

APORTES AL CAMPO DE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA DESDE LA ONTOLOGÍA MBYÁ GUARANÍ

CONTRIBUTIONS ON THE FIELD OF POLITICAL
ONTOLOGY IN LATIN AMERICA FROM THE
MBYÁ GUARANÍ

Ayelén Cavalli (UNMDP- CONICET)¹

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo principal contribuir a los debates dentro del campo de la Ontología Política en América Latina, mediante el desarrollo de una constelación conceptual-práctica que emerge del diálogo de saberes con la Ontología Mbyá guaraní.

¹ Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA), Master en Ciencia, Tecnología y Sociedad (UNQ), Especialista en Epistemologías del Sur (CLACSO) Licenciada en Relaciones Internacionales (UNICEN), cursó el Profesorado en Filosofía (UNMDP) y, actualmente, se desempeña como docente-investigadora en la cátedra Filosofía Social (UNMDP) y becaria doctoral CONICET. Participa en proyectos de investigación donde trabaja temáticas vinculadas a conflictos tecnológico-ambientales, enfocándose en metodologías colaborativas con las comunidades indígenas afectadas por la represa hidroeléctrica binacional Yacyretá, desde la Ontología política del habitar y la Filosofía de la técnica. Ha publicado artículos, capítulos de libros y presentaciones en reuniones científicas sobre dicho tema. E-mail: acavalli@mdp.edu.ar

Recibido 11-03-2024 – *Estudios Posthumanos*, Año 3, Número 1, (2024), ISSN: 2953-4089, 66-99 – Aceptado 13-04-2024.

A partir del trabajo etnográfico realizado en Comunidad Mbyá Guaraní Pindó, conformada por habitantes de la isla Yacyretá desplazados por la construcción de la represa hidroeléctrica argentino-paraguaya Yacyretá, se señalan algunas limitaciones y aportes teórico-prácticos de los estudios etnográficos de conflictos ontológicos latinoamericanos enmarcados dentro de la Ontología Política.

Palabras clave: Ontología Política – Ontología Mbyá Guaraní – Controversias ontológicas – Represa hidroeléctrica Yacyretá.

Abstract

This study aims to contribute to the ongoing debates within the realm of Political Ontology in Latin America by elucidating a conceptual-practical framework that emerges from a dialogical engagement with Mbyá Guaraní Ontology.

Drawing from ethnographic research conducted in the Mbyá Guaraní Community of Pindó, composed of individuals displaced by the construction of the Argentine-Paraguayan Yacyretá hydroelectric dam, this paper identifies both the limitations and theoretical-practical contributions inherent in ethnographic studies concerning ontological conflicts in Latin America, situated within the domain of Political Ontology.

Keywords: Political Ontology - Mbyá Guaraní Ontology - Ontological Controversies - Yacyretá Hydroelectric Dam.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal contribuir a los debates dentro del campo de la Ontología Política (OP), mediante el desarrollo de una constelación conceptual-práctica que emerge del diálogo de saberes con la Ontología Mbyá guaraní.

Para ello, en primer lugar, se mostrarán algunos de los aportes del giro ontológico de la antropología en América Latina y de los estudios en Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), que confluyen en la conformación del campo de las ontologías políticas. Dicho campo emerge en un contexto de crisis en la región a partir del 2001, consecuencia de las políticas neoliberales, y que se acentúa con la irrupción de conflictos ambientales que visibilizan la presencia de actores políticos otros-que-humanos –como montañas y ríos– los cuales cuestionan la misma definición de la conflictividad social y develan la lucha por la co-existencia de diversos mundos. Particularmente, se abordará a obra de los antropólogos latinoamericano Mario Blaser, Arturo Escobar y Marisol de la Cadena.

En segundo lugar, se presentan críticas externas –culturalista y política– e internas –ligadas a las categorías de ontología y mundo– al campo de trabajo de la ontología política. Colocando el foco en las críticas internas, a partir del trabajo etnográfico colaborativo durante los años 2022 y 2023 en la Comunidad Mbyá Guaraní Pindó², se señalan limitaciones y aportes teórico-prácticos de los estudios etnográficos enmarcados dentro de la ontología política. Particularmente, se abordan las categorías de ontología y mundo, señalando algunos problemas, y se propone una constelación conceptual-práctica que emerge de un diálogo de saberes con Ontología Mbyá guaraní, la cual entrelaza las nociones de: ontogénesis, mundo / *tekoa*, ontología y ontología política.

1. Emergencia del campo de la Ontología Política en América Latina

El campo de la Ontología Política puede ser presentado como un proyecto intelectual militante, que surge a partir de una red

² Los trabajos de campo de 2022 y 2023 corresponden a las investigación de tesis de Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Universidad Nacional de Quilmes, 2023) y Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, en curso). Ambos fueron financiados por una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

informal de académicos, activistas, investigadores, etc. En este sentido, un aspecto central de esta perspectiva es que no pretende ser un enfoque de aplicabilidad genérica, sino que debe comprenderse a partir de las problemáticas desde las que emergen en América Latina.

En primer lugar, se visibilizó una apertura de lo político, a partir de la crisis argentina de 2001, consecuencia de las políticas neoliberales, bajo el lema “qué se vayan todos”. En segundo lugar, dicha apertura mostró un cierre con el conflicto entre el presidente de Bolivia Evo Morales y comunidades indígenas en 2011, ligado a la construcción de una autopista, donde las políticas estatales parecían mostrar que no había alternativas al extractivismo.

La Ontología política comienza a indagar lo que esa apertura y cierre hicieron evidente: las limitaciones de la política razonable y la necesidad de una redefinición de la misma, a partir de diversas experiencias de resistencias populares, indígenas, campesinas, frente a las políticas neoliberales, en primera instancia, y neoextractivistas, en el caso de los gobiernos progresistas en la región que sostuvieron un consenso de las *commodities* (Svampa, 2013).

Siguiendo a Rancière, Blaser (2019) echa mano de la categoría de “política razonable” para visibilizar el mecanismo mediante el cual diversos políticos latinoamericanos han descalificado los reclamos de diversos colectivos por ser consideradas creencias irracionales que limitan el progreso. Al mismo tiempo, esta perspectiva de la política tiene pretensiones de universalidad, mediante la definición del bien común que descansa en la democracia representativa de las mayorías.

El Estado se alía con la Ciencia moderna en pos de detentar el monopolio de acceso verdadero a lo real. Desde las Ciencias Sociales y Humanidades el correlato de esto es el supuesto de la existencia de una realidad –naturaleza– y diversas perspectivas de la misma –culturas–. En consecuencia, esta mirada de la política tiende a invisibilizar los conflictos ontológicos al presentarlos como problemas epistemológicos; lo que se encuentra en juego es la

propia definición del conflicto y quiénes son considerados interlocutores válidos en el mismo.

1.1. Influencias

En dicho terreno de conflictividad de prácticas y teorías, investigadores como Mario Blaser, Arturo Escobar y Marisol de la Cadena³, elaboran una propuesta para dar cuenta de los conflictos ontológicos, que recupera críticamente elementos de los estudios en Ciencia, Tecnología y Sociedad, particularmente la perspectiva semiótica-material (Law, 2007); el giro ontológico en antropología⁴; y la perspectiva de los colaboradores no-académicos, en su mayoría indígenas y activistas. Esta propuesta se puede enmarcar dentro de la Ecología Política Postconstructivista (Blaser & Escobar, 2016), que en América Latina muestra la convergencia del giro descolonial en

³ En rigor, De la Cadena no utiliza la categoría “ontología política” en sus trabajos. Sin embargo, ha trabajado colaborativamente con Blaser y Escobar numerosas veces y comparten el proyecto ético-político de defensa del Pluriverso (Blaser y De la Cadena, 2018).

⁴ Bajo la denominación giro ontológico confluyen diversas perspectivas teóricas que, si bien poseen matices y diferencias entre sí, en la década del ochenta problematizan la conceptualización que ha realizado el naturalismo moderno occidental de la relación entre naturaleza y cultura, focalizando en la crítica al antropocentrismo. En clara oposición a lecturas esencialistas, esto último ha dado lugar a una pluralidad ontológica expresada en ontologías relacionales entre humanos y otros-que-humanos, y metodológica, particularmente mediante abordajes etnográficos (Cavalli, 2022). Véase sobre Giro ontológico en la antropología: Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2022) (Ed.): *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Eitel, K. y Meurer, M. (2021): “Introduction: Exploring Multifarious Worlds and the Political within the Ontological Turn (s).” *Berliner Blätter* 84, 3-19; Idrobo-Velasco, J. A. y Orrego-Echeverría, I. A. (eds.) (2021) *Ontología política desde América Latina*. Bogotá: Universidad Ediciones USTA; Biset, E. (2020): “¿Qué es una ontología política?” *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, Vol. 15, 323-346; Holbraad, M. y Pedersen (2017): *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press; Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016). “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. *Revista de Estudios Sociales* 55, 193-204; Dos Santos, A. y Tola, F. (2016): “¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología”, *Avá. Revista de Antropología*, 29, 71-98.

el pensamiento latinoamericano (Escobar, 2003) y el giro ontológico en la antropología.

En relación a la primera fuente, Blaser sostiene que el enfoque de la semiótica material de John Law le permitió poder articular conceptualmente las vivencias del trabajo de campo, mediante una noción de realidad emergente como auto-enactuación de ensamblajes divergentes. Según Law, la Teoría del Actor Red provee herramientas, sensibilidades y métodos de análisis material-semióticos “que tratan todo en los mundos social y natural como un efecto continuamente generado de redes de relaciones dentro de las cuales están localizados. Asume que nada tiene realidad o forma por fuera de la enactuación de tales relaciones” (Law, 2007: 2, traducción propia).

Esta posición cuestiona el supuesto sobre el que descansa la política razonable: la existencia de una realidad externa y objetiva y de diversas perspectivas o representaciones humanas sobre ella, más o menos racionales, que se sustenta en una concepción correspondentista de la verdad.

De lo anterior se desprende la definición de ontología como “una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (Blaser, 2019: 72). Dicha definición se aparta de las definiciones filosóficas clásicas que definen a la ontología como “la rama de la filosofía que estudia el ser en cuanto ser, sus propiedades y sus leyes generales” (Ferrater Mora, 1979). Asimismo, en otros textos que discuten la Ontología política, la ontología es considerada sinónimo de la noción de mundo (Blaser, 2013: 23; Escobar, 2014: 96).

Escobar (2014) explicita que la noción de mundo utilizada en el campo de la Ontología política se encuentra ligada a la Teoría de la enacción del biólogo chileno Francisco Varela, influencia que también es posible rastrear en los trabajos de John Law en torno al problema de *un mundo único* y las posibilidades de propiciar un Fractalverso (Law, 2011). La teoría de la enacción tiene como principal adversario a la dicotomía cartesiana mente-cuerpo, y sus corolarios contemporáneos, entre ellos los enfoques computacionales que comprenden la cognición como procesamiento de la información y el constructivismo de base

kantiana. Según Varela, “el mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Esto es lo que denomino la cognición como enacción” (Varela, 1996: 14).

De la teoría de la enacción, de raíz fenomenológica, se pueden señalar algunos elementos que tienen afinidad con la propuesta de la Ontología política:

- La realidad no es algo dado *a priori*, es decir, previo a la experiencia.
- La experiencia es encarnada.
- El trato con el mundo no es primeramente teórico, sino de afectación perceptual.
- El trato con el mundo no se limita a una acción racional con arreglo a fines, sino que en todo momento implica una tonalidad emocional.
- La percepción no es una representación mental, sino que emerge de la afectación y trato con el mundo, siendo este co-dependiente de quien percibe.
- No existe una separación entre lo interno y lo externo en la cotidianidad de la vivencia mundana. El mundo y quien lo experimenta surgen conjuntamente, no existe independencia entre ellos.

Por su parte, Ruiz Serna y Del Cairo, identifican tres usos del verbo inglés *enact* en antropología: 1) hacer algo presente (representar); 2) hacer que algo se propague públicamente (promulgar); 3) poner por obra algo (ejecutar). En consecuencia, sostienen que:

mundos o realidades son enactuadas, es decir, traídas a vida y propagadas, no porque la gente crea en algo y actúe de manera consecuente con esas creencias, sino porque al ejecutar ciertas acciones o propiciar ciertas relaciones se da forma a ciertas existencias y se hacen presentes diferentes posibilidades de ser en el mundo (Ruiz Serna y Del Cairo, 2022: 34).

Los existentes y sus mundos co-emergen en las prácticas y relaciones que se expresan en el carácter performativo de los mitos. De este modo, el foco no está puesto en los atributos de los entes, perspectiva óptica que ha predominado en la metafísica desde Aristóteles y tiene su esplendor en la subjetividad moderna, sino en el estar-siendo que se manifiesta en la práctica y propicia encuentros que enactúan mundos, perspectiva ontológica relacional.

Una segunda fuente importante de la Ontología política es un aspecto fundamental del denominado giro ontológico en la antropología, el cual busca alejarse de las etnografías clásicas que descansan en la gran división moderna naturaleza-cultura y propone un enfoque metodológico que coloca en el centro la existencia de ontologías diversas.

Se recuperan los desarrollos de Annemarie Mol en torno al carácter múltiple de la realidad: “La realidad comienza a parecer como algo que se corporaliza o descorporaliza dependiendo de las prácticas (...). La multiplicidad no es un sinónimo de muchas unidades: la multiplicidad se refiere a algo que es más que una unidad, pero menos que muchas unidades” (Blaser, 2019: 73).

De las ontologías múltiples, Blaser identifica tres cuestiones principales (Blaser, 2024): (1) el pluriverso es una multiplicidad de mundos que se auto-actualizan; (2) ningún colectivo o mundo tiene la hegemonía del marco de referencia; (3) la relación entre colectivos implica riesgos ontológicos.

términos de Latour (2004, 2012), entre naturaleza y cultura. Para ilustrar la idea de un pluriverso como maraña de colectivos -y de existentes-, Blaser recurre a la imagen del pato/conejo con el propósito de mostrar el modo en que se genera una co-ocurrencia de colectivos con prácticas de mundificación, los cuales tienen puntos en común –dinámicos pero con estabilizaciones parciales–, sin que ellos anulen las diferencias. Es decir, son “más que una entidad y menos que dos” (Blaser, 2019: 74). Para la Ontología política, el analista no posee una mirada externa privilegiada del

pluriverso, sino que se encuentra inmerso en él, siendo parte de alguno de los colectivos que lo constituyen.

Figura 3

Ilustración Conejo y pato, publicada en *Fliegende Blätter*, el 23 de octubre de 1892⁵



Dicha multiplicidad constitutivamente conlleva a un equívoco, en el sentido que Viveiros de Castro propone, ya que de la misma imagen alguno dirá pato, mientras que otro conejo. El equívoco se visibiliza cuando existen prácticas que se interrumpen mutuamente y la respuesta frente a dicha situación puede orientar una definición que promueva al pluriverso o a la negación de la diferencia, como propone la política razonable.

En el estudio sobre el Programa de caza sustentable en territorio Yshiro (Paraguay), Blaser (2009) plantea un caso de emergencia de un equívoco: para la Unión de las Comunidades

⁵ Fuente: Wikipedia. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Ilusi%C3%B3n_pato-conejo

Indígenas de la Nación *Yshir* lo que debía ser protegido era el *Yrmo*; para el Estado Paraguayo la conservación del ambiente está ligada a la necesidad de regular para proteger la fuente de un recurso escaso; para los científicos de una ONG ambientalista europea el medioambiente era aquello que se encontraba en riesgo y debía ser conservado en tanto biodiversidad. Si bien existen diversas posiciones al interior de la Federación, para los *Yshiro* la conservación de la fauna se sustenta en los principios de relacionalidad y co-constitución entre humanos y no-humanos que sostienen la existencia del *Yrmo*, palabra usada tanto para designar el monte como el cosmos. Por su parte, el medioambiente performado por los burócratas y científicos se concibe como una realidad externa, que sirve de común denominador, sobre la cual existen diversas perspectivas culturales, que el multiculturalismo pretende armonizar. Para la ontología moderna, las diversas culturas pueden entrar en discusión racional, pero la existencia de un mundo único, objetivo, está fuera de cuestionamiento. Sin embargo, para la ontología política el *Yrmo* y el medioambiente que se encontraron en dicho programa constituyen mundos diferentes.

Siguiendo a Mol (2002), Blaser (2009b) sostiene que el medioambiente es sostenido como una entidad única por la ontología moderna mediante los mecanismos de coordinación y distribución. La coordinación articula diversas perspectivas de una misma cosa, mientras que la distribución: “funciona por medio de mantener separadas performances diferentes de forma tal que las disonancias entre ellas no se conviertan en choques en los cuales se tiene que adjudicar a alguna el status de verdad para mantener la unidad de un objeto” (Blaser, 2009b: 99).

Desde la ontología política, la incorporación de conocimientos indígenas en los programas de conservación responde a la necesidad de la ontología moderna de administrar una forma del disenso razonable que no ponga en riesgo la unidad ontológica, que descansa en la Gran división naturaleza-cultura. En consecuencia, “si los mundos u ontologías Indígenas son tomados con seriedad, la constitución moderna colapsaría” (Blaser, 2009b: 101).

En esta línea, la existencia de un equívoco no implica la existencia de una percepción errónea y otra verdadera de la realidad, ya que no existe ningún referente externo; sino la existencia de múltiples mundos enactuando que logran comunicarse gracias a ejercicios de traducción. Dicha traducción posee una legitimidad pragmática que se fundamenta en su performatividad. Para ejemplificar lo anterior Blaser recurre a la presentación de Marisol de la Cadena sobre la traducción de serestierra (*tirakuna*) a medioambiente que los habitantes de Ocangate realizan como estrategia política de preservación, sin pretender mismidad o equivalencia entre ambos términos/perspectivas. La traducción posibilita la circulación de la energía vital, que habilita la multiplicidad de existentes y colectivos (Blaser, 2024). Este punto muestra como las comunidades indígenas han aprendido a realizar ejercicios de traducción evitando expresar aquellos aspectos de su ontología que pueden ser considerados como irracionales por la ontología moderna.

1.2. Políticas de mundificación: hacer parentescos y nuevos apegos

Según Blaser, las prácticas de mundificación pueden ser entendidas cómo darse lugar. Este darse lugar puede ser comprendido de dos modos: (1) como práctica de ocurrencia o auto-realización de los colectivos, independientemente de toda trascendencia; (2) como producción de espacio que la misma constitución de los colectivos genera. Esta noción de lugar puede ser definida como “punto espacio-temporal en el que confluyen las trayectorias vitales de una multiplicidad de existentes, o mejor aún, donde confluyen las relaciones que componen a dichos existentes (...) como un punto particular donde se encuentran varios puntos de un tejido.” (Blaser, 2024: 32-33). Esto es lo que Blaser recupera de la experiencia de los *Yshiro* y los *Innu*: frente a la presión de las infraestructuras de desplazamiento, “se dan lugar junto a los lugares con los que son” (Blaser, 2024: 50).

En dicha línea, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2014), en su trabajo etnográfico sobre los conflictos generados por el proyecto minero a cielo abierto en la región del Ausangate,

identifica la existencia de entidades cuyo modo de ser no puede definirse simplemente como humanas o no-humano, ya que existe un exceso ontológico. De la Cadena afirma que *Tirakuna*⁶ –seres-tierra– y *Runakuna*⁷ –personas– existen simultáneamente en/como *ayllu*:

“runakuna” y “tirakuna” nacen a través de las relaciones que los posibilitan y ellos, a su vez, logran establecer (...) En el Cuzco contemporáneo, *tirakuna* son seres que junto con *runakuna* forman *ayllu*, la relación desde donde, inherentemente relacionados, hacen el lugar que ellos también son. En el *ayllu*, los seres-tierra están con *runa* (...) ni *tirakuna* ni *runakuna* se preexisten, están simultáneamente en/como *ayllu* (De la Cadena, 2014: 255; traducción propia).

La antropóloga decide llamar a estas entidades otros-que-humanos (*other-than-human*), a las cuales va a considerar personas, siguiendo a Viveiros de Castro “cuando *runakuna* y *tirakuna* emergen del mundo relacional en el *ayllu*, se activan mutuamente como personas, no hay una no-persona en esta emergencia” (2014: 257; traducción propia).

Blaser y De la Cadena (2018) miran con preocupación el riesgo que lo incomún desaparezca frente a un mundo común, identificado en la propuesta latouriana compositivista. La ontología política “no sólo se preocupa por comunar, por realizar una agrupación (es decir, por generar lo Uno), sino que también se preocupa por incomunar, por asegurarse de que lo Vario sigan

⁶ “La palabra se compone del español tierra y su pluralización quechua *kuna*. Entonces “tierras” o “tierras” sería una traducción literal”. (De la Cadena, 2014: 254).

⁷ “Runa son, dicen, “los que son como nosotros, no los que son como tú” (...) El equivalente español más cercano a *runa* es gente, cercano a “personas” en inglés” (De la Cadena, 2014: 255).

siendo Vario después de pasar por lo Uno, repetidamente.” (Blaser, 2024: 126).

Para el composicionismo el pluriverso aparece como aquello que debe ser superado mediante la composición del mundo común. Sin embargo, para la Ontología política el pluriverso debe ser performado cuidadosamente de modo pueda darse lugar al incomunar, entendido como: “el devenir juntos negociado de mundos heterogéneos (y sus prácticas) en su lucha por lo que hace que cada uno de ellos sea lo que es, lo cual no es posible sin los otros” (Blaser & De la Cadena, 2018: 4; traducción propia)

El modo cuidadoso de defensa y performatividad del pluriverso remite a la noción de *matter of care*. Siguiendo a Puig della Bella Casa (2011), se puede señalar que el pasaje de asunto de hecho a asuntos de interés, propuesto por Latour (2008), resulta insuficiente y es necesario considerar la existencia de asuntos de cuidado (*matter of care*). Articulando discusiones del campo de los estudios CTS y los debates feministas, esta autora procura distanciarse de los abordajes del cuidado como producto de una disposición moral bien intencionada. En cambio, ella sostiene que: “cuidar significa un estado afectivo, un hacer material vital y una obligación ético-política (...). Esto tiene que ver con el cuidar como vínculo amoroso, otra forma de apego (*attachment*) tradicionalmente desatendida en la representación de las cosas” (Puig della Bella Casa, 2011: 91, 97; traducción propia).

Asimismo, la ontología política propone un desplazamiento de la política del quién, que se expresa en las políticas de la identidad y el multiculturalismo estatal, a la política del cómo, siguiendo a Law, que buscan estrategias de resistencia de la diferencia. Frente a dichas políticas estatales, Blaser retoma los estudios de Kim TallBear sobre el hacer parentescos, como una estrategia para sumar aliados no indígenas en la búsqueda de equilibrios vitales entre comunar e incomunar. El hacer o crear parentescos como estrategias de defensa del pluriverso se encuentra ligado a un posicionamiento ético-político de procurar un nosotros posible, que conlleva la necesidad de “aceptar nuevos apegos y obligaciones hacia otros ‘otros’” (Blaser, 2024: 261).

1.3. Registros de la Ontología política

En síntesis, la Ontología Política puede ser comprendida a partir de tres registros simultáneos (Blaser, 2019): sensibilidad política; problemática; análisis crítico.

En primer lugar, la sensibilidad política es entendida como un compromiso con el pluriverso, es decir, con la defensa activa del “devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante” (Blaser, 2019: 75). Frente a la política razonable, en la que descansa el extractivismo en la región, la Ontología política pugna como una reelaboración de la imaginación política.

En segundo lugar, como problemática, la ontología política comprende a las dinámicas por medio de las cuales los mundos se enactúan entre sí, lo cual implica “negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología” (Blaser, 2009b: 82). Esta problemática se visibiliza con mayor fuerza en momentos de conflicto cuando la agencia de un mundo amenaza la existencia de otro, al tiempo que ejerce modificaciones sobre sí mismo, ya que siempre existen conexiones parciales.

Finalmente, la OP se expresa como análisis crítico, desde el cual no se pretende imponer como una perspectiva verdadera para comprender la realidad, como la ciencia moderna; por el contrario, buscar comprender cómo las prácticas generan mundos, incluyendo aquel que le es propio a la ontología política. En esta línea, la Ontología política como campo de estudio busca investigar: “qué mundos están en juego, cómo se narran a sí mismos y al conflicto y cómo nuestro análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto” (Blaser, 2019: 77).

2. Críticas al campo de la Ontología Política

2.1. Críticas externas: culturalista y política

El uso de la noción de ontología en el campo de la Ontología Política ha sido fuente de diversas críticas, vinculadas a los opositores del giro ontológico dentro de la antropología. En este apartado mencionaremos las principales críticas externas e internas.

Las objeciones externas más frecuentes⁸ se pueden agrupar en posiciones culturalista, que sostiene que ontología parece ser un nuevo sinónimo de cultura (Venkatesan, 2010), y política⁹, que considera lo ontológico como lo esencial y estable, en contraposición de la transformación política¹⁰, y descuida las categorías de clase, género y raza (Bessire and Bond, 2014, Todd, 2016).

En relación a la primera objeción una de las cuestiones centrales sobre la que descansa las perspectivas influenciadas por giro ontológico es la crítica la gran división moderna, en términos de Latour (2004, 2012), entre naturaleza y cultura. Dicha separación implica la existencia de una realidad objetiva (o naturaleza) y diversas construcciones simbólicas o interpretaciones de la misma (cultura). El primer ámbito encontramos un conjunto de modos de existencia que son considerados como asuntos de hechos por la ciencia moderna, mientras el segundo ámbito se constituye como propio de lo social y político. La ciencia se arroga el monopolio de acceso a lo real, mientras que el resto de las formas de conocimiento quedan relegadas en el marco de perspectivas culturales.

⁸ Existen otras objeciones hacia el giro ontológico que no son abordadas aquí, ya que exceden los objetivos de este trabajo. Ver: Simonetti, M. y Espirito Santo, D. (2016): "Entrevista a Tim Ingold", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 48, N° 4, 487-502; Bessire, L. & Bond, D. (2014): "Ontological anthropology and the deferral of critique", *American Ethnologist*, 41(3) 440-456; Ramos, A. R. (2012): "The Politics of Perspectivism", *Annual Review of Anthropology*, 41, 481-494.

⁹ Existe un ámbito de discusión sobre Ontología Política proveniente de la filosofía política, que es potente para establecer diálogos fructíferos entre la antropología y el posfundacionalismo para pensar el Estado (Biset, 2014, 2020).

¹⁰ En respuesta a este debate, ver: Holbraad, M.; Pedersen, M. y Viveiros de Castro, E. (2014): "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Cultural Anthropology*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

En esta línea, el campo de la ontología política es crítica de las políticas multiculturalistas, ya que colocan a los saberes indígenas, campesinos, populares, entre otros, como meras representaciones de una realidad objetiva definida por las ciencias naturales. Un ejemplo concreto de ello se visibiliza en las controversias generadas por la construcción de la represa hidroeléctrica argentino-paraguaya Yacyretá. Desde las políticas estatales implementadas por la Entidad Binacional Yacyretá, el río Paraná es concebido como un recurso estratégico para la generación de energía, objeto de estudio de las ciencias naturales y la ingeniería. Mientras que para los miembros de la Comunidad mbyá guaraní Pindo, el Paraná es nombrado como el río-hermano. Dentro de la controversia generada, la perspectiva Mbyá es considerada una mera construcción cultural, de una realidad externa objetiva definida científicamente como H₂O (Cavalli, 2023).

Esto nos lleva a la segunda objeción, la cual considera el uso de la ontología como un gesto despolitizante. Por el contrario, la tarea académica-militante de la ontología política propone una crítica descolonial radical al monopolio de la ciencia moderna en la definición de lo real, al defender la existencia de un pluriverso donde múltiples mundos procuren co-existir. Esto habilita un lugar político a existentes otros-que-humanos, como el río-hermano, en las disputas frente al extractivismo. Asimismo, de forma explícita se ha señalado la necesidad de articular los desarrollos de la ontología política con aquellos del giro descolonial en América Latina (Blaser, 2010, Idrobo-Velasco y Orrego-Echeverría, 2021) y “la importancia de visualizar los conflictos entre mundos como las respuestas políticas descolonizantes que hacen muchos pueblos en todo el continente” (Giraldo, 2022: 17).

2.2. Críticas internas a las categorías de ontología y mundo

Es posible señalar algunas limitaciones al uso de la noción de ontología desde el interior del campo de las ontologías políticas, las cuales no procuran deslegitimarlo sino contribuir a su densidad y complejidad comprensiva, propiciando el diálogo con otras disciplinas, como la filosofía, y saberes, a partir de la experiencia

etnográfica colaborativa realizada con la Comunidad mbyá guaraní Pindo en torno a la controversia por la construcción de la represa hidroeléctrica Yacyretá.

En este sentido, una dificultad identificada es la existencia múltiples definiciones de ontología, por un lado, y el solapamiento entre categorías –como es el caso de ontología y mundo– por otro.

Recientemente, el primer problema parece haber sido recogido por Arturo Escobar, Michal Osterweil y Kriti Sharma en el texto *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano* (2024). Allí es posible encontrar un apéndice titulado *Nuestro uso del concepto de ontología*, donde se plantean dos preguntas iniciales: “¿Por qué recurrir a la ontología? ¿No es éste un concepto eurocéntrico?” (167).

En relación a la primera pregunta, sostienen que la ontología es utilizada como “herramienta o puente que nos ayuda a transitar de una narrativa y una práctica dualista de la vida a una relacional” (167). En ese sentido, se pretende ir más allá del simple estudio de lo real o lo existente, como es definida de modo clásico en la filosofía. La ontología es presentada como una “categoría provisional”, que permite a quienes habitan en el Mundo-de-un-solo-mundo (Law, 2011) comprender como se desarrolló dicha configuración y cuáles son las posibilidades hacia prácticas pluriversales.

Desde esta perspectiva, la noción de ontología se utiliza en plural, ya que reconoce la existencia de múltiples mundos, aun dentro de Occidente. Dicho gesto puede leerse como movimiento descolonial, frente al monopolio de la ciencia occidental y moderna de definir lo real, como se mencionó anteriormente en relación a las críticas postcoloniales.

Asimismo, en el apéndice se mencionan cinco fuentes a las que recurren los autores para definir el uso que hacen de ontología en su libro: 1) Winograd y Flores; 2) M. Blaser; 3) M. Heidegger; 4) autores del giro ontológico; 5) perspectiva de los pueblos amerindios. Se desarrollan allí las tres primeras.

Se comienza con la definición de Winograd y Flores (1986) en *Understanding Computers and Cognition*, quienes definen a la ontología como: “comprensión de lo que significa que algo o alguien exista” (30). En dicha obra, el foco está puesto en dar cuenta del carácter ontológico del diseño de herramientas o tecnologías, es decir, del modo en que el diseño técnico conlleva el diseño de formas de ser. Se parte de una comprensión práctica del ser-en-el-mundo heideggeriano, donde el mundo “siempre se organiza alrededor de proyectos humanos fundamentales y depende de ellos para ser y para su organización” (xi). A partir de estos elementos, Escobar, Osterweil y Sharma, encuentran la necesidad de “descubrir nuevos mundos” mediante una pragmática guiada por inquietudes compartidas. En segundo lugar, Escobar *et al* (2024) identifica en el trabajo de M. Blaser tres dimensiones de la ontología:

La primera tiene que ver con las premisas que todos los grupos sociales tienen sobre los tipos de entidades que existen en el mundo real; la segunda subraya que las ontologías no son sólo ideas, sino que están encarnadas en prácticas que se llevan a cabo en el mundo. La tercera hace hincapié en que las ontologías suelen estar presentes en los mitos y narrativas que dan origen a mundos, independientemente de si pensamos que son verdaderos o no desde la perspectiva de nuestro propio mundo (168).

Finalmente, en el apéndice se recupera la fenomenología hermenéutica heideggeriana y se señalan diversos puntos de coincidencia con la ontología política. Primero, la importancia de la tarea de la ontología, la cual consiste en palabras de Heidegger en “elaborar una genealogía de las diferentes formas posibles de ser”. Segundo, la crítica a la separación moderna entre sujeto y objeto. Tercero, comprensión práctica del ser-en-el-mundo. Cuarto, crítica a la metafísica de la subjetividad moderna. Quinto, crítica al carácter instrumental de la tecnología moderna, aspecto que no es tan desarrollado por los autores del campo de la ontología política y, particularmente, aborda Escobar (2017, 2024 en relación al diseño. Sexto, existencia humana (*Dasein*) caracterizada por una estructura

ontológica primordial basada en la relacionalidad y el cuidado (*Sorge*).

Es posible identificar algunas limitaciones en el uso de ontología de los autores del campo de la ontología política que han sido abordados en este artículo. Este señalamiento no procura cuestionar este campo sino aportar mayor densidad a sus debates y prácticas.

En primer lugar, recurrir a la obra temprana de heideggeriana permite acceder a un andamiaje conceptual para la crítica a la metafísica de la subjetividad, que ha caracterizado a la Modernidad. En este sentido, tal como señala Escobar et al (2024), la unidad ontológica ser-en-el-mundo y la comprensión pre-teórica del mundo tienen puntos de contacto con las perspectivas amerindias, que son recuperadas desde los trabajos etnográficos de antropólogos latinoamericanos.

Sin embargo, tanto en la obra temprana de Heidegger¹¹ –a la que remiten Escobar y sus colaboradores, como en la recuperación de ella que realizan Winograd y Flores–, persiste un lugar privilegiado para el ser humano como configurador de mundo (*weltbild*) y se coloca a los animales y los minerales en otras regiones óntico-ontológicas, al considerarlos “pobres de mundo” (*weltarm*)¹² y “sin mundo” (*weltlos*), respectivamente (Heidegger, 2007). Si bien el ser-en-el-mundo siempre implica un co-estar con otros (*Mitwelt*), mediada por el cuidado (*Sorge*), la co-existencia se restringe a el único ente que se realiza la pregunta por el ser: el *Dasein* (Heidegger, 2006). Esta es una diferencia fundamental con la

¹¹ Dado que en Escobar et al (2024) se remite a la noción de mundo de *Ser y Tiempo* (1927), aquí no se aborda mundo en el sentido cuaternario (*Gervirt*), que se presenta por primera vez de modo explícito en la conferencia de 1949 titulada *Mirada en lo que es*, aunque implícitamente estuvo presente antes en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (1944) y *La voz en el camino* (1949).

¹² “En sentido estricto, solo se puede carecer de aquello que se puede poseer y donde este “poder” equivale a un tener al modo de la potencia. “Carecer de mundo” es, por lo tanto, tener el mundo bajo el modo de la potencia. Distinto es el no tener mundo que le corresponde a la piedra caracterizado por una radical ausencia por la cual, en sentido estricto, nada le falta y en consecuencia nada tiene” (Candiloro, 2012: 271-271).

ontología mbyá guaraní, por ejemplo, donde existentes otros-que-humanos participan en prácticas que configuran los entramados relacionales y constituyen mundos. La solicitud (*fürsorge*), como expresión del cuidado hacia otros, incluye animales, plantas, ríos, ya que poseen alma y lenguaje para los mbyá (Cadogan, 2015). Del mismo modo, en el conflicto por la minería a cielo abierto el cuidado entre los *runakuna tirakuna* es recíproco. Lejos de ser mero minerales sin mundo, los seres-tierra co-existente con los *runakuna* (De la cadena, 2014).

Por otra parte, la noción de mundo heideggeriana se expresa en singular, siendo el plural aplicado a los modos –auténtico o inauténtico– de ser-estar en él. Dentro del campo de la ontología política los mundos son plurales, aunque esto no quiere decir que sean autónomos; al contrario, como se ha señalado, poseen múltiples puntos de contacto, que los hace interdependientes, constituyendo un pluriverso. La pretendida universalidad moderna niega dicha diversidad, comprendida en la categoría de Mundo-de-un-solo-mundo de J. Law (2011), y la invisibiliza, tal como expresa Marisol de la Cadena (2014) en la noción de Antropociego (*Anthropo-not-seen*).

En segundo lugar, en la obra de Blaser se encuentran dos problemas. En primer lugar, dos definiciones de ontología que parecen remitir a dos aspectos diferentes: ontología como “manera de hacer mundo” (Blaser, 2019: 72) y “ontología y mundo como sinónimos” (Blaser, 2013: 23). De aquí se desprende un segundo problema: el solapamiento entre las nociones de ontología y mundo. Si bien ambas categorías se encuentran entrelazadas, conformando una misma constelación conceptual-práctica, una precisión mayor se muestra necesaria para dar cuenta de complejidad de algunos conflictos ontológicos, tal como se muestra en las controversias ontológicas generadas por el Proyecto Yacyretá (Cavalli, 2023).

3. Aportes conceptuales-prácticos desde la Ontología Mbyá

En este apartado, se señalan limitaciones y aportes teórico-prácticos de los estudios etnográficos enmarcados dentro de la

ontología política a partir del trabajo etnográfico colaborativo durante los años 2022 y 2023 en la Comunidad Mbyá Guaraní Pindó. Asimismo, se propone una constelación conceptual-práctica que emerge de un diálogo de saberes con Ontología Mbyá guaraní, la cual entrelaza las nociones de: ontogénesis, mundo / *tekoa*, ontología y ontología política.

La comunidad Pindo se conformó en 1989 luego de un proceso de lucha que llevaron adelante 28 familias de diversas comunidades indígenas que fueron expulsadas de isla Yacyretá y zonas cercanas, como consecuencia de la construcción de la Represa hidroeléctrica Yacyretá. La represa es una iniciativa argentino-paraguaya que comenzó en el año 1973 –con la firma de tratado entre el presidente argentino J. D. Perón y el presidente paraguayo *de facto* A. Stroessner– y se finalizó en el año 2011 con la elevación de la cota del río Paraná a 83 msnm (metros sobre el nivel del mar). Actualmente, la Entidad Binacional Yacyretá se encuentra realizando la ampliación del brazo Aña Cuá. Pindo se ubica en el distrito de San Cosme y Damián, a 18 km de su ciudad principal, que recibe el mismo nombre, en el sur de Paraguay, y se encuentra enfrente de la ciudad de Ituzaingó, en la provincia argentina de Corrientes.

Durante la etnografía colaborativa realizada con la Comunidad Pindo, emergió como categoría central *teko'a* –en mbyá– o *tekoha* –en guaraní paraguayo. La definición más frecuente de este término polisémico es: lugar (*a*) donde se realiza el *teko* mbyá. Los mbyá comprenden al *teko* como: “el modo de ser, es el modo de pensar, es la manera en que se entrelazan lo que se piensa y se hace (...) En el *teko*, se resume toda la sabiduría milenaria Mbyá Guaraní, transmitida de generación en generación y que se practica en el diario vivir en un *tekoha*” (Bogado, 2012: 19).

En el marco de regulación jurídica de las tierras por parte del Estado Paraguayo (mediante la Ley 904/81), *tekoa* remite a territorio, asociado al espacio físico, sus límites y propiedad; y/o comunidad, como reconocimiento estatal de una forma de organización política. Desde los estudios etnográficos recientes se han producido críticas a las posiciones antropológicas clásicas que definen *tekoa* desde una mirada espacial (Meliá, 2011) y lo muestran como una forma social,

que es dinámica y no está determinada únicamente por lugares fijos, cuya centralidad son las familias extensas (Pissolato, 2006; Rodríguez, 2019).

A partir del trabajo de campo realizado en la comunidad Mbyá Guaraní Pindó (Autora, 2023), es posible señalar que dicha forma social dinámica incluye lo que podríamos denominar, utilizando la expresión de Donna Haraway (2016) *parentescos extraños*, que incluyen a personas otras-que-humanas. En el libro *Una aproximación al ser Mbyá*, el docente y miembro de la comunidad Pindó, Brígido Bogado (2012: 17-20), define *teko'a* como:

Es el lugar, es el espacio, es la tierra y el territorio donde se desarrolla el teko; el teko que va más allá de la vida misma. El teko ha implica un mínimo de condiciones físicas del lugar, del espacio, de la tierra porque en la mente del mbyá las palabras "límite", "propiedad privada" no existen. Desde que es enviado a la tierra, viene a un lugar donde todos y absolutamente todos son hermanos, seres vivientes o no vivientes y, con la absoluta idea que no existe un superior o inferior, sino que todos tienen un fin, una razón de ser, un porqué de su existencia" "el Mbyá no puede existir sin la tierra y la tierra sin el Mbyá, porque el Mbyá es el hijo y la tierra, la madre quien ama a su hijo y este amor es recíproco (Bogado, 2012: 17).

Desde la perspectiva Mbyá, existen una relación co-constitutiva entre la existencia Mbyá y el espacio, la tierra o el territorio. Es decir, uno de puede existir sin el otro. Esto rechaza la lógica de objetivación y mercantilización capitalista, que concibe a la tierra como recursos natural y destruye el entramado relacional otro-que-humano a partir del cual el modo de ser Mbyá se sostiene. En otras palabras, los Mbyá devienen-en-con las entidades otras-que-humanas que conforman lugares, los Mbyá son sus lugares. Siguiendo a Marisol de la Cadena, la expresión "otro-que-humano" aquí procura evitar la separación humano-no humano propia de la Ontología moderna y dar cuenta del carácter dinámico, relacional y

posicional del devenir humano como logro comunitario que otorga atributos sociales y políticos a animales, plantas, agua, ríos, etc.

Si bien hay una clara crítica al modo en que las perspectivas modernas han definido el *tekoa*, esto no quita que los Mbyá de Pindo hayan hecho un uso estratégico de dichas definiciones las veces que fue necesario realizar alianzas por la defensa de su *teko*. El *teko'a* puede ser definido desde su multiplicidad ontológica que permite el despliegue estratégico de ejercicios de traducción conforme al tipo de enrolamiento que se procura establecer. La utilización de la noción de *teko'a* como territorio y comunidad ha permitido a los *Mbyá* desplazados la obtención del título de propiedad de *Pindo* y el reconocimiento estatal de las autoridades elegidas asambleariamente. Del mismo modo, los Mbyá de Pindo muchas veces han traducido *teko'a* como naturaleza, cuando fue necesario enrolar sectores ambientalistas para la defensa del lugar comunitario.

Desde la perspectiva mbyá permite visibilizar un exceso en el modo en el conflicto por Proyecto Yacyretá ha sido definido desde una perspectiva economicista e instrumental, colocando la centralidad en torno a la amenaza de destrucción del modo de ser *Mbyá* y la necesidad de reinventar el modo vida Mbyá (Bogado, 2022). En otros términos, se podría decir que la construcción de la represa Yacyretá generó conflictos ontológicos, “conflicto en que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras” (Blaser, 2019: 76).

A partir de la perspectiva¹³ de la *Mbyá* es posible ver que la redefinición de los conflictos generados por el Proyecto Yacyretá desde una controversia tecnológica a una controversia ontológica,

¹³ Aquí la existencia de diferentes perspectivas no refiere a la idea que existe una realidad o mundo -naturaleza- y diversas miradas de ella -culturas-, sino que desde los diversos mundos nos posicionamos en nuestras prácticas y saberes. La posibilidad de traducción se sustenta en la diferencia, no en la identidad; al tiempo que el equívoco, en tanto alteridad referencial entre conceptos homónimos, es aquello que debe ser mostrado y potenciado en la traducción para evitar la univocidad que silencia al Otro. Para el perspectivismo, el equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda e impulsa, una diferencia de perspectiva (Vivieros de Castro, 2004).

implica un reposicionamiento en torno a cómo comprender el desarrollo tecnológico. La pregunta por la técnica no desaparece, sino que se traslada o, dicho de otro modo, se traduce; la pregunta se reformula desde otra perspectiva, es decir, desde otro mundo.

Desde una perspectiva relacional, el desarrollo de energía hidroeléctrica no puede comprenderse como algo externo e independiente a las prácticas que hacen mundos, las posibilidades de determinados diseños técnicos se encuentran habilitadas y restringidas por la configuración que los mundos logran en momentos de estabilización de prácticas relacionales otras-que-humanas. Esto muestra las limitaciones de las perspectivas ingenieriles que reducen al diseño y desarrollo tecnológico como producto de la planificación experta de sujetos humanos racionales e intencionales.

Lo anterior implica que el carácter relacional es bidireccional: la construcción de la represa generó una controversia y reconfiguración del entramado relacional que sostiene el modo de vida mbyá, al tiempo que determinado diseño y desarrollo hidroeléctrico fue posible por la agencia de las prácticas ontológicas relacionales del *tekoa* mbyá.

A partir de la experiencia etnográfica colaborativa, es posible elaborar una constelación conceptual-práctica que permite engrosar la densidad del campo de estudios de la ontología política e incluye las siguientes categorías: ontogénesis, mundo/*teko'a*, ontología, ontología política.

En primer lugar, si bien el pensamiento del antropólogo Tim Ingold ha tenido diferencias explícitas con el denominado giro ontológico¹⁴, es posible considerar que el mismo tiene puntos de afinidad con el campo de las ontologías políticas¹⁵ y el diálogo entre

¹⁴ Ingold se ha referido al Giro Ontológico como una estrategia de mercado de jóvenes investigadores (Simonetti y Espirito Santo, 2016) – en referencia a antropólogos británicos – y ha considerado a las “ontologías” –en el sentido de Descola– como “meras filosofía” (Descola e Ingold, 2014: 20).

¹⁵ Un ejemplo de ello, es el acercamiento que tanto Escobar como Ingold tienen a la fenomenología, en particular a la obra de Heidegger. En el primer caso, el foco está puesto en la primera etapa y en las discusiones en torno al desarrollo

ambas perspectivas puede enriquecer los abordajes teórico-prácticos. En dicha línea, se recurre a la *ontogénesis* (Ingold y Hallam, 2014), que cuestiona el trato diferencial que han recibido organismos, ligados al hacer crecer (*growing*), y los artefactos, asociados a la elaboración o fabricación (*making*). Esto propone una mirada simétrica y relacional (*entanglements*) en los procesos poiéticos entre lo orgánico y lo inorgánico. En este nivel las prácticas relacionales de mundificación se despliegan, tal como la controversia por el Proyecto Yacyretá muestra la reinención del modo de vida *Mbyá* y las posibilidades de desarrollo hidroeléctrico como co-constitutivas.

En segundo lugar, la estabilización de dichas prácticas relacionales tejen cierta forma o configuración; en otras la palabras, permiten la co-emergencia de existentes y mundos. Es decir, *mundo* es la forma o configuración que emerge de cierta estabilización – siempre momentánea y precaria– de dichas prácticas, al tiempo que habilita su sostenimiento.

En tercer lugar, aquello que se expresa, se señala o se dice sobre las prácticas en las que se despliegan determinado modo de existencia es posible denominarlo ontología. El carácter de este mostrar es performativo, por lo que el modo de definir el conflicto que propone la ontología *Mbyá* constituye una práctica concreta donde se pone en juego la defensa del modo de vida *Mbyá*. Ontogénesis, mundo-forma y ontología expresan tres ejes analíticos que buscan facilitar el despliegue de las controversias y de sus potenciales estabilizaciones. Sin embargo, al partir de una perspectiva emergentista de la realidad, los tres se encuentran articulados y son co-dependientes.

En cuarto lugar, el campo de estudio de las ontologías políticas deja en relieve el carácter conflictivo inherente a las prácticas de mundificación, ya que los mundos no son cerrados ni monolíticos, como se mencionó en el ejemplo del pato-conejo presentado por Blaser, existen conexiones parciales, que hacen

tecnológico (Escobar *et al*, 2024); mientras que en el segundo caso el foco se coloca en el período tardío de la obra heideggeriana en torno a las ontologías del construir y del habitar (Ingold, 2000).

necesario ejercicios de traducción. Esto conduce a otro aporte fundamental de las ontologías políticas: una propuesta de pluriverso, en el cual la composición de lo común no subordine lo no-común.

Palabras finales

Este artículo se ha planteado como objetivo principal contribuir a los debates dentro del campo de la Ontología Política (OP), mediante el desarrollo de una constelación conceptual-práctica que emerge del diálogo de saberes con la Ontología Mbyá guaraní.

Con tal fin, se presentó el modo en que emergió el campo de estudios de la Ontología Política en un contexto de crisis en América Latina a partir del 2001, por la aplicación de políticas neoliberales extractivas. A partir de obra de los antropólogos latinoamericano Mario Blaser, Arturo Escobar y Marisol de la Cadena, se mostraron los límites de la política razonable mediante etnografías de conflicto ambientales con pueblos indígenas, que visibilizan la presencia de actores políticos otros-que-humanos –como montañas y ríos–. La misma definición de la conflictividad social se pasó a ser cuestionada, mostrando al carácter ontológico, es decir, una lucha por la co-existencia de diversos mundos.

En segundo lugar, se presentaron críticas externas e internas al campo de trabajo de la ontología política. En relación a las primeras, se mencionaron las críticas culturalista y política y mostró la crítica a la dicotomía moderna naturaleza-cultura, por un lado, y el compromiso político del campo de la Ontología Política, que radicaliza la crítica descolonial al cuestionar el monopolio de ciencia occidental en la definición de lo real.

Las críticas internas se focalizaron en las nociones de ontología y mundo, influenciadas por autores ligados –en diversos grados– a la tradición fenomenológica. En el caso de Heidegger y Winograd y Flores se señaló que el ser/estar-en-el-mundo es propio de los seres humanos, cuestión invisibiliza la presencia de existentes

otros-que-humanos reconocidos por la Ontología Mbyá, por ejemplo. Esto muestra la persistencia de un sesgo antropocéntrico, más allá de la crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad moderna.

Finalmente, a partir del trabajo etnográfico colaborativo durante los años 2022 y 2023 en la Comunidad Mbyá Guaraní Pindó, se señalan limitaciones y aportes teórico-prácticos de los estudios etnográficos enmarcados dentro de la ontología política. Particularmente, se propone una constelación conceptual-práctica que emerge de un diálogo de saberes con Ontología Mbyá guaraní, la cual entrelaza las nociones de: ontogénesis, mundo, ontología y ontología política.

La categoría ingoldiana de *ontogénesis* permite dar cuenta de las prácticas relacionales otras-que-humanas de mundificación, que se establecen mediante el cuidado. Esto remite la definición de ontología como “una manera de hacer mundo, es una forma de enactuar la realidad” (Blaser, 2019: 72).

Mundo se comprende como el emergente de dichas prácticas de mundificación, la estabilización de ciertas dinámicas relaciones que adquieren cierta configuración o forma. Los mundos son co-constitutivo con los existentes otros-que-humanos, es decir, no hay sujetos preexistentes que crean su mundo. Los mbyá son en y con sus lugares, *teko* y *teko’a* son co-existentes. Esta noción recupera los aportes de Law y Varela y Maturana, pero se aleja de la definición de “ontología y mundo como sinónimos” (Blaser, 2013: 23).

La noción de *ontología* presentada remite al modo en que los entramados relacionales otros-que-humanos dan cuenta de su modo de ser-estar (*teko*). Se ha presentado en este trabajo la Ontología mbyá como el modo en que los Mbyá guaraní expresan el *ñande reko* (nuestro modo de ser). Esta se expresa en relatos otros-que-humanos que poseen un carácter performativo, ya que el nombrar es una práctica creadora que se realiza comunitariamente y en relación con los dioses y seres considerados parte de la naturaleza por el pensamiento occidental moderno (Cadogan, 2015).

Por último, en la constelación conceptual-práctica se recuperó la noción de ontología política de Blaser para dar cuenta de la conflictividad inherente a las prácticas de mundificación, las tensiones políticas son constitutivas de los entramados relacionales otros-que-humanos. Esta perspectiva ontológica permite complejizar las nociones de lo político y la política e interpelar instituciones como el Estado, visibilizando la participación de actores otros-que-humanos y la necesidad de la defensa del Pluriverso o, como dicen los zapatistas, un mundo en que quepan muchos mundos.

Bibliografía

Alimonda, H. (2011): La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana, en Alimonda, H. (Comp.): *La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO / Ediciones Ciccus.

Bessire, L. & Bond, D. (2014): "Ontological anthropology and the deferral of critique", *American Ethnologist*, 41(3), pp. 440-456.

Biset, E. (2020): "¿Qué es una ontología política?", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 15, pp. 323-346.

Biset, E. (2014): "Hacia una ontología política del Estado", *Utopía y praxis latinoamericana*, año 19. N° 66, pp. 137 – 152

Blaser, M (2024): *Incomún: Un Ensayo de Ontología Política para el fin del mundo (único)*, Buenos Aires, La Cebra.

Blaser, M. (2019): "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales", *América Crítica*, 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>

Blaser, M. (2013 [2010]): *Un relato de la Globalización desde Chaco*, Colombia, Universidad del Cauca.

Blaser, M. (2016): "Is Another Cosmopolitics Possible?", *Cultural Anthropology*, 31(4), 545-570.

Blaser, M. (2010): *Storytelling Globalization: From the Chaco and Beyond*, Durham and London, Duke University Press.

Blaser, M. (2009b): "La ontología política de un programa de caza sustentable", *World Anthropologies Network (WAN)*, N° 4 January.

Blaser, M. y De la Cadena, M. (2018): "Introduction. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds", Blaser, M. y De la Cadena, M. (Eds.): *A World of Many Worlds*, Durham, Duke University Press, 1-22.

Blaser, M. y Escobar, A. (2016): *Political Ecology*, en Adamson, J.; Gleason, W.; Pellow, D. (Eds.): *Keywords in the Study of Environment and Culture*, New York, New York University Press, 164-167.

Bogado, B. (2022): “Así se reinventaron los Mbyá de Pindó, tras ser expulsados de la isla Yacyretá”, *El otro país*. Disponible en: <https://elotropais.org/2022/04/29/asi-se-reinventaron-los-mbya-de-pindo-tras-ser-echados-de-yacyreta/>

Bogado, B. (2012): *Ñe'é porângue'í: Una aproximación al ser Mbyá*, Asunción, Universidad Autónoma de Encarnación.

Cadogan, L. ([1953]2015): *Ayvu Rapyta. El fundamento del lenguaje humano*, Asunción, CEADUC-CEPAG.

Cardiloro, H. (2012): “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger”, *Arete, Revista de Filosofía*. Vol. XXIV, N° 2, 263-287.

Cavalli, A. (2023): *La reinención del modo de vida mbyá frente a la construcción de la Represa hidroeléctrica Yacyretá. De una controversia tecnológica a una controversia ontológica*, Tesis de Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Cavalli, A. (2022): “Giro ontológico”, en: Parente, D.; Berti, A. y Celis, C. (Coords.): *Glosario de filosofía de la técnica*, Buenos Aires, La Cebra.

De la Cadena, M (2014): “Runa: Human but not only”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 253–259.

Descola, P. e Ingold, T. (2014): *Être au monde: quelle expérience commune?*, Lyon, Presse Universitaire de Lyon.

Escobar, A.; Osterweil, M.; Sharma, K. (2024): *Relacionalidad. Una política emergente de la vida más allá de lo humano*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Escobar, A. (2017): *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Escobar, A. (2014): *Sentipensar la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2013): “En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico”, *Tábula raza*, Bogotá, n. 18, 15-42.

Escobar, A. (2010): *Ecologías políticas postconstructivistas*. Disponible en:
<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.EcologiasPoliticasPostconstructivistas.pdf>

Escobar, A. (2003): “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de Modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n.1, 51-86.

Ferrater Mora, J. (1979): *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel.

Giraldo, O. F. (2022): Conflictos ontológicos y ontología política, en Giraldo, O. F. (Coord.): *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gudynas, E. (2011): “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en Movimiento*, febrero, N. 462, 1-20.

Haraway, D. J. (2016): *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press.

Heidegger, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid, Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.

Idrobo-Velasco, J. A. y Orrego-Echeverría, I. A. (Eds.) (2021): *Ontología política desde América Latina*, Bogotá, Universidad Ediciones USTA.

Ingold, T. (2000): *The perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

Ingold, T. y Hallam, E. (2014): Making and growing: an introduction. En Ingold, T. y Hallam, E. (Eds.): *Making and Growing Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*, Surrey, Ashgate Publishing Limited.

Latour, B (2012): *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Latour, B. (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Latour, B. (2004): *Politics of nature. How to bring science into democracy*, London, Harvard University Press.

Law, J. (2011): What's Wrong with a One World World, *Heterogeneities*, 25th September 2011. Disponible en: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>

Law, J. (2007): "Actor Network Theory and Material Semiotics", *Heterogeneities*, 25th April 2007, Disponible en: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>

Leff, E. (2003): "La ecología política en América Latina. Un campo en construcción". Texto elaborado y presentado en la reunión del Grupo Ecología Política de CLACSO, celebrada en la ciudad de Panamá.

Mignolo, W. (2007): El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Mol, A. M. (2002): *The body multiple: Ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press.

Meliá, B. (2011): *Mundo Guaraní*, Asunción, Servilibro.

Pissolato, E. (2006): *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. Tesis de Doctorado, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, mimeo, São Paulo, Unesp Editora: Pronex: Nuti/ ISA.

Puig de la Bellacasa, M. (2011): "Matters of care in technoscience: Assembling neglected things", *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106.

Quijano, A. (2007): Colonialidad del poder y clasificación social, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Coord.): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Rodríguez, C. (2018): *Territorialidad mbyá guaraní Experiencias en los tekoa de Itapúa y Caazapá, Paraguay*, Tesis para optar al título de magíster en Antropología Social. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina.

Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2022): (Ed.) *Humanos, más que humanos y no humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Simonetti, M. y Espiriti Santo, D. (2016): "Entrevista a Tim Ingold", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, N° 4, 2016, 487-502.

Svampa, M (2013): "Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina", *Nueva Sociedad*, N° 244, abril.

Todd, Z. (2016): "An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism", *Journal of Historical Sociology*, 29(1), 4– 22.

Varela, F. (1996): *Ética y acción*, Santiago de Chile, Dolmen.

Venkatesan, S. (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, E. (2004): “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 1. Disponible en: <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>

Winograd, T. y Flores, F. (1986): *Understanding Computers and Cognition. A New Foundation for Design*, Norwood, Ablex.