica. Comienza a partir de la premisa de que lo que hace genuinamente “alternativas” a las posibilidades de pensamiento que las etnografías pueden otorgarnos es que van *más allá* de la capacidad del antropólogo de describirlas al (ab)usar de los conceptos en su sentido familiar. Para evitar el abuso de conceptos que tales descripciones entrañan, y las confusiones que inevitablemente crean, el análisis ontológico asume la tarea de proveer las conceptualizaciones que son necesarias para dar sentido a las descripciones etnográficas: ¿cómo concebir que el tiempo es circular? ¿Qué significarían el presente, el pasado y el futuro en ese modo de pensar? ¿Qué ne-

cesitamos hacer con las nociones de "la parte" y "el todo" para alterar radicalmente sus matemáticas? ¿Y qué puede ser una cosa, y qué un espíritu, para que ambos estén unidos conceptualmente? Al tomarnos en serio los requerimientos que hay que seguir con esta clase de experimentos conceptuales, el giro ontológico puede ser visto como un intento de asumir el reto del relativismo hasta sus últimas consecuencias: reflexividad *hasta el fondo*, y conceptualización *hasta afuera*—completa, esto es, hasta crear conceptos que puedan valerse por sí mismos—.

Experimentación

Y esto nos lleva al tercer modo en el que el giro ontológico radicaliza el proyecto antropológico, el cual está en su compromiso con la experimentación. De nuevo, vale la pena señalar aquí que diversas formas de experimentación metodológica han sido parte del proyecto intelectual de la antropología desde sus principios, sobre todo con respecto a las características del trabajo de campo etnográfico, lo que en otro lugar he llamado una especie de "experimento fuera de control" (Holbraad, 2010). Es entonces precisamente este imperativo inherentemente experimental del proyecto antropológico lo que el giro ontológico persigue hasta su conclusión lógica y necesaria. El giro ontológico significa no solo experimentar con lo que puedan ser un trabajo de campo o un área etnográfica, o lo que puedan ser un antropólogo en el campo y un interlocutor (es decir, el tipo de preguntas que han sido planteadas por toda una generación de antropólogos "postcrisis de la representación"). También, y sobre todo, experimenta con lo que un concepto y una teoría antropológica podrían ser. Al radicalizar

las lecciones de la antropología postmoderna de esa manera, el giro ontológico permite una extensión del hábito experimental de la etnografía desde la dimensión etnográfica del "campo" hasta la dimensión teológica del "análisis" (lo que, por cierto, es otra manera de decir que el giro ontológico también implica experimentar *con lo que un experimento es*). Los antropólogos con inclinaciones ontológicas se distinguen de otros antropólogos al hacer que sus propios pensamientos sean el tema de su actividad experimental del mismo modo que las personas que conforman su campo etnográfico y ellos mismos como antropólogos.

En conclusión, uno podría decir que la radicalización del giro ontológico del dilema experimental de la antropología procede directamente del modo en el que este transforma la reflexividad crítica en creatividad conceptual, de acuerdo con lo dicho anteriormente. Pues ¿qué es lo que definimos antes como reflexividad radical ("pensar las cosas hasta el fondo") y conceptualización radical ("pensar las cosas hasta su límite"), sino la extensión lógica del hábito de experimentación del así llamado ámbito etnográfico del "campo" al llamado ámbito del "análisis"? Al tratar lo que uno habría imaginado como "etapas" teóricas y empíricas de la investigación etnográfica como componentes formalmente análogos de una sola realidad analítica indiferenciada, el giro ontológico conduce el método de la manipulación (auto) experimental de los objetos estudiados hasta su punto final necesario. Después de todo, esto es precisamente lo que permite que las contingencias etnográficas que emergen al realizar una investigación transformen perpetuamente los conceptos que uno utiliza para hacer la experimentación, *hasta el fondo y hasta afuera*.

Bibliografía

- ALBERTI, B.; FOWLES, S.; HOLBRAAD, M.; MARSHALL, Y.; WITMORE, C. (2011) “Worlds otherwise’: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference forum”, *Current Anthropology*, 52 (6): 896-912.
- BESSIRE, L.; BOND, D. (2014) “Ontological anthropology and the deferral of critique”, *American Ethnologist*, 41: 440-456.
- BLOCH, Maurice (1992) *From Prey into Hunter*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYER, Pascal (1990) *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLIFFORD, James; GEORGE, E. Marcus (eds.) (1986) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley (CA), University of California Press.
- CLIFFORD, James (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- DESCOLA, Philippe (2013) *Beyond Nature and Culture*, trad. de J. Lloyd, Chicago, University of Chicago Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976 [1937]). *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, abreviado por Eva Gillies, Oxford, Clarendon Press.
- FRAZER, James (1911) *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, parte I, volumen I (*The Magic Art and the Evolution of Kings*), Londres, Macmillan.
- GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- HAGE, Ghassan (2012) “Critical anthropological thought and the radical political imaginary today”, *Critique of Anthropology*, 32 (3): 285-308.
- HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (eds.) (2007) *Thinking Through Things: Theorising Artifacts Ethnographically*, Londres, Routledge.
- HOLBRAAD, Martin (2008) “Definitive evidence, from Cuban gods”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, edición especial (*Objects of Evidence*, edit. por M. Engelke), S93-S109.
- (2010) “The Whole Beyond Holism: Gambling, Divination and Ethnography in Cuba”, in T. OTTO; N. BUBANDT, *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Blackwell, 67-85.
- (2012) *Truth in Motion: the Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, University of Chicago Press.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014) “The politics of ontology: Anthropological positions”, *Cultural Anthropology Online*, January 13, <<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>> (acceso: 18 de enero de 2015).
- KRIPKE, Saul (1980) *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell.
- LATOUR, Bruno (2013) *An Inquiry Into Modes of Existence*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1961) *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, E. P. Dutton.
- MARCUS, George E.; FISCHER, Michael F. (1986) *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MOL, Annemarie (2003) *The Body Multiple*, Durham (NC), Duke University Press.
- SAHLINS, Marshall (1985) *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- SALMOND, Amiria (2013) “Transforming translations, part I: ‘The owner of these bones’”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3): 1-32.
- SCOTT, Michael W. (2007) *The Severed Snake: Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham (NC), Carolina Academic Press.

- SCOTT, Michael W. (2013) The Anthropology of Ontology (Religious Science?), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (4): 859-872.
- SPERBER, Dan (1975) *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985) *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1980) “No Nature, No Culture: The Hagen Case”, in C. MACCORMACK; M. STRATHERN (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 174-222.
- 1990. “Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images”, In J. SIIKALA, *Culture and History in the Pacific*, Helsinki, The Finnish Anthropological Society, 25-44.
- TYLOR, Edward B. (1920 [1871]), *Primitive Culture*, Nueva York, J. P. Putnam’s Sons.
- VENKATESAN, Soumhya, et al. (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 (2002) *And*, Mánchester, Papers in Social Anthropology.
- (2009) *Métaphysiques cannibales*, París, Presses Universitaires de France.
- (2013) “The Relative Native”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3), 473-502.
- WAGNER, Roy (1972) *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- (1981) *The Invention of Culture*, ed. revisada y ampliada, Chicago, University of Chicago Press.
- (1984) “Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites”, *Annual Review of Anthropology*, 13: 143-155.
- (1987) “Figure-Ground Reversal Among the Barok”, in L. Lincoln, *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Zealand*, New York, George Braziller, 56-63.

Hitz gakoak: bira ontologikoa, erreflexibotasuna, kontzeptualizazioa, esperimentazioa.

Laburpena: Artikulu honen helburua da egungo antropologian “bira ontologiko” deituta-koaren oinarriko premisa batzuk argitzea. Horretarako, argumentazio estrategiaren bi adibide aurkeztuko dira, antropologiaren eremu horren ezaugarri garrantzitsuak erakusten dituztenak; lanean adierazten den bezala, esku-hartze antropologiko huts gisa ulertuta –antropologia deskribatzeko teknologia gisa batez ere–, gure diziplinaren historian sustrai luzeak dituzten antropologiaren hiru exijentzian sakontzea eta erradikalizatzea dira bira antropologikoaren ezaugarriak, alegia, erreflexibotasunean, kontzeptualizazioan eta esperimentazioan.

Keywords: ontological turn, reflexivity, conceptualization, experimentation.

Abstract: The article seeks to clarify some of the basic premises of the so-called ‘ontological turn’ in contemporary anthropology. Taking off from two examples that reveal some of the distinguishing characteristics of this anthropological approach, the article shows that, understood as a strictly methodological intervention (above all as a technology for anthropological description), the ontological turn involves deepening and radicalizing three anthropological tenets that have a long history in our discipline, namely reflexivity, conceptualization and experimentation.