



# Un planeta, pero no solo – la ontología como compromiso

## *One Planet, but not Only – Ontology as a Matter of Commitment*<sup>1</sup>

**Autora:** Alyne Costa<sup>2</sup>

**Traducción:** Sebastian Becerra Rodríguez<sup>3</sup>

**Resumen:** El Antropoceno exige que repensemos la Tierra como una entidad dinámica y en disputa. La autora explora las tensiones entre el colapso ecológico mundial –“un universal negativo”– y el imperativo de honrar las ontologías diversas de los pueblos extra-modernos. Criticando el universalismo colonial, aboga en cambio por un pluriverso: un mundo en el que coexisten múltiples mundos a través de la interdependencia. En diálogo con el «giro ontológico» de la antropología, que revela realidades irreductibles a los marcos occidentales, se nos insta a defender la posibilidad de la solidaridad por encima de la mera tolerancia. Este artículo, situado al interior de las tensiones contemporáneas entre el universalismo de Un-Mundo-Único y las Ontologías Múltiples, nos invita a repensar, mediante la noción de compromiso, los fundamentos políticos, científicos y éticos de nuestra época – antes de que las fracturas del Antropoceno se vuelvan irreversibles.

**Palabras clave:** Antropología; Cosmopolítica; Compromiso; Universalismo; Ontología. Decolonial.

**Resumo:** O Antropoceno exige que repensemos a Terra como uma entidade dinâmica e em disputa. A autora explora as tensões entre o colapso ecológico global – “um universal negativo” – e o imperativo de honrar as ontologias diversas dos povos extra-modernos. Criticando o universalismo colonial, ela defende, em vez disso, um pluriverso: um mundo em que coexistem múltiplos mundos através da interdependência. Em diálogo com a “virada ontológica” da antropologia, que revela realidades irreduzíveis aos marcos ocidentais, somos instados a defender a possibilidade da solidariedade acima da mera tolerância. Este artigo, situado no interior das tensões contemporâneas entre o universalismo de Um-Mundo-Único e as Ontologias Múltiplas, convida-nos a repensar, através da noção de compromisso, os fundamentos políticos, científicos e éticos da nossa época – antes de as fraturas do Antropoceno se tornem irreversíveis.

**Palavras-chave:** Antropologia; Cosmopolítica; Compromisso; Universalismo; Ontologia; Descolonial.

Recientemente, la interrogación en torno del estatus ontológico de la Tierra y sus modos de existencia ha devenido el objeto de una atención creciente en el dominio de las humanidades ambientales. Utilizo el plural, “modos de existencia”, porque la Tierra bien puede ser la única que tenemos, pero ha cambiado demasiado, tanto en el plano de la Historia como en aquel de la relación que mantiene con los seres que la componen y la habitan. Es este uno de los descubrimientos más chocantes de la nueva época geológica – que, a pesar de ser llamada Antropoceno, tal vez sea mejor entendida como la época de

<sup>1</sup> Trabajo publicado originalmente en Les Temps qui restent, disponible en <https://lestempsquirestent.org/en/numeros/numero-5/one-planet-but-not-only>. La revista y la autora han concedido permiso para la traducción y publicación de este texto.

<sup>2</sup> Alyne Costa es filósofa, profesora e investigadora en la universidad PUCRio y en la APPH. Coordina el proyecto «La Tierra y Nosotros: Educación, Investigación y Ciudadanía en el Antropoceno» y la colección Desnaturadas, publicada por la editorial Bazar do Tempo.

<sup>3</sup> Sebastian Becerra es filósofo (UARM), docente de idiomas e investigador interdisciplinario en procesos y prácticas educacionales situados en América Latina. Contacto: [hablaotralengua.latam@gmail.com](mailto:hablaotralengua.latam@gmail.com).

la Tierra. Esto es, la época en que la Tierra deja de ser un mero escenario y se convierte en el centro de las preocupaciones de todas sus habitantes. Este reconocimiento de una época terrestre impone de ahora en adelante una serie de desafíos y exigencias.

Uno de estos concierne a los nuevos problemas planteados por la relación entre lo uno y lo múltiple, resumidas como sigue: de una parte, debemos reconocer la legitimidad de mundos vividos y concebidos por los pueblos extra-modernos, que divergen del mundo occidental sobre numerosos aspectos importantes. De otra parte, no podemos ignorar el hecho de que esos pueblos están, igualmente, como todos los seres vivientes terrestres, confrontados al “mismo colapso ecológico global”<sup>4</sup>.

La cuestión es significativa, pues, si bien el ideal del universalismo parecía haber perdido su prestigio en las ciencias humanas (a raíz de la acumulación de atrocidades cometidas en su nombre), el Antropoceno amenaza con devolverle su honor. ¿El carácter global de la catástrofe ecológica implicaría la indestructibilidad epistémica del universal? ¿Qué sucede con la ontología política – entendida, como veremos, como una necesidad de establecer “un mundo donde quepan muchos mundos”, como dirían los Zapatistas<sup>5</sup> – frente a las pruebas abrumadoras de esta catástrofe? La dificultad de asir los contornos de este fenómeno global – considerado por muchos como un “universal negativo”<sup>6</sup> – viene acompañada, por lo tanto, de una exigencia renovada. Una investigación tal debe estar *comprometida* con la defensa de la autodeterminación ontológica de aquellos colectivos que nunca han sido modernos<sup>7</sup>, desde sus luchas por la autonomía política hasta sus propias maneras de concebir e interactuar con seres otros-que-humanos.

Antes de profundizar sobre este tema, puede ser pertinente examinar brevemente ese pluralismo ontológico que condiciona mi pesquisa en torno de lo “global”.

Durante los últimos treinta años, el concepto de ontología, que tiene una larga y respetada tradición en filosofía, ha sido movilizadado en teorías provenientes de otras disciplinas (aunque a menudo en estrecho diálogo con ella). El campo que ha sido punta

<sup>4</sup> En esta declaración, me apoyo principalmente en Stengers, Tsing *et al.*, y Maniglier. Revisar: Stengers, Isabelle. “The challenge of ontological politics.” *A World of Many Worlds*. Organizado por De La Cadena, Marisol; Blaser, Mario. Duke University Press, 2018, p. 83-111.; Tsing, Anna L.; Mathews, Andrew; Budandt, Nils. “Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology.” *Current Anthropology*, v. 60, supl. 20, p. 186-197, 2019.; Maniglier, Patrice. “How Many Earths? The geological turn of anthropology.” *The Otherwise*, n. 1, p. 61-75, 2020.; y Maniglier, Patrice. *Le philosophe, la Terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l’actualité*. Les Liens qui libèrent, 2021..

<sup>5</sup> Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. 1 de enero, 1996. Disponible en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona>.

<sup>6</sup> Chakrabarty, Dipesh. “The Climate of History: Four Theses.” *Critical Inquiry*, v. 35, p. 197-222, 2009.

<sup>7</sup> Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, 1993.

de lanza de este movimiento es la antropología, y su “giro ontológico” es asociado con los trabajos de autores como Eduardo Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Philippe Descola y Bruno Latour. Históricamente, los estudios antropológicos han girado en torno del concepto de “cultura” – un concepto fuertemente influenciado por la filosofía de Immanuel Kant, que postulaba un abismo infranqueable entre el mundo y su representación<sup>8</sup>. Inversamente, el giro ontológico en antropología expresa el compromiso tomado al considerar como realidades legítimas, y no como simples representaciones culturales, el agenciamiento de seres, de temporalidades, de espacios y de relaciones que dan forma a los modos de vida no modernos.

En el seno de este movimiento, los antiguos parámetros que servían para definir los seres que constituyen la realidad – parámetros que, en la mirada de los llamados Occidentales, parecían universales – son desde entonces considerados como histórica y geográficamente específicos. En otras palabras, son considerados como particularidades de un modo de vida que no tiene privilegio ontológico sobre los otros. Este giro ontológico de la antropología comporta, pues, un fuerte aspecto político. Por ejemplo, Viveiros de Castro<sup>9</sup> afirma que la ontología es movilizada como “una máquina de guerra filosófica al mismo tiempo antiepistemológica y contracultural (en los dos sentidos de contra-cultura).” Asimismo, para Marisol de la Cadena<sup>10</sup>, una antropología guiada por la apertura ontológica permite situar la política moderna y cuestionar su hegemonía al exponer sus ambiciones universalistas. Además, según autores tales como Eduardo Kohn<sup>11</sup>, Elizabeth Povinelli<sup>12</sup>, Bjørn Bertelsen y Synnøve Bendixsen<sup>13</sup>, el giro ontológico constituye una respuesta a los problemas conceptuales y a las contradicciones que emergen de la confrontación entre los fundamentos humanistas de la antropología y la crisis ecológica en el centro del Antropoceno.

Los conceptos y tesis mencionados anteriormente permiten clarificar el desafío que representa la política ontológica, tal como la concibe la filósofa Isabelle Stengers: la necesidad de “tomar partido por ciertas concepciones de la política y la ontología, y

<sup>8</sup> Khon, Eduardo. “Anthropology of ontologies.” *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 311-327, 2015.

<sup>9</sup> Viveiros de Castro, Eduardo. “Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate.” *Annual Marilyn Strathern Lecture*, CUSAS, 30 maio 2014.

<sup>10</sup> De La Cadena, Marisol. “The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess through Ontological Openings: Fieldsights - Theorizing the Contemporary.” *Cultural Anthropology Online*, 12 de janeiro de 2014. <https://culanth.org>.

<sup>11</sup> Khon, Eduardo. “Anthropology of ontologies.” *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 311-327, 2015.

<sup>12</sup> Povinelli, Elizabeth. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, 2016.

<sup>13</sup> Bertelsen, Bjørn Enge; Bendixsen, Synnøve. “Recalibrating, alterity, difference, ontology.” *Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference*. Organizado por Bertelsen, B.E; Bendixsen, S. Palgrave MacMillan, 2016, p. 1-40.

contra otras<sup>14</sup>. La noción de política a la cual ella se refiere apunta a un concepto familiar para quienes siguen su trabajo: la cosmopolítica. Intentaré aquí definirla, a pesar de que no capture todos sus matices. La cosmopolítica puede ser vista como una apuesta especulativa según la cual la política puede proceder de un modo tal que tome en consideración las objeciones de aquellos que van a sufrir las consecuencias de las decisiones, aun cuando aquellas objeciones no formen parte de la deliberación. Esto implica que los participantes estén preparados para abandonar las certezas que les aseguran que las preocupaciones de otros “no tienen tanta importancia” frente a la gravedad de la cuestión y a la urgencia de la decisión a tomar<sup>15</sup>.

No obstante, en lo que concierne a la ontología política, Stengers considera a la cosmopolítica como “profundamente limitada”. Tal concepto fue concebido para situaciones en las que personas diferentes están comprometidas en una causa común. Pero en cuanto las únicas personas concernidas por una causa que implica sujetos más-que-humanos, a los cuales ellas se sienten ligados, son otros – por ejemplo, cuando el chamán Yanomami Davi Kopenawa exhorta a los no-indígenas a detener la minería en la Amazonía, para evitar ahuyentar a los espíritus que aseguran la fertilidad del bosque – lo que entra generalmente en juego es la tolerancia: podemos aceptar que una causa así sea importante para ellos, pero nosotros no nos sentimos personalmente involucrados. Es por esto que Stengers argumenta que, cuando se trata de política ontológica, la ontología debe ser un asunto de comprometerse: un compromiso en favor de un mundo donde varios mundos puedan coexistir. Yo sostengo, por mi parte, que tal forma de compromiso se entiende mejor en términos de mutualidad.

Ahondando, sería interesante notar que las palabras en portugués “*compromisso*”, o en español, “compromiso”, evocan a la vez la conclusión de un acuerdo (en inglés *compromise*) y el hecho de estar vinculado por una promesa o intención (*engagement* en francés). Etimológicamente hablando, estos vocablos vienen del latín *compromittere* – una combinación del prefijo com (juntos) con promittere (prometer) – significando “ajustar o resolver por concesiones mutuas”.<sup>16</sup>

Esta promesa de mutualidad es quizás el más grande desafío de la política

<sup>14</sup> Stengers, Isabelle. “The challenge of ontological politics.” *A World of Many Worlds*. Organizado por De La Cadena, Marisol; Blaser, Mario. Duke University Press, 2018, p. 83.

<sup>15</sup> Stengers, Isabelle. “La proposition cosmopolitique.” *L'émergence des Cosmopolitiques*. Organizado por Lolive, Jacques; Soubeyran, Olivier. La Découverte, 2007, p. 45-68. ; Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics* [vol. II]. University of Minnesota Press, 2011.

<sup>16</sup> Online Etymology Dictionary. (s.f.) *Compromittere*. <https://www.etymonline.com/search?q=compromittere>.

ontológica, ya que, sin ella, la reivindicación del pluralismo corre el riesgo de deslizarse hacia una “simple buena voluntad”<sup>17</sup> que se manifiesta por una demanda abstracta de “respeto” por otros modos de vida. Malcolm Ferdinand<sup>18</sup> llama esta inofensiva demostración de solidaridad como “simpatía-sin-lazo”. No me refiero, desde luego, a que hay que renunciar al respeto. Pero si solo hay respeto, estas divergencias pueden ser tratadas como inconmensurables, lo que nos haría perder la oportunidad de pensarlas y, así, de hacer que las luchas vitales de otros colectivos se conviertan también en nuestras.

No obstante, hay que enfatizar que no se trata de “adoptar” la cosmología del otro, de comprender la mutualidad como una supresión de diferencias. Como afirma Viveiros de Castro, aquello significaría “invertir nuestra irreprimible pulsión misionera”: “si ya no se trata de hacer que los otros piensen como nosotros, entonces nosotros debemos pensar como ellos”. Al contrario, deberíamos “pensar con ellos”, “tomar en serio la diferencia de su pensamiento”, afirma. “Solamente abrazando plenamente esta diferencia y sus singularidades nosotros podemos imaginar (construir) el común”.<sup>19</sup>

Así, la ontología deviene verdaderamente una cuestión de compromiso en tanto la volvemos un útil para construir ese común – entendido aquí como una unidad posible fundada sobre la multiplicidad, un común que no sería un “mismo”, quizás un “incomún”<sup>20</sup>. Retomando el eslogan zapatista, “para un mundo hecho de muchos mundos”, la ontología como compromiso concierne no solamente la multiplicidad de mundos, sino también la unidad que incluye esta multiplicidad – el acento puesto sobre el común que emerge a partir del reconocimiento de la interdependencia entre mundos diversos. A continuación, trataré de precisar un sentido de “mundo” capaz de dar cabida a la interdependencia. Después, especificaré con más detalle los contornos de este “global”. Finalmente, indicaré algunas “disposiciones afectivas” (a falta de un mejor término) que pueden ayudar a asumir este compromiso.

En un artículo reciente, la investigadora y artista Patricia Reed afirma que un mundo está “compuesto de contenidos, de la identificación de estos contenidos y de las relaciones entre los mismos – desde un punto de vista semántico, operacional y

<sup>17</sup> Stengers, Isabelle. “We are divided.” *e-flux Journal*, n. 114, dez. 2020. <https://www.e-flux.com/journal/114/366189/we-are-divided>.

<sup>18</sup> Ferdinand, Malcolm. *Une écologie décoloniale*. Penser l’écologie depuis le monde caribéen. Éditions du Seuil, 2019.

<sup>19</sup> Viveiros de Castro, Eduardo. “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’.” *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

<sup>20</sup> Blaser, Mario; De La Cadena, Marisol. “The Uncommons: An Introduction.” *Anthropologica*, v. 59, n. 2, p. 185-193, 2017.

axiológico”<sup>21</sup>. Un mundo se concretiza a medida que las maneras de hacer y de decir afirman la coherencia entre estos tres elementos, pero no solo: el aumento de su consistencia está ligado a criterios de habitabilidad, lo que quiere decir que un mundo no se hace mundo sino a través de procesos de localización. Siguiendo con Reed, “la durabilidad de un mundo depende del grado en que sus condiciones de necesidad [...] obliguen [...] a sus miembros a afirmar su configuración en la práctica, a pesar de las actitudes discrepantes que puedan tener hacia él”<sup>22</sup> – en el ejemplo que ella proporciona, es posible oponerse fuertemente al capitalismo, siéndole al mismo tiempo incapaz de escapar al pago de sus facturas – de modo que los mundos capaces de resistir y absorber tales fricciones son los más duraderos. Tales condiciones de necesidad producen una percepción de inalterabilidad de ese mundo: de allí que estos mundos parezcan completos, totales o naturales. Pero todos los mundos pueden eventualmente llegar a un fin, debido a la incapacidad de una configuración existente para absorber las fricciones.

Cuando reconocemos “el umbral de fricciones insuprimibles”<sup>23</sup> que germinan al interior de un mundo, podemos entrever su apertura y la posibilidad, si no de su fin, por lo menos de su reconfiguración. Este es el punto donde pareciera que estamos hoy, en la medida que vemos la incongruencia entre las prácticas euro-modernas de globalización y lo que muchos han llamado de “planetario”: un modelo teórico que explica cómo la habitabilidad de la Tierra ha sido esculpida durante millones de años mediante la interacción entre procesos físicos, químicos y biológicos, que precisa ser tomada en cuenta en los modos de habitación de todos los terrestres. Estamos todos perplejos y estupefactos, porque todavía no sabemos cómo “mundificar”<sup>24</sup> el planetario.

Sin embargo, lo que quiero destacar aquí es la promesa de mutualidad y renovación que encierra la percepción de un mundo incompleto. Reed sostiene que los modos globalizados de habitar tienen tendencias unidimensionales: una única métrica para medir el valor, la proliferación de monocultivos agrícolas, un solo modelo de comportamiento humano, una única “geografía de la razón”. Dirigida hacia la eliminación de la diversidad, la expansión de estos modos de habitación reposa sobre un esfuerzo por crear un mundo “pequeño”. La eliminación de la diversidad ocluye

---

<sup>21</sup>Reed, Patricia. “The end of a world and its pedagogies.” *Making and Breaking*, n. 02, p. 1, 2021.

<sup>22</sup>Ibid.

<sup>23</sup>Ibid., 2.

<sup>24</sup>Del vocablo inglés *worlding*, especialmente en el sentido ontológico, interespecífico y performativo empleado por Haraway, con énfasis en el “mundo”, ya no como sustantivo, sino como gerundio. O mejor, *worlding* en tanto acentúa las prácticas que lo producen; esto es, como un proceso activo de ir “co-haciendo-mundos”. (Véase Haraway, Donna. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, 2008.; y Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016..

asimismo el rol de las fricciones como medios de producir “puntos de vista exteriores” que nos permitirían ver la incompletitud de nuestro mundo – uno de los síntomas de esta oclusión es la creencia de que estamos enteramente sometidos a la lógica capitalista. Esto lleva a la autora a sugerir que “las luchas por otros mundos requieren un mínimo compromiso especulativo con la incompletitud de todos los mundos: que es posible configurar la coexistencia de otra manera”<sup>25</sup>.

Para Reed, lo planetario es una llamada a componer un “diagrama espacial multidimensional” capaz de albergar la “multiplicación exponencial de relaciones entre diversas entidades, temporalidades, químicas y materiales”<sup>26</sup>. Habitar el planeta implica, pues, dar la prioridad a una “*espesura*” estructural: “El espacio del problema se desplaza de la cuestión de dónde están las cosas [...] a la cuestión de cómo “se cohesionan” las cosas en su conjunto”<sup>27</sup>; el énfasis se traslada del paradigma de la existencia a aquel de la coexistencia. Esta perspectiva, extraída de campos que van desde las ciencias del sistema Tierra hasta la metafísica, nos invita a considerar la proposición de Denise Ferreira da Silva, según la cual “las diferencias son inseparables: ellas existen y no pueden ser aplanadas por la imposición de un pequeño mundo, pero, sobre todo, ellas coexisten en una configuración planetaria de  $n$  dimensiones, lo que significa que están vinculadas por una cierta relación cualitativa”<sup>28</sup>.

En esta clave podemos leer la “ontología de la Tierra” que desarrolla el filósofo Patrice Maniglier<sup>29</sup>. Tal vez es más justo decir que consiste menos en una teoría de la Tierra “en sí”, o “general”, que en la Tierra considerada como entidad global; es decir, en tanto la Tierra se muestra capaz de reconfigurar la distribución espacial de los terrestres – un modo de existencia que era desconocido para nosotros antes del advenimiento del Antropoceno. Más que un conjunto de ecosistemas constituidos, la Tierra se ve ahora como el conjunto de parámetros que condicionan la diversidad ecológica del mundo. Es en el nivel estructural de la regulación global de las variaciones donde mejor se manifiesta la Tierra, al menos en su versión científica, que muchos llaman *Gaia*.

No obstante, la realidad global de la Tierra no se encuentra únicamente en la imagen de *Gaia*: la ciencia ofrece una versión muy importante de esta entidad, pero esta debe ser compuesta con otras versiones. Proporcionarle a la ciencia el privilegio de

<sup>25</sup> Reed, P. “The end of a world and its pedagogies.” art. cit, p. 4.

<sup>26</sup> Ibid., 4.

<sup>27</sup> Ibid., 4.

<sup>28</sup> Ibid., 5.

<sup>29</sup> Ver Maniglier, Patrice. “How Many Earths? The geological turn of anthropology.” art. cit., y Maniglier, Patrice. *Le philosophe, la Terre et le virus*: Bruno Latour expliqué par l’actualité., op. cit.

definir el global significaría repetir la estructura colonial; lo global implicaría exclusión en lugar de composición. Apoyándose en la antropología comparada para complejizar esta concepción de la Tierra como estructura de variación, Maniglier propone que los mundos de diferentes cosmologías constituyen realidades divergentes; en consecuencia, la Tierra sería la estructura en la cual aquellas realidades se relacionan unas con otras a través de sus propias divergencias. Tomarse en serio la interdependencia y el pluralismo ontológico implica pensar la Tierra como el resultado de la composición entre las distintas versiones que asume el mundo en las diversas ontologías; sólo así la Tierra puede expresar una totalidad lo suficientemente abierta como para constituir un mundo, pero no el mismo. Encontrar la Tierra entre sus variaciones ontológicas devendría así el compromiso político de nuestro tiempo.

Finalmente, ¿qué disposiciones afectivas podrían favorecer este compromiso? Stengers y Didier Debaise<sup>30</sup> asocian el esfuerzo por hacer el mundo “pequeño” – ellos hablan de adelgazamiento del mundo – con el “horror de convertirse ingenuo” que caracteriza la experiencia de la modernidad. Expresado generalmente como la oposición del conocimiento y la verdad ante la creencia y la falsedad, este miedo habría dado lugar a una cultura de la desconfianza en la que los modernos sospechan de todo y lo someten todo a pruebas; lo que coincide con la descalificación del conocimiento que no mide su eficacia con esas mismas pruebas. Citando a William James, para quien “las filosofías son partes íntimas del universo: ellas expresan algo del pensamiento que el universo tiene de sí mismo”<sup>31</sup>, la autora y el autor se interrogan: “¿qué universo se fabrica a través y con nuestra desconfianza?”<sup>32</sup> Para ellos, la asociación moderna de la verdad al desencantamiento tiene un poder performativo que produce, como consecuencia ontológica, un adelgazamiento del mundo.

En este sentido, Debaise y Stengers sugieren que sometamos nuestras ideas a una prueba más pertinente que la que distingue la verdad de la falsedad: deberíamos verificar si nuestras ideas favorecen el adelgazamiento o el ensanchamiento de nuestras condiciones de existencia y de pensamiento. Una idea como la “dependencia” opera el primer movimiento: el capitalismo es experto en crear dependencia. Lo hace atando cadenas unas a las otras, y volviendo la negligencia irreversible, creando las “alternativas infernales” que nos hacen sentirnos divididos e impotentes.

---

<sup>30</sup> Debaise, Didier; Stengers, Isabelle. “An ecology of trust? Consenting to a pluralist Universe.” *The Sociological Review Monographs*, v. 70, n. 2, p. 402-415, 2022.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 404.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 405.

Contrariamente, una idea que favorece el ensanchamiento del mundo es aquella de la *interdependencia*. Stengers afirma en otro texto que "si la Tierra no sólo es habitable, sino que rebosa vida, [...] es gracias a la creación de relaciones de interdependencia. Relaciones que no despiertan la imaginación de la liberación, porque los seres que participan en ellas se vuelven capaces de lo que no serían capaces por sí solos"<sup>53</sup>. Los autores concluyen: la interdependencia, como la dependencia, es una abstracción, pero una abstracción que adensa el mundo.

Consentir al pensamiento de la interdependencia, entonces, puede ser un medio de *reactivar*<sup>54, 55</sup> una confianza depositada en el poder generador de las relaciones, en el seno de las sociedades formateadas por la lógica del "pequeño mundo". Este permite producir un poder colectivo que nos hace capaces, con otros, de lo que no podríamos hacer solos. Desde el punto de vista de la ontología política, la interdependencia está vinculada a una apuesta especulativa según la cual podríamos aprender no sólo a "creer" en los sujetos no-humanos a los que se dirigen los pueblos no-modernos, sino también a vernos afectados por el modo en que estos pueblos honran sus obligaciones para con esos otros más-que-humanos. Hacer de la ontología una cuestión de compromiso, por tanto, implica "[suspender] ontologías y epistemologías, sostenerlas a la ligera, en favor de historias más aventuradas y experimentales"<sup>56</sup> en las que las divergencias no conduzcan a oposiciones, sino a solidaridades capaces de producir modos inesperados de habilidad de respuesta (*response-ability*)<sup>57</sup>. Se trata de una actitud esencial para la composición de lo (in)común que Stengers y Debaise llaman *pluriverso* (otro buen término para nuestro concepto de lo global).

En conclusión, todas estas proposiciones ayudan a esbozar la silueta de lo global-común que nos ocupa. El sentido de "global" que emerge funciona como un medio de mantener activa la diferencia entre los mundos y de resistir a la tentación de imponer un mundo único – tentación que puede surgir con el reconocimiento del carácter

<sup>53</sup> Stengers, Isabelle. "We are divided.", art. cit.

<sup>54</sup> Pignarre, Philippe; Stengers, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de Désenvoûtement*. La Découverte, 2005.; Stengers, Isabelle. "Reclaiming Animism." e-flux Journal, n. 36, jul. 2012. <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism>; y Stengers, Isabelle. "The challenge of ontological politics.", op. cit.

<sup>55</sup> Del inglés to reclaim, noción muy importante en la obra de Stengers. Considero adecuado, a falta de un mejor término, traducir to reclaim a "reactivar", porque este verbo puede englobar polisémicamente un sentido de recuperación sin agotarse en él. "Reactivar" no se limita a una mera adquisición de lo que se tenía: implica, pues, un mayor movimiento que el vocablo "recuperar". Sin embargo, también funcionaría el verbo "reivindicar", por su connotación afectiva de reclamo y demanda, que está muy presente en la obra de la pensadora belga.

<sup>56</sup> Haraway, D. *apud* Debaise, Didier; Stengers, Isabelle. "An ecology of trust? Consenting to a pluralist Universe." art. cit., p. 412.

<sup>57</sup> Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016..

planetario de la crisis ecológica. El examen de los caminos que construyen (y destruyen) la interdependencia entre ontologías diferentes nos permite, así, realizar las posibilidades que estas ontologías tienen de continuar deviniendo otras – lo que es crucial para vislumbrar nuevas maneras de ocupar esta Tierra, que sufre una transformación tan importante.

Data de Publicação: 11 de maio de 2026.

## REFERÊNCIAS

Bertelsen, Bjørn Enge; Bendixsen, Synnøve. “Recalibrating, alterity, difference, ontology.” *Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference*. Organizado por Bertelsen, B.E; Bendixsen, S. Palgrave MacMillan, 2016, p. 1-40.

Blaser, Mario; De La Cadena, Marisol. “The Uncommons: An Introduction.” *Anthropologica*, v. 59, n. 2, p. 185-193, 2017.

Chakrabarty, Dipesh. “The Climate of History: Four Theses.” *Critical Inquiry*, v. 35, p. 197-222, 2009.

Costa, Alyne. “One Planet, but not Only – Ontology as a Matter of Commitment.” *Les Temps qui restent*, n. 5, abr.-jun., 2025.

De La Cadena, Marisol. “The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess through Ontological Openings: Fieldsights - Theorizing the Contemporary.” *Cultural Anthropology Online*, 12 de janeiro de 2014. <https://culanth.org>.

Debaise, Didier; Stengers, Isabelle. “An ecology of trust? Consenting to a pluralist Universe.” *The Sociological Review Monographs*, v. 70, n. 2, p. 402-415, 2022.

Ejército Zapatista De Liberación Nacional (EZLN). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. 1 jan. 1996. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona>.

Ferdinand, Malcolm. *Une écologie décoloniale*. Penser l’écologie depuis le monde caribéen. Éditions du Seuil, 2019.

Haraway, Donna. *When Species Meet*. University of Minnesota Press, 2008.

Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, 2016.

Khon, Eduardo. "Anthropology of ontologies." *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 311-327, 2015.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, 1993.

Maniglier, Patrice. *Le philosophe, la Terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l'actualité*. Les Liens qui libèrent, 2021.

Maniglier, Patrice. "How Many Earths? The geological turn of anthropology." *The Otherwise*, n. 1, p. 61-75, 2020.

Online Etymology Dictionary. *Compromittere*. (s.f.). <https://www.etymonline.com/search?q=compromittere>.

Pignarre, Philippe; Stengers, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de Désenvoûtement*. La Découverte, 2005.

Povinelli, Elizabeth. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, 2016.

Reed, Patricia. "The end of a world and its pedagogies." *Making and Breaking*, n. 02, p. 1, 2021.

Stengers, Isabelle. *Cosmopolitics* [vol. II]. University of Minnesota Press, 2011.

Stengers, Isabelle. "La proposition cosmopolitique." *L'émergence des Cosmopolitiques*. Organizado por Lolive, Jacques; Soubeyran, Olivier. La Découverte, 2007, p. 45-68.

Stengers, Isabelle. "Reclaiming Animism." *e-flux Journal*, n. 36, jul. 2012. <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism>.

Stengers, Isabelle. "The challenge of ontological politics." *A World of Many Worlds*. Organizado por De La Cadena, Marisol; Blaser, Mario. Duke University Press, 2018, p. 83-111.

Stengers, Isabelle. "We are divided." *e-flux Journal*, n. 114, dez. 2020. <https://www.e-flux.com/journal/114/366189/we-are-divided>.

Tsing, Anna L.; Mathews, Andrew; Budandt, Nils. Patchy "Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology." *Current Anthropology*, v. 60, supl. 20, p. 186-197, 2019.

Viveiros de Castro, Eduardo. “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’.” *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate.” *Annual Marilyn Strathern Lecture*, CUSAS, 30 maio 2014.