



ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y GIRO ONTOLÓGICO ¿Vidas cruzadas o caminos paralelos?

Phenomenological Anthropology and Ontological Turn: Crossed lives or Parallel paths?

JULIÁN GARCÍA-LABRADOR
Universidad Rey Juan Carlos, España

KEYWORDS

*Phenomenology
Ontological Turn
Representation
Reflexivity
Epoché*

ABSTRACT

This article shows the parallels and divergences of the ontological turn and phenomenological anthropology. Both currents, in fidelity to ethnographic data, share the rejection of the regime of representation and both currents bring into question the epistemic commitments of the researcher. However, the ontological turn presents a conceptual orientation, which often leads to typology, while phenomenological anthropology deals with the perceptive relations of the life world from a hermeneutic openness

PALABRAS CLAVE

*Fenomenología
Giro Ontológico
Representación
Reflexividad
Epoché*

RESUMEN

Este artículo muestra los paralelismos y las divergencias del giro ontológico y de la antropología fenomenológica. Ambas corrientes, en fidelidad al dato etnográfico, comparten el rechazo al régimen de representación y ambas corrientes cuestionan los compromisos epistémicos del investigador. Sin embargo, el giro ontológico presenta una orientación conceptual, que deriva a menudo en tipología, mientras que la antropología fenomenológica atiende a las relaciones perceptivas del mundo de la vida desde una apertura hermenéutica.

Recibido: 30/ 01 / 2023
Aceptado: 09/ 03 / 2023

1. Introducción

En los últimos años ha sido frecuente que, en los círculos antropológicos, se hablara de un nuevo paradigma académico, el «giro ontológico» (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016). Como si de una moda se tratara, las publicaciones antropológicas en las que aparece el término ontología se han ido multiplicando hasta casi enturbiar el carácter específico que los primeros autores querían señalar. Entre ellos destaca Eduardo Viveiros de Castro, quien, desde su trabajo de campo con los pueblos amerindios (1992), presentó el problema de la alteridad en términos ontológicos, indicando que el problema de la antropología no era un problema de representaciones sobre un mismo mundo, sino de mundos ontológicamente distintos. No era una cuestión epistemológica, sino ontológica. Por eso, Viveiros de Castro (2010) habla de «alteridad antropológica radical» (p. 127). Otros autores como Holbraad (2012), Pedersen (2011), Descola (2012)¹, Kohn (2015), etc. han ido multiplicando las sistematizaciones ontológicas y justificando que el giro ontológico es, además, fuente de nueva producción conceptual en el campo de la antropología. Muchos investigadores, fascinados con esta postura y con su motivación decolonial y reconstitutiva para pueblos y comunidades indígenas, han ido repitiendo las posiciones y el argumentario, con el riesgo de que se difumine tanto la intención como sus contornos iniciales (Kelly, 2014). Algunos críticos han indicado que esta postura encerraría los grupos humanos y sus manifestaciones culturales en unidades discretas tipológicas (Bessire y Bond, 2014), perdiendo de vista sus relaciones histórico-políticas (Ramos, 2012). Otros, dado que Viveiros de Castro y Descola se disputarían en silencio el trono de Lévi-Strauss, apuntan que el giro ontológico no sería sino una muestra de la «crisis del estructuralismo tardío» (Turner, 2009), o que «ontología» no sería más que una nueva forma de designar «cultura» (Venkatesan *et al.*, 2010). Scott (2013) advierte, además, que el giro ontológico corre el riesgo de convertirse en una nueva religión académica, con la adhesión oculta a la ontología como su nuevo dogma. Con todo, el giro ontológico ha tenido y sigue teniendo peso en muchas de las recientes investigaciones, ya que propone una revisión profunda de la metafísica tácita de la teoría antropológica, lo que, en la práctica, se traduce en el cuestionamiento de los compromisos epistémicos del investigador al acercarse al campo. De esta manera, el giro ontológico ofrece la posibilidad de que los datos del trabajo de campo hablen por sí mismos, sin mediación de compromisos epistémicos, permitiendo así la creatividad conceptual del investigador.

Por otro lado, la antropología fenomenológica ha ido configurándose como una subdisciplina de derecho propio en la antropología cultural. Desde la reivindicación de Jackson (1996) «los propios antropólogos inspirados en la fenomenología se han propuesto reflexionar críticamente sobre los límites y las carencias de la tradición fenomenológica, sin dejar de trabajar para ampliar su alcance y aplicabilidad» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 96). Con el foco puesto en la descripción de la experiencia humana, la antropología fenomenológica se ha desplegado en multitud de campos, como la enfermedad, el dolor, el cuidado, la violencia, etc. evidenciando que la epojé de la actitud natural de la primera fenomenología se ha convertido en una puesta entre paréntesis del bagaje cultural del investigador (Duranti, 2010), coincidiendo así con el giro ontológico. Por eso, estoy de acuerdo con Houston (2022) en que los científicos sociales siguen necesitando la fenomenología. Aún sigue pesando, tal vez la prohibición antropológica de la fenomenología inicial. En efecto, en la polémica conferencia «Fenomenología y Antropología» Husserl (1997) reprochaba que Heidegger hubiera realizado una analítica existencial del ser humano desvirtuando con ello el horizonte de una fenomenología absolutamente trascendental. El mismo Heidegger (1996) también vino a deshacerse de su propia fundamentación antropológica para aspirar a una metafísica del ser sin mediaciones representativas. Hans Blumenberg (2006) y Ludwig Binswanger (1947) han reclamado superar este veto y la necesidad de presentar una antropología fenomenológica. No hay que olvidar, además, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty (1997) que, con sus desarrollos posteriores, ha llegado a antropólogos como Tim Ingold (2000) y ha abierto la puerta para que la antropología fenomenológica se desarrolle en torno a la percepción (Ram y Houston, 2015).

¹ Aunque Descola designe las ontologías como «sistemas de propiedades» (2012) y sea considerado uno de los referentes del giro ontológico, dice: «nunca he utilizado» esa expresión (2014, p. 273).

En este artículo me propongo establecer relaciones y evidenciar paralelismos y desencuentros entre el giro ontológico y la antropología fenomenológica, etnográficamente orientada². Ambas corrientes acuden a la experiencia humana, prescindiendo de las configuraciones representativas, tratando de mostrar la nuda realidad etnográfica; ambas parten de una curiosidad primordial por la alteridad y, como indica González Varela (2015), «si tanto la ontología como la fenomenología comparten un asombro por el o los mundos, es posible entonces que no estén tan alejadas como se ha creído hasta ahora» (p. 59). Mi tesis es que, a pesar de ciertos paralelismos, el giro ontológico acusa una tendencia conceptualizadora que va en contra de su propósito originario, mientras que la fenomenología, en su vertiente corpóreo-sensorial, ha conseguido superar el veto inicial y da cuenta de las virtualidades de la experiencia humana desde la hermenéutica. Las secciones del artículo muestran la siguiente argumentación: en primer lugar, expongo que tanto la fenomenología como el giro ontológico repudian el paradigma representativo, buscando que la realidad se presente sin mediaciones. En segundo lugar, indico que ambas corrientes cuestionan el bagaje epistémico del investigador, sea desde la reflexividad del giro ontológico, siguiendo a Wagner, sea desde la epojé en la antropología fenomenológica, siguiendo a Husserl. En el tercer apartado, me detengo en cómo se da la conceptualización de la alteridad: el giro ontológico aspira a una creación conceptual que deviene formas tipológicas, mientras que la antropología fenomenológica extiende sin fin una hermenéutica de la otredad. En la cuarta y última sección, atiendo a las consecuencias de la doble orientación presentada. Así, aunque ambas pretendan ofrecer alternativas de vida para la actual crisis del Antropoceno, la orientación tipológica dificulta la comunicación entre mundos en el giro ontológico, mientras que la hermenéutica fenomenológica se asienta sobre un mundo-horizonte común.

2. Más allá de la representación. En la búsqueda de las prístinas fuentes de lo incontaminado

Tanto el giro ontológico como la antropología fenomenológica pretenden acceder a la experiencia humana sin mediación alguna. Tal es el sueño esbozado por el recurso al término ontología en el giro ontológico, desplazando el sentido de ontología desde sus orígenes filosóficos como discurso sobre el ser «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» (Parménides, Frgm. 5, en Diels 1912, p. 152) hacia su definición etnográfica como «sistema de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad» (Descola, 2012, p. 190). El giro ontológico no habla de representaciones culturales del mismo mundo, sino de mundos completamente distintos. De esta forma pretende superar las limitaciones epistémicas del régimen de representación. No se trata del «cómo», sino de «qué» de las cosas (Holbraad, 2008, p. S96). Viveiros de Castro, en su conferencia programática de Manchester «(Anthropology) AND (Science)» de 2003 y apoyándose en Argyrou (1999) para quien «el problema con la etnología no es epistemológico, sino ontológico» (p. S31), indicaba que el cometido y compromiso último de la antropología es la «autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo» (Viveiros de Castro, 2003a, p. 18). Por eso, «el significado y alcance de ‘ontología’ tendrá que diferir de sus connotaciones esencialistas y absolutistas (filosóficas, metafísicas)» (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 123). El problema de fondo para los proponentes del giro ontológico es cómo acceder y mostrar la alteridad radical, para «tomarse en serio» al Otro (Viveiros de Castro, 2011, p. 5). Es decir, el giro ontológico procede con una relativización de los marcos teóricos con los que la antropología suele guiarse, indicando que, si nuestras representaciones, discursos, asociaciones de ideas, etc. son sólo nuestras ideas explicativas o marcos interpretativos, no será posible conocer cómo otros pueblos habitan esos mundos distintos y cómo establecen relaciones con el ambiente. Es en este sentido en el que el giro ontológico «se ha convertido en el heredero natural de la autocritica antropológica postmoderna de los ochenta» (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 128). Desde esta posición, tomarse en serio al Otro ha devenido una suerte de mantra, un *leit motiv* que anima los debates y compromete la tarea de los investigadores. Según Viveiros de Castro (2011)

² En este artículo no abordo la antropología fenomenológica de carácter filosófico, la cual, como indica Tomás Domingo Moratalla (2005), tendría un carácter crítico: «la hermenéutica fenomenológica [...] trata de mostrar y fundamentar una idea de ser humano capaz de servir de crítica [...]. Sin esta tarea fundamental la antropología filosófica perdería su sentido y sería un ir y venir entre antropologías» (p. 487).

la antropología [...] debe construir un concepto de seriedad (una forma de tomarse las cosas en serio) que no esté ligado a la noción de creencia ni a ninguna otra «actitud proposicional» que tenga como objeto las representaciones. La idea de seriedad del antropólogo no debe estar ligada a la hermenéutica de los significados alegóricos ni a la ilusión inmediatezista de la ecolalia discursiva. Los antropólogos deben permitir que las «visiones» no sean creencias, ni puntos de vista consensuados, sino mundos vistos objetivamente: no cosmovisiones, sino mundos de visión. (p. 133)

El giro ontológico asume entonces que la ontología es el camino adecuado para acceder a estos mundos de visión y obtener con ello una especie de intuición originaria de los sistemas de propiedades, superando el paradigma representacional. Sus proponentes suelen citar a menudo el trabajo de Alfred Irving Hallowell «Ojibwa Ontology, Behavior and World View» (1976 [1960]) como el antepasado fundacional de la cuestión ontológica. En este trabajo, Hallowell se hace eco de la obra de Paul Radin, quien había considerado, ya en los años veinte del siglo XX, la posibilidad de que los mundos del indígena existieran realmente sin necesidad de alegoría o interpretación simbólica. Para Paul Radin (1927), los winnebago y otros nativos americanos tenían una alta tolerancia a la excentricidad entre sus miembros, hasta tal punto que no podrían considerar heterodoxa la postura de aquellos que soñaban o sentían de manera diferente. Por ello, Hallowell inicia su artículo con siguientes palabras de Paul Radin:

el indio no hace en absoluto la separación entre lo personal y lo impersonal, lo corpóreo y lo impersonal, en nuestro sentido. Lo que parece interesarle es la cuestión de la existencia, de la realidad; y todo lo que es percibido por el sentido, pensado, sentido y soñado, existe... (Radin 1927; en Hallowell 1976 [1960], p. 357)

Siguiendo a Radin y Hallowell, el giro ontológico pretende acceder a la realidad etnográfica sin desdoblarse en representaciones, asumiendo una metodología ontológicamente orientada, que, dirigiéndose contra las asunciones metafísicas del investigador (Salmon, 2013), encuentre directamente los mundos del Otro. Tomarse en serio al Otro apunta por ello a la superación de nuestras representaciones en una «ambición de la visión no mediada» (Vigh y Sausdal, 2014, p. 55).

Superar el paradigma representacional ha sido también el sueño de la fenomenología. Antes de que el giro ontológico se convirtiera es una suerte de moda académica (Ingold, 2018), y al poco de la crisis de representación de la antropología posmoderna, Jackson (1996) reivindicaba que, en antropología, «la fenomenología es el estudio científico de la experiencia. Es un intento de describir la conciencia humana en su inmediatez vivida, antes de someterla a elaboración teórica o sistematización conceptual» (p. 2). Efectivamente, desde mediados de los ochenta, varios antropólogos, fenomenológicamente orientados, empezaron a proponer una antropología de la experiencia. Se trataba de una antropología que atendía directamente a la percepción, previa a sus concreciones reflexivas. Por ello, se ha perfilado como una antropología de la sensación, sin que ello elimine la atención dedicada a la elaboración conceptual y a las configuraciones sistémicas. Pero, si queremos ser fieles a la realidad —tal sería el presupuesto de la fenomenología— se han de atender a los aspectos prerreflexivos de la experiencia humana. En esta línea, como señalan Desjarlais y Throop (2011)

son especialmente significativas las ideas fenomenológicas sobre la distinción entre los modos de existencia basados en nuestra experiencia prerreflexiva inmediata (lo que Schutz denominó "pre-fenomenico" y Merleau-Ponty "preobjetivo") y los modos de existencia más reflexivos que surgen cuando adoptamos actitudes teóricas hacia nuestras propias acciones y las de los demás. (p. 88)

Como apreciamos, la inmediatez o ausencia de mediación se convierte también en la aspiración de la antropología fenomenológica. Los antropólogos, fenomenológicamente orientados e inspirados por el empirismo radical de William James (1996), han dado prioridad a las formulaciones del mundo que parten de la propia experiencia de sociedades y pueblos en sus lugares de enunciación, atendiendo a lo que Halliburton (2002) llama «fenomenologías locales». Es desde aquí como se comprende que «son más bien las tendencias hacia la abstracción, la osificación y la totalización las que se consideran problemáticas, a menos, por supuesto, que tales procesos se examinen en momentos concretos de

interacción y compromiso» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 95). En este sentido, como el giro ontológico, y tal vez con mayor radicalidad, el cuestionamiento de nuestras representaciones es el eje fundamental de la agenda fenomenológica. Y si el giro ontológico rastrea sus orígenes en Hallowell y Radin, la fenomenología antropológica, además de citar también estos «escritos pioneros» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 92), acude a su propia tradición para cuestionar el régimen de representación.

En el último tramo de su vida, Husserl se interesó por los avances de la antropología, hasta el punto de escribir una entusiasta carta al antropólogo Lévy-Bruhl en marzo de 1935, la cual se comprende mejor junto a la *Carta de Praga*, de agosto de 1934 y la *Conferencia de Viena*, de mayo de 1935. En esos momentos Husserl abordaba problemas como el sentido histórico de una cultura, la relación entre culturas y, especialmente, la relación entre sociedades inmersas en el mito y aquellas sociedades con historia. Estaba particularmente interesado en mostrar la génesis del carácter científico de una civilización occidental sin dioses, teniendo en cuenta que la aparición del espíritu científico en la antigua Grecia había supuesto la supresión de las sociedades con dioses en Occidente (San Martín, 1997). Los datos etnográficos de la obra de Lévy-Bruhl hacían posible esta comparación al constatar la pervivencia contemporánea de ciertas sociedades en las que prevalecía el pensamiento mítico. Lévy-Bruhl había publicado varias obras como *Mentalidad Primitiva* de 1922; *El alma primitiva* de 1927; *Lo sobrenatural y la naturaleza de la mentalidad primitiva* de 1931, conocidas por Husserl al momento de escribir su carta, aunque la obra a la que hace mención explícita es *Mitología Primitiva*, de 1935. En esta obra Lévy-Bruhl se preguntaba si era posible hablar de una mentalidad universal para todos los seres humanos y si la misma era susceptible de evolucionar en diferentes etapas. Es así como utiliza el término «prelógico» para referirse a la falta de conceptualización que se da en culturas primitivas, en las que existía, dice, una comprensión unificada del mundo y sus objetos. Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss se opusieron a este prelogismo, aunque el propio Lévy-Bruhl, a partir del cuaderno sexto en 1938, «ya no aceptará esta definición» (Ales Bello, 1993, p. 214). Lo que nos interesa de la posición Lévy-Bruhl en relación con Husserl es que, para Lévy-Bruhl (1931), la relación con el mundo no se da a través de la conceptualización, sino a través de la experiencia directa, en la que confluyen lo natural y lo supernatural. Por ello, el pensamiento primitivo es esencialmente participativo, místico y a-histórico. Esta posición, criticada por antropólogos como Malinowski y Lévi-Strauss, fue, sin embargo, saludada por Husserl quien advirtió que la postura del Lévy-Bruhl podría conducir a una actitud natural primordial. En su carta a Lévy-Bruhl, Husserl destaca que, en la mentalidad primitiva, no existe representación del mundo, propia de la decantación histórica de las sociedades occidentales, sino que su actitud natural primordial consiste en el contacto con el mundo real:

Naturalmente, sabemos desde hace mucho tiempo que cada ser humano tiene su «representación mundial», que cada nación, que cada agrupación cultural supranacional vive, por así decirlo, en un mundo distinto como su propio mundo ambiental [*in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt*], y así nuevamente cada época histórica en su «mundo». (Husserl, 2008, p. 3)

La historia es para Husserl la suma de representaciones colectivas, tal como había indicado en la carta de Praga. Allí Husserl decía que la tendencia de los griegos hacia la teorización había facilitado la relativización de su propia visión del mundo. Husserl (1989) entendía así que la mirada tradicional prelógica era superada cuando aparece la teorización, produciendo una diferencia entre la «representación del mundo (*Weltvosterlung*)» y el «mundo en sí mismo» (p. 242). La historicidad supone la suma de representaciones y un alejamiento del mundo en sí. Cuando Lévy-Bruhl presenta la a-historicidad de la racionalidad prelógica de algunas culturas, Husserl intuye que esa a-historicidad (*Geschichtslosigkeit*) puede abrir la puerta a un mundo sin representación, el mundo real en sí mismo:

Es una tarea posible, sumamente importante y grandiosa «empatizar» con una humanidad [*Menschheit*], que vive autónoma en una socialidad generativa viva [*lebendiger generativer Sozialität*] y entender a esta humanidad como teniendo, en y a través de su socialmente unificado la vida, el mundo, que para ellos no es una «representación del mundo» sino el mundo realmente real [*wirklich seiende Welt*]. (Husserl, 2008, p. 3)

Comprender este entusiasmo de Husserl requiere hacer una aclaración en torno a su relación con la antropología, matizar el uso de historicidad y avanzar brevemente su posición en torno a la

metodología. En cuanto a la relación de Husserl con la antropología conviene aclarar lo siguiente. En un primer momento, en la polémica conferencia «Antropología y Fenomenología» Husserl lanza una especie de «prohibición antropológica», como la llama Blumenberg (2006), al considerar que cualquier implicación de lo humano limitaría el alcance de una fenomenología propiamente trascendental. Sin embargo, Husserl fue modulando su postura hasta considerar que la antropología (etnográficamente orientada) ofrecía el campo oportuno para acceder al mundo de la vida sin mediación representativa. No en vano, Lévy-Bruhl (1935) indicaba que en las sociedades primitivas no había representación diferente del mundo en sí mismo y que, por ello mismo, estas sociedades tenían su propia lógica y su propia ontología, con sus correspondientes mundos y categorías. Husserl escribe la carta en relación a la posibilidad de acceso a esos mundos. Respecto a la historicidad, Husserl no considera que la a-historicidad (*Geschichtslosigkeit*) suponga una falta de historia, sino de representación. No se trata de negar su lugar en la historia; Husserl escribe «ahistoricidad» entre comillas indicando con ello que tiene un «sentido especial» (San Martín, 1997, p. 107), pues se trata de la conexión sin mediación representativa entre una sociedad y su mundo. «La relación directa entre la subjetividad como creador de cultura (pura vida espiritual) y el mundo puede ser entendido en esa simplicidad» (San Martín, 1997, p. 107). Por último, conviene avanzar en este punto el problema de la metodología comprensiva. Si para Husserl es tan importante la investigación de Lévy-Bruhl es porque consideraba posible el acceso a esas lógicas y ontologías de las sociedades primitivas. Husserl creía posible llegar despojarse de nuestra actitud científica para alcanzar una actitud precientífica. Para ello, vincula la empatía (*einfühlen*) del investigador con los modos en los que el Otro piensa y siente y, de esta manera, poder comprender (*verstehen*) esas lógicas y ontologías distintas. Es desde ahí, desde donde se puede comprender que nuestra propia civilización occidental está cargada de representaciones. La obra de Lévy-Bruhl, más que provocar un cambio profundo en la filosofía de Husserl, suscitó la explicitación de lo que Husserl llevaba ya tiempo incubando (San Martín, 1997)³, pues, en el tiempo en que escribe la carta, Husserl se había orientado ya por «la investigación de las estructuras profundas del mundo de la vida en sus dimensiones pre-categoriales, la atención dedicada al examen de los aspectos genéticos de las operaciones cognoscitivas y lingüísticas» (Ales Bello, 1993, p. 211).

Resumiendo, tanto el giro ontológico como la fenomenología cuestionan la correspondencia de nuestras representaciones con los otros modos de vida, lógicas y ontologías. Habremos de despojarnos de ellas, si queremos acceder a la alteridad de otros mundos posibles, tanto si lo entendemos como alteridad radical en el giro ontológico, como si comprendemos que somos cosujetos en el mundo de la experiencia (*Mitsubjekte für die Weltenfharung*) en la fenomenología. Y, si tanto el giro ontológico, como la fenomenología pretenden acceder a las fuentes de la experiencia originaria, previa a su decantación representativa, no es de extrañar que hayan propuesto sendos caminos para cuestionar la propia posición del investigador. Es decir, el cuestionamiento de las representaciones del mundo afecta no sólo a lo que podamos decir de la relación del Otro con su mundo, sino que apunta, como expongo a continuación, al propio lugar de enunciación, a la propia elaboración antropológica.

3. La reflexividad *in fieri*: retroantropología y epojé, dos caminos en el mismo sentido

La exigencia de fidelidad al dato etnográfico, con el consiguiente rechazo de la dinámica representativa que acabamos de ver, ha conducido al giro ontológico al cuestionamiento de los marcos teóricos en los que se viene ejerciendo la misma antropología. Por eso, «pone en suspenso» nuestras propias elaboraciones teóricas para acudir al trabajo de campo sin presupuestos conceptuales (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 18). En palabras del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2015), la antropología tiene el cometido de «desestabilizar las propias asunciones» (p. 13), ya que, en muchas ocasiones, lo que podamos decir acerca la realidad del Otro está condicionado por nuestra instrucción

³ La carta fue dada a conocer gracias a los comentarios de Merleau-Ponty (1988). Aunque no sea objeto directo de este trabajo conviene indicar que la carta de Husserl a Lévy-Bruhl ha recibido diferentes comentarios y valoraciones. Por una parte, el propio Merleau-Ponty veía que esta carta mostraba la aproximación de Husserl a las ciencias humanas y el debilitamiento de su intolerancia inicial. Derrida, consideraba, precisamente, lo contrario, es decir, que la carta enfatizaba el «apriorismo esencialista» de Husserl (San Martín, 1997, p. 115). Por otra parte, Enzo Paci valoraba positivamente la carta de Husserl a Lévy-Bruhl porque refleja cómo la crisis europea se ve contrastada por el mundo pre-categorial de las sociedades llamadas primitivas. Existen algunos comentarios a la carta como los de Yuichi Sato (2014), Javier San Martín (1997), Angela Ales Bello (1993), Dermot Moran y Lukas Steinacher (2008).

académica y la metodología aprendida⁴, teóricamente cargada y comprometida con los supuestos ontológicos del pensamiento científico occidental (como indicaba Husserl en los años treinta). Por eso, el giro ontológico trata de desembarazarse de estos compromisos ontológicos y lo hace a través de la propia actividad etnográfica. En este sentido, adopta una posición comprometida y desestabilizadora, en el sentido indicado por Viveiros de Castro (2015), cuando señala que «la ontología, tal y como yo la entiendo, es una máquina de guerra filosófica anti-epistemológica y contra-cultural (en ambos sentidos de "contra-cultura")» (p. 9). Viveiros de Castro (2003b) combate, principalmente, la dicotomía Naturaleza-Cultura con que la antropología ha procedido habitualmente. En los pueblos amerindios no existiría tal dicotomía, sino una ontología sin solución de continuidad. En este sentido, si se atiende a la ontología de los pueblos amerindios y, desde ahí, se mira la cultura dicotómica del antropólogo, podría ponerse en perspectiva y ser relativizada como «una» ontología entre otras. Por eso, la postura de Viveiros de Castro ha sido calificada por Bruno Latour (2009) como «bomba», ya que hace estallar la filosofía subyacente en las interpretaciones etnográficas. Algunos autores han identificado incluso esta filosofía o metafísica implícita con ciertos autores y corrientes:

[la metafísica tácita] de la antropología, ese cóctel mal mezclado y difícil de tragar del Heidegger fenomenológico, Merleau-Ponty, Foucault y un poco de Marx, según el cual todo lo humano se constituye, en esencia, a partir de alguna mezcla de *Zuhandenheit*, experiencia vivida, formas perceptivas/cognitivas, condiciones históricas y ese concepto maestro metafísico favorito de la antropología: la práctica. (Skafish, 2013)

El planteamiento de fondo es el cuestionamiento de la propia situación, algo que, en términos menos polémicos, ya hacía el propio Husserl. Desde este auto cuestionamiento surge entonces la siguiente pregunta que formulan Holbraad y Pedersen (2021) «¿cómo habría que reformar la noción antropológica de 'cultura' – incluso reinventarla u obviarla para permitir a los antropólogos ir más allá de su inclinación por el mapeo de convenciones, patrones de conducta, normas y cuestiones similares?» (p. 86). La respuesta la encuentran en la propuesta de un autor tan brillante como original, Roy Wagner. En 1975 Wagner había publicado *The Invention of Culture*, obra en la que indicaba que la tarea del antropólogo consiste en inventar la cultura que estudia. Wagner centra su análisis en la academia y la sociedad norteamericanas. Presenta la asunción generalizada de que la cultura es una convención, a través de la cual las personas ordenan un mundo previamente dado, desplegando un conjunto de estructuras simbólicas que lo organizan. Estas convenciones «artificiales» (Wagner, 2019, p. 201) tendrían la función semiótica de representar el mundo. Por ello, cuando los antropólogos se encuentran con multitud de culturas, su misión consistiría en descifrar estas representaciones, es decir, en ofrecer un retrato de las convenciones de las personas estudiadas. Pero, en este ejercicio interpretativo, el antropólogo «inventa» la cultura, ya que usa sus propias convenciones culturales (supuestos ontológicos tácitos para el giro ontológico) para elaborar un patrón con el que retratar las convenciones de los demás. «El investigador está inventando la cultura» dice Wagner (2019, p. 76), advirtiendo, además, que esta manera de proceder «moderna y occidental» (2019, p. 98), apunta a la propia situación del antropólogo. Si las culturas de los demás son inventadas, también lo es la del antropólogo. Por ello, propone hacer un cuestionamiento de la propia cultura desde el trabajo de campo, llamado «antropología inversa» (*reverse anthropology*), efectuando con ello, lo que Holbraad y Pedersen (2021) caracterizan como «pirotecnia analítica» (p. 125) al interior de la antropología. De esta manera, la reflexividad se erige como metodología fundacional del giro ontológico. La retro-antropología consistirá entonces en invertir el esquema figura-fondo del trabajo de campo, para permitir que los datos etnográficos puedan desvestir al antropólogo de sus ropajes académicos y de sus asunciones ontológicas. El giro ontológico es así un movimiento auto-reflexivo que estará siempre cuestionando sus propias asunciones ontológicas y las producciones teóricas implicadas en ellas. Por eso «el giro ontológico debe aspirar positivamente a no volverse nunca permanente» (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 299).

⁴ El establecimiento de «instrumentos de medida sólidos en la investigación empírica, bien para describir los fenómenos involucrados, bien para formular teorías y modelos explicativos» (Núñez Castro y Gómez Ferri, 2022, p. 2) sustenta hoy en día lo que se entiende por cultura científica y alfabetización científica, la cual sin embargo, en ciencias sociales no deja de estar sometida al flujo y dinamismo de la propia transformación social y, en el caso de la antropología, al propio cuestionamiento, tal como estamos apuntando.

Aunque el giro ontológico pretenda presentarse a bombo y platillo como algo novedoso, el cuestionamiento de la propia producción teórica no es ajeno a otras tradiciones intelectuales. En el caso particular de la fenomenología existe una precedencia no sólo en el planteamiento, sino en el influjo directo en antropología. Desjarlais y Throop señalan explícitamente «el impacto que la fenomenología ha tenido en el giro reflexivo de la antropología que surgió en las décadas de 1970 y 1980» (2011, p. 95). Efectivamente, la antropología inversa de Wagner recuerda demasiado a la *Rückfrage* de Husserl y sus desarrollos posteriores.

La empatía mencionada en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl no es un mero sentimiento, sino que abre la puerta a la metodología contrastiva desde la fenomenología generativa. Husserl no dice únicamente *empfinden*, sino «*sich empfinden*», es decir, verse concernido uno mismo por la realidad del otro. Esta empatía indica que las personas estudiadas no son meros objetos de estudio, sino personas, siendo, por eso, el primer paso para acceder a otros sujetos que, al igual que el investigador, piensan, identifican e interpretan sus mundos. Si existen otros mundos, con sus lógicas y ontologías, existe también un correlato intencional en las personas que los experimentan. Por eso, Husserl se detiene en estas «concreciones psicológicas» pero no a un nivel psicológico, sino «buscando la gramática elemental de la formación de los objetos que constituyen los diversos mundos» (Ales Bello, 1993, p. 213). Es aquí donde nace la comprensión de los mundos extraños. No podría haber comprensión (*verstehen*) de otros mundos si no es a través de la empatía. El problema de este planteamiento es, sin embargo, cómo salir de uno mismo.

Efectivamente en la década de los treinta la dirección egológico-trascendental se ve acompañada en Husserl por la investigación de las vivencias (*Erlebnisse*), como senda para la comprensión de los mundos extraños (*Fremdwelt*) (Held, 2005). Las vivencias corresponden al nivel del mundo de la vida, en el cual todos coincidimos como cosujetos de experiencia. Husserl creía que la empatía podía conducir a una indagación pre-científica (*vorwissenschaftliche Umschau*) para despojarnos de las representaciones propias de la historicidad desde que el mundo griego comenzó a objetivar el mundo. Este planteamiento husserliano está en el origen del planteamiento reconocible de la fenomenología, según el cual, «un objetivo central de la descripción fenomenológica es desestabilizar aquellos supuestos no examinados que organizan nuestros compromisos pre-reflexivos con la realidad» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 88). Husserl plantea el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como un campo de experiencia previo a las decantaciones representativas, un ámbito común constituido por las diferentes vivencias de los seres humanos. Las expresiones de estas vivencias serán conocidas como apercepciones y es en el estudio de estas donde encontramos el ámbito común para comprender al Otro. Husserl (Ms. trans. A VII 12) indica que es en torno a la apercepción (*Apperzeption*) donde tiene lugar el problema de la cosmovisión (*Probleme der Weltanschauung*). Por ello, la actividad de «arqueología fenomenológica de las culturas» (Ales Bello, 1993, p. 217) se ocupa de indagar en estas apercepciones para llegar al significado del mundo de la vida. La *epojé* no se quedaría en un nivel egológico, sino que, con la mira puesta en las vivencias, alcanzaría el mundo de la vida. Por eso, «uno de los principales objetivos de los antropólogos que se basan en métodos fenomenológicos ha sido poner entre paréntesis los supuestos que provienen de sus propias herencias culturales y teóricas al tratar de comprender con mayor precisión y más plenamente un número diverso de fenómenos culturales y experienciales» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 89). Husserl pensaba que esta «actitud metacultural» (Ales Bello, 1993, p. 219) era válida y que podría aplicarse perfectamente a cualquier fenómeno cultural, con el fin de poder cuestionar y analizar la cultura propia, es decir, la propia crisis de la civilización europea. Se trataba en definitiva de extender al campo intersubjetivo la radicalidad con que había planteado una fenomenología genética, capaz de remontarse «hasta encontrar aquella apercepción originaria (*Urapperzeption*) en la que la estructura de la conciencia remite a sí misma “a una” con la remisión a los objetos del mundo» (Fernández Menéndez, 2017, p. 228). En la década de los treinta Husserl esboza una fenomenología generativa es decir, aquella que atiende a la producción de sentido de los mundos históricos que habitamos, los cuales aparecerían como decantación de nuestros lazos generacionales a los que podríamos acceder desde el análisis de las apercepciones de las vivencias (Steinbock, 1995). Por eso, el método para comprender los mundos extraños al propio será contrastar de manera empática los diferentes horizontes de sentido generados temporal e intersubjetivamente.

Pero una cosa es la declaración de intenciones y otra el alcance de esta propuesta. Desde la propia fenomenología, Jean-Luc Marion ha indicado que Husserl no es lo suficientemente radical. A pesar de

rechazar las representaciones del mundo, para Husserl, lo que aparece solo se admite gracias a una instancia aceptada previamente: la intuición. Marion (2011) indica que

la intuición se erige en tribunal (tribunal de la intuición, más originario que el de la razón) de la aparición como presencia efectiva de lo que se da. De este modo la conciencia recibe lo que aparece, en tanto que la intuición determina su validez. (p. 83)

Por eso el retorno a las cosas mismas en Husserl era el «retorno a las fuentes de la intuición» (Husserl, 1968, Hua III, p. 360). Según Marion (2011), la vuelta a las cosas mismas en Husserl ocurre «sólo hasta un cierto punto» (p. 78). Este aspecto no ha pasado desapercibido para «muchas críticas antropológicas al subjetivismo en la fenomenología» (Desjarlais y Throop, 2011, p. 95), las cuales explican que no se haya reconocido suficientemente la influencia de Husserl en la reflexividad antropológica de la que hablábamos antes.

La postura de Husserl generó para la antropología fenomenológica un problema metodológico, ya que el encuentro con la alteridad etnográfica tenía que darse aceptando la posibilidad de la intersubjetividad, lo cual no quedaba suficientemente claro si la intuición era un tribunal inapelable. Pero la fenomenología ha seguido caminos, en muchos casos, divergentes de su espíritu fundacional. No se puede hablar, por ello, de «la» fenomenología, sino más bien de «la fenomenología y sus herejías» (López y Santos Herceg, 2004). Así, Heidegger (2018) se encargó de profundizar en sus aspectos metodológicos y Gadamer (1960), Apel (1985) o Ricoeur (1975a, 1975b) de ensanchar sus horizontes hermenéuticos. Por eso, si hubiera que hablar de algún giro al interior de la fenomenología sería el giro hermenéutico (Couzens, 1993; Grondin, 2018)⁵. Sin embargo, el compromiso trascendental en Husserl y ontológico en Heidegger habrían corrido un velo sobre la posibilidad de desarrollar una antropología fenomenológica de carácter hermenéutico. Fue entonces desde otro lugar como la fenomenología vino al encuentro de la etnografía y de la reflexión antropológica: desde la comprensión social del mundo de la vida. La obra de Alfred Schutz (1932) fue fundamental para que Geertz (1973) presentara las perspectivas culturalmente constituidas hacia la realidad. Por eso, el análisis fenomenológico de la vida social (Bidney, 1973) ha sido una base fecunda para que los enfoques fenomenológicos en antropología enfatizaran su carácter intersubjetivo.

Este carácter intersubjetivo de la fenomenología antropológica es el campo en el que se da la mano con la pretensión provocadora del giro ontológico. Jason Throop (2010) ha indicado que en el encuentro intersubjetivo y en los malentendidos que surgen en el trabajo de campo los etnógrafos se enfrentan con la aparición de formas de auto-extrañamiento en las cuales se hacen patentes las asunciones de sus propios mundos que no han sido reconocidos explícitamente. Por eso, Throop (2010) se decanta por lo que él llama la epojé etnográfica, es decir, por el cuestionamiento de las propias asunciones desde el encuentro etnográfico. En la misma línea, Duranti (2010) ha indicado que la actitud natural (objeto de la puesta entre paréntesis para Husserl) se corresponde, en realidad, con una actitud culturalmente constituida. No existiría una actitud natural incontaminada sino una configuración cultural de la realidad. La supuesta actitud natural «es en realidad una actitud cultural» (Duranti, 2010, p. 18).

El giro ontológico y la antropología fenomenológica coinciden así en lo siguiente: el encuentro con el Otro y los posibles malentendidos cuestionan y relativizan el punto de partida del investigador. Para Viveiros de Castro (2004), en el encuentro etnográfico se producen efectivamente equivocaciones y malentendidos entre mundos distintos. Por eso, si para Throop (2010) el malentendido conducía al cuestionamiento de las asunciones no tematizadas en el investigador, en Viveiros de Castro la equivocación se convierte en metodología. No se trata entonces de negar los malentendidos, sino de reconocerlos. Una vez reconocidas las distintas perspectivas, el antropólogo sabe que ha de contar con la diferencia para poder dar cuenta de la realidad. Es lo que se conoce como «método de la equivocación controlada» (Viveiros de Castro 2004). Además, si, como indica Duranti (2010), el investigador reconoce que su posición está culturalmente constituida y es una entre otras, no podría

⁵ El giro hermenéutico admite diferentes modulaciones que parten desde su raíz fenomenológica hasta posturas propiamente postmodernas. Encontramos, por ejemplo, la «hermenéutica trascendental» de Apel (1985), considerada «hermenéutica crítica» por Conill (2008), la percepción como interpretación en el primer Husserl (San Martín, 2008), a la que nos remitimos en este trabajo e incluso, la «hermenéutica crítica» de Vattimo y su posible conexión con la ontología orientada a objetos (González Arribas, 2022).

hablarse con propiedad de un sistema de propiedades u «ontología» sobre otros, en términos de Descola (2012).

Al abandonar el propio lugar de enunciación el giro ontológico y la antropología fenomenológica reviven el origen del pensamiento crítico, aquel en el que el asombro era el suelo del que germinara la filosofía. Como dice González Varela (2015), explicando la actitud del giro ontológico: «sobre este asombro quisiera mencionar que éste se encuentra muy cercano a los preceptos que establece la fenomenología y su método» (p. 58). Se aprecia así que tanto el giro ontológico como la antropología fenomenológica operan un cuestionamiento de las asunciones pre-reflexivas del investigador. Radicalizando la crisis de representación no serán válidos ni los mismos conceptos en los que los antropólogos han sido educados (que corresponden con una constitución cultural del mundo que difiere del mundo de los otros), ni las actitudes supuestamente naturales (culturalmente codificadas). Evidenciar entonces los malentendidos y equivocaciones se convierte en un camino para efectuar una epojé etnográfica (antropología fenomenológica) y una metodología contrastiva (giro ontológico). Sin embargo, ni el giro ontológico, ni la antropología fenomenológica renuncian al discurso, a la conceptualización y a la investigación académica. ¿Cómo, pues, proceden una vez que se cuestionan a sí mismos?

4. Cosas y cuerpos, conceptos y subjetividades

Una de las acusaciones más comunes en la literatura antropológica posterior es que la crisis de representación de la antropología en los ochenta se debía en parte a un logocentrismo que había inundado las ciencias sociales hasta el punto de anegar la vitalidad de las prácticas y experiencias humanas. Por ello, tanto desde la fenomenología, como desde el giro ontológico se buscó, repitiendo el lema de Husserl, una vuelta a las cosas mismas. Michael Jackson publicó en 1996 *Things as they Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, justificando que la orientación fenomenológica permitiría que la antropología atendiera de manera más directa y fiel a la realidad de las personas estudiadas. Una década más tarde Amiria Henare, Martín Holbaard y Sari Wastell publicaban *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically* (2007), obra en la que reivindicaban abandonar la conceptualización previa de las prácticas humanas para atender a las cosas involucradas en dichas prácticas. Serán las mismas cosas la fuente y el origen de los conceptos con que nos referimos a la realidad. Ambas obras, aunque postulen una vuelta a las cosas mismas, lo hacen en direcciones distintas y con acentos propios. La fenomenología trata de atender a la experiencia humana, sin abandonar el horizonte del mundo de la vida. En este sentido, adopta una perspectiva descriptiva, poniendo entre paréntesis nuestras asunciones teóricas sobre los fenómenos de la experiencia. Son comunes los aspectos en torno a la percepción, la relación con el medio circundante, las experiencias sensoriales, enfermedad, dolor, sufrimiento, curación, exclusión social, muerte, etc. El giro ontológico atiende, desde un modelo explicativo, el carácter sistémico de las relaciones sociales, como veíamos en Descola y Viveiros de Castro, prestando más atención a la constitución de mundos y la perspectiva cosmológica. El giro ontológico, con las miras puestas en la constitución ontológica pretende ofrecer conceptos nuevos que, partiendo de las cosas mismas, den cuenta de la alteridad radical ontológicamente constituida. Así, resulta llamativa «la manera deliberada y reflexiva en que el giro ontológico persigue la invención conceptual como su tarea prioritaria y permanente» (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 122)

La antropología fenomenológica ha ido creciendo en torno a los problemas de la percepción (Ingold, 2000), la constitución de la subjetividad (Bağ, 2021) y la intersubjetividad con el convencimiento de que los fenómenos de percepción involucran ya un horizonte de sentido y que incluso las experiencias de un aparente sin sentido son parte del proceso de constitución de sentido (Merleau-Ponty, 1997). Considerar la percepción como interpretación (San Martín, 2008) aparece ya en el Husserl de Ideas I, aunque con una orientación representacional y egológica. En efecto para poder decir que se da una percepción de un objeto real Husserl vinculaba los aspectos noéticos y noemáticos en torno a la intencionalidad y, aún en la lógica de la representación, indicaba que el objeto real tenía que estar «representado» [*vertreten*] en la conciencia «por todos los sentidos y proposiciones variablemente llenas en las cuales es el correlato de posibles vivencias intencionales» (Husserl, 1968, p. 329). Pero en la evolución de Husserl la percepción como hermenéutica irá transitando hacia espacios no representacionales, como refleja la carta a Lévy-Bruhl. En la relación entre percepción y experiencia, Lester Embree (2017) ha distinguido entre experiencia directa (en la

que se incluyen la percepción, el recuerdo y la expectativa) y experiencia indirecta (pictórica, indicativa y lingüística), sin perder el horizonte del mismo mundo de la vida, posibilitando con ello la conexión entre la experiencia perceptual y la indexicalidad de la misma. Al no perder de vista el mundo de la vida, la antropología fenomenológica ha estado al tanto de las modulaciones descriptivas atendiendo a los horizontes significativos que configuran la experiencia humana. Por eso, la creatividad conceptual y la innovación teórica no han estado en el centro de las ocupaciones de esta antropología fenomenológica. Y en este sentido, para el giro ontológico, esta aproximación fenomenológica no ha sido suficientemente radical (aunque la postura de Lester Embree no ha sido considerada). No en vano, algunos de sus proponentes reconocen que

la primera aparición del debate sobre ontología a finales de los noventa supuso para nosotros un desplazamiento extraño pero excitante del proyecto fenomenológico, una suerte de universo teórico paralelo que también nos permitía estudiar "las cosas como son", pero de una forma sutilmente diferente y de alguna manera más radical. (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 302)

Así, David Graeber, al comentar el trabajo de Viveiros de Castro, dice que el surgimiento del término ontología se debe en parte a «re-etiquetar lo que Husserl llamaría fenomenología como "Ontología"» (Graeber, 2015, p. 23). Holbraad y Pedersen también reconocen que la fenomenología permitió el «renacimiento de la aspiración clásica de Malinowski de asir el punto de vista nativo, pero de una forma filosóficamente fortalecida y reflexiva» (2021, p. 302). No es de extrañar la evocación fenomenológica en el estudio atento de los materiales del giro ontológico. Ambas corrientes, fenomenología y giro ontológico, comparten la crítica al logocentrismo y la aspiración no-representacional, pero se diferencian, según Holbraad y Pedersen (2021) en que

mientras los fenomenólogos tienen a mirar las 'cosas como son' en una supuesta 'experiencia cotidiana' que se considera que existe más allá – o antes que – los conceptos y el lenguaje, para los partidarios del giro ontológico la conceptualización, abstracción y teorización son intrínsecas no solo al proyecto de la antropología en sí mismo, sino también a la realidad etnográfica y a la vida de nuestros interlocutores. (p. 303)

También Eduardo Viveiros de Castro evidencia un distanciamiento explícito de la fenomenología. En su obra más sistemática, *Metafísicas Caníbales*, Viveiros de Castro (2010) pretende servirse de los conceptos del pensamiento amerindio para dar cuenta conceptualmente de una ontología otra, de tal manera que pueda hacerse patente una metafísica indígena de la continuidad Naturaleza-Cultura. En el reconocimiento de sus deudas intelectuales, Viveiros de Castro cita a Roy Wagner (2019) y Marilyn Strathern (1988), y, siguiendo a Deleuze y Guattari (1985, 2002), elabora una antropología post-estructural. También tiene un recuerdo para Tim Ingold, a quien, sin embargo, no sigue directamente debido precisamente a la vinculación de Ingold con la fenomenología. Dice Viveiros de Castro que «Tim Ingold [...] es sin duda el antropólogo que más ha hecho por volver a poner en discusión las particiones ontológicas englobantes de nuestra tradición intelectual, en particular la que separa a la "humanidad" del "ambiente"» (Viveiros de Castro, 2010, p. 22). Efectivamente Ingold (2000, 2011) había tomado la psicología ecológica de James Gibson (1979) como anclaje teórico, permitiendo que los análisis fenomenológicos de Heidegger y de Merleau-Ponty se hicieran presentes a lo largo su obra. En este sentido, Viveiros indica que

la muy estimulante obra de Ingold (que ha tenido fuerte influencia en mis trabajos sobre el perspectivismo amerindio) denota, sin embargo, una *deudá sistémica con fenomenología*, lo que hace que sus relaciones con los autores y los conceptos que se examinan en este ensayo sean más bien indirectas. (Viveiros de Castro, 2010, p. 22)

Apreciamos que, a pesar de ciertos paralelismos entre el giro ontológico y la antropología fenomenológica, el giro ontológico se muestra reticente hacia la fenomenología. Es posible que la «prohibición antropológica» de Husserl y Heidegger en el ámbito filosófico (Monod, 2022) haya pesado demasiado en sus desarrollos sociales y culturales. O que la elaboración sistemática ecológica de Husserl haya propiciado que la fenomenología sea considerada un mero asunto de conciencia. También puede ocurrir que la extensa y, en ocasiones alambicada, producción teórico-conceptual de los fenomenólogos haya facilitado su adscripción a aquella metafísica subyacente de la antropología

cultural destinada a ser eliminada por el giro ontológico. E incluso, es posible que la posición eurocéntrica de Husserl y el racismo de Heidegger (1991) hayan oscurecido los aportes de la fenomenología, teniendo en cuenta la postura abiertamente decolonial de algunos autores del giro ontológico como Viveiros de Castro.

Coincido con González Varela (2015) en que este rechazo es un «equivoco» y que

la inclusión de la fenomenología podría llevar al giro ontológico de lo conceptual hacia el nivel de la práctica y lo corporal. Esto daría como resultado un modelo de onto-praxis que se preocuparía no sólo por un sustrato relacional de conceptos sino también por un sistema de actitudes y movimientos performativos de los sujetos. (p. 58)

Siguiendo con esta línea, estimo que el giro ontológico ha olvidado que la fenomenología vincula los aspectos material y conceptual ya que las dimensiones hilética y noética encuentran solución de continuidad en la referencialidad permanente de la conciencia al mundo de la vida, un mundo de la vida que no es siempre susceptible de conceptualización (como pretende el giro ontológico). Incluso desarrollos posteriores que toman como punto de partida la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty van un paso más allá. Ingold (2016), por ejemplo, dando prioridad al entorno, señala la disposición atencional como elemento previo a la constitución del sujeto y a la elaboración conceptual.

Podríamos decir que ambas corrientes tratan de ser fieles a la realidad etnográfica, pero mientras el giro ontológico tiene un sesgo conceptual / idealista, la fenomenología se orienta como una antropología sensorial. Tomemos, por ejemplo, los casos de Holbraad (giro ontológico) y de Csordas (antropología fenomenológica) como dos polos de una cuerda en tensión entre la audacia conceptualizadora del giro ontológico y descripción sensorial de la fenomenología. Holbraad afirma que las cosas son conceptos. Partiendo del estudio de la adivinación afrocaribeña Ifá, Holbraad (2007) encuentra que, con el término «*aché*» los adivinos se refieren tanto al polvo consagrado adivinatorio como al poder que se ejerce con ese polvo. Holbraad dice que si los antropólogos mantienen la división entre cosas y conceptos no podrían entender por qué para los adivinos el polvo es el mismo poder. No se trata de que el polvo represente el poder, sino de que es poder. El caso de Holbraad es un ejemplo que evidencia cómo el giro ontológico reclama una creatividad conceptual que parta del trabajo etnográfico, cuestionándose incluso la dimensión conceptual de la antropología (Jiménez y Willerslev, 2007). En un trabajo posterior Holbraad señala junto con Pedersen que el giro ontológico implica «la exigencia de tratar reflexiva y experimentalmente las contingencias etnográficas como fuentes de conceptualización antropológica» (Holbraad y Pedersen 2021, p. 177). La pregunta antropológica no sería «qué representan las cosas», sino «qué son las cosas como concepto». De esta manera, las preguntas del giro ontológico van un paso por delante, tratando de adivinar «cómo tendrían que ser las cosas» para dar lugar a una ontología. Por ello, algunas de las críticas hablan del giro ontológico como «futurismo especulativo» (Bessire y Bond, 2014, p. 441). El sesgo conceptual del giro ontológico ha llevado a que esta pregunta por el «cómo» haya desplazado paradójicamente la fidelidad a la realidad. Si lo que se busca es encontrar una ontología particular a través de imaginación orientada se pierden las virtualidades que podría ofrecer la nuda descripción etnográfica. Por eso para Graeber (2015) «el 'giro ontológico' entonces, implica [...] adoptar una ontología tácita que parece indistinguible del Idealismo filosófico clásico. Las ideas generan realidades» (p. 21).

En el otro extremo encontramos la postura fenomenológica, que, en su fidelidad al dato sensorial, pone el acento no en la conceptualización, sino en la corporalidad (Ram y Houston, 2015). En el caso de Csordas (1990) «el cuerpo no es un objeto para ser estudiado en relación con la cultura, sino para ser considerado sujeto de cultura o, en otras palabras, el fundamento existencial de la cultura» (p. 5). Siguiendo a Merleau-Ponty, para Csordas existe una constitución perceptual de los objetos culturales, ya que nuestra percepción está orientada y termina en los objetos. Conviene recordar que, en el mundo de la vida, los objetos no existían de manera independiente a la vivencia, sino que existía una vinculación continua entre las dimensiones hilética y noética. Por eso «el objetivo de una antropología fenomenológica de la percepción es captar ese momento de trascendencia en el que comienza la percepción y, en medio de la arbitrariedad y la indeterminación, constituye y es constituida por la cultura» (Csordas, 1990, p. 9). Al estar centrada en la percepción y en la corporalidad la fenomenología no atiende a la creación intelectual de otros mundos, ni a la imaginación de sistemas ontológicos, sino a la experiencia humana que, en muchas ocasiones no reviste un carácter discursivo. Para la fenomenología, las subjetividades humanas no son nunca unidades clausuradas en sí mismas, sino

flujo de relaciones direccionadas a y desde la experiencia vital (sea traducible en conceptos o no). En este sentido, «la fenomenología abre un espacio discursivo crítico para un mundo no discursivo que a menudo permanece en el fondo invisible y por lo tanto no escrito de nuestra propia investigación y escritura etnográfica» (Dalidowicz, 2015, p. 108).

A pesar de estas diferencias en cuanto al acento conceptual o sensorial aparece un problema en el que coinciden tanto los ontólogos como los fenomenólogos: la subjetividad. El hecho de que un sujeto no esté definido para siempre ha sido puesto en evidencia en diversas problemáticas contemporáneas, sean las teorías del reconocimiento, los estudios de género (Sánchez Leyva, 2023) o los análisis sobre la conversión religiosa. Tanto los ontólogos como los fenómenos reconocen la dificultad de considerar el sujeto como una entelequia que existe independiente de sus procesos socio-históricos de experiencia. Efectivamente, para la antropología fenomenológica, las subjetividades no son unidades cerradas y, si tomamos en serio la crítica de Marion a Husserl habrá que advertir que no existiría un sujeto previo a la constitución de los fenómenos, sino que el sujeto nace de la misma experiencia fenoménica. No existiría una intuición previa que recibiera los fenómenos, sino que intuición-donación operan como los dos polos de la constitución del fenómeno permitiendo la surgencia del sujeto. Marion (2008) ha desarrollado, en este sentido, una fenomenología de la donación, en la que el don precede al sujeto, convirtiéndolo en asignatario y por lo tanto en «adonado». No habría para Marion un sujeto previo a la experiencia del fenómeno. Esta postura, propiamente fenomenológica, se da la mano con el cuestionamiento del sujeto que hacen autores clave en el giro ontológico. Desde las etnografías melanesias y amazónicas, cada vez más frecuentemente se reconocen otras formas de concebir y vivir y/o construir las subjetividades. Conceptos como «sujeto fractal» (Wagner, 2001) o «dividual» (Strathern, 1988; Vilaça, 2011) evidencian que el de la subjetividad no es ni mucho menos un problema acabado y que abandonar la metafísica tácita de la teoría antropológica implica también una revisión de lo que podamos decir del sujeto y de la alteridad, hasta el punto de llegar a plantear una des-ontologización del mismo discurso sobre la alteridad (García Labrador y Vinolo, 2022).

5. Pluriverso y mundo-horizonte

La disposición conceptualizadora del giro ontológico ha llevado a la caracterización de las diversas ontologías como unidades discretas. Al concebir las ontologías, desde la perspectiva de la alteridad radical, como sistemas en sí mismos se han acentuado tanto las diferencias que nos encontramos con series de catálogos tipológicos. Tal es el sentido de algunas críticas recibidas (Bessire y Bond, 2014; Vigh y Sausdal, 2014). La insistencia en la desemejanza ha conducido también a que la presentación de las diferencias ontológicas se haya hecho con cierta beligerancia, como si de una confrontación ontológica se tratara. Povinelli (2001) habla, por ejemplo, de una «inconmensurabilidad» ontológica. Otros, como Arturo Escobar (2015), evidencian dicha inconmensurabilidad en la configuración política del territorio (en las disputas indígenas por el reconocimiento territorial ante los estados-modernos). También la línea cosmopolítica de Mario Blaser (2016) y Marisol de la Cadena (2010), en un sentido contrario al cosmopolitismo kantiano, presenta un enfrentamiento ontológico entre las cosmovisiones indígenas y la cosmovisión occidental, atravesada, como veíamos, por la escisión Naturaleza-Cultura (que está en la base de la instrumentalización de la naturaleza de las dinámicas extractivas). Viveiros de Castro llega a hablar, incluso, de una «guerra de mundos» (2015, p. 9).

La tensión entre la proximidad o lejanía entre mundos y si hay posibilidad de comprensión y comunicación entre ellos no es un tema, sin embargo, tan novedoso. Es interesante constatar la comparación entre las obras *La mentalidad Primitiva* de Lévy-Bruhl y *El Pensamiento Salvaje* de Lévi-Strauss. Lévy-Bruhl

fue uno de los primeros que se interesó genuinamente por el problema de la diversidad cultural y su inconmensurabilidad. Su análisis sobre la lógica participativa y la fusión de conceptos y referentes en el pensamiento primitivo se encuentran de forma más sofisticada en algunos de los postulados recientes en la antropología de la magia y la religión. (González Varela, 2015, p. 50)

Así, mientras Lévy-Bruhl trata de evidenciar la diferencia entre la lógica y ontología de los llamados primitivos y la lógica occidental, Lévi-Strauss (1997) apunta todo lo contrario, una continuidad de fondo entre la lógica de lo concreto, propia del pensamiento salvaje, y la lógica de la racionalidad occidental. Es más, para Lévi-Strauss se trata de dos modos de conocimiento, que, aunque puedan ser

distintos en sus resultados teóricos y prácticos, son, sin embargo, iguales en cuanto al carácter de las operaciones mentales implicadas. El énfasis de la diferencia en la antropología de Lévy-Bruhl está, por el contrario, al servicio de un evolucionismo que termina por condenar a los pueblos llamados primitivos a una distancia casi insalvable de manera permanente. Lévi-Strauss no está de acuerdo con esta postura evolucionista que podría cuestionar incluso la común humanidad entre diferentes grupos humanos.

Cuando Husserl comenta la carta de Lévy-Bruhl lo hace, precisamente, para reconocer la diferencia. Según Husserl los pueblos viven sus vidas, efectivamente, en sus propios mundos, en los cuales «realidad» y «significado» van de la mano. No se trata de que exista un mundo abstracto que después es particularizado. Cada mundo es una unidad de ser y de significado. Por eso, los habitantes de esos mundos no se preguntan por la verdad o la validez de sus creencias, ya que esa pregunta implicaría una toma de distancia que no existe. Sin noción de otros mundos, no pueden representarse su propio mundo y hacerse preguntas. Sólo cuando entran en contacto con otros mundos, son capaces de representar el propio (y esto es el origen de la filosofía, como puso de manifiesto la antigua Grecia). La cuestión clave es que «la dificultad de comprender cada mundo crece en términos de distancia entre mundos» (San Martín, 1997, p. 102). Husserl advierte esta dificultad y por ello le parece tan interesante la obra de Lévy-Bruhl, ya que ofrece la posibilidad de comprender esos mundos sin introducir nuestras propias creencias, opiniones o epistemes (véase la anticipación al giro ontológico). Donde Lévy-Bruhl presenta la propia empatía como vía de acceso a la humanidad de los otros, Husserl advierte que precisamente ahí radica la posibilidad de abrir una fenomenología hermenéutica «concebida como una ciencia cuyo punto de partida es el principio de principios, que no es otro que buscar y reconocer firmemente la legitimidad del ver, es decir, de la intuición. Sin embargo, la hermenéutica es una herramienta heurística para responder a preguntas que surgen de una situación en la que lo aludido no puede ser visto» (San Martín, 1997, p. 103).

Así pues, la hermenéutica, de la mano de la intuición, ofrece la posibilidad de ver (sin representar) lo que de otra manera no podría verse. Pero ¿cómo ocurre esto en la inconmensurabilidad ontológica?, ¿podría aplicarse la intuición si están los puentes rotos? Para Husserl la inconmensurabilidad es sólo relativa. En *El origen de la Geometría* (Husserl, 1954, Hua III, pp. 365-386) indica que la antropología cultural sería insuperable en la totalidad de hechos diferenciales, a no ser que se piense en que, como hechos diferenciales, pertenecen a un mundo-horizonte. En realidad, todas las ciencias se desarrollan sobre un mundo-horizonte donde tienen lugar estos hechos, porque «si bien los hechos diferenciales hacen que cada mundo sea diferente, ¿podrían hacer posible la inexistencia del mundo o de los propios hechos diferenciales?» (San Martín, 1997, p. 113). En los actuales desarrollos de la fenomenología antropológica, en su vertiente perceptual y sensorial, el ámbito de la experiencia humana funciona como un mundo común sobre el que se afirman las diferencias descriptivas de los mundos particulares.

Encontramos así una distinción entre la fenomenología y el giro ontológico, pues, si para éste la afirmación de la alteridad radical conduce a la ontologización tipológica de la diferencia, en la fenomenología existe un mundo-horizonte donde es posible la hermenéutica de la alteridad. En este sentido proponentes del giro ontológico, como Viveiros de Castro y Descola, discípulos de Lévi-Strauss, están más cerca de Lévy-Bruhl que de Lévi-Strauss. Como dice González Varela (2015) «no es arriesgado señalar a Lévy-Bruhl como uno de los antecedentes directos del estudio de las ontologías, ya que comparte un interés por la idea de la alteridad radical y el problema de la reconceptualización de la diferencia» (p. 50). La fenomenología hermenéutica, por otro lado, no podría desarrollarse sin presuponer la continuidad entre el pensamiento salvaje y el pensamiento occidental, tal como señala Lévi-Strauss. Como sugiere Tim Ingold (2018, p. 158), se trata de la «antropología de un solo mundo». En resumen, las dos posiciones oscilan entre la acentuación de la diferencia radical y la posibilidad de un mundo compartido⁶.

En la actual crisis socio-ecológica del Antropoceno, que exacerba los procesos coloniales de despojo y explotación, el giro ontológico ha mostrado la implicación política de la antropología. La intención soteriológica de Viveiros de Castro (2015) es clara cuando afirma que

⁶ Hay que señalar que la fenomenología no estaría exenta de la tentación tipológica cuando camina la senda de las configuraciones. Un ejemplo, sería Steinbock (1995), quien, al explicar y llevar más allá la fenomenología generativa del último Husserl, explica la tipicidad como una sedimentación intersubjetiva e histórica que recibe una persona en tanto miembro de una comunidad. Dicha sedimentación, dice Steinbock (1995), se da como «experiencia delimitante» (p. 179).

en las sombrías décadas venideras, el fin del mundo 'tal como lo conocemos' es una clara posibilidad. Y cuando ese momento llegue (ya ha llegado, en mi opinión) tendremos mucho que aprender de las personas cuyo mundo ya ha terminado hace mucho tiempo. (p. 6).

Es decir, el giro ontológico presenta las ontologías de los excluidos de la historia como alternativas de vida ante el desarrollo ecocida de la ontología occidental (Blaser, 2016; De la Cadena, 2010). También la fenomenología tiene presente la actual crisis por la que atravesamos. No en vano la «habitabilidad» se ha convertido en uno de los pilares sobre los que bascula la reflexión antropológica, como ocurre, por ejemplo, con Tim Ingold, para quien no se puede perder de vista el carácter biocéntrico de cualquier reflexión sobre el ser humano. «Hacer este tipo de filosofía es, en efecto, convertir la vida en una conversación», dice Ingold (2018, p. 158). Ambas corrientes, a pesar de sus diferencias de acento, sospechan que, si no atendemos a una relación no instrumental con el medio que nos rodea, no será posible un futuro de la humanidad y que, sin corregir nuestra comprensión de la vida y de los otros, no habrá relaciones de atención que pospongan la urgencia de una explotación indiscriminada.

6. Conclusión

No sería posible agotar en estas breves líneas la riqueza de los matices y la profundidad del debate. A lo largo de este artículo he presentado siquiera algunas de las relaciones, cruces y paralelismos entre la antropología fenomenológica etnográficamente orientada y el giro ontológico. He indicado que ambas comparten el rechazo del paradigma representacional y la puesta entre paréntesis de los compromisos epistémicos del investigador; ambas se detienen en los mundos particulares que conforman la experiencia humana y ambas atienden con asombro a las manifestaciones de la diversidad; ambas plantean nuevas subjetividades y ambas ofrecen una renovación conceptual y metodológica. No obstante, he señalado que la dirección conceptualizadora del giro ontológico difiere del carácter sensorial y perceptivo de la antropología fenomenológica. Podríamos decir que, mientras el giro ontológico deviene una suerte de tendencia tipológica, la fenomenología, fiel a su propia tradición, despliega una hermenéutica antropológica. Tipología y hermenéutica hacen pues sus caminos paralelos. Y así, aunque el giro ontológico no deja claro cómo pueden superarse las fronteras tipológicas de la alteridad radical, ambas corrientes imaginan futuros habitables ante el incierto futuro de la humanidad en la actual crisis del Antropoceno.

7. Agradecimientos

El presente texto se enmarca en el proyecto de investigación «Realismos e Irrealismos» código 021-UIO-2023, dirigido por Stéphane Vinolo desde la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Referencias

- Ales Bello, A. (1993). El mundo de la vida como mundo de las culturas. Antropología fenomenológica y antropología cultural. En J. San Martín (ed.) *Sobre el concepto de mundo de la vida* (pp. 203-224). Uned.
- Apel, K. O. (1985). *Transformación de la filosofía*. Taurus.
- Argyrou, V. (1999). Sameness and the Ethnological Will to Meaning. *Current Anthropology*, 40(S1), S29-S41.
- Bak, A. J. (2021). Minimal self y las teorías de la identidad personal en fenomenología. *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, 28, 47-60. DOI: <https://bit.ly/3yrZuBq>
- Bessire, L., & D. Bond (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41, 440-56. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Bidney D. (1973). Phenomenological method and the anthropological science of the cultural life-world. En M. Natansan (Ed.) *Phenomenology and the Social Sciences* (pp. 109-43). Northwest. Univ. Press.
- Binswanger, L. (1947). *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. 1 Zur phänomenologischen Anthropologie*. [Selected lectures and essays. Vol. I. Concerning phenomenological anthropology]. Francke.
- Blaser, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31(4), 545-570.
- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Suhrkamp.
- Conill, J. M. (2008). Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia. *Convivium*, 21, 31-40.
- Couzens, D. (1993). Heidegger and the Hermeneutic Turn. En C. B. Guignon, C. B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- Dalidowicz, M. (2015). Being 'Sita': Physical affects in the north Indian dance of kathak. In Ram, K. y Houston (Eds). *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective* (pp. 90-113). Indiana University Press.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflexions beyond 'politics'. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- Deleuze G. y Guattari, F. (1985) *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Descola, P. (2012). *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *Hau: journal of ethnographic theory*, 4(1), 271-80.
- Desjarlais, R., & Throop, C. J. (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 87-102. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>
- Domingo Moratalla, T. (2005). Antropología hermenéutica: tareas y retos de la antropología filosófica en clave hermenéutica. *Thémata: Revista de filosofía*, 35, 487-494.
- Duranti, A. (2010). Husserl, intersubjectivity, and anthropology. *Anthropological Theory*, 10, 1-20. <https://doi.org/10.1177/1463499610370517>
- Embree, L. (2017). *Análisis Reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. Zeta Books.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Desenvolv. Meio Ambiente*, 35, 89-100. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541
- Fernández Menéndez, R. C. (2017). Esbozo de una genética de la reflexión desde la fenomenología husserliana. En V. Medina Rendón (Comp.) *Antropología y Fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social* (pp. 219-242). CEMIF. Universidad Autónoma Estado de México.
- Gadamer, H-G. (1960). *Verdad y Método*. Sígueme.
- García Labrador, J., & Vinolo, S. (2022). Viewing the animal: De-ontologizing the anthropology of otherness. *VISUAL REVIEW. International Visual Culture Review / Revista Internacional De Cultura Visual*, 9(1), 167-184. <https://doi.org/10.37467/gkarevvisual.v9.3119>
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books
- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin.

- González-Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Disparidades. Revista De Antropología*, 71(1), 101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- González Arribas, B. (2022). Hermenéutica crítica y Ontología Orientada a Objetos: razones para un encuentro. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 30, 415-432. DOI: <https://bit.ly/3JsJ02z>
- González Varela, S. A. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Epoca III*, Vol. XXI, 38-64.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41. DOI: <https://bit.ly/3yq5Lh2>
- Grondin, J. (2018). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. PUF.
- Hallowell, A. I. (1976) [1960]. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. *Contributions to Anthropology*, 357-90. University of Chicago Press
- Heidegger, M. (1991). *Lógica: lecciones de M. Heidegger* (semestre 1934). Anthropos.
- Heidegger, M. (1996). La época de la imagen del mundo. En *Sendas del Bosque* [Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.]. Alianza.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo* [J. E. Rivera, Trad.] Trotta.
- Held, K. (2005). Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt. In R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (Eds.) *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. (Vol. V). Routledge.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (2007). Introduction: Thinking through things. In A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell (Eds.) *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically* (pp. 1-31). Routledge.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico. Una exposición antropológica*. Nola editores.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. University of Chicago Press.
- Holbraad, M. (2007). The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again). In A. Henare, M. Holbraad y S. Wastell (Eds.) *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically* (pp. 189 - 225). Routledge.
- Houston, C. (2022). Why social scientists still need phenomenology. *Thesis Eleven*, 168(1), 37-54. <https://doi.org/10.1177/07255136211064326>
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana, Gesammelte Werke*. M, Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Ideen. Husserliana, Gesammelte Werke*. M, Nijhoff.
- Husserl, E. (1997). Phenomenology and Anthropology. In *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. The Encyclopaedia Britannica. Kluwer.
- Husserl, E. (2008). Letter to Lucien Lévy-Bruhl (1935). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 349-354.
- Ingold, T. (2000). *The perception of environment*. Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive*. Routledge.
- Ingold, T. (2016). On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 23, 9-27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12541>
- Ingold, T. (2018). One world anthropology. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 158-171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Jackson, M. (1996). Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. In M. Jackson (Ed.) *Things as they Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (pp. 1-50). Indiana University Press.
- Jiménez, A.C., & Willerslev, R. (2007). An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 527-544. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00441.x>
- Kelly, J. (2014). The Ontological Turn: Where Are We? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 357-360. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.019>
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, 311-327 <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>

- Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25, 1-2. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Alcan, [nouvelle édition, commentée par F.Keck, Champ /Flammarion, 2010]
- Lévy-Bruhl, L. (1927). *L'âme primitive*. Alcan. [/PUF, 1996].
- Lévy-Bruhl, L. (1931). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1935). *La mythologie primitive*. Alcan. [1978. *La mitología primitiva*. Península]
- Lévi-Strauss. C. (1997). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- López, M. J. y Santos Herceg J. (2004). *La fenomenología y sus herejías*. Ed. Universidad Alberto Hurtado
- Marion, J-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.
- Marion, J-L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Prometeo.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Monod, J-C. (2022). La 'prohibición antropológica' en Husserl y Heidegger y su transgresión por Heidegger. En R. Rodríguez y F. Jaran (Eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica* (pp. 45-66). Guillermo Escolar.
- Moran, D., & Steinacher, L. (2008). Husserl's Letter to Lévy-Bruhl: Introduction. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, VIII*, 1-23.
- Núñez Castro, A. M., & Gómez Ferri, J. (2022). What is this thing called community scientific culture? An approach and a model of analysis. *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review /Revista Internacional De Tecnología, Ciencia Y Sociedad*, 11(4), 1-12. <https://doi.org/10.37467/revtechno.v11.4437>
- Pedersen, M.A. (2011). *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Cornell University Press.
- Povinelli, E. (2001). Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability *Annual Review of Anthropology*, 30(1), 319-334.
- Radin, P. (1927). *Primitive Man as Philosopher*. D. Appleton and Company.
- Ram, K. & Houston, C. (Eds.) (2015). *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*. Indiana University Press.
- Ramos, A. R. (2012). The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-94.
- Ricoeur, P. (1975a). *La métaphore vive*. Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1975b). *Les cultures et le temps*. Payot.
- Salmon, G. (2013). De la délégation ontologique. Naissance de l'anthropologie néo-classique. En *Colloquium Métaphysiques comparées: la philosophie à l'épreuve de l'anthropologie*, Centre Culturel International de Cérisy, July 2013, Inédito.
- Sánchez Leyva, M. J. (2023). The experience of the desire to be: bond of resistance for women. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review / Revista Internacional De Humanidades*, 12(6), 1-14. <https://doi.org/10.37467/revhuman.v12.4709>
- San Martin, J. (1997). Husserl and cultural anthropology commentary on Husserl's letter to Lévy-Bruhl. *Recherches Husserlienne*, 7, 87-116.
- San Martín, J. (2008). La percepción como interpretación. *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 6, 13-32.
- Sato, Y. (2014). The Way of the Reduction via Anthropology. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X 1, 1-18.
- Schutz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. J. Springer.
- Scott, M. (2013). The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute, N.S.*, 19, 859-72.
- Skafish, P. (2013). Anthropological Metaphysics/Philosophical Resistance. *Politics of Ontology: A Transdisciplinary Conversation*, 112th AAA Annual Meeting. <https://bit.ly/3yRPx0F>
- Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press.
- Strathern. M. (1988) *The Gender of the Gift*. University of California Press.

- Throop, C. J. (2010). *Suffering and Sentiment: Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. Univ. Calif. Press.
- Turner, T. (2009). The crisis of late structuralism, perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), 3-42.
- Vigh, H. E., & Sausdal, D. B. (2014). From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn. *Anthropological Theory*, 14(1), 49–73. DOI: <https://bit.ly/3yo2G0X>
- Venkatesan, S., Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K., & Holbraad, M. (2010). Ontology is just another word for culture. *Crit. Anthropol*, 30, 152–200.
- Vilaça, A. (2011). Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the constitution of personhood in Wari' Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, 243-262. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01678.x>
- Viveiros de Castro, E. (1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2003a). (Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7.
- Viveiros de Castro, E. (2003b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Chaparro y C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191- 243). Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH. [orig. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena en *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-400). Cosac y Naify, 2002]
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E. (2011). Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, 17(1), 128–45.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2–17.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Nola Editores.