

¿Culturas o mundos? Implicaciones del giro ontológico en la pedagogía intercultural

CARLO ROSA*

El presente artículo explora las implicaciones teóricas del giro ontológico en antropología para la pedagogía intercultural. Se sostiene la hipótesis de que esta reciente orientación antropológica puede enriquecer la investigación en la pedagogía intercultural, al problematizar las diferencias radicales que surgen de distintos posicionamientos ontológicos y promover una praxis decolonizadora que evidencie los obstáculos al reconocimiento del pluralismo. Estas conclusiones se sustentan en un análisis epistemológico y pedagógico de los principales argumentos teóricos y metodológicos del giro ontológico en antropología, así como de los escenarios “más que humanos” y posthumanistas que plantea la noción de pluralismo ontológico. Al integrar estas perspectivas, se propone una ampliación del horizonte intercultural, reconociendo la importancia de las entidades no-humanas en la construcción y transmisión del conocimiento en comunidades indígenas.

This article explores the theoretical implications of the ontological turn in anthropology for intercultural pedagogy. It is hypothesized that this recent anthropological orientation can enrich research in intercultural pedagogy, by problematizing radical differences arising from different ontological positions and promoting a decolonizing praxis that highlights the obstacles to the recognition of pluralism. These conclusions are based on an epistemological and pedagogical analysis of the main theoretical and methodological arguments of the ontological turn in anthropology, as well as the “more than human” and post-humanist scenarios posed by the notion of ontological pluralism. By integrating these perspectives, we propose an expansion of the intercultural horizon, recognizing the importance of non-human entities in the construction and transmission of knowledge in Indigenous communities.

Palabras clave

Pedagogía intercultural
Giro ontológico en antropología
Diálogo de saberes
Epistemologías indígenas
Posthumanismo

Keywords

Intercultural pedagogy
Ontological turn in anthropology
Dialogue of knowledge
Indigenous epistemologies
Posthumanism

Recepción: 28 de abril de 2023 | Aceptación: 1 de diciembre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2024.185.61340>

- * Investigador del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (México). Doctor en Modelos, Lenguajes y Tradiciones de la Cultura Occidental. Líneas de investigación: pedagogía intercultural; epistemologías indígenas; diálogo de saberes. Publicaciones recientes: (2023), “Condenados a aprender. Algunas reflexiones sobre los ‘pedagógicamente damnés’”, en M. Zabalgoitia y E. Ritondale (coords.), *Pedagogías alternativas. Lecciones y transgresiones de la escritura del género en México (siglos XX y XXI)*, México, UNAM-IISUE, pp. 199-234; (2022, co-coord. con A.L. Gallardo), *Epistemologías e interculturalidad en educación*, México, UNAM-IISUE. CE: carlorosa79@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3583-4104>

INTRODUCCIÓN

El interés por abordar las implicaciones del giro ontológico en antropología para la pedagogía intercultural surge del estudio de los saberes de las comunidades indígenas. A lo largo de mi investigación sobre los procesos epistémicos y pedagógicos emergentes de la cultura tradicional¹ en grupos nativos de México, he encontrado evidencias que resaltan el vínculo intrínseco de dichos procesos con formas de habitar y concebir la naturaleza que contrastan con el naturalismo heredado por la filosofía y la ciencia occidental. Este vínculo destaca la importancia del papel desempeñado por las entidades no-humanas en la construcción y trasmisión de los saberes comunitarios.

Ante la interrogante de cómo interpretar la participación epistémica y pedagógica de tales entidades, el giro ontológico en antropología ha enriquecido mi perspectiva, llevándome a complejizar el estudio del diálogo intercultural. Esta reciente orientación antropológica, que propone una transición desde una visión centrada en la representación cultural hacia el reconocimiento del pluralismo ontológico, me ha permitido leer las experiencias cognitivas y formativas documentadas como encuentros y encrucijadas entre mundos distintos. Tal apertura implica trascender la dimensión del *anthropos* para incluir a las entidades no-humanas que conforman las comunidades estudiadas.

Con este artículo sostengo la hipótesis de que los argumentos del giro ontológico en antropología pueden ampliar significativamente el horizonte de la pedagogía intercultural, al concebir la formación no sólo como elaboración cultural (Aguado, 2003), sino como dialéctica de sociedades “más que humanas” en interacción.

En la primera parte, expongo algunos de los ejes fundamentales que sustentan la

propuesta del giro ontológico en antropología: el cuestionamiento al dualismo naturaleza/cultura como ideal universal; la crítica al multiculturalismo como modelo interpretativo incapaz de representar la diversidad ontológica; la atención a la relación entre humanos y no-humanos y la capacidad de agencia de los seres no-humanos. Posteriormente, me concentro en las repercusiones de estos planteamientos en la pedagogía intercultural.

El presente trabajo constituye un estudio preliminar centrado especialmente en investigaciones realizadas en el contexto latinoamericano, donde el giro ontológico en antropología tiene una de sus raíces. Concretamente, mi análisis busca comprender las implicaciones formativas que surgen de las conceptualizaciones de la naturaleza y la cultura en este entorno específico. Esto se realiza en el marco de una perspectiva pedagógica intercultural decolonial, orientada a la investigación de las epistemologías, los procesos de aprendizaje, los principios y valores de la cultura tradicional indígena.

¿CULTURAS O MUNDOS?

Comienzo este trabajo haciendo referencia a un pensador no perteneciente al giro ontológico, cuyas reflexiones son útiles para delinear las conexiones entre esta nueva orientación teórica y la interculturalidad. Raimon Panikkar (1996) sostiene que la filosofía intercultural se encuentra en tierra de nadie, una tierra aún no ocupada. De no ser así no podría ser intercultural, sino que pertenecería ya a una cultura determinada, negándose, desde el principio, la posibilidad de un diálogo intercultural. En relación con las culturas, el autor argumenta que

...no son meras formas específicas de un género llamado civilización humana. Cada cultura es

¹ Me refiero a los siguientes proyectos de investigación: “El diálogo intercultural entre conocimiento científico y saberes tradicionales: un estudio desde la epistemología compleja” (2017-2022), y “Naturaleza y cultura en las epistemologías y pedagogías indígenas. Retos y alcances para la interculturalidad en educación” (2022-2025), realizados en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

un género. Las culturas no son especies abstractas de un género supremo. Este género supremo, que sería la cultura humana, no existe más que como abstracción (Panikkar, 1996: 134).

De esta premisa se deriva una afirmación contundente: “cada cultura es un mundo” (Panikkar, 1996: 128), es decir, representa una realidad propia y no simplemente una perspectiva de la realidad. Por lo tanto, las culturas no son simplemente diversas, sino que son inconmensurables. Sin embargo, ¿cómo conciliar la idea de la inconmensurabilidad de las culturas con la posibilidad de construir un espacio intercultural común?

Panikkar propone el pluralismo radical como instancia de una tercera opción entre la posibilidad de la incomprensión absoluta y de la comprensión universal. Señala la posibilidad de una *relatividad realista* basada en el “reconocimiento de que nada es absoluto en este nuestro mundo, que todo depende de la relación intrínseca y constitutiva de todo con todo” (Panikkar, en Pigem, 2001: 119). Al poner énfasis sobre la relación entre los eventos y el contexto, el autor argumenta que “la relatividad nos dice que cada cosa depende de un conjunto de referencias respecto de las cuales cada caso particular, afirmación, situación o hecho puede ser expresado y también falsificado, verificado” (Panikkar, 1990: s/p, traducción del autor).

En esta perspectiva, el pluralismo radical rechaza el relativismo y propone la relatividad como un movimiento inherente a la interculturalidad que “no cuestiona los descubrimientos de una cultura, pero tampoco

los absolutiza” (Panikkar, 1996: 138). En consecuencia, no puede sostenerse la existencia ni de una única verdad ni de muchas en un sentido indeterminado: dado que “las cosas son en cuanto están en relación con otras cosas... , la verdad no es una cualidad inmutable o absoluta, totalmente objetificable en conceptos o proposiciones independientes del tiempo, el espacio, la cultura y las personas” (Pigem, 2001: 122). En este sentido, parafraseando la expresión de Mol (2002), podríamos afirmar que la realidad es más de una, pero menos de muchas; es decir, no depende de una abstracción general por la cual “muchas realidades” sería un valor indeterminado y por esto intangible, sino de situaciones contingentes, históricas y contextuales de relaciones entre “cosas”. Estas relaciones, al mismo tiempo que atestiguan las “conexiones parciales” entre culturas, revelan las diferencias entre formas de vivir mundos diversos.

Crítica al multiculturalismo

Las reflexiones de Panikkar nos introducen al primer argumento del giro ontológico en la antropología que pretendo comentar: la crítica al multiculturalismo.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar (2014), al reflexionar sobre las relaciones entre humanos y no-humanos en el Pacífico Sur colombiano, plantea la pregunta crucial sobre por qué es importante indagar en lo ontológico y qué aporta este concepto que la noción de cultura no permite ver.² La respuesta del autor se apoya en las observaciones del antropólogo inglés Tim Ingold, quien

² El debate sobre si ontología es tan sólo otra palabra para cultura está abierto. El 2008, un grupo de antropólogos se reunió para discutir esta tesis. Vale la pena mencionar los argumentos de Michael Carrithers, quien sostuvo que “una ontología [es] un conjunto de proposiciones, que instaura un punto de vista particular sobre la realidad” (en Moszowski, 2021: 17). Dado que, según el autor, ésta no coincide con la realidad, aceptó la tesis de que “ontología es tan sólo otra palabra (entre muchas) para cultura” (en Moszowski, 2021: 17). Karen Sykes, al contrario, hace una distinción entre ontología, como una “una indagación acerca de cómo ser en el mundo” y cultura como “un proceso creativo por medio del cual los integrantes de una sociedad responden con inventiva las preguntas ontológicas” (en Moszowski, 2021: 17). Martin Holbrad comentó que “rechazar la tesis es rechazar la idea... de que las diferencias... tienen que ser *ipso facto* diferencias de cómo las personas representan el mundo. ...la alteridad depende de la existencia de distintos mundos” (en Moszowski, 2021: 17). En otro contexto, Roberto Brigati (2021) sostiene que cada cultura y cada lenguaje están comprometidos con la existencia de ciertos entes en lugar de otros, “compromiso ontológico”. Señala, además, que el giro ontológico no se pregunta sobre qué es el ser en el sentido heideggeriano, sino que asume una perspectiva óptica. En este sentido, sostiene que los representantes del giro ontológico, al hablar de ontología, se refieren a los entes que “amueblan” el mundo.

sostiene que el relativismo cultural se fundamenta en la consideración de que distintas herencias culturales permiten a los seres humanos percibir de manera diversa la realidad, al procesar “los mismos datos de la experiencia en términos de esquemas de creencias o de representación” (Ingold, en Escobar, 2014: 105, traducción del autor). Esta consideración refuerza las aseveraciones de las ciencias naturales sobre la verdad de sus explicaciones acerca del funcionamiento de la naturaleza y la realidad, y genera una separación doble por parte del observador: entre la humanidad y la naturaleza, y dentro de lo humano, entre los “indígenas” que viven de acuerdo con sus representaciones culturales y los occidentales racionales e ilustrados que han superado las suyas. De hecho, sigue el autor, “la perspectiva soberana de la razón abstracta se erige sobre la intersección de dos dicotomías: entre la modernidad y la naturaleza, y entre la modernidad y la tradición” (Ingold, en Escobar, 2014: 105). La perspectiva de Ingold, según Escobar, es muy explícita en demostrar que estas dicotomías descalifican otros mundos posibles:

...por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe Un Mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de “culturas” que “conocen” esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural); y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de una supra-racionalidad (“razón universal”), que sólo el occidente posee en su grado más alto y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad (Escobar, 2014: 106).

He aquí el núcleo central de la crítica a las “cosmologías multiculturalistas”, así como las define Viveiros de Castro (2010: 34), que se sostienen sobre la idea de la unicidad del mundo frente a una multiplicidad de representaciones culturales otras y relativas. Tales representaciones pueden ser eventualmente toleradas como interpretaciones simbólicas

de la “misma” realidad, pero no pueden ser asumidas ni tratadas como ontologías (naturalezas, mundos, realidades) distintas, dado que la estructura de las cosmologías multiculturalistas no “soporta” dicha posibilidad.

El giro ontológico en antropología propone una perspectiva distinta que surge de la crítica a la idea de cultura y naturaleza tal como han sido conceptualizadas en la sociedad occidental. Un ejemplo ilustrativo de este giro se observa en los estudios sobre los conflictos medioambientales entre el Estado-nación y las poblaciones originarias en diversas regiones del continente americano. En este contexto, el antropólogo argentino Mario Blaser (2018; 2019a; 2019b) y la peruana Marisol de la Cadena (2010; 2015) utilizan la expresión “conflictos ontológicos” para poner de manifiesto que el meollo de la disputa no radica únicamente en el acceso y control de los recursos naturales, sino que se centra en un problema más fundamental: el “ser” de las entidades naturales. Para las poblaciones originarias, estos seres no son simplemente recursos, sino también entidades dotadas de espíritu, subjetividad y agencia.

Del conflicto ontológico sobre la naturaleza emergen las que Viveiros de Castro define como “equivocaciones incontroladas”: “desconexiones comunicativas entre interlocutores que no están hablando de lo mismo y no lo saben” (Viveiros de Castro, 2004: 8). Se trata, según Blaser, de un problema “políticoconceptual (todo en una palabra)” (Blaser, 2019a: 64), que precisa trascender la “política racional” (Blaser, 2019a: 71), como el discurso en el que los contendientes están de acuerdo, al menos, sobre el contenido y las características de lo que están contendiendo. El problema, para Blaser, consiste en que tal discurso no logra arrojar luz sobre el verdadero significado de las diferencias radicales, lo que conlleva a la exclusión del debate político de aquéllos que defienden la existencia de otras ontologías:

...lo que queda más allá de lo racional, como la idea de que puedan existir lazos de parentesco

con los no-humanos puede ser traído dentro del espacio de la política racional como diferencia cultural. Pero, planteada así, la diferencia es solamente tolerada, y por tanto es pasible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquéllos que puede que tengan creencias, pero no conocimiento (Blaser, 2019a: 67).

En cuanto problema “politicoconceptual”, los conflictos medioambientales representan también un asunto epistémico. De hecho, uno de los límites del multiculturalismo radica en que se fundamenta en una discriminación de valor entre aquéllos que poseen conocimientos y aquéllos que “sólo” poseen cultura, siendo la “ciencia universal” la entidad que supervisa esta demarcación. Por “ciencia universal”, el autor no se refiere al conjunto de las disciplinas científicas, sino a “un ensamble material semiótico” en el cual el Estado, la ley y las prácticas de conocimiento reclaman el estatus científico, haciendo razonable y protegiendo la equivalencia implícita “entre la habilidad tecnológica y el aprehender la realidad tal como es” (Blaser, 2018: 123). Esto conlleva a la aceptación predominante del naturalismo moderno occidental al relegar otras ontologías posibles.

Es importante reconocer que dentro de la “comunidad científica” existen enfoques divergentes y que, en ocasiones, emergen perspectivas que desafían los paradigmas establecidos debido a la necesidad de explicar eventos que escapan de lo comúnmente aceptado en un momento histórico determinado. Sin embargo, sería incorrecto no registrar que la ciencia universal, en sus diversas revoluciones paradigmáticas, ha logrado imponerse como perspectiva dominante. Esto se hace evidente cuando “un conflicto ontológico (es decir, un conflicto acerca de lo que hay) es tratado

como si fuera un conflicto epistemológico (es decir, un conflicto entre diferentes perspectivas sobre lo que ya se ha establecido que hay)” (Blaser, 2019a: 70). En estas circunstancias, el conflicto sólo se puede dirimir en los términos de la “política racional”, lo que anula la posibilidad de reconocer la existencia de otras ontologías y, por ende, del pluralismo radical.

Lo mencionado, como veremos, es fundamental para comprender la naturaleza de los procesos epistémicos y pedagógicos que, por surgir de contextos de diferencias ontológicas, escapan de los límites de lo racional y del sentido común, como la posibilidad de establecer con otros seres no-humanos relaciones intersubjetivas.

Más allá del dualismo naturaleza/cultura

La pregunta principal que anima el giro ontológico en antropología es qué tipo de realidades emergen cuando se desmorona el dualismo naturaleza/cultura y cuáles son sus propiedades. El antropólogo francés Philippe Descola y el brasileño Eduardo Viveiros de Castro son, sin lugar a duda, los representantes más influyentes de este giro. De sus obras emerge una perspectiva antropológica que es vista como una revolución paradigmática por algunos y tachada de propuesta dogmática para otros. Las celebraciones y críticas hacia esta nueva orientación se deben a la presunción de configurar un campo teórico alternativo para entender algunas propiedades del mundo social de las comunidades indígenas no en clave culturalista, como tradicionalmente lo ha hecho la antropología, sino ontológica. Uno de los propósitos de estos autores es poner en tela de juicio el dualismo naturaleza/cultura, mediante la observación de otras cosmologías que no diferencian y que, por lo tanto, no conceptualizan uno y otro campo en la forma en que lo hace el naturalismo moderno.

Con el concepto de ontología, Descola (2007) se refiere al sistema de las propiedades que los humanos atribuyen a los seres y que determina el tipo de relaciones posibles entre

humanos y no-humanos. A partir de esta definición, en el libro *Más allá de la naturaleza y de la cultura* (Descola, 2012) describe cuatro posibles modelos de relación o, como él lo precisa, “rutas ontológicas” resultantes de la clasificación de los seres o entidades del mundo en términos de las cualidades externas, físicas, e internas (percepción, alma, espíritu, intencionalidad). En cada una de las rutas delineadas por el autor emergen modos de existencia y tipos colectivos sensiblemente diferentes.

Sintéticamente, el animismo consiste en el reconocimiento de una identificación de interioridades entre humanos, animales y vegetales. En este *continuum* que muestra un universo poblado por personas (humanas y no-humanas), parecidas en motivaciones, sentimientos y conductas, la forma exterior define las diferencias específicas. Es decir, las especies y seres no se disponen en un orden natural como el que deriva de la ontología naturalista, sino que se diferencian por la fisicalidad, al mantener inalterada la interioridad, que es el elemento en común. El animismo distingue humanos y no-humanos en diferentes especies y seres, en el sentido de formas de comportamiento. Las especies no-humanas, pero dotadas de una interioridad humana, constituyen también colectivos específicos con la misma estructura y propiedades de los seres humanos. Por consiguiente, no hay una distinción entre mundo natural y social, sino que el mundo se caracteriza por elementos que pertenecen al ámbito de la sociabilidad humana. Y, dado que todos los existentes muestran rasgos interiores semejantes a los humanos, el elemento omnipresente es la subjetividad, que lo permea todo.

La segunda ruta ontológica consiste en el naturalismo, característico de la modernidad. Fundamentalmente, se basa en el esquema opuesto de la ontología animista, en cuanto supone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad en los aspectos físicos: humanos y no-humanos poseen atributos físicos similares, pero solamente los primeros

están dotados de espíritu, subjetividad y agencia. La visión sociológica del naturalismo implica una distribución de los seres humanos en el marco de colectivos diferenciados desde el punto de vista cultural, del cual se excluye lo que existe de manera independiente y que se halla en el polo opuesto, la naturaleza. Lo social, en cuanto producto de la cultura, sólo se encuentra entre seres humanos.

El totemismo, en la interpretación de Descola, constituye una forma de distribución de humanos y no-humanos en colectivos que pueden tener igual forma o ser complementarios. Las diferencias son distribuciones de atributos, las cuales no derivan de los humanos ni de los no-humanos, sino de las clases prototípicas predefinidas de predicados.

El analogismo, por último, responde a la idea de que las propiedades o estructuras de ciertas entidades del mundo pueden ejercer una influencia a distancia sobre los hombres, o viceversa. Según Descola, en esta categoría entra un fenómeno propio de la región norte y central de América, es decir, el *nagualismo*, así como otras correlaciones entre microcosmos y macrocosmos. En esta perspectiva, humanos y no-humanos “pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y cuyas propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes” (Descola: 2012: 92). En términos antropológicos, según Descola, el “cosmocentrismo” representa la ruta ontológica del analogismo.

Las cuatro rutas ontológicas que describí sintéticamente no se entienden como sistemas cerrados y, por lo tanto, tampoco son puros. El autor no las atribuye de manera esencialista a ciertas adscripciones identitarias o étnicas. De hecho, aunque fundamentada inicialmente en el trabajo etnográfico realizado entre los achuar de la Amazonia, la investigación de Descola se refiere a diferentes culturas y no solamente a la amazónica. Esto implica la posibilidad de que diferentes ontologías coexistan de manera complementaria o entremezcladas en sociedades diversas.

El trabajo de Descola busca una comprensión alternativa de las relaciones entre seres humanos y otras entidades al problematizar la separación entre naturaleza y cultura. Al interpretar las relaciones que los humanos establecen con los no-humanos desde un marco ontológico, el autor supone la existencia de un pluralismo de realidades y mundos. De esta manera, busca superar el relativismo de las “cosmologías multiculturalistas” (diferentes culturas/mismo mundo) al cuestionar la noción de naturaleza como elemento estable, único y universal.

Multinaturalismo

Mientras Descola discute la separación entre naturaleza y cultura, Viveiros de Castro nos introduce a la posibilidad de la existencia de más de una naturaleza (multinaturalismo). Con el término de perspectivismo, elaborado a partir del trabajo etnográfico con los nativos de la Amazonia brasileña —y sucesivamente propuesto como perspectiva panamericana (perspectivismo amerindio)— el autor se refiere a la forma específica en que humanos y animales interactúan, se ven a sí mismos y perciben a los demás seres.

Típicamente... los humanos, en condiciones normales, ven a los humanos como humanos y a los animales como animales. Los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores... Al vernos a nosotros como no-humanos, es a sí mismos (a sus respectivos congéneres) que los animales y los espíritus ven como humanos; ellos se perciben como (o se vuelven) seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural (Viveiros de Castro, 2010: 35-36).

El perspectivismo se puede considerar como una ontología donde diferentes entida-

des, dotadas de conciencia y cultura, perciben el mundo según un punto de vista propio, se perciben a sí mismas como humanas y definen a las otras especies como no-humanas. Esto, según el autor, depende de que, en los mitos fundacionales de la gran mayoría de las poblaciones indígenas, los animales también eran humanos y han dejado de serlo: “la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad” (Viveiros de Castro, 2013: 18). En esta perspectiva, el cuerpo no sólo refleja diferencias físicas, sino que representa una variedad de modos de ser que conforman una subjetividad específica. De esta forma, animales y humanos perciben al mundo bajo la misma categoría, pero lo que cambia es la realidad, el mundo que cada uno ve según su propia perspectiva:

...los buitres ven los gusanos de la carne putrefacta como pescado asado, etc.); ven sus atributos corporales (pelo, pluma, garras, picos, etc.) como adornos o instrumentos culturales; su sistema social está organizado a la manera de las instituciones humanas (con jefes, chamanes, mitades exogámicas, ritos...) (Viveiros de Castro, 2010: 36).

La premisa central del perspectivismo, en sustancia, es que el mundo es aprehendido de forma similar por diferentes especies; los cuerpos generan distintos puntos de vista que perciben realidades particulares, siendo la corporalidad la que encarna un punto de vista único. Por lo tanto, lo que une humanos y animales no es la naturaleza, sino la cultura, ya que humanos, animales y espíritus, al ubicarse en cuerpos diversos, configuran naturalezas diferentes. De esta premisa emerge el término de multinaturalismo.

Colectivos más que humanos

Uno de los argumentos más significativos del giro ontológico en las ciencias sociales y humanas radica en la ampliación del concepto de sociedad para abarcar a seres no humanos: entidades naturales y sobrenaturales que

interactúan con los seres humanos, como es común en numerosas culturas de América Latina. Esta expansión de lo cultural al ámbito de la naturaleza y los espíritus que la habitan implica la atribución de características y comportamientos propios de lo humano a lo que no es humano, lo cual incluye la capacidad de pensamiento (Kohn, 2021) y la agencia epistémica (Rosa, 2022a; 2022b). Blaser (2019b) se refiere a dichas comunidades con el concepto de “colectivos emplazados”: organizaciones “de existentes” y prácticas que están emplazados en lugares específicos. En esta perspectiva, el término “colectivo” busca superar la noción de sociedad como un espacio exclusivamente humano, mientras que el concepto de “emplazamiento” se refiere a la diferencia entre “estar en un lugar”, un *habitus* propio de la ontología dualista que separa naturaleza y cultura, y “ser-con-el lugar”, donde seres humanos y no-humanos participan en la co-construcción del colectivo.

Esta idea nos introduce al argumento de la capacidad de agencia de los seres no-humanos, tema que explora el antropólogo canadiense Eduardo Kohn (2021) en su libro *Cómo piensan los bosques*. El autor experimenta con el dispositivo etnográfico de una “antropología más allá de lo humano” para documentar las complejas interacciones entre humanos y otros seres, concebidas como una ecología de subjetividades. A partir del trabajo de campo realizado con los runa de la Amazonia ecuatoriana, Kohn (2021) estudia cómo los seres no-humanos modelan y contribuyen a otorgar significado a la experiencia humana en el marco de un proceso de significancia “compartida” y recursiva que subvierte la visión sociocultural que ha caracterizado, desde su nacimiento, la disciplina antropológica. El antropólogo sostiene que la capacidad de representación y agencia no es propia ni exclusiva del ser humano; no se manifiesta solamente en la abstracción simbólica y el lenguaje, sino que incluye otros signos basales, icónicos e indexicales (Pierce, cit. en Kohn, 2021), que

son comunes a humanos y no-humanos y, de la manera más general posible, son propios de la vida misma. En síntesis, el autor muestra que, si la cultura es producto de la evolución, dicho producto es, *in primis*, propio de la naturaleza y, sólo “arbitrariamente”, una característica que ser humano atribuye de manera exclusiva a sí mismo.

El “pensamiento del bosque”, por lo tanto, refleja un tipo peculiar de “comunidad epistémica” que surge de las relaciones que los runa establecen con otros seres. Estas entidades, al demostrar agencia, intencionalidad, capacidad de modificar el comportamiento de los otros y asumir conductas efectivas en un contexto determinado, son capaces de conocer, enseñar y aprender de los seres humanos. A través del “pensamiento del bosque” se vislumbra la existencia de un escenario epistémico y pedagógico “interespecie”, donde las relaciones de conocimiento, enseñanza y aprendizaje no se limitan a las interacciones entre seres humanos, sino que incluyen a las otras entidades naturales y sobrenaturales que conforman al bosque como una ecología de intersubjetividades más que humanas.

IMPLICACIONES DEL GIRO ONTOLÓGICO EN LA PEDAGOGÍA INTERCULTURAL

En esta segunda parte del artículo me interesa explorar, de manera preliminar, cómo las contribuciones teóricas del giro ontológico en antropología pueden integrarse con la pedagogía intercultural para enriquecer su discurso. Con este fin, he decidido organizar la reflexión en tres etapas: en primer lugar, me concentraré en las repercusiones del giro ontológico en la interculturalidad; a continuación, reflexionaré sobre el diálogo de saberes en contextos “más que humanos”; y, por último, analizaré las aportaciones posthumanistas del giro ontológico a la pedagogía intercultural, que contribuyen al proyecto de decolonización propuesto por el enfoque intercultural crítico.

Interculturalidad y diferencias ontológicas

El giro ontológico en antropología, junto con otros enfoques como la teoría del actor-red (Latour, 2005), el posthumanismo (Braidotti, 2015), la teoría *ciborg* (Haraway, 1995) y el cosmopolitismo (Stengers, 2011; 2014), abre la puerta a una comprensión de la experiencia humana como un proceso de desarrollo en redes híbridas que involucran a entidades tanto naturales como artificiales. Este enfoque interpela al ser humano ya no como autor único, sino como coprotagonista de la historia y la cultura.

Desde esta perspectiva, se plantea que el límite constitutivo y fundamental de las ciencias sociales y humanas reside en la manera de conceptualizar y representar la cultura como producto exclusivo de la actividad del ser humano, que subestima lo no-humano como elemento secundario e instrumental. Tal límite radica en los fundamentos ontológicos, epistémicos y éticos del antropocentrismo, y se manifiesta explícitamente en su interpretación humanista y moderna (“el moderno antropocentrismo humanista”),³ como una hegemonía cultural que aún sustenta la ideología desarrollista y la gran mayoría de los estudios e investigaciones (Marchesini, en Ferrante, 2014).

Dado que el debate sobre el reconocimiento de la diversidad cultural se desarrolla en el marco de los términos que definen la cultura como experiencia autorreferencial del ser humano, podemos afirmar que los estudios multi- e interculturales participan del mismo “pecado de origen”. De hecho, estos estudios representan la síntesis de un discurso polisémico que, en sus diversas manifestaciones (políticas, sociales, educativas, médicas, etc.),

paradigmas y conceptualizaciones (Dietz, 2017), comparten una idea de cultura cuya característica esencial —ser el resultado de un proceso de emancipación de la naturaleza— es ampliamente asumida como un hecho. La aceptación de tal premisa nos invita a reflexionar sobre la interculturalidad a la luz de otras rutas ontológicas que, al no compartir los mismos supuestos, destacan las limitaciones inherentes de la interculturalidad como proyecto descriptivo y normativo frente a la evidencia del pluralismo ontológico.

Desde la perspectiva delineada, se puede afirmar que el antropocentrismo humanista representa el límite que constriñe la reflexión y la acción intercultural en el contexto de las relaciones entre seres humanos (antroposfera), porque no reconoce el papel que desempeñan los no-humanos, ya sean naturales o artificiales (Latour, 2007), en la conformación de las sociedades humanas, considerándolos sólo como medios, instrumentos o prótesis. Simultáneamente, como consecuencia de aceptar *a priori* el naturalismo moderno como un hecho empírico, las “cosmologías multiculturalistas” no pueden sostener, teórica ni pragmáticamente, la existencia de ontologías que se aparten del modelo antropocéntrico-humanista. Aunque las toleran como representaciones simbólicas de la única realidad posible, tal tolerancia no logra alentar, sino que incluso refuerza la jerarquía entre sistemas de conocimiento (conocimiento científico/saberes culturales) y realidades (mundo real /mundos imaginarios), ya que desplaza el problema al ámbito de la moral. En esta perspectiva, las diferencias ontológicas son tratadas, en el mejor de los casos, con

³ Escribe Ferrante que “El antropocentrismo funge implícitamente como matriz paradigmática para las diversas filosofías humanistas y por lo tanto también para el humanismo moderno” (Ferrante, 2014: 38). “...la tradición humanista se apropia de una concepción antropológica insular, en la que el hombre es considerado como un ente especial, distinto del resto de los sistemas vivos. La dimensión humana es leída como caracterizada por autosuficiencia, autarquía y pureza. Diversos autores han relevado de manera crítica que en esta perspectiva el hombre se realiza por medio de rutas de oposición, separación y emancipación de la alteridad... Él se convierte en hombre desnaturalizándose, desanimalizándose... La identidad humana se caracteriza, por lo tanto, por ser divergente y borradora [*espungente*] respecto de la alteridad no humana... El dualismo naturaleza-cultura en la base de la percepción identitaria de nuestra especie, que ha sido promovido por el antropocentrismo-humanista, determina, por tanto, consecuencias significativas en el modo de pensar y de experimentar las alteridades no humanas, tanto animales como tecnológicas” (Ferrante, 2014: 44, traducción propia).

el paternalismo indulgente que la filósofa de la ciencia Isabelle Stengers (2011) define como la “maldición de la tolerancia”.

Lo mencionado parece suficiente para explicar el motivo fundamental por el cual, cuando emergen diferencias radicales que desafían las certezas y conocimientos predominantes sobre el mundo y su funcionamiento, como sucede en el encuentro con los “colectivos más que humanos”, la posibilidad de resolver los conflictos que surgen de estas diferencias y la oportunidad de establecer diálogos interculturales empiezan a tambalear. Tal es la magnitud del problema que, retomando las ideas de Panikkar, el autor ha llegado a sostener la hipótesis de la imposibilidad del multiculturalismo y a alertar sobre los peligros de asumir la existencia de valores transculturales, confundiéndolos con evidencias interculturales. Según el autor, de hecho, la imposibilidad de la coexistencia de la diversidad fundamental en el mundo actual deriva de que,

para una cultura como la occidental... resulta obvio que no hay convivencia posible con una cultura que crea que los espíritus interfieren constante y libremente en las acciones humanas sin atenerse a lo que se llaman leyes físicas o psicológicas (Panikkar, 1996: 139).

En consecuencia, Panikkar advierte sobre los riesgos de proyectar en esa “tierra de nadie”, que debería ser la interculturalidad, criterios y certezas predeterminadas y universales. Si esta tierra ya estuviera habitada por una perspectiva que “reparte lo sensible” (Ranciere, cit. en De la Cadena, 2017) mediante categorías supuestamente universales como naturaleza/cultura, humano/no-humano, racional/irracional, sujeto/objeto, etc., la posibilidad de habitarla en común se vería perjudicada desde el principio. De aquí la consideración de que “el gran desafío de la interculturalidad consiste en la relativización de todo *a priori*” (Panikkar, 1996: 132).

Todo esto evidencia que los “colectivos más que humanos” desafían la interculturalidad al reconocer los límites conceptuales impuestos por su fundamento epistémico y su justificación social: la concepción de cultura y naturaleza heredada del antropocentrismo (Ferrante, 2014), el excepcionalismo humanista (Braidotti, 2015; Haraway, 2008) y las “cosmologías multiculturales” que se sustentan en la “universalidad objetiva de los cuerpos y las sustancias” frente a la “particularidad subjetiva de los espíritus y los significados” (Viveiros de Castro, 2010: 34). Este desafío implica la necesidad de ampliar el espectro de la reflexión intercultural para abordar problemas que no pueden ser tratados y resueltos con las herramientas conceptuales proporcionadas por una perspectiva arraigada en el naturalismo moderno. Con este concepto me refiero a la idea de cultura concebida como producto exclusivo de las interacciones humanas, separadas y “purificadas” de la actividad de los no-humanos (Latour, 2007).

Las “equivocaciones incontroladas” que surgen de las diferencias ontológicas sugieren, de hecho, que una perspectiva intercultural basada en tales premisas no sólo es inherentemente limitada, sino que también podría perjudicar los posibles proyectos normativos destinados a establecer diálogos entre los “colectivos más que humanos” y la sociedad dominante, que es eminentemente antropocéntrica. Esto se debe a que, al dar por sentados los supuestos ontológicos y epistémicos, así como los límites de su alcance (la antroposfera), a la interculturalidad no le queda más que la solución metateórica de “traducir” las diferencias ontológicas en diferencias simbólicas. Esta aproximación remite la comprensión de las diferencias radicales a una perspectiva que, como señala Navarrete (2018: 16),

...devalúa el valor epistemológico de la cosmovisión al definirla como una concepción culturalmente determinada y “simbólica”, pero no verdadera, de la realidad externa, pues

la considera cualitativamente distinta al conocimiento científico, que es el único capaz de acceder al verdadero conocimiento de la realidad natural y a su descripción por medio de discursos referenciales....

Tal interpretación refuerza la separación entre los mundos imaginarios locales (aprehendidos a través de mitos y creencias) y el mundo real universal (verificado empíricamente por la ciencia), lo que dificulta la posibilidad de un diálogo significativo sobre las diferencias radicales, ya que se asume que tales divergencias ya están resueltas por los conocimientos que respaldan empíricamente la existencia de una naturaleza y un mundo compartido. Este obstáculo para el diálogo no sólo se manifiesta en los conflictos ambientales, como los mencionados anteriormente, sino que también afecta al ámbito educativo, donde la comprensión del otro —su forma de ser, de conocer, su cultura y saberes— frecuentemente adolece de una reflexión sobre las condiciones ontológicas particulares que lo configuran (Rosa, 2023).

Ante lo expuesto, las contribuciones del giro ontológico en antropología vislumbran escenarios y soluciones inéditas para interpretar las relaciones interculturales como des-encuentros de ontologías o mundos en interacción, e impulsan una ampliación de lo intercultural como campo de interacción, disputa y estudio “más que humano” y posthumanista. “Más que humano”, en el sentido de la disposición a reconocer la participación de lo no-humano en la conformación de los colectivos. Posthumanista, en cuanto implica la superación del modelo antropocéntrico humanista como paradigma universal y el reconocimiento de sus limitaciones ante un escenario ontológico variable y, por ende, plural.

Estas reflexiones plantean desafíos significativos para la pedagogía intercultural, que incluyen la necesidad de replantear la concepción del conocimiento como un producto exclusivo de la actividad humana, así como

reconsiderar la noción de *anthropos* como *proprium* de la reflexión pedagógica (Ferrante y Sartori, 2016).

Saberes y diálogos de saberes más que humanos

El diálogo de saberes se puede considerar como un proyecto epistémico y pedagógico que surge del reconocimiento de formas diversas de conocer, ante la tentación omnicomprensiva de las filosofías y las ciencias occidentales. Requiere de propuestas que, desde diferentes niveles (político, económico, social, académico, educativo, etc.), propicien el respeto y la interfecundación recíproca entre conocimientos (Argueta, 2012). En América Latina, el diálogo de saberes se ha vuelto central en las reflexiones y propuestas interculturales; este diálogo requiere la reconfiguración de los modelos epistemológicos y pedagógicos tradicionales para responder de manera más clara a las demandas sobre el reconocimiento del pluralismo. El debate sobre el diálogo de saberes sigue abierto y precisa de una profundización en diversos ámbitos, como la atención sistemática a los procesos de formación de los así llamados conocimientos otros. En esta sección, me enfoco sobre los actores no-humanos que intervienen en las relaciones epistémicas y pedagógicas de los “colectivos más que humanos”.

Aunque los estudios e investigaciones que abordan las relaciones entre humanos y no-humanos no siempre se originan en lo que se conoce como el giro ontológico, como es evidente en el caso de la cosmovisión, que constituye “el paradigma dominante en las disciplinas encargadas de estudiar a los pueblos indígenas” (Navarrete, 2018: 11), es esta nueva orientación teórica la que busca dar formalmente la bienvenida a los no-humanos como actores históricos y sociales. Esta acogida es posible gracias a un cambio en la descripción etnográfica que se esfuerza por “tomar en serio” las palabras de los interlocutores, como una respuesta directa al “derecho [de

los pueblos] a decidir lo que ellos entienden por realidad” (Viveiros de Castro, 2014: 238-239). Este cambio metodológico conduce a la consideración de que el verdadero objeto de la antropología “no son las epistemologías, sino las ontologías” (Viveiros de Castro, 2015: 53).

A continuación, mencionaré fragmentos de tres trabajos que ilustran cómo, en contextos geográficos y culturales diversos, los seres humanos interactúan con otras entidades y dan origen a comunidades epistémicas y pedagógicas “más que humanas”. Considero que tales fragmentos son paradigmáticos, ya que destacan la importancia de una apertura ontológica en el diálogo de saberes para evitar reducir las realidades descritas a “metáforas” o meras representaciones simbólicas; para ello, en cambio, requieren seguir los principios y las reglas que estas realidades mismas marcan.

El primer fragmento deriva de la ya clásica investigación sociolingüística y filosófica de Carlos Lenkersdorf (1999) entre los mayas tojolabales. En el libro *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, el autor propone el siguiente relato testimonial.

Una mañana un campesino tojalabal prepara una mancuera de bueyes para arar la tierra. ...nuestro hermano campesino, con animales y arado ya en la calle frente a la casa se demora media hora en salir, pues antes tiene que cumplir con una responsabilidad muy especial: se pone a platicar con los bueyes para convencerlos del trabajo que les espera y que exige tanto esfuerzo de todos ellos en conjunto (Lenkersdorf, 1999: 113).

Este relato debe leerse en el marco de una visión intersubjetiva del mundo, derivada de una forma de nombrarlo que no separa el sujeto del objeto, sino que conceptualiza las relaciones entre seres humanos y naturaleza como intersubjetivas. En esta perspectiva, el autor sostiene que, para el campesino, los bueyes “no representan sólo animales que no saben nada de nada, ni [son] objetos mudos

[sino] compañeros-sujetos, [e] igual que las plantas trascienden los valores, ya de cambio, ya de uso... Todo esto motiva a los tojolabales a hablar con los animales con quienes trabajan” (Lenkersdorf, 1999: 113). El autor reconoce en esta práctica el legado de la tradición maya, donde se sostiene que “todas las cosas tienen corazón”, como se evidencia en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* y en el *Popol Wuj*. Además, en relación con la forma en que se deberían abordar estos textos coloniales, critica las lecturas figurativas que tradicionalmente han interpretado su contenido como “leyendas, mitos, metáforas y poesías” (Lenkersdorf, 1999: 115):

Si bien el lenguaje del *Popol Wuj* y los Libros de *Chilam Balam* puede considerarse figurado, la realidad que atestiguan, en cambio, no lo es. La razón de nuestra afirmación la encontramos en la convicción perspectivista de los tojolabales de que todas las cosas tienen corazón. Con estas palabras no están enunciando cosas figuradas, ni míticas, sino la realidad que están viviendo (Lenkersdorf, 1999: 116).

Esto lleva al autor a especular sobre una forma otra de relacionarse con la naturaleza, donde los procesos educativos y de construcción del saber se basan en relaciones intersubjetivas entre humanos y no-humanos. Lenkersdorf señala que el conocimiento “requiere de dos sujetos agenciales que se complementan y, como tales, se influyen mutuamente”. En consecuencia, “el conocimiento no se realiza por la acción del sujeto conocedor que somete al objeto a su acción de conocer”, sino que debe considerarse como una acción bidireccional en la que se “exigen las aportaciones tanto del sujeto conocedor como del sujeto por conocer” (Lenkersdorf, 1999: 57). Este proceso revela un aspecto fundamental de la comunidad educativa *nosotri-ca* de los tojolabales: la idea de que también la materia, entendida como la naturaleza y todo lo existente, representa una clase de sujeto que

participa en el proceso educativo (Lenkersdorf, 1999: 136).

La segunda descripción se refiere al trabajo antropológico-educativo de Jorge Gasché. Al reflexionar sobre los procesos de intercomprensión culturales, Gasché presenta el ejemplo del cazador bora para explicar cómo, en las comunidades indígenas, la tecnología no se limita a los “principios científicos” y a la “eficacia técnica”; en cambio, abarca una serie de “gestos” y rituales dirigidos hacia otras entidades no humanas.

...si bien la trampa se cierra en función del disparo de un mecanismo de palancas, el animal eventualmente escapa. De ahí que el indígena remedia estos azares mediante conductas propiciatorias o preventivas y mediante discursos formales que, ambos, tienen valor de gestos operativos al mismo título que los que arman el dispositivo técnico... el cazador de monos bora que abandona la trampa en un árbol no debe mirar atrás cuando se aleja del sitio y, previamente, debe dirigir una plegaria al dueño de los animales lamiendo pasta de tabaco y consumiendo polvo de coca (Etsa, 1996). Estos gestos —conductas y discursos— en la visión del indígena son tan indispensables como los actos propiamente técnicos para garantizar el éxito de su actividad (Gasché, 2008: 339).

El tercer ejemplo se refiere a un trabajo de campo realizado personalmente entre los médicos tradicionales de la comunidad maya en la región de Los Chenes, Yucatán (Rosa, 2022a). Felipe Poot, *h'men* maya, describe su formación en medicina tradicional y sacerdocio como un proceso de interacción entre seres humanos y no-humanos. Aunque fue su abuelo quien identificó en él el don de la sanación y lo inició en los primeros conocimientos de las plantas medicinales, el resto de su proceso formativo ha sido posible gracias a la presencia y el acompañamiento pedagógico de los aluxes. Estas entidades, que a veces se manifiestan a Felipe bajo la apariencia de remolinos o

vientos, desempeñaron un papel fundamental en su proceso formativo. Le indicaron dónde encontrar los instrumentos para realizar los diagnósticos médicos y cómo utilizarlos; le enseñaron dónde y cómo encontrar las plantas medicinales, cómo usarlas y los procedimientos a seguir para sanar. Incluso le transmitieron la idea de que la labor de sanación conlleva una responsabilidad social, cuyo incumplimiento puede tener consecuencias graves tanto para él como para toda la comunidad.

Este último ejemplo resulta particularmente sugerente para explicar la razón detrás de una apertura del diálogo de saberes hacia lo ontológico. Una lectura basada en la representación simbólica de los hechos narrados por el *h'men* maya podría cerrar rápidamente la posibilidad de reflexiones ulteriores al considerar que los aluxes son simplemente el producto de la imaginación de Felipe o, en términos más generales, de las creencias y los mitos de la cosmovisión comunitaria. En esta perspectiva, el proceso formativo del *h'men* no podría entenderse como algo que ocurre en la realidad externa, sino más bien como una experiencia propia de su interioridad. Sin embargo, esta interpretación, dominante en el estudio de fenómenos culturales “otros”, especialmente aquéllos relacionados con lo religioso (Navarrete, 2018), no logra respetar completamente la “seriedad” con la que Felipe interactúa con los aluxes. Desde su perspectiva, de hecho, éstos no son producto de una fantasía individual o colectiva, sino entidades que existen de manera independiente de su voluntad.

Por otro lado, una interpretación que se esfuerza por “tomar en serio” las palabras del médico-sacerdote considera irrelevante si tales entidades son o no el fruto de una fantasía. Como sugiere Stengers (2010), más allá de su demostración empírica, es innegable la capacidad que los seres sobrenaturales tienen para producir efectos en los seres humanos. En esta perspectiva, los aluxes participan realmente en el proceso formativo de Felipe. Podría argumentarse que esta interpretación

algo rebuscada es poco práctica, y que lo que realmente importa son los saberes, independientemente de si el contexto del que derivan es inusual. Se podría afirmar que el sentido común, la experiencia empírica y la ciencia nos impiden aceptar una realidad tan extraña. Sin embargo, esta respuesta pragmática no tiene en cuenta que el pluralismo ontológico opera y produce efectos independientemente de la voluntad de quienes niegan su existencia. Ignorar tal pluralismo, por lo tanto, perjudica la comprensión integral de los saberes distintos que, como en el caso de Felipe, no son exclusivamente el resultado de la agencia humana, sino el producto de los vínculos y negociaciones que los seres humanos establecen con otros seres. Estos saberes cobran vida y significado en una suerte de laboratorio epistémico interespecífico que involucra a los “otros no-humanos” como coprotagonistas.

Lo mencionado me lleva a una reflexión general sobre el diálogo de saberes y el pluralismo epistemológico. En algunos casos, el reconocimiento de formas diversas de conocer puede corresponder a un pluralismo ontológico, donde interactúan mundos y realidades diversas. Ante tal reconocimiento, el diálogo de saberes se complejiza. Si uno de sus propósitos consiste en comprender cómo se producen y transmiten los conocimientos en otros contextos culturales y cuáles son los actores involucrados, entonces, ante la presencia de “colectivos más que humanos”, tal comprensión implica tomar en consideración la realidad en la que el conocimiento se produce y las diversas entidades que la conforman. Esta perspectiva requiere de una reconfiguración del saber y del diálogo como procesos no exclusivos de las interacciones humanas, sino como el resultado de una actividad compartida con otras entidades. Una apertura del diálogo de saberes en perspectiva ontológica, por lo tanto, requiere indagar cómo, a través de otras rutas ontológicas, los no-humanos acceden y participan como sujetos activos en el ámbito epistémico y pedagógico. Este

enfoque enriquecería la comprensión de las interacciones culturales y proporcionaría una base más sólida para el diálogo intercultural.

Hacia una pedagogía (intercultural) posthumanista

Como señalan Ferrante y Sartori (2016), la pedagogía, desde la *paideía* griega hasta las más recientes teorías neo-humanistas, está permeada por los cimientos ontológicos, epistemológicos y éticos de los diversos modelos antropocéntricos que se han alternado en la cultura occidental. Uno de los supuestos más fundamentales en la pedagogía es la convicción de que sólo los seres humanos pueden educar y ser educados, lo cual habilita al acceso de los significados simbólicos que inauguran la separación del mundo animal. Esto ha permitido definir el *anthropos* como el *proprium* de la pedagogía y establecer su finalidad: “custodiar, defender y proteger el ser humano, en el sentido de ayudarlo en el desarrollo de su propia humanidad” (Ferrante y Sartori, 2016: 180, traducción propia).

La educación, como proceso intencional y programático, ha sido uno de los rasgos evolutivos más atribuidos a la especie humana por la sociedad occidental. Y la pedagogía, considerada por Mariani como “la ciencia más humana de todas las ciencias humanas” (en Ferrante y Sartori, 2016: 177, traducción propia), ha desempeñado un papel crucial en la edificación de la humanidad. Sin embargo, tal construcción no se ha llevado a cabo desde una perspectiva que reconoce las diversas formas “culturales” de interpretar lo humano, sino desde un ideal metafísico que, al tiempo que ha definido los límites entre seres humanos y el mundo natural, ha demarcado las jerarquías con respecto a los “otros menos que humanos”: hombres y mujeres que han sido catalogados por debajo de la línea de la humanidad, como sujetos a civilizar con “disciplina” pedagógica (Rosa, 2023).

La conexión entre estos dos límites no es fortuita, sino que está arraigada en los princi-

pios del humanismo como un modelo civilizatorio que ha influenciado tanto a la humanidad como a la naturaleza de manera similar. Este modelo se basa en una lógica binaria que considera a la alteridad como la contraparte negativa y especular de la identidad (Braidotti, 2015). Bajo esta perspectiva, los “otros” sensualizados, racializados —y especialmente los “otros” naturalizados, como las poblaciones indígenas de América— son ejemplos claros de esta analogía (Rosa, 2023).

El postestructuralismo, las teorías feministas, post y decoloniales, y más recientemente el posthumanismo, la teoría del actor-red y el giro ontológico en antropología, no sólo han contribuido a poner en tela de juicio este ideal de humanidad, sino que han cuestionado también la supuesta naturalidad de la ontología moderna. Esto ha permitido reposicionarla como una perspectiva parcial y limitada entre las múltiples configuraciones ontológicas existentes. En este sentido, mientras el posthumanismo, el multinaturalismo y la zooantropología, aunque desde perspectivas sensiblemente diferentes, han cuestionado la idea del excepcionalismo cultural y educativo del ser humano (Haraway, 2008; Viveiros de Castro, 2010, 2016; Mainardi, Marchesini, Marchesini y Tonutti, Bekoff, cit. en Ferrante y Sartori, 2016: 181-182), las teorías feministas e interseccionales, los estudios post y decoloniales han demostrado que tal excepcionalismo ha sido distribuido de manera arbitraria y diferenciada también entre los seres humanos, legitimando un sistema basado sobre la dominación y las desigualdades sociales.

Estas diferentes teorías, inflexiones y perspectivas convergen, en mayor o menor medida, en la interculturalidad, al contribuir a una evolución heterogénea del discurso intercultural. Como señala Dietz (2017), mientras que en los así denominados países del norte global la interculturalidad tiende a asociarse cada vez más con una concepción de diversidad constructivista, antiesencialista e interseccional, las propuestas que emergen desde el sur

global, como en América Latina, resaltan su estrecha relación con los movimientos sociales subalternos y emancipadores; sus luchas para la decolonización del conocimiento, los derechos territoriales y la revalorización de la memoria histórica con el fin de redefinir las relaciones entre Estado y sociedad.

Esta perspectiva intercultural decolonial o crítica (Walsh, 2010), promovida “tanto por el discurso académico poscolonial como por las reivindicaciones de los movimientos indígenas y afrodescendientes” (Dietz, 2017: 205), se centra en comprender los procesos históricos y sociales que han llevado a la subalternización de las culturas tradicionales u originarias. Su objetivo es desarrollar un proyecto político que pretende superar las dicotomías de matriz eurocéntrica para reconocer las cosmologías y cosmovisiones históricamente negadas. En términos de su dimensión pedagógica, la interculturalidad crítica elabora un discurso de orden post-indigenista (Dietz, 2017) que busca trascender las limitaciones pedagógicas del monolingüismo, monoculturalismo, monorracionalismo, mononaturalismo, etc., inherentes al proyecto de asimilación impuesto por el Estado-nación. Con este fin, propone una decolonización de la disciplina pedagógica que implica cuestionar y superar la colonialidad intrínseca de la modernidad, como fundamento de los mecanismos de normalización de la subjetividad que perpetúan la subalternización de las poblaciones originarias en la esfera del poder (Quijano, 2000), del saber (Grosfoguel, 2013) y del ser (Maldonado, 2007).

En este contexto, las aportaciones del giro ontológico resultan importantes para una pedagogía intercultural declinada en perspectiva decolonial. Esta reciente orientación teórica en antropología desplaza el énfasis multiculturalista aún prevaleciente en muchos enfoques funcionales al sistema hegemónico vigente (Walsh, 2010) y contribuye al proceso de decolonización del ser y de la naturaleza (Alimonda, 2010). Esto se debe a que pone de manifiesto que la diversidad y

los conflictos interculturales no se reducen únicamente a las diferentes interpretaciones y creencias culturales sobre “el” mundo, sino que también abarcan la dimensión ontológica de las relaciones mediante las cuales humanos y no-humanos interactúan y dan vida a “mundos” propios. De esta manera, el giro ontológico en antropología amplía el marco de comprensión de las relaciones interculturales y, al hacerlo, plantea nuevos desafíos posthumanistas a la agenda decolonial.

Retomando las reflexiones previamente expuestas en este artículo podemos afirmar que tales desafíos consisten en superar la tendencia universalista de la ontología, la epistemología y la ética antropocéntrica, así como el antropocentrismo pedagógico. Es decir, la idea de que sólo el ser humano, como única unidad de medida de la realidad, fuente exclusiva de conocimiento y único ser digno de atención moral, es capaz de producir cultura, educar, enseñar y formarse (Ferrante, 2014). En este sentido, el giro ontológico en antropología puede contribuir al “programa” de decolonización del ser y del sujeto pedagógico propuesto por la interculturalidad crítica, al cuestionar el excepcionalismo pedagógico humano frente al reconocimiento de colectivos que no comparten esta perspectiva. En consecuencia, el horizonte ontológico pluralista que emerge de estos colectivos complejiza la unidad de análisis y el propósito de la pedagogía intercultural, al considerar la educación no sólo como una elaboración cultural “humana”, sino como una dialéctica de comunidades humanas y no-humanas en interacción.

Lo mencionado conlleva a la necesidad de plantear nuevas interrogantes que surgen al observar “mundos” donde el ser y actuar como persona van más allá de los límites del *anthropos*. ¿Qué implica conocer, aprender y enseñar en contextos donde las entidades no humanas son consideradas agentes pedagógicos? ¿En qué consiste la formación del ser humano cuando el proceso de convertirse en persona implica la participación de almas

no-humanas, como en el nagualismo? Estas preguntas evidencian que el giro ontológico en antropología puede enriquecer aquellos *educational studies* que invitan a poner en juego una agencia difuminada entre seres humanos y no-humanos (Ferrante, 2018), ya que ofrecen una aportación específica respecto de las relaciones interculturales.

Mientras que los estudios educativos que se apoyan en la teoría del actor-red, el posthumanismo y la zooantropología (Ferrante y Orsenigo, 2018) critican el excepcionalismo humanista desde la filosofía y la ciencia occidental, el giro ontológico demuestra que los “colectivos más que humanos” llegan a conclusiones análogas sobre la agencialidad de los seres no-humanos, partiendo de premisas epistemológicas distintas y arraigadas en sus rutas ontológicas específicas. En este sentido, las contribuciones que el giro ontológico ofrece a la pedagogía intercultural son particulares, ya que invitan a explorar las relaciones pedagógicas en contextos donde las entidades no-humanas son percibidas y conocidas según criterios que desafían el sentido común, las premisas de la cultura dominante y la ciencia. ¿Qué significa conocer “con” la naturaleza cuando ésta es un sujeto? ¿Qué implica enseñar y aprender de otro no humano, y cómo se llevan a cabo dichos procesos? Éstas son algunas de las preguntas implícitas que el giro ontológico en antropología propone a la pedagogía intercultural.

CONCLUSIONES

El entendimiento de los procesos formativos tradicionales en las comunidades originarias, así como la manera en que sus saberes se transmiten y reinterpretan, representan un desafío crucial para la educación intercultural en América Latina (Gallardo y Rosa, 2022). Este desafío implica un proceso de decolonización de la educación formal y una crítica a las visiones monistas impuestas por los conquistadores desde la colonización de América Latina.

Nos encontramos en un momento crucial de transformación post y decolonial, tanto en los países del sur como en el norte global. Este proceso de transformación requiere la deconstrucción y reconstrucción de los lenguajes, postulados teóricos, metodológicos y acciones de las ciencias sociales y humanas, incluida la pedagogía. En este escenario complejo, donde surgen diversas incertidumbres, el giro ontológico en antropología presenta nuevos desafíos. Mientras que la inflexión decolonial (Restrepo y Rojas, 2010) muestra que sin la decolonización del pensamiento occidental moderno no se puede instaurar un diálogo intercultural efectivo (Walsh, 2008), el giro ontológico en antropología plantea

la importancia de cuestionar las certezas establecidas sobre la naturaleza, el mundo y la realidad a la luz de las experiencias de las comunidades originarias y sus cosmologías.

En este artículo, mi intención ha sido destacar los desafíos teóricos y metodológicos que surgen al considerar de “manera seria” los discursos que señalan una pluralidad de rutas ontológicas que desafían el antropocentrismo dominante. Estos desafíos abren nuevas perspectivas educativas e invitan a reconsiderar las concepciones consolidadas sobre el conocimiento, la enseñanza y la relación con el mundo no-humano, a la luz de las perspectivas que emergen de otras configuraciones ontológicas.

REFERENCIAS

- AGUADO, Teresa (2003), *Pedagogía intercultural*, Madrid, McGraw-Hill.
- ALIMONDA, Héctor (2010), “Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza”, *América Latina*, vol. 1, núm. 1, pp. 61-96.
- ARGUETA Villamar, Arturo (2012), “El diálogo de saberes, una utopía realista”, *Revista Integra Educativa*, vol. 5, núm. 3, pp. 15-29.
- BLASER, Mario (2018), “¿Es otra cosmopolítica posible?”, *Anthropologica*, vol. 36, núm. 41, pp. 117-144.
- BLASER, Mario (2019a), “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”, *América Crítica*, vol. 3, núm. 2, pp. 63-79.
- BLASER, Mario (2019b), “Ontologías relacionales”, conferencia presentada en la Universidad Central, Colombia, 26 de septiembre de 2019, en: <https://www.youtube.com/watch?v=QpRlvFwMDT4&t=1649s> (acceso: 15 de marzo de 2023).
- BRAIDOTTI, Rosi (2015), *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa.
- BRIGATI, Roberto (2021) “Antropologia e rappresentazionalismo. Note genealogiche”, en Fabio Dei y Luigigiovanni Quarta (coords.), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano, Maltemi, pp. 63-103.
- DE LA CADENA, Marisol (2010), “Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond ‘politics’”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 334-370.
- DE LA CADENA, Marisol (2015), *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham y Londres, Duke Press University.
- DE LA CADENA, Marisol (2017, 13 de junio), “Cuando la naturaleza no es común...”, clase inaugural del año académico del Programa de Antropología de la Universidad Católica de Chile, campus San Joaquín, en: <https://www.youtube.com/watch?v=4Ine4srh8sY&t=1s> (acceso: 22 de enero de 2022).
- DESCOLA, Philippe (2007), “Beyond Nature and Culture: Radcliffe-Brown lecture in social anthropology”, en Peter James Marshall (ed.), *Proceedings of the British Academy*, vol. 139, 2005, Oxford, British Academy, pp. 137-155.
- DESCOLA, Philippe (2012), *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- DIETZ, Gunther (2017), “Interculturalidad: una aproximación antropológica”, *Perfiles Educativos*, vol. 39, núm. 156, pp. 192-207. DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293>
- ESCOBAR, Arturo (2014), *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana.
- FERRANTE, Alessandro (2014), *Pedagogia e orizzonte post-umanista*, Milán, Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto.
- FERRANTE, Alessandro (2018), *Agency e materialità nella cultura pedagogica diffusa. Immagini dalla formazione*, en Alessandro Ferrante y Jole Orsenigo (eds.), *Dialoghi sul postumano: pedagogia, filosofia e scienza*, Milán/Udine, Mimesis (formato Kindle).

- FERRANTE, Alessandro y Daniele Sartori (2016), "From Anthropocentrism to Post-Humanism in the Educational Debate", *Relations*, vol. 4, núm. 2, pp. 175-194.
- GASCHÉ, Jorge (2008), "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura", en María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (coords.), *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*, Quito, Abya-Yala, pp. 279-366.
- GROSFOGUEL, Ramón (2013), "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*, núm. 19, pp. 31-58.
- HARAWAY, Donna J. (1995), *Manifiesto Cyborg. Donne, technologie e biopolitiche del corpo*, Milán, Feltrinelli.
- HARAWAY, Donna J. (2008), *When Species Meet*, Minneapolis, Minnesota University Press.
- KOHN, Eduardo (2021), *Cómo piensan los bosques*, Quito, Abya Yala.
- LATOUR, Bruno (2005), *Reassembling the Social. An introduction to actor-network theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- LENKERSDORF, Carlos (1999), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI/UNAM.
- MALDONADO Torres, Nelson (2007), "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 127-168.
- MOL, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press.
- MOZOWSKI Van Loon, Aäron (2021), "Alteridad, lenguaje y ontología en la antropología perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro: reflexiones extemporáneas", *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 2, pp. 1-33.
- NAVARRERE Linares, Federico (2018), "Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 56, pp. 9-43.
- PANIKKAR, Raimon (1990), "The Pluralism of Truth", *World Faiths Insight*, núm. 26, pp. 716.
- PANIKKAR, Raimon (1996), "Religión, filosofía y cultura", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 1, pp. 125-148.
- PIGEM, Jordi (2001), "Interculturalidad, pluralismo radical y armonía invisible", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 6, pp. 117-131.
- QUIJANO, Aníbal (2000), "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla*, vol. 1, núm. 3, pp. 533-580.
- RESTREPO, Eduardo y Axel Rojas (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán (Colombia), Universidad del Cauca.
- ROSA, Carlo (2022a), "Epistemología y medicina tradicional. Conocimiento y formación en Felipe Poot, h'men maya", en Ana Laura Gallardo y Carlo Rosa (coords.), *Epistemologías e interculturalidad en educación*, México, UNAM-IISUE, pp. 79-109.
- ROSA, Carlo (2022b), "Conocer 'con' la naturaleza. Reflexiones pandémicas para una posible pedagogía más allá de lo humano", *Mitología Hoy*, vol. 25, pp. 91-106. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.827>
- ROSA, Carlo (2023), "Condenados a aprender. Algunas reflexiones sobre los 'pedagógicamente damnés'", en Mauricio Zabalgoitia y Elena Ritondale (coords.), *Pedagogías alternativas. Lecciones y transgresiones de la escritura del género en México (siglos XX y XXI)*, México, UNAM-IISUE, pp. 199-234.
- STENGERS, Isabelle (2010), "Including Nonhumans in Political Theory: Opening the Pandora's box?", en Bruce Braun y Sarah J. Whatmore (eds.), *Political Matter: Technoscience, democracy, and public life*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, pp. 3-33.
- STENGERS, Isabelle (2011), *Cosmopolitics*, vol. 2, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- STENGERS, Isabelle (2014), "La propuesta cosmopolítica", *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 14, pp. 17-41.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2004), "Perspectival Anthropology and Method of Controlled Equivocation", *Tpití*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-22.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires, Kats editores.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2013), *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2014), "Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología: entrevista con Eduardo Viveiros de Castro", *Anales de Antropología*, vol. 48, núm. 2, pp. 219-244.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2015), *The Relative Native. Essays on indigenous conceptual worlds*, Chicago, HAU Books.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2016), "Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène", *Journal des Anthropologues*, núm. 138-139, pp. 161-181. DOI: <https://doi.org/10.4000/jda.4512>

WALSH, Catherine (2008), "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 131-152.

WALSH, Catherine (2010), "Interculturalidad crítica y educación intercultural", en Jorge Viaña, Luis Tapia, Catherine Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, Instituto Interamericano de Integración-Convenio Andrés Bello, pp. 75-96.