



Revista Colombiana de Ciencias Sociales

ISSN: 2216-1201

Universidad Católica Luis Amigó

Perdomo Marín, Juan Camilo
TRASCENDIENDO EL TODO Y LAS PARTES: UNIVERSALISMO,
ESCRITURA Y ÉTICA EN LA ANTROPOLOGÍA
Revista Colombiana de Ciencias Sociales, vol. 12, núm. 2, 2021, Julio-Diciembre, pp. 899-927
Universidad Católica Luis Amigó

DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201.3473>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=497870463020>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

TRASCENDIENDO EL TODO Y LAS PARTES: UNIVERSALISMO, ESCRITURA Y ÉTICA EN LA ANTROPOLOGÍA

TRANSCENDING THE WHOLE AND THE PARTS: UNIVERSALISM, WRITING AND ETHICS IN ANTHROPOLOGY

Juan Camilo Perdomo Marín*

Universidad de Caldas

Recibido: 16 de diciembre de 2019-Aceptado: 16 de diciembre de 2020-Publicado: 16 de julio de 2021

Forma de citar este artículo en APA:

Perdomo-Marín, J. C. (2021). Trascendiendo el todo y las partes: universalismo, escritura y ética en la antropología. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(2), 899-927. <https://doi.org/10.21501/22161201.3473>

Resumen

Este escrito analiza la configuración lógica a partir de la cual la antropología conceptualiza sus objetos de estudio. Para esta tarea se expondrá que sus teorías han identificado relaciones, entidades y contextos planteando cuatro tipos de lecturas sobre lo que se considera como el todo y sus partes (holismo, individualismo, integracionismo y relacionismo). Ampliando el caso del relacionismo, se resaltará que estos modelos no solo abarcan la comprensión del universalismo, sino también las estrategias escriturales y la ética intelectual del investigador.

Palabras clave

Merología; Universalismo; Escritura; Ética; Relacionismo; Antropología.

* Antropólogo, docente del programa de antropología de la Universidad de Caldas, Manizales-Colombia. Candidato a magíster por la University of Utah. Contacto: juancaperdo@hotmail.com

Abstract

This paper analyzes the logical configuration from which anthropology conceptualizes its objects of study. For this task, it will be shown that its theories have identified relationships, entities and contexts by proposing four types of readings on what is considered as the whole and its parts (Holism, Individualism, Integrationism and Relationalism). Extending the case of Relationalism, it will be highlighted that these models not only encompass the understanding of universalism, but also the researcher's scriptural strategies and intellectual ethics.

Keywords

Merology; Universalism; Writing; Ethics; Relationism; Anthropology.

INTRODUCCIÓN

Para ver el mundo en un grano de arena y el cielo en una flor silvestre,
abarca el infinito en la palma de tu mano y la eternidad en una hora
William Blake. *Augurios de inocencia*.

La relevancia del contexto

Poner las cosas en contexto ha sido por excelencia la estrategia analítica de la antropología. Esta disciplina ha partido de la premisa que las prácticas y los discursos solo se pueden explicar por medio de su interdependencia con otros elementos dentro de un marco general de relaciones que les da sentido. De este modo, el investigador relaciona datos etnográficos, por ejemplo, sobre el género o el parentesco, con un contexto interpretativo general, como la cultura o la estructura social, con el fin de obtener una lectura integral y objetiva de la realidad. Por ende, el contexto “es acerca de conectar los datos a tierra, sobre la circunspección metodológica, literaria y política; y sobre partes y todos” (Bubandt & Otto, 2010, p. 1).

En contraste con las generaciones anteriores, para los antropólogos contemporáneos delimitar el contexto investigativo es una tarea cada vez más compleja e inclusive incierta. Es común que los investigadores encuentren que su objeto de estudio está entretejido por una gran multiplicidad de relaciones, agentes, espacios y tiempos, que les cuesta separar. De allí que surjan preguntas como: ¿por medio de qué estrategias se puede enmarcar un fenómeno dada su interconexión con fuerzas globales?, ¿en qué medida el capitalismo y el neoliberalismo son sistemáticos y abarcadores del mundo social?, ¿es posible aislar las relaciones sociales de los materiales y las ecológicas? Por este tipo de dudas los antropólogos actualmente reconocen que “ya no están seguros de cuáles pueden ser los contextos apropiados” (Tsing, 2010, p. 49).

Respondiendo a los interrogantes señalados, este escrito analiza los principios a partir de los cuales los antropólogos conciben, conocen y representan sus objetos de estudio. Se sustentará que la historia de esta disciplina es un escenario en disputa entre diferentes configuraciones lógicas que luchan por definir lo que constituye un contexto. Cada configuración consiste en una mereología, es decir, en *una concepción específica de lo que cuenta como el todo y las partes*, la cual guía las capacidades de percepción e imaginación del investigador.

Es fundamental estudiar este tema puesto que como afirma Tsing (2010) los patrones y los hechos se forman e identifican a partir de la delimitación de totalidades, a razón de que: “Solo podemos identificar figuras en la medida en que podamos imaginar mundos, es decir, los sistemas

de relacionalidad a través de los cuales emergen las figuras” (p. 50). Por medio de la selección contingente de lo que se va a percibir como un fondo se ordena lo que se puede enfocar como figura y, su vez, por medio de esta es posible visibilizar un fondo.

Determinar lo que es un contexto potencia y limita los procesos investigativos al resaltar y excluir posibilidades analíticas. Por ejemplo, la teoría evolutiva de Darwin explica las formas de vida a partir de las dinámicas ambientales, y la biología del siglo XX lo hace ampliando su contexto de estudio a nuevos campos, como la física y la química. Por este motivo, para Helmreich (2016), “Los objetos y fenómenos a los que se refiere la noción de *forma de vida* están enmarcados por compromisos conceptuales” (pág. 30, énfasis en el original). La manera en que se comprende la idea de “forma” depende de los límites establecidos en el contexto investigativo.

Lo mismo sucede en la microbiología, sus investigadores estudian microbios a partir de múltiples escalas, que van desde los genes hasta los biomas, por lo que son conscientes de que “las clasificaciones son cuestiones de encuadre. La ‘forma’ de ‘formas de vida’ cambia con la escala y el contexto” (p. 11). En consecuencia, lo que se entiende como forma de vida es producto de la manera en que:

se contextualizan los fenómenos, ya sea con respecto a las ecologías normales o exóticas, con referencia a la genealogía o mediante la recalibración de las relaciones de partes y todos. La “forma” de la “forma de vida” es un signo del propio enfoque metodológico y teórico; en muchos sentidos es una abstracción. (p. 12)

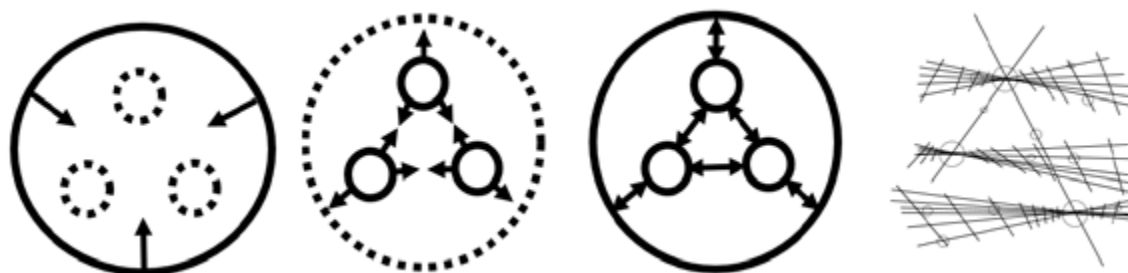
Las teorías de la globalización son otro claro ejemplo de la manera en que la contextualización afecta el proceso investigativo. Estos estudios se encuentran profundamente influenciados por la escala de análisis y las vivencias subjetivas de los sujetos estudiados, puesto que, según Tsing (2000), la imagen particular de los académicos acerca de las personas analizadas opera como una especie de “plataforma” a partir de la cual imaginan de forma general la globalización. De allí que Appadurai piense la globalización por medio de migrantes de la india, Kearney desde indígenas mexicanos, y Hannerz a través de viajeros cosmopolitanos. A razón de lo anterior, “Estos sujetos variados asisten a los autores en la evocación de diferentes globalismos” (Tsing, 2000, p. 343).

Es importante resaltar que no solo las escalas y las personas, sino también las analogías operan como marcos lógicos a partir de los cuales se conceptualiza la realidad. Ingold (2015) identifica las diferentes formas con las que se piensa el mundo como compuesto de partes pre-dadas: *bloques de construcción, cadenas y contenedores*. Esta lógica habita parcialmente en algunas vertientes de la psicología (mente como contenedor), la lingüística (sintaxis encadenada), la biología (como cadenas y bloques de construcción) y la física (partículas como bloques de construcción del universo). Es por esto que las analogías científicas no son neutras, sino que encarnan modelos lógicos que incentivan formas específicas de ver el mundo. Por ello, como sostiene Latour (2008), “las herramientas nunca son ‘meras’ herramientas listas para aplicarse: siempre modifican las metas que uno tenía en mente” (p. 208).

El todo y las partes

A grandes rasgos es posible afirmar que en la antropología han existido cuatro grandes modelos mereológicos que “asisten” a los investigadores postulando: 1. El todo ordena las partes, por lo que este existe como un marco que trasciende sus componentes: *holismo*. 2. Las partes priman ante el todo, por lo que poseen autonomía: *individualismo*. 3. El todo y las partes se encuentran en retroalimentación: *integracionismo*. 4. No existe ni el todo ni las partes, sino redes de relaciones que ensamblan contingentemente en las cosas: *relacionismo* (Ver Figura 1.) (Perdomo-Marín, 2019, 2020a, 2021).

Figura 1. Virajes mereológicos de la antropología. Respectivamente de derecha a izquierda: 1. Holismo, 2. Individualismo, 3. Integracionismo y 4. Relacionismo



Nota: Tomada de Perdomo-Marín, 2019, pág. 31.

El *holismo*, por su parte, agrupa al funcionalismo, al estructural-funcionalismo y al estructuralismo. En el *individualismo* se encuentran el interaccionismo, la etnometodología, la deconstrucción, el interpretativismo y el posmodernismo. En el caso del *integracionismo*, se congregan la teoría de sistemas, el estructural-constructivismo, el postcolonialismo y el posestructuralismo.

Por último, el *relacionismo* comienza a reunir a los debates antropológicos contemporáneos (Strathern 2004/1991; Latour 2008; Helmreich, 2009; Ingold, 2011, 2015; Hastrup, 2013; Tsing, 2015). En esta configuración lógica no existe el todo y las partes, es decir, totalidades como referentes a priori que contextualizan y agrupan datos (por ejemplo, naturaleza, estructura social o cultura), ni las partes como entidades auto contenidas (por ejemplo, genes, objetos o individuos). En esta mereología se suspende el juicio ante lo que cuenta como contexto, ya que la investigación no se entiende como un ejercicio de enmarcar prácticas y discursos, sino de mapear todo tipo de relaciones que constituyan al objeto de estudio. Por este motivo, actualmente se afirma que el trabajo de campo “debe ser un ejercicio de seguir conexiones que son rastreables antes de cualquier intento de resumir los ingredientes del todo” (Hastrup, 2013, p. 157).

En vista de que no existe un contexto dado y delimitado, por ejemplo, se busca abandonar el concepto de sociedad y de individuo para así “aprehender a las personas al mismo tiempo conteniendo el potencial para relaciones y siempre incrustadas en una matriz de relaciones con otros” (Strathern et al., 1996, p. 55). Es decir, se pretende renunciar a esta polaridad para poder pensar el mundo social como producto de relaciones y extendiendo relaciones. Del mismo modo, se proponen nuevas analogías como *los nudos*. Estos no se colocan en estructuras fijadas como ladrillos, sino que se amarran y enlazan a otros nudos. Además, no existen bajo la linealidad de la cadena, sino por medio de múltiples caminos. Sumado a ello, no poseen un exterior ni un interior, su identidad está distribuida en las cosas que los rodean (Ingold, 2015).

En el relacionismo no hay totalidades lógicas que ordenen mecánicamente el mundo, sino ensambles de relaciones, por lo que los fenómenos estudiados son dinámicos e inacabados. En esta medida, “Cuando uno piensa que diferentes partes de un sistema social tienen sus propias trayectorias, se puede ver que el sistema va a cambiar a través del tiempo de manera desigual e impredecible” (Strathern, 1999, p. 3). En el mismo sentido, no hay totalidades porque “la vida como un todo no puede ser alcanzada por ningún procedimiento de sumatoria, ya sea aditivo o multiplicativo” (Ingold, 2018a, pág. 159). No hay ninguna lógica dada y delimitada que abarque la vida, ya que esta se encuentra en un devenir permanente sin finalidad.

Enfoque y alcance de la mereología en la antropología

Cada una de las cuatro mereologías identificadas posee enfoques analíticos particulares. El holismo tiende a ser *deductivo* porque aplica principios abstractos en casos específicos para obtener resultados generalizantes. De forma inversa, el individualismo es *inductivo* porque parte de un objeto de estudio particular y con base en los resultados empíricos formula una reflexión de mediano alcance. Por su parte el integracionismo realiza un *bucle de deducción-inducción* en la medida en que a través de múltiples casos utiliza macro-modelos teóricos para explicar la conectividad entre datos particulares y a su vez impulsa la construcción de conceptos mediante casos empíricos. En contraste con las configuraciones lógicas anteriores, el relacionismo es *abductivo* porque a partir de resultados y de principios analíticos llega a identificar el objeto de estudio (Ver Tabla 1).

Tabla 1

Enfoques investigativos de las diferentes mereologías de la antropología.

Holismo	Individualismo	Integracionismo	Relacionismo
Deductivo	Inductivo	Deductivo-Inductivo	Abductivo
De lo general a la particular	De lo particular a lo general	Retroalimentación entre lo general y lo particular	El objeto de estudio como punto de llegada

Como resultado del enfoque abductivo del relacionismo, sus teóricos sostienen que el objeto de estudio no es un punto de partida, sino de llegada. No se puede presuponer su naturaleza, sino que se deben estudiar las relaciones que posibilitan su existencia. De manera que su estatus ontológico no está dado, sino que es emergente (Hastrup, 2005). Esta nueva premisa tiene profundas implicaciones que redireccionan las concepciones y las estrategias de investigación de la antropología contemporánea.

Por ejemplo, para Choy (2011) lo que cuenta como universal y particular no preexiste a la articulación política y analítica, sino que surge y se valora como tal en medio de las acciones, en esta medida “las particularidades siempre deben ser movilizadas y articuladas para contar como tales” (p. 105). Por su parte, para Tsing (2015) no se puede presuponer que las categorías poseen un significado dado, puesto que estas condensan relaciones heterogéneas y dinámicas, por ello: “Si las categorías son inestables, debemos verlas emerger dentro de los encuentros. Utilizar nombres de categorías debe ser un compromiso para rastrear los ensamblajes en los que estas categorías obtienen un sostén momentáneo” (p. 29).

Ampliando la idea de que el estatus ontológico del objeto de estudio antropológico es emergente, para Helmreich (2009) su trabajo etnográfico no se queda en la narración subjetiva ni pretende alcanzar un punto de vista neutro, sino que se basa en una “atención lateral a las relaciones moduladoras que producen el interior y el exterior, los sujetos y los objetos, la sensación y los datos sensoriales, que producen la idea misma de presencia” (p. 230). Por lo tanto, su investigación es “un modo de atención que se pregunta cómo emergen los sujetos, los objetos y el campo en relaciones materiales que no pueden ser modeladas de antemano” (p. 230).

La distinción mereológica entre holismo, individualismo, integracionismo y relacionismo ayuda a comprender que el investigador antes de ver el mundo en sí mismo concibe un tipo de mundo bajo una configuración lógica específica. De allí que las formas de razonamiento no se puedan separar totalmente de la realidad conocida, ya que: “las causas no pueden ser identificadas empírica u ontológicamente, sino que estas pueden sugerirse a sí mismas en relación a esquemas particulares de comprensión” (Hastrup, 2004, p. 462). En consecuencia, los investigadores no deben solamente estudiar el mundo, sino también la forma en que piensan sus relaciones.

Todo modelo es una simplificación de la realidad, las mereologías expuestas no agotan lo que la antropología ha sido, es y puede ser, por lo que, como tipologías heurísticas, ofrecen valiosos indicios sobre sus puntos históricos en común. Cuando se analizan las diferentes teorías antropológicas de una misma generación son claros sus amplios desencuentros (Perdomo-Marín, 2019, 2020b). Pero si estas teorías se agrupan y contrastan con las de otros momentos históricos, es posible identificar tendencias compartidas que antes no eran fácilmente percibidas. Bajo este principio, este escrito usa la mereología como una herramienta de comparación meta-teórica que visibiliza las diferentes configuraciones lógicas de las investigaciones antropológicas.

Valga aclarar que la mereología no es una especie de nivel o estructura profunda, estática y preexistente dentro de la teoría que condicionaría las acciones investigativas, ello sería convertirla de antemano en un todo. Por el contrario, la mereología no determina negativamente la percepción y la imaginación del investigador porque esta es una lógica encarnada en preguntas, formas de descripción, analogías, conceptos e instrumentos entrelazados con el marco histórico, político y tecnológico de los investigadores. Tal es así que la academia no se piensa solo desde la academia, puesto que “Las buenas preguntas provienen de fuera del propio campo en cualquier tipo de producción de conocimiento; respondemos a las solicitudes urgentes de movimientos sociales, desastres o grandes sueños” (Tsing, 2020, pp. 212-213).

A razón de lo anterior, por ejemplo, la microbiología responde a intereses sociopolíticos, ya que “La cuestión de cómo pensar en las formas que puede adoptar la vida depende de qué propiedades son relevantes para la unidad de descripción en cuestión y de cómo los marcos sociopolíticos – biotecnológicos, ecologistas– condicionan estas elecciones” (Helmreich, 2016, p.11). De igual forma, la antropología no es ajena a las relaciones de poder, por ello, a partir de los ideales occidentales de progreso, ha sido utilizada para explicar las dificultades en la modernización de las naciones y para facilitar el control político (Kuper, 2019). En el mismo sentido, la mereología de esta disciplina no es una lógica delimitada en la investigación, sino una lógica transversal a la teoría y la historia que enriquece, transforma, conduce y produce nuevas formas de pensamiento.

Historia de la mereología en la antropología

Es posible encontrar resonancias entre la mereología de las diferentes antropologías con la historia mundial. Esta disciplina nació como una apuesta intelectual por comparar grupos humanos impulsada en muchos casos por la tecnología naval. Por medio de expediciones coloniales a lo largo del planeta, Occidente se construyó a sí mismo al momento de contrastarse con el otro que invadía. Por ello la antropología es producto de la navegación y del colonialismo, porque, como sostiene Gisli Pálsson (citado por Helmreich, 2016, p. 97), “Como resultado de los viajes por mar, mundos diferentes y aislados se conectaron en una red global pero polarizada de relaciones de poder. Antes de estos viajes, la idea de antropología no existía”. En este proceso, dadas las amplias distancias geográficas, los primeros antropólogos estudiaron los diferentes grupos humanos considerándolos como culturas delimitadas e internamente homogéneas, de allí los conceptos y las explicaciones altamente generalizantes del *holismo*.

Después, los cambios geopolíticos mundiales impulsaron nuevas transformaciones teóricas en la antropología. A partir de los procesos de descolonización de los años cincuenta comenzó la crítica a la representación etnográfica, ya que estos procesos políticos descentraron “a Occidente y sus supuestos epistemológicos, incluida la idea de una dirección histórica determinada” (Clifford,

2013, p. 23). El desencanto por los relatos modernos del progreso y la razón se manifestó con mayor fuerza en la antropología de los años ochenta en la crítica posmoderna, a causa de ello los conceptos totalizantes del holismo como “—cultura, sociedad, ideología, organización social y sistema simbólico— comenzaron a parecer teóricamente inadecuados y políticamente sospechosos” (Bubandt & Otto, 2010, p. 6). Como respuesta a lo anterior, esta disciplina comenzó a estudiar el mundo desde el *individualismo*, enfocándose en lo particular y lo subjetivo.

Más adelante, en medio de las tensiones mundiales de la guerra fría, los procesos emergentes de globalización impulsados por los cambios tecnológicos y de la consolidación de los nuevos movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, la antropología comenzó a ver un mundo hiperconectado que desdibujaba las fronteras nacionales. Por este motivo, desde el *integracionismo* se buscó estudiar la coherencia y la sistematicidad detrás de las racionalidades políticas que luchaban por moldear el mundo. En este momento histórico:

La cibernética, la dinámica de sistemas, la ecología de sistemas y los modelos de circulación de sistemas se desarrollaron a partir de la idea de que los sistemas crean sus propias dinámicas. La información sobre la interrelación de los elementos de un sistema puede generar conocimiento del todo. (Tsing, 2005, p. 101)

Ahora vivimos en un mundo diferente a los anteriores por múltiples factores. Nos encontramos ante un panorama no de grandes potencias que determinen la historia, sino un mundo multipolar en que el que diferentes países ejercen poder sobre los demás. A su vez, en la actualidad las redes sociales afectan en gran medida la opinión pública y las elecciones políticas, el cambio climático amenaza con crear una mayor desigualdad social, y a causa de la pandemia del coronavirus se está acelerando la virtualización y la automatización de los trabajos. En este momento histórico ya no es posible separar la democracia de la tecnología, la cultura de la naturaleza, ni lo local de lo global. Por este motivo surge el *relacionismo* como una nueva mereología para pensar el mundo contemporáneo.

Los cambios históricos mencionados en cada mereología atraviesan diversas disciplinas. Por ejemplo, para Tsing (2015) el concepto de perturbación en la ecología fue desarrollado al mismo tiempo que en las ciencias sociales se enfocaron en estudiar la transformación y la inestabilidad:

En las décadas de 1950 y 1960, la idea del equilibrio de los ecosistemas parecía prometedora; mediante la sucesión natural, se pensaba que las formaciones ecológicas alcanzaban un punto de equilibrio comparativamente estable. Sin embargo, en los años setenta, la atención se centró en la perturbación y el cambio, que generan la heterogeneidad del paisaje. También en la década de 1970, los humanistas y los científicos sociales comenzaron a preocuparse por los encuentros transformadores de la historia, la desigualdad y el conflicto. (pp. 160-161)

Los debates de las ciencias naturales y sociales responden a perspectivas e intereses históricos que trascienden las demarcaciones disciplinares. Por esta razón, los aportes contemporáneos del relacionismo en la antropología resuenan directamente con los debates actuales en matemáticas, informática, ciencias cognitivas y biología evolutiva sobre sistemas abiertos, emergentes y autoorganizados. Tal es así que, en los nuevos estudios sobre el microbioma, el cuerpo deja de ser

entendido como una entidad autocontenida, para verse como el producto activo de la asociación de microorganismos (Rees et al., 2018). De igual forma, en la microbiología marina ya no se estudian colonias microbianas, sino ensamblajes microbianos. En otras palabras, al igual que en el caso de los antropólogos contemporáneos, no se analizan entidades delimitadas, sino que se mapean asociaciones que forman seres de manera contingente (Helmreich, 2016).

Las diferentes mereologías responden a horizontes históricos. Por ejemplo, la forma en que contemporáneamente se conceptualiza el cuerpo como una entidad compuesta por el mundo que lo rodea. De allí que en la etnología amazónica (Santos-Granero, 2008; Halbmayer 2012; Hugh-Jones, 2018) y en los estudios sociales de la ciencia (Mol, 2002; Mol & Law, 2012; Latour, 2008) el cuerpo es entendido como constituido por artefactos. Estas perspectivas son posibilitadas en parte por la transformación en la manera en que se entiende el todo en el siglo XXI (no como algo cerrado, fragmentado ni integrado), ya que las cosas se piensan como producto de conexiones parciales. Por lo tanto, cada teoría es producto de formas de conocer la realidad vinculadas con tendencias que van más allá del mundo académico.

Aunque la teoría no es ajena a su momento político y tecnológico, porque como se argumentó previamente responde a problemas históricos particulares, es importante resaltar que la teoría y la historia se impulsan parcialmente pero no se determinan. Por ello las teorías persisten más allá de los problemas en los que fueron formuladas, dada su versatilidad interpretativa, o por el dogmatismo de sus adherentes, y, como lo demuestra Starn (1991) en el caso de la antropología, no toda teoría responde a los cambios políticos de sus tiempos. Esto explica la heterogeneidad de la antropología, ya que sus diferentes mereologías continúan vivas y luchan por un espacio dentro de la academia para explicar el mundo. Por lo tanto, no hay necesariamente un avance teleológico de la disciplina, en medio de sus debilidades y aciertos cada mereología es una invitación intelectual para darle sentido a las relaciones del mundo.

Ampliando las ideas anteriores, este escrito analizará cómo las mereologías expuestas abarcan no solo el entendimiento del universalismo, sino también las estrategias escriturales y la ética intelectual del investigador. Primero, profundizando en el caso del relacionismo se indagará la manera en que la comprensión del todo y las partes implica un horizonte comprensivo ante los proyectos globales; segundo, se resaltarán los estilos de redacción; y, finalmente, el texto se ocupará de los compromisos políticos.

Universalismo elusivo

No hay tal cosa como la identidad en un gran sentido -solo quimeras de posibles anhelos de apoyo en los intersticios de necesidades peculiares-, sin embargo, las máscaras de la apariencia hacen mucho más que suficiente. Ellas son una necesidad absoluta.
Michael Taussig. *Mimesis y alteridad*.

Exploraciones de lo global

Para el relacionismo, lo universal, antes de ser una totalidad cerrada (holismo), fragmentada (individualismo) o integrada (integracionismo), es un horizonte de articulación de relaciones heterogéneas, dinámicas y emergentes entre múltiples agentes, espacios y tiempos. Por consiguiente, si bien esta nueva configuración lógica demanda que el investigador renuncie a la idea de totalidades coherentes como contextos analíticos previos a la investigación, ello no implica abandonar el estudio de lo global. No es posible negar la existencia de lo global porque el investigador contemporáneo se encuentra permanentemente con experiencias políticas particulares que reclaman su universalidad mientras se movilizan y reinventan.

El estudio de Tsing (2005) sobre las protestas ambientales en Indonesia es un ejemplo paradigmático del viraje analítico del relacionismo al momento de pensar el universalismo y lo global. Tsing expone que los activistas tomaron estratégicamente los discursos universalizantes de los “derechos” y la “justicia” para poder visibilizar sus demandas particulares y criticar las políticas nacionales. En dicho proceso los líderes del movimiento ambientalista adaptaron estos discursos occidentales a sus propios marcos sociales, agregando experiencias e interpretaciones específicas que les daban fortaleza y anclaje local.

Pero tomar los discursos no fue simplemente un ejercicio camaleónico, puesto que estos a su vez afectaron las reivindicaciones ambientales locales a causa de las lógicas liberales que las habitaban. De modo que los discursos usados reproducían “las inequidades de las geopolíticas globales inclusive si promueven la retórica de la equidad. Aquellos que los adoptan y adaptan no escapan de la herencia colonial, inclusive si exploran sus posibilidades” (p. 238).

El caso anterior implica que los discursos universalizantes, como de los “derechos” y la “justicia”, no poseen un significado estable y global que se impone mecánicamente en lo local, ni que son recipientes enteramente vacíos que se modifican libremente desde experiencias particulares. En vez de indagar en su contenido, es preciso estudiar los usos de este tipo de discursos, pues su trabajo consiste en: “formar puentes, caminos y canales de circulación” (p. 7). Es decir, generan una interconexión entre múltiples espacios, tiempos y actores, de tal forma que los universales

“viajan a través de la diferencia y son cargados y modificados por sus viajes” (p. 8), de modo que estos “nunca pueden cumplir sus promesas de universalidad. Incluso al trascender localidades, no se apoderan del mundo. Están limitados por la necesidad práctica de movilizar adherentes” (p. 8).

El estudio de Tsing permite comprender que los universales no son falsos ni verdaderos, sino lo que denomina “compromisos pegajosos” (2005, p. 6), discursos que cargan sus historias pasadas mientras atraen e integran nuevos elementos. Los proyectos particulares para poder moverse y ensancharse por el mundo negocian su identidad, por este motivo no son sistemáticos, porque deben reinventarse a través de las diferencias que atraviesan. En consecuencia, es necesario abandonar la oposición jerárquica entre lo global (unificado) vs lo local (dividido), para pensar lo global en términos de un horizonte en tensión y movimiento en el que se trazan vínculos. Debido a lo anterior, la analogía que utiliza Tsing para pensar las conexiones globales es la de “fricción”:

Los caminos crean sendas que hacen el movimiento más fácil y eficiente, pero al hacer esto limitan hacia dónde vamos. La comodidad de viajar que facilitan es también una estructura de confinamiento: la fricción modula trayectorias históricas, permitiéndolas, excluyéndolas y particularizándolas. (2005, p. 6)

Las conexiones globales no transportan mecánicamente racionalidades, discursos u objetos enteramente preexistentes, sino que son medios activos que impulsan y modifican su expresión local. Por lo tanto, el funcionamiento del mundo para Tsing depende de la fuerza de conexión de los universales, a razón de ello estos no son negativos o positivos, sino que son el medio de expresión, articulación y reinención de múltiples voluntades políticas, por lo que pueden servir tanto para fines antidemocráticos como democráticos.

El mundo desde el relacionismo

Las reflexiones de Tsing parten de una estrategia analítica compartida por debates contemporáneos de la antropología. Los teóricos del relacionismo no buscan identificar racionalidades sistemáticas que determinen el mundo, sino las mediaciones en las que surgen, se traducen y se ensamblan prácticas y discursos heterogéneos. Bajo esta estrategia es posible entender que no existe el capitalismo en singular, es decir, como un sistema plenamente coherente, predecible y omnipresente, sino capitalismos en articulación, choque, dinamismo y fragilidad, cuya existencia depende de relaciones no-capitalistas (Bear et al., 2015; Tsing, 2015).

A su vez, las estrategias analíticas del relacionismo usadas para estudiar lo global ayudan a entender que el mundo tiende, a su vez, a la conectividad y la divergencia. La heterogeneidad constitutiva de los grupos humanos es el medio primordial e inagotable para establecer conexiones

mundiales, en esta medida: “El reto (...) es reconocer las historias superpuestas pero discrepantes que luchan por un margen de maniobra en un mundo contemporáneo paradójicamente sistemático y caótico” (Clifford, 2013, p. 49).

Ampliando la paradoja de que el mundo tiende a ser ordenado y desordenado, a su vez es posible reconocer que las instituciones sociales no se guían bajo racionalidades enteramente claras. Al no suponer la existencia de totalidades que configuran el mundo, ahora los antropólogos pueden estudiar cómo los procesos administrativos operan cada vez más mediante trámites y reglas absurdas, y no como un ordenes burocráticos, sistemáticos y coherentes (Graeber, 2015a).

Montaje escritural

Ante el escritor que quiere anularse a sí mismo para dar voz a cuanto existe fuera de él se abren dos caminos: o escribir un libro que pueda ser el libro único, capaz de agotar el todo en sus páginas; o escribir todos los libros, de modo que persiga al todo a través de sus imágenes parciales. El libro único, que contiene el todo, no podría ser sino el texto sagrado, la palabra total revelada. Pero yo no creo que la totalidad sea contenible en el lenguaje; mi problema es lo que queda fuera, lo no-escrito, lo no-escribible. No me queda otro camino que el de escribir todos los libros, escribir los libros de todos los autores posibles.

Italo Calvino. *Si una noche de invierno un viajero*.

Cada momento histórico posee su propia escritura

Los debates del relacionismo elaboran un nuevo formato escritural para interrogar y describir la realidad desde una nueva mereología. Al problematizar las concepciones previas del todo y las partes conciben al objeto de estudio como producto de la condensación de múltiples relaciones que no se pueden delimitar de antemano. Pero esta transformación en la argumentación académica no refleja simplemente una nueva forma de pensar, sino que a su vez la crea. De modo que cada paradigma no es solo un marco lógico, sino también un marco estético, puesto que cada estilo narrativo naturaliza, legitima y reproduce un sentido común. Por este motivo, como señala Latour (2008), “El simple acto de registrar cualquier cosa en el papel ya es una transformación inmensa que requiere tanta capacidad y tanto artificio como pintar un paisaje o producir una complicada reacción bioquímica” (p. 198).

Existe un vínculo poco objetivado en las investigaciones antropológicas entre sus contenidos teóricos y sus formas de escritura. En términos generales, en el holismo hay una *escritura cerrada* que tiende a construir textos sumamente unificados al engranar información heterogénea en un todo coherente. De forma crítica, para el relacionismo la experiencia en campo no es una totalidad

cerrada y coherente, sino una práctica de atención guiada que es emergente y parcial, por ello la unicidad en la representación escritural de la observación participante sería una ficción narrativa. De allí que, por ejemplo, el término “sociedad” para Strathern opere como un “dispositivo retórico”:

un cierre en la narrativa etnográfica, encajando partes del análisis como si la estructura social encajara junta; como la posibilidad de integración teórica hecha concreta en el abarcamiento de todos los fenómenos sociales. Tal vez esto pueda parecer inocuo. En retrospectiva, sin embargo, la retórica rara vez resulta ser neutral. (Strathern et al., 1996, p. 53)

De forma opuesta, en el individualismo se encuentra una *escritura fragmentada* que genera textos abiertos por medio de Partes sumamente elaboradas que evocan vivencias subjetivas del investigador y sus colaboradores, y evitan así las amplias generalizaciones del holismo. Pero abandonar la idea de totalidad cerrada no implica quedarse con fragmentos etnográficos, como sucede en el individualismo. Para Clifford (2013), si bien se requiere de un descentramiento de las meta-narrativas que explicaban la historia, no solo queda el denominado “predicamento postmodernista”, el cual consiste en “‘todo el poder de los fragmentos’ –nada sino historias pequeñas” (p. 43). Porque, de hecho, sostiene que hay una falsa oposición entre lo local y lo global, en consecuencia, es necesario estudiar el mundo bajo lo que denomina:

narrativas “suficientemente grandes”, más-que-locales: historias que viajan y se traducen, pero sin acumular un destino coherente, progresista o apocalíptico. Así nos apoyamos en procesos de yuxtaposición y mediación, generalizando pero nunca en general. “El todo”, escribió famosamente Adorno, “es lo falso” (1974: 50). Y también lo es el fragmento. (p. 43)

Por su parte, en el integracionismo hay una *escritura posicional* debido a que se crean textos que hiperconectan historias locales con narrativas globales que les da sentido. Pero articular el todo y las partes no escapa a las falencias de las posturas anteriores, dado que, como en el holismo, se supone de antemano un contexto analítico que ordena partes autocontenidas, es decir, delimitadas, como en el individualismo. En este caso se supone que el contexto y los elementos de su engranaje preexisten al ejercicio investigativo.

En el relacionismo, antes de seguir un formato cerrado, fragmentado o integrado¹, se plantea una yuxtaposición narrativa que busca escapar a las estrategias anteriores de composición. Hay específicamente una *escritura en montaje* a razón de que estos textos sobreponen teorías, testimonios, descripciones ambientales y reflexiones filosóficas. Esta estrategia no implica que dichos textos queden en partes fragmentadas, hay una conexión entre los diferentes apartados elaborados, pero que no forman un todo unificado porque mantienen su diferencia. En otras palabras, cada sección posee su propia vitalidad, en esta medida ningún elemento subsume o agota la explicación del otro porque no hay posiciones privilegiadas de análisis. A su vez, el contraste entre sus apartados revela conexiones parciales inesperadas que amplía el potencial reflexivo que quedaría limitado en secciones aisladas.

¹ Para identificar estos tres estilos en la antropología colombiana, véase Londoño, 2013.

Estrategias contemporáneas de escritura

Los antropólogos contemporáneos hacen explícitos los principios del relacionismo al momento de reflexionar sobre la forma en que elaboran sus textos. Ingold en *Estando vivo* (2011), obra en la que estudia la manera en que el ser humano se encuentra integrado activamente por los ciclos materiales de transformación del medioambiente, afirma que su libro está elaborado a partir del concepto de maraña (*meshwork*). Esto se debe a que su texto se encuentra “tejido a partir de los hilos temáticos que lo atraviesan. Cada uno de los capítulos es un nudo particular. Siguiendo los hilos ellos pueden, en principio, leerse en cualquier orden” (p. 13).

Por su parte, Clifford en *Retorno* (2013), libro en el que aborda cómo en las comunidades indígenas la historia y el poder son impugnados y reinventados, señala que cada capítulo posee una lógica individual que se articula parcialmente con los demás apartados. Esto se debe a que las coyunturas estudiadas (descolonización, globalización y devenir indígena), si bien son particulares, resuenan parcialmente con las demás, por lo que el texto debe yuxtaponerlas, pero también mantenerlas separadas porque no responden a una sola fuerza histórica que las determine.

Las tres historias se construyen, refuerzan, y se problematizan entre ellas. Historias “suficientemente grandes” como estas necesitan ser sostenidas en tensión dialéctica, simultáneamente pero no en sincronía. *Retorno* por lo tanto ofrece una verosimilitud amontonada en la que fuerzas políticas, económicas, sociales y culturales se entrecruzan, pero no forman un todo. (pp. 7-8)

De forma similar, para Tsing en *El hongo en el fin del mundo* (2015), obra en la que analiza la interrelación entre las cadenas capitalistas y los mundos orgánicos de los hongos matsutake, sus capítulos no encajan de manera unificada. En este caso, Tsing utiliza la analogía de los cuerpos de los hongos, estos se extienden en otros seres y en dicho proceso incentivan nuevas vidas. En el mismo sentido, las diferentes secciones de este libro operan como un ensamblaje abierto de elementos heterogéneos que se cruzan e impulsan mutuamente, por lo que su autora considera: “Mi experimento en la forma y mi argumento se siguen uno al otro” (p. viii). El ritmo narrativo de este libro es tan fluido e innovador que Tsing logra trenzar de manera creativa el placer estético con la reflexión intelectual.

La escritura del relacionismo también se encuentra en investigaciones contemporáneas que sobreponen diferentes contenidos (Mol, 2002; Latour, 2008). Por ejemplo, en la introducción de *Artes de vida en un planeta dañado* (Gan et al., 2017), libro sobre las huellas de los impactos ambientales en el antropoceno, se encuentra una composición radicalmente en estilo de montaje. En medio de los párrafos se colocan piezas narrativas en letra cursiva que introducen el resto de los capítulos, “ya que las secciones cuentan historias entrelazadas. Aunque nuestras ramas analíticas merecen cierta separación, (...) no se pueden segregar” (p. G3).

Inclusive, en la filosofía existen estrategias de composición similares a las mencionadas. Braidotti (2006) expone que su libro *Transposiciones* amplía las ideas de un texto anterior, pero ambos no se encuentran relacionados de manera lineal, sino que “están interrelacionados, mientras que cada uno mantiene su perfil singular. Su interconexión es una transposición, es decir, un salto creativo que produce un prolífico espacio intermedio” (p. 6).

Braidotti agrega que el concepto de transposición también es esencial en su escritura porque da cuenta de, por un lado, la articulación de nociones y conceptos de diferentes experiencias y campos del saber que amplían sus potenciales analíticos. Por el otro, este concepto “describe la conexión entre el texto y su contexto social e histórico, en el sentido material y discursivo del término” (2006, p. 7). En otras palabras, busca dar cuenta de la complejidad del mundo cruzando disciplinas, temas y actores disímiles.

Como se ejemplifica en los casos anteriores, la escritura del relacionismo renuncia a la unicidad, la fragmentación y la integración narrativa. Bajo esta apuesta Ingold, Clifford, Tsing y Braidotti innovan en la forma de sus textos, ya que un mundo relacional demanda una escritura relacional. La forma y el contenido de cada mereología se funden, el estilo escritural en montaje responde a la configuración lógica de la investigación académica contemporánea. Por consiguiente, desde el relacionismo se evita crear una falsa totalidad narrativa, por lo que se recurre a una composición que muestre la complejidad de los fenómenos estudiados. Bajo esta premisa, Tsing (2015) sostiene: “Ofrezco historias construidas a través de capas y prácticas dispares de saber y de ser. Si los componentes chocan entre sí, esto solo extiende lo que tales historias pueden hacer” (p. 159).

En síntesis, la apuesta del estilo escritural del relacionismo consiste en sobreponer información heterogénea para que esta, a su vez, mantenga su especificidad e interconexión, y esto es justamente un montaje. Para Willeslev y Suhr (2013), un montaje (en escenarios como el cine, la escritura y los museos) genera conocimiento por medio de la yuxtaposición de elementos diferentes que desestabilizan el sentido común al evocar lo invisible a través del choque de perspectivas. La escritura es, entonces, para el relacionismo un dispositivo de mapeo activo de la realidad que busca evocar lo invisible al mantener una tensión de igualdad y diferencia entre los diferentes apartados de sus textos.

Hiperreflexividad en la escritura

En el relacionismo, la imposibilidad de construir un formato unificado en la narración yace en que la relación entre lo vivido y lo representado es simultáneamente de retroalimentación y de autonomía. Strathern (1999) denomina el reconocimiento de esta cualidad como el “momento etnográfico” en el que el antropólogo se hace consciente de los campos dobles de la investigación;

las vivencias y su reconstrucción, se entrelazan parcialmente, pero a su vez son únicos, a razón de que: “cada uno crea al otro, pero cada uno también posee su propia dinámica o trayectoria” (p. 2). Por ello, la experiencia y la conceptualización se alimentan mutuamente, pero ninguna puede subsumir a la otra, de allí que toda representación siempre sea incompleta:

la escritura etnográfica crea un segundo campo. La relación entre los dos campos puede en consecuencia describirse como “compleja” en el sentido de que cada uno es un orden de compromiso que parcialmente habita o toca al otro pero que no lo abarca. De hecho, cualquiera puede parecer que gira en su propia trayectoria. (p. 2)

Ampliando lo anterior, es importante mencionar que para los antropólogos del relacionismo su tarea no consiste simplemente en escribir sobre qué se conoce del mundo, sino también sobre cómo se conoce. En otras palabras, bajo qué condiciones, redes y contextos se forma un conocimiento específico sobre la realidad. Por ello, por ejemplo, Choy (2011) en su estudio sobre una coalición ambiental en Honk Kong en contra de la construcción de una incineradora, afirma que su meta no era “identificar los conocimientos locales o una solución apropiada a nivel local, sino que se enfocaba en las prácticas mediante las cuales los conocimientos fueron escalados, vinculados y movilizados diferencialmente” (p. 104).

Si bien para la antropología contemporánea el estatus ontológico del objeto de estudio es emergente, es decir, no se puede suponer de antemano, sino que se deben mapear las relaciones que constituyen su existencia, ello no implica que esté creado por el investigador, ni que sea totalmente independiente. Según Strathern (2004/1991):

Los contextos y niveles de análisis del antropólogo suelen ser a la vez parte y aun así no parte de los fenómenos que pretende organizar con estos. Debido a la naturaleza transversal de las perspectivas que establecen, una siempre puede ser engullida por otra. (p. 75)

El dispositivo analítico simultáneamente afecta y es autónomo ante el fenómeno que estudia. Por esta razón, la escritura académica requiere de una hiperreflexividad para objetivar permanentemente la forma en que el investigador conoce el mundo. A razón de lo anterior, Helmreich (2009) afirma:

Leo los materiales y las teorías antropológicas y oceanográficas a través de unas y otras. En este proceso, trato las teorías –ya sean de antropología o de biología marina– como herramientas para explicar mundos y como fenómenos del mundo que hay que examinar. (p. 23)

Ahora, los medios para conocer el mundo no son simplemente una especie de lentes neutros que amplían la realidad, sino instrumentos que encarnan lógicas específicas que el investigador debe analizar. Esto conduce a una oscilación permanente entre perspectivas, la cual opera para Helmreich como un método que “no da por sentado la diferencia entre cosas y formas de explicación o abstracción” (p. 23), sino que busca reconocer la retroalimentación y la autonomía

entre las formas de conocer y lo conocido. Pero a su vez, esta es una estrategia que permite “producir representaciones convincentes de un mundo real” (p. 23), en otras palabras, nos dice algo relevante sobre la realidad.

Las ideas de Helmreich, de no separar cosas y formas de explicaciones, pueden ser comprendidas a la luz de la apuesta analítica de Choy (2011) en *Ecologías de comparación*, un libro sobre conocimientos y políticas ambientales. Una de sus ideas centrales es que estos dos temas no se configuran a partir de principios universales que se imponen localmente, ni particularidades que se universalizan, sino por medio de:

continuas oscilaciones entre el detalles y reivindicaciones más amplias que, en última instancia, desdibujan la distinción entre el ejemplo y la abstracción. Para rastrear e ilustrar este fenómeno, persigo la misma oscilación como método etnográfico. Así, cada uno de los capítulos oscila entre los detalles de un problema particular del ecologismo de Hong Kong y un problema de la teoría hasta que los detalles del ejemplo se mezclan en el lenguaje y la práctica de la construcción de conceptos. (p.15)

Simetría analítica

Puesto que en el relacionismo se busca suspender el juicio ante el contexto de la investigación, en consecuencia, se abandona la división naturaleza/cultura, a razón de que esta establece a priori un marco analítico de causas y relaciones posibles, como los genes y los símbolos. Liderando este imperativo metodológico, Callon (1986) en su texto pionero “Algunos elementos para una sociología de la traducción” pone en práctica el uso de un lenguaje simétrico entre humanos y no-humanos. Bajo los mismos términos, este autor caracterizó la articulación entre ostiones, pescadores e investigadores para no predefinir su identidad, rol y agencia.

Los demás trabajos del relacionismo amplían este estilo descriptivo de Callon. Por ejemplo, Tsing (2005) afirma en su libro *Fricciones* que “El reto en hacer que este paisaje natural-social cobre vida en el papel es dar a las especies no humanas tanta viveza como a las humanas” (p. 176). Por su parte, para Helmreich (2009), a lo largo de su libro *Océano Alien*, los microbios “aparecen no sólo en conexión con los científicos que los representan, sino también junto a ballenas, medusas, gusanos tubícolas, corales, algas, galletas de mar –que considero, siguiendo a Haraway, como compañeros de enredo, especies compañeras” (2009, p. 24).

Los dos autores mencionados son referentes paradigmáticos de los estudios multiespecies al analizar los paisajes como producto activo del ensamblaje de múltiples especies, y de este modo amplían las herramientas descriptivas de la antropología. Estos nuevos temas investigativos abren nuevas posibilidades estéticas y políticas en la disciplina mientras desafían sus límites

disciplinarios. De allí la pregunta: “¿Qué clase de antropología es ésta? Los antropólogos, antes centrados sólo en los humanos, ahora tienen que extenderse para imaginar la vida social entre compañeros no-humanos. Lo social nunca será lo mismo” (Tsing, 2020, p. 212).

Ética del horizonte

A un mundo complejo, compromisos complejos
Alejandro Grimson. *Desafíos para las antropologías desde el sur.*

Ideales generacionales

La antropología ha tenido diferentes ideales éticos a lo largo de su historia. Dado que los teóricos del *holismo* edificaban sus argumentos bajo una lógica de totalidades cerradas, temían la desaparición de los sistemas de conocimiento de las denominadas “sociedades tradicionales” por los procesos emergentes de integración mundial. Por lo tanto, en diversos casos se consideró que la tarea del investigador partía de defender, registrar y atesorar el saber cultural antes de su inevitable pérdida. Dado que los pueblos indígenas eran representados como actores históricos pasivos, omitiendo así su creatividad y capacidad política, estos primeros antropólogos miraron con nostalgia sus transformaciones.

A partir de la crítica a la política y racionalidad de Occidente, en el *individualismo* se buscó desafiar la autoridad teórica de la disciplina al enfocarse en construir conocimiento desde el plano subjetivo evitando, así, grandes generalizaciones teóricas. Se propuso, a su vez, confrontar la autoridad narrativa del antropólogo al buscar que el otro se representase a sí mismo. Pero al idealizar al otro y su experiencia particular, la antropología renunció a ver sus matices existenciales y a continuar con su ejercicio comparativo.

Por su parte, en el *integracionismo* la función del intelectual pasaba por estudiar y visibilizar las luchas sociales que moldeaban el mundo. Más específicamente, los esquemas globales de dominación y las agencias locales que los enfrentan. Ahora bien, los teóricos del *relacionismo* postulan la imposibilidad de la dominación plena por alguna totalidad (como el capitalismo), ya que la realidad social es heterogénea, se encuentra en permanente producción y, por consiguiente, está atravesada por el dinamismo y la contingencia (Clifford, 2013; Tsing, 2015). Pero, a su vez, tampoco idealizan la libertad como una cualidad humana, puesto que el sujeto no es entendido como un individuo aislado, sino como un ser que inter-existe en un mundo poblado por puntos de vista y fuerzas no-solo-humanas con las que negocia y edifica su vida (Latour, 2008; Ingold,

2011). En suma, el panorama anterior permite dimensionar que “toda descripción etnográfica es una enunciación moral” (Londoño, 2013, p. 183), la escritura antropológica siempre parte de una posición política.

Sobriedad analítica

En las reflexiones de los teóricos del relacionismo, lo ético, el deber-ser del académico, consiste en cultivar un estado de sobriedad analítica. Por ejemplo, Taussig (1992) señala que el ejercicio de contextualización no debe ser comprendido desde el objetivismo como un medio que, a través de una cadena lineal de causas y efectos, otorga claridad y neutralidad comprensiva a la investigación. Al contrario, de forma crítica denuncia que esta es una herramienta que puede terminar inventando la identidad del otro con base en los ideales políticos y morales del investigador.

Taussig considera que el contexto debe ser redefinido como montaje –el cual consiste en “la yuxtaposición de cosas disímiles de tal manera que antiguos hábitos de pensamiento puedan saltar a nuevas percepciones de lo obvio” (p. 45)– y su proceso como un medio en el que el investigador se encuentra inmerso. Por este motivo contrasta contextos y actores heterogéneos, pues busca: “permitir que sus voces elaboren imágenes contradictorias en el contexto de nuestra escucha, las llamaré imágenes dialécticas, en el que intentan rectificar el uso de sí mismas como recordatorios para el vasto proyecto de construir otros seres” (p. 52).

Por medio de esta crítica, Taussig señala que el investigador no debe buscar hablar por el otro en la medida en que se corre el riesgo de inventar de forma esencialista su resistencia o dominación. Es más, como sostiene Grimson (2016), una antropología políticamente comprometida requiere de: “una exotización y un descentramiento de su propia sociedad como caminos específicamente antropológicos hacia un análisis crítico. Crítico no solo de las antiguas formas hegemónicas, sino también de las limitaciones y carencias de cualquier proceso alternativo” (p. 148). De allí el llamado compartido a la sobriedad analítica.

En sintonía con los postulados anteriores, para diversos teóricos del relacionismo la tarea del antropólogo no es tomar de manera literal o metafórica lo que el otro dice, sino suspender su juicio para poder identificar atentamente las mediaciones que moldean y hacen posible el diálogo:

Se requiere una conciencia constante de nuestro propio acceso parcial a otras experiencias –rastreado los patrones de interferencia y los sitios de emergencia, reconstruyendo patrones más-que-locales. “Escuchar las historias” es ahora más importante que “decir las cosas como son” (Clifford, 2013, pp. 23-24)

Resonando con las ideas anteriores, Graeber (2015b) invita a reconocer la imposibilidad de alcanzar un entendimiento pleno del Otro sin caer en el exotismo. Por ello afirma que “tomarlo seriamente” no implica simplemente entender las declaraciones como verdades, “sino partir del reconocimiento de que ninguna de las partes en la conversación comprenderá completamente el mundo que los rodea, o para el caso, el uno al otro. Eso es simplemente parte de lo que significa ser humano” (p. 28). Por ejemplo, en su estudio en Madagascar, Graeber se dio cuenta que las personas no poseían conocimientos totalmente sistemáticos sobre espíritus, pues afirmaban que tales seres no se podían conocer totalmente. Por este motivo concluyó que la:

falta de conocimiento no era incidental; fue fundacional (...) decidí privilegiar el hecho de que mis interlocutores Malasasis insistieron en que ellos tampoco entendían la realidad; que nadie podrá entender el mundo por completo, y que esto nos da algo de qué hablar. También nos da la oportunidad de desestabilizar las ideas de los demás de una manera que pueda resultar genuinamente dialógica. (p. 28)

El valor de la contingencia

Mostrar matices existenciales, es decir, la improvisación, los malentendidos, la incertidumbre y la contradicción en el mundo, no es una forma de desmovilización intelectual. De hecho, idealizar la resistencia o la dominación conduce a ver un mundo fijo y estable, lo cual es contraproducente políticamente. Por el contrario, pensar el mundo en términos de conexiones parciales o de fricciones “puede ayudarnos a describir la efectividad y la fragilidad de las formas capitalistas y globalistas emergentes. En esta heterogeneidad cambiante hay nuevas fuentes de esperanza y, por supuesto, nuevas pesadillas” (Tsing, 2005, p. 77). De manera que la historia está abierta, simultáneamente surgen fuerzas y oportunidades coercitivas y democráticas. En esta medida, comparar las múltiples relaciones que conectan el mundo permite ver que: “La contingencia importa porque cambian las opciones de justicia y represión, explotación y esperanza creativa” (2005, p. 270), debido a que revelan que no habitamos un mundo dado, sino uno en producción permanente.

De hecho, para Tsing (2015) la perturbación ambiental es un elemento que puede permitir la gestación de nuevos caminos o destruir lazos: “abren el terreno para encuentros transformadores, generando nuevos ensamblajes de paisajes posibles” (p. 160). Los impactos de los humanos en los bosques no siempre son negativos, sino que pueden incentivar el florecimiento de la vida de múltiples especies. En consecuencia, Tsing argumenta que es necesario abandonar la idea de armonía y caos en la naturaleza porque las ecologías compartidas que forman paisajes son siempre producto de relaciones en tensión. En suma, esta antropóloga indica que el conflicto es constitutivo de la existencia, por lo tanto, es el horizonte de toda acción política.

Ahora bien, el papel de la contingencia es trascendental para la ética del relacionismo puesto que si la historia está abierta debemos ser sensibles para, como señala Clifford (2013), identificar que en los nuevos constreñimientos políticos surgen nuevas oportunidades por-venir. De hecho, para Tsing (2015) cualquier reunión contiene muchos futuros incipientes, por lo que el trabajo político consiste en ayudar algunos de ellos a nacer: “La indeterminación no es el fin de la historia sino más bien es el nodo en el que muchos comienzos están a la espera. Escuchar políticamente es detectar los rastros de agendas comunes aún-no-articuladas” (p. 254).

La forma en que las agendas comunes surgen, como se ha expuesto, es a partir de discursos sostenidos en universales, en esta medida: “El universalismo está implicado tanto en los esquemas imperiales para controlar el mundo como en las movilizaciones liberadoras por la justicia y el empoderamiento. El universalismo inspira expansión” (Tsing, 2005, p. 9). Pensar políticamente pasa por reconocer que la diferencia y la igualdad entre los actores no es una cualidad dada, sino una cualidad en negociación a través de la articulación de voluntades heterogéneas en los universales. Por lo tanto, es posible establecer alianzas y puentes contingentes de igualdad por medio de “comunes latentes”, los cuales son:

los entrelazamientos que podrían movilizarse en una causa común. Ya que la colaboración siempre está con nosotros, podemos maniobrar dentro de sus posibilidades. Necesitaremos una política con la fuerza de coaliciones diversas y cambiantes –y no solo para los humanos. (Tsing, 2015, p. 135)

La importancia de las colaboraciones académicas

Las reflexiones anteriores poseen una implicación para la ética de la investigación. Por medio de analogías ambientales, Tsing problematiza las fronteras disciplinares y se pregunta: “¿Qué tal si imaginamos la vida intelectual como un bosque campesino, una fuente de muchos productos útiles emergiendo en diseños involuntarios?” (2015, p. 268). Esta comparación se elabora para pensar la producción académica no como la delimitación y apropiación del conocimiento, sino como un espacio que “requiere un trabajo continuo, no para convertirlo en un jardín, sino para mantenerlo abierto y disponible para una gran variedad de especies” (p. 268). De este modo, Tsing hace un llamado a pensar la investigación como un ejercicio esencialmente colaborativo.

Por ende, antes de que las disciplinas sean trincheras epistemológicas con metas fijas, la construcción de conocimiento debe ser el trazado de una ruta que articule preguntas, conceptos, sensibilidades y actores más allá de las fronteras académicas. Hastrup (2018), a partir de su participación en un proyecto transdisciplinar, afirma que “Conocer a otras personas en terrenos no comunes nos enseña a mantener las cosas abiertas, mientras ensamblamos los elementos que

eventualmente formarán parte de un conocimiento más amplio” (p. 319). Pero ello no implica que se alcance una comprensión completa al integrar puntos de vista, sino que revela la incompletud del conocimiento y que este depende de dudas y prácticas específicas, de modo que:

Para que la colaboración sea algo más que un ejercicio aditivo, que simplemente extienda el campo antropológico hacia los lados, por así decirlo, hay que permitir que nos afecten los paisajes vivos, vistos y sentidos desde muchas perspectivas a la vez. Se debe abrir a un reconocimiento más profundo de las múltiples huellas dejadas en las historias y materialidades que perduran en y afectan el campo. (p. 332)

Desde el relacionismo, los campos del conocimiento no son totalidades cerradas, sino lugares de ensamble de preguntas, métodos, conceptos, aprendizajes y colaboraciones. Por ello el autor académico deja de ser comprendido como una autoridad que encarna el conocimiento, para ser considerado como el punto de cruce de diferentes voces y saberes. Bajo esta premisa, Ingold (2011) asocia su libro con un paisaje en la medida en que se encuentra inacabado y es el punto de articulación de ideas: “Cuando caminas en un paisaje puedes elegir –por razones de practicidad o compromiso de tiempo– para comenzar aquí y terminar allí. Pero el paisaje en sí mismo sigue y sigue” (p. 83).

Por su parte, Tsing (2015) asocia su libro con un bosque, al igual que en la naturaleza, la producción de conocimiento en su obra se ha gestado por medio del diálogo abierto con múltiples seres y profesionales de otros campos del saber, en virtud de ello “cada reunión contingente fomenta otras en una generosidad inesperada” (p. 358). El bosque y el paisaje les permite a estos dos antropólogos concebir sus textos como herramientas colaborativas escritas desde los aprendizajes obtenidos por múltiples actores humanos y no-humanos que se presentan en la investigación.

CONCLUSIONES

Ver la antropología desde la mereología

Lo que los antropólogos perciben e imaginan por sujeto, naturaleza, dominación, capitalismo, ética o causalidad no tiene necesariamente una existencia positiva, es decir, una transparencia empírica. Por el contrario, el investigador se posiciona para conceptualizar el mundo desde una mereología particular. Esta es la configuración lógica, encarnada en analogías, instrumentos y preguntas de un marco histórico, a partir de la cual se desarrolla la investigación académica.

Para estudiar la manera en que el relacionismo problematiza la comprensión del todo y las partes, en la primera sección de este artículo se expuso la manera en que la antropología contemporánea comprende el universalismo como un proyecto emergente e inacabado. Este viraje investigativo permitió abandonar la oposición jerárquica entre lo global y lo local, para pensar lo global en términos del trazado de articulaciones parciales entre diferentes lugares del mundo.

En un segundo momento, se evidenció que la escritura contemporánea no pretende ser una totalidad coherente, fragmentada ni integrada, sino un montaje de elementos heterogéneos que dan cuenta de la complejidad de la realidad. Por último, la sobriedad analítica, el reconocimiento de la contingencia y el trabajo colaborativo se resaltaron como referentes éticos de la investigación contemporánea. En suma, la identificación de las tendencias históricas de la antropología permitió evidenciar que su lógica siempre es estética y política.

El relacionismo como polifonía

Los principios lógicos del relacionismo se pueden resumir por medio de la analogía musical. Para Hastrup (2018), la producción transdisciplinar de conocimiento genera momentos de trasgresión académica, como en la música cuando de forma inesperada emergen nuevas conexiones y puntos de vista alternativos que cruzan y movilizan nuevos pensamientos, por lo cual “La práctica colaborativa, cuando tiene más éxito, coincide con la interpretación musical” (p. 324). Esto es justo lo que sucede en la transposición musical, en la que se dan “variaciones y cambios de escala en un patrón discontinuo pero armonioso” (Braidotti, 2006, p. 5).

La coordinación musical a la que se refieren estas autoras no es mecánica. Antes de partir de géneros musicales unificados, los teóricos del relacionismo proponen estudiar el mundo desde los ritmos polifónicos “en los que cada voz, o cada instrumento, avanza a lo largo de su propia línea melódica” (Ingold, 2018a, p. 160), mientras resuenan y están atentos unos de los otros. Esto implica:

escuchar a la vez las líneas de melodía separadas y su unión en momentos inesperados de armonía o disonancia. De esta misma manera, para apreciar el ensamblaje, uno debe prestar atención a sus formas separadas de ser al mismo tiempo que observa cómo se unen en coordinaciones esporádicas, pero en coordinaciones consecuentes. (Tsing, 2015, p. 158)

Si se concibe el mundo de manera polifónica, en decir, compuesto por múltiples espacios, tiempos y agencias, no existen totalidades ni partes como referentes lógicos, sino redes de relaciones heterogéneas que se coordinan de manera parcial y contingente. Lo valioso de esta lectura de la realidad es que nuestra experiencia en el mundo resulta ser más rica, interactiva

y compleja de lo que permitían dimensionar las mereologías anteriores, ya que por medio del mapeo de las mediaciones que forman un mundo polifónico es posible ver que este se encuentra en producción permanente.

El texto ante la autoreflexión

Ahora bien, el relacionismo fue usado en este escrito no como el nombre de un sistema teórico delimitado y unificado, sino como un punto de encuentro entre autores contemporáneos con ideas disímiles. En esta medida, el ejercicio comparativo propuesto es una amplia simplificación de la extensa y heterogénea historia de la antropología, debido a que se centró esencialmente en agrupar puntos en común para poder identificar tendencias investigativas. Por lo tanto, como toda genealogía, este ejercicio tiene puntos ciegos, pero esto permite crear imágenes sintéticas y abrir nuevas conversaciones sobre lo que actualmente puede ser la antropología.

Por último, es necesario aclarar que este escrito no pretende realizar una celebración acrítica de la mereología contemporánea. El relacionismo posee un amplio potencial investigativo que puede ampliarse y consolidarse en los años por venir. Aun así, no se debe idealizar porque como todo constructo lógico posee un umbral de productividad analítica. Eventualmente los nuevos debates antropológicos se configurarán en torno a nuevos problemas históricos que formarán una nueva mereología que obligará a replantear la idea de relación, entidad y contexto. Por este motivo, el presente escrito tuvo precisamente como meta visibilizar los medios, los logros y los desafíos inmediatos de pensar desde el relacionismo.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

REFERENCIAS

- Bear, L., Ho, K., Tsing, A., & Yanagisako, S. (2015). *Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism* [post]. Society for Cultural Anthropology. <https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>
- Braidotti, R. (2006). Prologue: Transformations. In *Transpositions: On Nomadic Ethics* (pp. 1-12). Polity Press.
- Bubandt, N., & Otto, T. (Eds.). (2010). Anthropology and the Predicaments of Holism. In *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (pp. 1-15). Blackwell.
- Callon, M. (1986). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. *Power, Action and Belief: a New Sociology of Knowledge?* (pp. 196-223). Routledge.
- Choy, T. (2011). *Ecologies of Comparison. An Ethnography of Endangerment in Hong Kong*. Duke University Press
- Clifford, J. (2013). *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Gan, E., Tsing, A., Swanson, H., & Bubandt, N. (Eds.). (2017). Introduction: Haunted Landscapes of the Anthropocene. In Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt (Eds.), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts of the Anthropocene* (pp. G1-G14). University of Minnesota Press.
- Graeber, D. (2015a). *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity and the Secret Joy of Bureaucracy*. Melville House.
- Graeber, D. (2015b). Radical Alterity is Just Another Way of Saying “Reality”: a Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Grimson, A. (2016). Desafíos para las antropologías desde el sur. *Intervenciones en estudios culturales*, (3), 135-149.

- Halbmayer, E. (2012). Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse. *Indiana*, 29, 103-125. <https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125>
- Hastrup, K. (2004). Getting it Right. Knowledge and Evidence in Anthropology. *Anthropological Theory*, 4(4), 455-472. <https://doi.org/10.1177/1463499604047921>
- Hastrup, K. (2005). Social Anthropology. Towards a Pragmatic Enlightenment? *Social Anthropology*, 13(2), 133-149. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2005.tb00003.x>
- Hastrup, K. (2013). Scales of Attention in Fieldwork: Global Connections and Local Concerns in the Arctic. *Ethnography*, 14(2), 145-164. <https://doi.org/10.1177/1466138112454629>
- Hastrup, K. (2018). Collaborative Moments. Expanding the Anthropological Field through Cross-Disciplinary Practice. *Ethnos*, 83(2), 316-334. <https://doi.org/10.1080/00141844.2016.1270343>
- Helmreich, S. (2009). *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. University of California Press.
- Helmreich, S. (2016). *Sounding the Limits of Life: Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*. Princeton University Press.
- Hugh-Jones, S. (2018). Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*. En: M. Kraus, E. Halbmayer & I. Kummels (Eds.), *Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/ Colombia)* (pp. 197-226). Mann Verlag, Berlin.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge.
- Ingold, T. (2018a). One World Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 158-171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Ingold, T. (2018b). *Anthropology and/as Education*. Routledge.
- Kuper, A. (2019). Deconstructing Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 10-22. <https://doi.org/10.1086/703730>

- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial.
- Londoño, W. (2013). Tres momentos de la escritura antropológica en Colombia: Notas para una discusión. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 16, 181-211. <https://doi.org/10.7440/antipoda16.2013.09>
- Mol, A. (2002). *Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.
- Mol, A., & y Law, J. (2012). Acción encarnada, cuerpos actuados. El ejemplo de la hipoglucemia. En R. Ibáñez Martín & E. Pérez Sedeño (Eds.), *Cuerpos y diferencias* (pp. 153-177). Plaza y Valdés.
- Perdomo-Marín, J. (2019). Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea. *Maguaré*, 33(2), 25-68. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86196>
- Perdomo-Marín, J. (2020a). Desafiando el contexto: Apuntes a los debates contemporáneos sobre redes y escalas. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (45), 165-190. <https://doi.org/10.5944/empiria.45.2020.26308>
- Perdomo-Marín, J. (2020b). La ramificación ontológica: Evaluación crítica de la antropología contemporánea. *Hallazgos*, 17(34), 273-302. <https://doi.org/10.15332/2422409X.5283>
- Perdomo-Marín, J. (2021). Procesos y escalas: Apuestas por una nueva mereología social. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(13), 111-40. <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/243/424>
- Rees, T., Bosch, T., & Douglas, A. (2018). How the Microbiome Challenges our Concept of Self. *PLOS Biology*, 16(2), e2005358. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.2005358>
- Santos-Granero, F. (2008). Introduction. Amerindian Constructional Views of the World. En F. Santos-Granero (Eds.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (pp. 1-29). University of Arizona.
- Starn, O. (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91. <https://doi.org/10.1525/can.1991.6.1.02a00030>
- Strathern, M. (1999). The Ethnographic Effect 1. *Property, Substance an Effect. Anthropological Essays of Persons and Things* (pp. 1-26). The Athlone Press.

- Strathern, M. (2004/1991). *Partial Connections, Updated Edition*. Altamira Press.
- Strathern, M., Peel, J., Toren, C., & Spencer, J. (1996). The Concept of Society is Theoretically Obsolete. In T. Ingold (Ed.), *Key Debates in Anthropology* (pp. 55-98). Routledge.
- Taussig, M. (1992). Violence and Resistance in the Americas: The Legacy of Conquest. In *The Nervous System* (pp. 37-52). Routledge.
- Tsing, A. (2000). The Global Situation. *Cultural Anthropology*, 15(3), 327-360. <https://doi.org/10.1525/can.2000.15.3.327>
- Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. (2010). Worlding the Matsutake Diaspora: Or, Can Actor–Network Theory Experiment With Holism? In T. Otto & N. Bubandt (Eds.), *Experiments in Holism* (pp. 47-66). Wiley-Blackwell.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. University Press.
- Tsing, A. (2020). Afterword: Getting Closer? In J. Seeberg, A. Roepstorff & L. Meinert (Eds.), *Biosocial Worlds: Anthropology of Health Environments Beyond Determinism* (pp. 210-214). UCL Press.
- Willeslev, R., & Suhr, C. (2013). Introduction. Montage as an Amplifier of Invisibility. In C. Suhr & R. Willeslev (Eds.), *Transcultural Montage* (pp. 1-16). Berghahn Books.