

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana de las pluralidades ontológicas en el pensamiento indígena académico y el giro ontológico en antropología

*The Slippery Fish Metaphor: A Derridean Reading
of Ontological Pluralities in Indigenous Thought
and the Ontological Turn in Anthropology*

*A escorregadia metáfora do peixe: Uma leitura derridiana
das pluralidades ontológicas no pensamento indígena
acadêmico e na virada ontológica na antropologia*

Ana Abril

CENTRAL EUROPEAN UNIVERSITY

Resumen

Este artículo revisa críticamente la demanda, compartida tanto por el giro ontológico en antropología como por ciertas pensadoras indígenas en la academia, de tomar las afirmaciones ontológicas de los pueblos indígenas de forma literal y no metafórica. A partir de las reflexiones de Jacques Derrida sobre la imposibilidad de una literalidad o metaforicidad puras, se sostiene que esta distinción reproduce la metafísica de la presencia y el humanismo trascendental que estructuran el pensamiento occidental, precisamente lo que el pensamiento indígena busca dismantelar y que, sin embargo, el foco en la ontología tiende a reinstaurar. El análisis se centra en la obra de Zoe Todd, quien, a través de su “filosofía crítica indígena sobre los peces”, propone una lectura literal de las relaciones humano/animal en su contexto. Se argumenta que el pez, siempre escurridizo en el lenguaje y la etnografía, permite pensar la imposibilidad de fijar un sentido único, reforzando la defensa de la interpretación y la metáfora frente al esencialismo ontológico. En este cruce entre deconstrucción, pensamiento indígena y antropología, se plantea como políticamente más fértil reivindicar la multiplicidad de los modos de decir frente a la multiplicidad de los modos de ser, en particular mediante la reapertura del lenguaje alimentario como campo filosófico y político.

Palabras clave: Metáfora, deconstrucción, pensamiento indígena, pluralidad ontológica, comer.

Abstract

This article critically examines the demand, shared by the ontological turn in anthropology and Indigenous thought in academia, to take the ontological claims of Indigenous peoples literally rather than metaphorically. Drawing on Jacques Derrida's reflections on the impossibility of pure literality or metaphoricity, I argue that this distinction reproduces the metaphysics of presence and the transcendental humanism structuring Western thought—precisely what Indigenous thought seeks to dismantle, yet a focus on ontology tends to reinstate. The work of Indigenous scholar, artist, and philosopher Zoe Todd is analyzed, particularly her “Critical Indigenous Fish Philosophy,” which advances a literal reading of human/animal relations in her context. By bringing deconstruction, Indigenous thought, and anthropology into dialogue, I contend that the affirmation of pluralities of being—characteristic of the ontological turn—does not escape Western essentialism, and that it is politically more significant to affirm the multivocity of language than ontological multiplicity. In doing so, the article defends interpretation and metaphor as forms of resistance, particularly by reopening alimentary language as a philosophical and political field.

Keywords: Metaphor, deconstruction, Indigenous thought, ontological plurality, eating

Resumo

Este artigo examina criticamente a reivindicação, compartilhada pela virada ontológica na antropologia e por certas pensadoras indígenas no âmbito acadêmico, de tomar as afirmações ontológicas dos povos indígenas de forma literal e não metafórica. A partir das reflexões de Jacques Derrida sobre a impossibilidade de uma literalidade ou metaforicidade puras, sustento que essa distinção reproduz a metafísica da presença e o humanismo transcendental que estruturam o pensamento ocidental —precisamente aquilo que o pensamento indígena busca dismantelar, mas que o foco na ontologia tende a reinstaurar. Analisa-se a obra da acadêmica, artista e filósofa indígena Zoe Todd, que, por meio de sua “filosofia crítica indígena sobre os peixes”, propõe uma leitura literal das relações humano/animal em seu contexto. Ao colocar em diálogo a desconstrução, o pensamento indígena e a antropologia, argumento que a afirmação de múltiplas formas de ser — característica do giro ontológico — não escapa ao essencialismo ocidental e que é politicamente mais interessante reivindicar a multiplicidade dos modos de dizer do que a multiplicidade ontológica. Assim, propõe-se uma defesa da interpretação e da metáfora como formas de resistência, em particular através da reabertura da linguagem alimentar como campo filosófico e político.

Palavras-chave: Metáfora, desconstrução, pensamento indígena, pluralidade ontológica, comer.

Recibido: 30 de mayo de 2025

Aceptado: 27 de julio de 2025

Introducción

En este artículo, analizo un discurso común en la rama del pensamiento indígena que también está presente en el giro ontológico en antropología. Me refiero a la demanda de tomar las relaciones humano/animal—y otros supuestos ontológicos de los pueblos indígenas—de forma literal y no exclusivamente simbólica¹. Esta afirmación se condensa en el conocido lema *to take Indigenous peoples' thought seriously* (“tomarse en serio el pensamiento de los pueblos indígenas”)² (Ingold, 2000; Nadasdy, 2007; Povinelli, 1993, 1995; Todd, 2016a; Viveiros de Castro, 2014)³. Una de las principales ideas de esta expresión es que la condición común entre humanos y animales es la humanidad, y no la animalidad, contrario a lo que se asume en Occidente. De este modo, los estudios indígenas invitan a cuestionar el antropocentrismo dominante en los discursos eurooccidentales, una aseveración más que necesaria en el contexto actual de crisis ecosocial. Este convite contra el *humanismo trascendental*⁴ se realiza a través de la multiplicidad ontológica, es decir, la afirmación de que un solo organismo puede albergar múltiples formas de ser que coexisten. A pesar de que su motor inicial es la exclusión de cualquier consideración que sitúe al ser humano como una entidad superior —en virtud de características como la razón, la cultura o el lenguaje—, sostengo que los textos inscritos en estos giros hacia la ontología no logran escapar de la metafísica de la presencia occidental que tanto refutan y que centraliza la humanidad.

Uno de los ejes fundamentales del giro ontológico en antropología es el rechazo a las concepciones representacionistas de la verdad. Esta crítica ha llevado a replantear la noción misma de verdad, ya sea entendiéndola como una transformación conceptual (Holbraad, 2012) o como la coexistencia de múltiples realidades ontológicas. En este último marco, afirmaciones como “el barro es la hamaca de las dantas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 110) no deben ser interpretadas como metáforas culturalmente significativas, sino como verdades literales dentro de un determinado mundo ontológico. Es precisamente esta disolución del límite entre lo metafórico y lo literal lo que vuelve indispensable una interlocución con el pensamiento de Jacques Derrida. No se trata solo de un interés terminológico: el cuestionamiento derridiano a la posibilidad de una literalidad pura problematiza de raíz el modo en que el giro ontológico en antropología y algunas pensadoras indígenas⁵ demandan tomar “literalmente” las prácticas y afirmaciones de los pueblos indígenas. También, ambas perspectivas —la derridiana y la ontológica— comparten una preocupación política por la diferencia, por la alteridad irreductible y radical, respectivamente. Sin embargo, sus caminos

1 Para un análisis más extenso de los giros ontológicos contemporáneos —incluidos el pensamiento indígena, el giro ontológico en antropología, el giro ontológico en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), y los nuevos materialismos— abordados a través de figuras alimentarias y lentes derridianos, remito a mi tesis doctoral, que será publicada en abril de 2026.

2 No existe una única perspectiva ni interpretación acerca de lo que significa exactamente “tomarse en serio las cuestiones indígenas”. Por ejemplo, Pedersen (2012), en conjunción con Holbraad, asocia esta expresión con el reclamo de una mayor reflexión teórica dentro de la antropología. Tampoco hay consenso sobre el significado de la propia palabra “ontología” (Pedersen 2012). Para una discusión más amplia sobre las diversas críticas y enfoques, véase el citado trabajo de Pedersen. El presente artículo no aborda estas divergencias respecto al significado de “ontología” ni de “tomarse en serio lo indígena”, sino que se focaliza en la dicotomía metáfora/literal tal y como la presenta Zoe Todd.

3 Todas las traducciones al español son de mi autoría.

4 Por *humanismo trascendental* me refiero a la concepción, desarrollada por Kant, según la cual el ser humano no solo existe como un ente empírico entre otros, sino que ocupa una posición central como condición de posibilidad para todo conocimiento y experiencia del mundo. Esta idea implica que no podemos conocer nada del ser sin remitirlo a las estructuras del pensamiento humano. En concreto, los giros ontológicos contemporáneos suelen rechazar este enfoque. Coinciden así con la crítica de Quentin Meillassoux al *correlacionismo*, nombre que él da a la postura filosófica que sostiene que solo podemos conocer la correlación entre pensamiento y mundo, pero nunca el mundo en sí mismo. Frente a esto, Meillassoux (2008, p. 7) defiende la posibilidad de pensar una realidad absoluta, que existe independientemente del ser humano.

5 En adelante, siempre uso el plural femenino como la forma de género no marcado. Esto es producto de una posición política en relación al lenguaje que quiere revertir la tradición del masculino como género no marcado.

son radicalmente distintos: mientras el giro ontológico afirma la literalidad de los mundos múltiples, la deconstrucción derridiana insiste en que todo sentido se genera en la mediación y el diferimiento del lenguaje. Esta tensión recorre el presente artículo. Además, la filosofía continental, en la que se inscribe Derrida, ha sido clave para imaginar alternativas no representacionales a la verdad (Holbraad, 2012, p. 33), y es desde ahí que propongo establecer un diálogo entre deconstrucción y pensamiento indígena académico⁶. Esta articulación es especialmente interesante si se considera que, mientras el giro ontológico se presenta como una superación del relativismo cultural, el trabajo de Derrida ha sido acusado precisamente de incurrir en una forma radical de relativismo (Searle, 1990).

El diálogo entre perspectivas se concreta en el análisis de varias citas en la obra de la pensadora, artista y académica indígena Zoe Todd. Hay diversas razones por las que considero su trabajo especialmente relevante y merecedor de investigación. En primer lugar, Todd (2016a, pp. 7-8) se erige como una de las principales voces críticas del giro ontológico en antropología, al cual reprocha la apropiación de ideas provenientes del pensamiento indígena sin reconocer de manera explícita que numerosas pensadoras indígenas las han formulado y sostenido desde hace milenios. A pesar de ello, la autora reproduce la retórica de “tomarse en serio lo indígena” y el discurso dicotómico literalidad/metaforicidad. De hecho, Todd (2014, p. 222) articula explícitamente una distinción entre lo literal y lo metafórico al hablar de las relaciones humano/animal, y propone no metaforizar el pensamiento indígena, sino acogerlo en su literalidad. Finalmente, lo hace mediante tropos alimenticios —en particular, las relaciones entre humanos y peces, con frecuencia marcadas por la trófica— que, como ha señalado Campos (2020, p. 354), citando a Derrida, constituyen un lugar privilegiado para observar la complejidad de la cuestión de la literalidad y la metaforicidad en el lenguaje filosófico. En su página web, Todd (n.d.) se autodefine como académica, escritora, artista y filósofa de los peces, y su proyecto de “filosofía crítica indígena sobre los peces” (*Critical Indigenous Fish Philosophy*) investiga las complejas relaciones entre la soberanía indígena y el bienestar de los peces de agua dulce en Canadá en la actualidad.

La elección de articular a Todd con Derrida no es arbitraria. La obra de Todd permite interrogar críticamente el modo en que el giro ontológico y ciertos discursos contemporáneos enmarcados en el pensamiento indígena construyen una aparente literalidad que, desde una perspectiva derridiana, siempre está contaminada por una operación metafórica. Este cruce —entre antropología, pensamiento indígena, deconstrucción y filosofía occidental— no solo complejiza el debate sobre la multiplicidad ontológica, sino que pone en cuestión las propias condiciones de posibilidad del discurso antropológico y filosófico cuando se enfrenta a otras formas de mundo. Como ya he indicado, defendiendo que hablar de multiplicidad ontológica implica reforzar la metafísica de la presencia. Esta se entiende como la interpretación del ser en términos de ser-presente o presente-ser, de modo que el tiempo queda preinterpretado, otorgando un privilegio absoluto al ahora-presente, “al éxtasis temporal llamado presente” (Derrida, 1991, p. 19). Argumento que, en su ímpetu anti-representacionista y contra la metáfora, el pensamiento indígena en la academia reinstaura la fuerza de la

⁶ Cuando me refiero a *pensamiento indígena* en este artículo, lo hago en relación con la categoría tal como ha sido construida y discutida en la literatura e institución académica, y no con las formas situadas de conocimiento, práctica o cosmovisión desarrolladas por comunidades indígenas específicas.

presencia. Así, el esencialismo occidental se aloja en la lógica defendida por algunas pensadoras indígenas. Frente a la demanda de multiplicar el ser, definiendo la urgencia de multiplicar el decir, de valorizar la interpretación y las historias y narraciones, un frente que también ha sido abierto y desarrollado por diversas autoras indígenas.

A través de una lectura atenta de diversos textos situados principalmente en el marco teórico del giro ontológico en antropología, el pensamiento indígena y la obra de Derrida, junto con contextualizaciones provenientes de la filosofía continental, en este artículo reflexiono sobre las implicaciones políticas de los giros ontológicos en la contemporaneidad. Comienzo con una revisión del concepto de ontología en la tradición filosófica occidental, destacando su vínculo con la metafísica, el representacionalismo y el relativismo, para situar el trasfondo conceptual en el que se inscriben los actuales giros ontológicos. A continuación, me detengo en el pensamiento indígena académico, trazando sus principales debates internos y sus tensiones con la institucionalización universitaria, así como las implicaciones de articular la indigeneidad en clave ontológica. Seguidamente, analizo el modo en que el giro ontológico en antropología reformula las nociones de verdad, lenguaje y política, mostrando las paradojas que surgen al abandonar la metáfora y afirmar la literalidad como método etnográfico. Desde allí, introduzco el marco derridiano para interrogar la división entre lo propio y lo metafórico, atendiendo especialmente a la centralidad de los tropos alimentarios en la filosofía. En este cruce, examino la “filosofía crítica indígena sobre los peces” de Zoe Todd, poniendo en diálogo su propuesta con la deconstrucción para subrayar cómo la metáfora del pez resiste cualquier fijación ontológica. Finalmente, propongo desplazar la atención desde la multiplicidad del ser hacia la multivocidad del lenguaje, defendiendo la narración y la interpretación como formas políticas de apertura a la alteridad.

Ontología en el pensamiento filosófico occidental y su relación con el representacionalismo

En las últimas dos décadas se ha producido una proliferación de “giros ontológicos” en diversas corrientes teóricas, tales como la teoría social (Escobar, 2007), las relaciones internacionales (Jaeger, 2018), la teoría feminista (Kerin, 1999), los nuevos materialismos (Benson, 2019), el giro ontológico en los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) (Woolgar & Lezaun, 2013), y el giro ontológico en antropología (Holbraad & Pedersen, 2017). El uso del término “ontología” en estos contextos se distancia del uso tradicional en la filosofía, donde suele portar connotaciones esencialistas y universales (Pedersen, 2012). Este artículo no se propone realizar una investigación histórica, sistemática o metateórica sobre el concepto de ontología, pero presentará brevemente algunos momentos y figuras clave, a modo de marco conceptual, que permiten contextualizar las cuestiones centrales de esta discusión.

Aunque sin utilizar todavía el término “ontología”, sino “metafísica”, y a pesar de las múltiples elaboraciones conceptuales desarrolladas especialmente en la filosofía medieval, existe un consenso amplio en que Aristóteles inaugura esta problemática (Vélez León, 2014, p. 347). Para Aristóteles, la metafísica es una ciencia racional universal del ser. El término se emplea para designar posturas de carácter ontológico y

teológico (p. 350) y, solo en épocas más recientes, la metafísica se reorienta hacia la idea de fundamento (p. 348). La revolución filosófica kantiana, al establecer una correlación entre pensamiento y ser, supuso una crítica decisiva a la metafísica tradicional y se ha convertido en el “horizonte hegemónico del pensamiento desde el siglo XIX hasta hoy” (Pucciarelli, 2022, p. 97). En esta línea, muchos filósofos contemporáneos entienden la metafísica no ya como una pregunta general sobre el ser, sino como el marco conceptual que describe cómo el pensamiento humano estructura su comprensión del mundo (Vélez León, 2014, p. 348). Siguiendo a Kant, Heidegger sostiene que la finitud humana impide el acceso inmediato y absoluto a las cosas —como lo tendría Dios—, y que solo es posible comprenderlas de forma mediada, es decir, a través de una estructura ontológica constituida por nuestra propia existencia (como se cita en Boysen & Lundsfrýd Rasmussen, 2023, p. 14). Heidegger desplaza el foco desde la epistemología hacia el ser mismo y critica la tradición representacionista que concibe el conocimiento como una representación mental de lo real. Ambas orientaciones —el giro hacia el ser y la crítica al representacionalismo— son retomadas por varios giros ontológicos contemporáneos⁷, como en la antropología o los nuevos materialismos.

El giro ontológico se posiciona en contra del representacionalismo, entendido como la concepción de que la mente contiene entidades —ideas, conceptos, significados— que representan o remiten a objetos exteriores. Esta idea enmarca las preguntas centrales de la filosofía moderna: ¿cómo es posible conocer objetos no mentales? ¿Qué estatus ontológico tienen las representaciones y lo representado? Y, finalmente, ¿de qué manera puede una representación ser significativa? (Paleček & Risjord, 2013, p. 7). En contraste con nociones de ontología más esencialistas o universales, los giros ontológicos contemporáneos abordan estas preguntas a través de los conceptos de *multiplicidad* (Holbraad *et al.*, 2014; Viveiros de Castro, 2014), *indeterminación* (Barad, 2007; Schrader, 2010), *ambivalencia* (Wilson, 2015), *pluralidades* (Todd, 2014) y *complejidad* (Lorimer, 2020).

En el ámbito antropológico, autores como Henare, Holbraad y Wastell (2007, p. 6) han insistido en que el término “ontología” no alude aquí a afirmaciones sobre la naturaleza del ser o de la realidad, sino que designa una heurística. En este sentido, el giro ontológico en antropología se presenta como una forma de experimentación conceptual, en la que el material etnográfico transforma las categorías utilizadas para analizarlo (Henare *et al.*, 2007; Holbraad, 2012; Pedersen, 2011, 2012). El objetivo es evitar imponer categorías occidentales sobre los datos etnográficos y permitir que las realidades descritas por los interlocutores reformulen las herramientas analíticas (Heywood, 2017, p. 7). Esta motivación, en apariencia metodológica, ha sido leída con frecuencia como una apuesta política por la descolonización epistémica. Viveiros de Castro (2014, p. 40), en esta línea, sostiene que la antropología debe asumir su papel como “teoría/práctica de la descolonización permanente del pensamiento”. No es de extrañar, entonces, que diversas pensadoras indígenas se hayan involucrado críticamente con el giro ontológico en antropología. Este breve recorrido muestra que la oposición entre lo literal y lo metafórico no es nueva, sino que está inscrita en la propia constitución de la metafísica occidental. Precisamente por eso resulta relevante volver a ella al examinar los actuales giros ontológicos y las propuestas indígenas que dialogan con ellos.

⁷ Un ejemplo de la conexión entre el pensamiento de Heidegger y el giro ontológico en antropología puede encontrarse en la analogía que Holbraad y Pedersen (2017, p. 172) trazan entre la interpretación que Viveiros de Castro propone de la cosmología amerindia y la noción heideggeriana de *Dasein*, en particular en lo que respecta a la autodiferenciación del ser.

Ontologías e historias: tendencias discursivas en el pensamiento indígena académico

A pesar de las controversias y diferencias que la componen, existe una corriente en la academia internacional conocida como “pensamiento indígena”, también identificada por los términos anglosajones *Indigenous Studies* (estudios indígenas) o *Critical Indigenous Studies* (estudios críticos indígenas). Definir esta disciplina supone ignorar todas las discusiones que giran en torno a lo que significa ser indígena y producir conocimiento indígena, especialmente en una institución nacida de prácticas coloniales que continúa perpetuándolas. Por lo tanto, me decanto por esbozar las principales disputas para así afirmar que, aunque no de manera homogénea, existe una corriente en la academia bajo el título de pensamiento indígena o estudios indígenas. Quizás el problema más obvio de este término sea agrupar bajo el mismo paraguas a distintas poblaciones con diversas experiencias bajo el imperialismo y el colonialismo (Tuhiwai-Smith, 2012, p. 6). Aún conscientes de este conflicto, autores como Alfred y Corntassel (2005, p. 599) defienden el uso de “Indígena” sobre otros términos como “Nativo” o “Aborígen”, a los que consideran una construcción político-jurídica creada por el Estado y que desvincula a los pueblos indígenas de sus prácticas culturales y comunitarias. La conjunción de los pueblos indígenas con un conocimiento localizado y arraigado en el territorio entra en conflicto con la internacionalización que supone la rama académica. De hecho, este incómodo emparejamiento entre internacional e indígena puede ser una de las razones que expliquen el lento crecimiento de la disciplina de los estudios indígenas (Hokowhitu *et al.*, 2021, p. 1). A pesar de todo, esta corriente ha permitido la expresión estratégica de las voces colectivas de pueblos colonizados en el ámbito internacional (Tuhiwai Smith, 2012, p. 7). Así, la institucionalización de las formas de pensar y ontologías indígenas ha operado de varias maneras en las prácticas de poder en el sistema dominante de producción de conocimiento⁸. Estas múltiples discusiones sobre el pensamiento indígena en la academia “pueden equipararse a los procesos de lucha indígena, donde se suscitan tensiones, negociación, protestas, denuncias, exigencias, entre otras reivindicaciones de sus saberes y diversas formas de lucha” (Piñacué Achicue, 2014, p. 163).

Una vez planteadas las principales problemáticas, me atrevo a señalar algunos puntos en común defendidos por académicas indígenas, siempre alertando contra cualquier tipo de prescripción. Para comenzar, la indigeneidad se construye en contraste con los Estados coloniales, vale decir, es una identidad que basa su existencia en la oposición contra la colonización (Alfred & Corntassel, 2005, p. 597). Para seguir, la eliminación de los cuerpos indígenas y el vaciamiento de sus tierras para la expansión colonial son procesos históricos y también en curso (Belcourt, 2015, p. 3). Por último, este campo permite a un grupo de pensadores narrar sus propias experiencias y conocimientos, que antes quedaban bajo el dominio de otras disciplinas, como la antropología, la sociología y los Estudios del Desarrollo (Hokowhitu *et al.*, 2021, p. 1).

⁸ Un ejemplo es la crítica realizada por la indígena Silvia Rivera Cusicanqui a corrientes establecidas como el Grupo Modernidad/Colonialidad (MC), al que acusa de adoptar las ideas de los estudios poscoloniales de la India y trasladarlas a los debates en América Latina sin ningún tipo de alteración de las relaciones de fuerza (Cusicanqui, 2019, p. 109). Según Cusicanqui, se ha creado así un pequeño imperio con una jerga y aparato conceptual constituido. Este sistema certero fácilmente se puede transformar en una institucionalización acrítica y reproductiva de ideas académicas que pierden cualquier potencial de descolonización.

Como este dossier monográfico trata el tema de la alimentación, destaco uno de los mantras que, según Alfred y Corntassel (2005, pp. 612-613), se pueden identificar en el movimiento indígena que busca el resurgimiento como paradigma para la descolonización y regeneración de los pueblos indígenas. Es el siguiente:

Descoloniza tu dieta: Nuestro pueblo debe recuperar su autosuficiencia para proveerse de alimento, ropa, abrigo y medicinas. Para la lucha por la libertad es fundamental la reconstrucción de nuestros cuerpos enfermos y debilitados, así como de nuestras relaciones comunitarias a través del retorno a las fuentes naturales de alimento y a la vida activa, trabajadora y física de nuestros antepasados (p. 613).

En el pensamiento indígena, el vínculo con la naturaleza y sus recursos se articula de manera significativa a través del acto de obtener alimento. Así, la relación humano/animal, profundamente marcada por la dimensión trófica, constituye uno de los ejes centrales del debate. Algunas autoras se refieren a la conexión entre las relaciones modernas humano/animal, basadas en la domesticación y el especismo, entre otros, y la eliminación histórica y actual de los cuerpos y territorios indígenas para la expansión colonial. En otras palabras, ponen de relieve la existencia de un vínculo entre la opresión animal y el colonialismo (Belcourt, 2015, p. 3) y entre la noción universalista de “hombre” y la esclavitud, la conquista y el colonialismo (Jackson, 2020, p. 25). Por eso, cabe esperar que muchas pensadoras indígenas defiendan diferentes supuestos ontológicos que estructuran relaciones políticas con la animalidad enfrentadas a las de Occidente. Una de ellas es la existencia de ontologías relacionales que le otorgan capacidades agenciales a los no-humanos, frente a la perspectiva ontológica occidental que le otorga agencia exclusivamente a los humanos.

En los últimos años, también ha habido un considerable número de corrientes de pensamiento occidentales que han llamado la atención sobre la agencia de lo no-humano, como la Teoría del Actor-Red (ANT), los nuevos materialismos y, por supuesto, el giro ontológico en antropología. Debido a la falta de reconocimiento en la academia, algunas autoras enfatizan que “las pensadoras y académicas indígenas desarrollaron ideas sobre la agencia de no humana miles de años antes que las filósofas de la ciencia contemporáneas” (Rosiek *et al.*, 2019, p. 2). Con similares implicaciones políticas, la feminista indígena Zoe Todd asegura que la antropología ha negado durante años las influencias recibidas del pensamiento indígena. Su crítica se dirige concretamente al giro ontológico:

[...] el giro ontológico, con sus apasionantes “realizaciones” de que los animales, el clima, el agua, las “atmósferas” y las presencias no humanas, como los ancestros y los espíritus, son seres sintientes y que poseen agencia, de que la “naturaleza” y la “cultura”, lo “humano” y lo “animal” pueden no estar tan separados como se decía, está perpetuando la explotación de los pueblos indígenas. (Todd, 2016a, p. 16)

Todd (2016a, p. 7) acusa al giro ontológico de dominar los discursos sobre la agencia de lo no-humano por ser una corriente que está de moda. En una entrevista para la revista de arte canadiense *C Magazine*, la autora asegura preferir el término “órdenes jurídicos indígenas” en lugar de lo que llama “la noción eurocéntrica de ontología, mucho más de moda (tan común en la antropología y la investigación artística actualmente)” (Todd, 2015). Todd (2016b) se decanta por órdenes jurídicos indígenas ya que se centran en las experiencias cotidianas de los pueblos indígenas, mientras que la noción de ontología se refiere a las filosofías del ser. Dicho de otra forma, el primer concepto hace referencia a las formas encarnadas que influyen en la práctica cotidiana de la comunidad, mientras que el segundo atiende a la categoría de “cosmología” o “filosofía indígena”. De hecho, “ontología” es un término extraño en el vocabulario indígena. Como afirma Sarah Hunt (2014), la palabra historias es más adecuada. Esta observación es significativa porque, en primer lugar, es importante diferenciar entre las ontologías indígenas y las ontologías occidentales de la indigeneidad. En segundo lugar, la autora resalta que el conocimiento indígena es difícilmente legitimado en sus propios términos. Finalmente, la palabra historias enfatiza el carácter vivido y práctico de la indigeneidad, en contraste con el aspecto más especulativo o teórico de la palabra ontología en contextos occidentales. Así como Hunt, diversas autoras indígenas han defendido explícitamente el valor de la narración, la oralidad y las historias como modos de conocimiento, lo cual resuena con la defensa de la multivocidad del lenguaje que propongo en este texto.

En principio, parecería que Todd concuerda con el término “historias” y no con “ontologías”. Sin embargo, sostengo que Todd basa algunos de sus argumentos en claras afirmaciones ontológicas que reproducen la metafísica de la presencia. El ejemplo en el que me gustaría centrarme es el siguiente: “Así como Nadasdy, reclamo que los antropólogos traten las relaciones entre humanos y animales y las suposiciones ontológicas de los pueblos indígenas como asuntos literales y no solo simbólicos” (Todd, 2014, p. 222). Interpreto el dualismo literal/simbólico como una separación entre “cómo son las cosas” y “cómo hablamos de ellas”, lo que insinúa la existencia de una realidad subyacente a la interpretación humana. Debo subrayar que, como he dicho anteriormente, esta separación existe en varios discursos en el pensamiento indígena y la antropología, siendo Todd un ejemplo que yo he elegido tratar por las razones indicadas al inicio de este texto. Estos discursos que se pueden reunir bajo el lema de “tomarse en serio las ideas indígenas” tienden a reclamar un estatus ontológico del animal como persona. Esta lectura no busca invalidar el reclamo político que articula dicho giro —generalmente apoyado en la denuncia de pensadoras indígenas sobre el silenciamiento de sus formas de ser y conocer—, sino someterlo a una reflexión sobre los efectos que tiene, precisamente, la creencia en la literalidad como condición de posibilidad para la justicia epistémica⁹. Cuando señalo que ciertas formulaciones del pensamiento indígena académico pueden reproducir un esencialismo occidental, no me refiero a una intención de sus autoras, sino a un efecto discursivo que emerge al traducir sus reclamos políticos en el vocabulario ontológico propio de la academia. Esta paradoja muestra la tensión entre el poder descolonizador de las narraciones indígenas y la tendencia institucional a fijarlas en categorías filosóficas. Antes de abordar el análisis de las ideas de Todd, me detengo en cómo el giro ontológico en antropología

⁹ La justicia epistémica se refiere al reconocimiento y valoración de los saberes de quienes se encuentran en los márgenes, frente a la violencia epistémica que los silencia o desacredita (Spivak, 1998).

concibe la relación entre lenguaje y realidad, dado que sus principales autores hacen eco del mencionado lema.

El giro ontológico en antropología y sus paradojas: entre verdad, lenguaje y política

En términos generales, los giros ontológicos contemporáneos han implicado un desplazamiento del interés por las cuestiones epistemológicas hacia una creación del mundo en clave ontológica, motivado por una aversión tanto al relativismo como al representacionalismo (Alaimo & Hekman, 2008; Dolphijn & van der Tuin, 2012; Holbraad & Pedersen, 2017; Jensen, 2004; Viveiros de Castro, 2014; Woolgar & Lezaun, 2013). Sin embargo, la apuesta por descolonizar la antropología no puede llevarse a cabo sin atender a los modos en que el lenguaje, sus estructuras de poder y sus regímenes de sentido operan incluso allí donde se pretende ir más allá de él. Más que una oposición estricta entre interpretación y literalidad, lo que intento mostrar es que la interpretación nunca desaparece: incluso cuando se reclama la literalidad, esta depende de operaciones lingüísticas y narrativas que median la experiencia etnográfica. La lectura que propongo de la obra de Zoe Todd, en particular de sus escritos sobre la pluralidad ontológica de los peces, tiene por objetivo explorar los límites filosófico-políticos del pluralismo ontológico defendido, tanto en el giro ontológico en antropología, como en el pensamiento indígena académico.

El giro ontológico en antropología propone una concepción de la diferencia que se distingue radicalmente del enfoque tradicional de la disciplina, históricamente centrado en el concepto de cultura. La antropología clásica se ha ocupado de las diferencias culturales y sociales de otros pueblos desde una metafísica que asume la existencia de una única naturaleza universal, interpretada de forma diversa por cada sociedad. En términos filosóficos, se parte de una ontología única y de múltiples formas de conocerla, es decir, de una pluralidad epistemológica (Heywood, 2017). En cambio, el giro ontológico se distancia del representacionalismo que caracterizó al constructivismo antropológico, apostando por una lógica de la recursividad. Mientras que el constructivismo sostiene que cada sociedad posee su propia representación cultural del mundo —y que, en principio, dichas representaciones tienen igual valor epistemológico—, la recursividad va más allá al sostener que esas representaciones pueden transformar los propios conceptos analíticos occidentales (Holbraad, 2012). Autores como Viveiros de Castro y Holbraad atribuyen a esta transformación un potencial político progresista, afirmando que la apertura a la diferencia que propone el giro ontológico constituye un pensamiento fundamentalmente revolucionario (Heywood, 2017). Este artículo cuestiona precisamente esa asociación entre la multiplicidad de mundos y una política emancipadora que el giro ontológico suele considerar implícita.

La postura constructivista parte de un relativismo cultural que entiende las diferencias sociales y de creencias como producto de la especificidad cultural de cada sociedad. En palabras de Harding (1991, p. 139), el relativismo cultural es “la afirmación sociológica de que lo que se considera una afirmación razonable en una sociedad o subcultura no se considera así en otra”. Mientras que el representacionalismo puede ser

entendido como una posición teórica u ontológica, el relativismo remite más bien a una postura política. La noción de verdad es central en este debate, pues en la breve historia de la antropología esta ha sido entendida como “una cuestión de representar el mundo tal como realmente es” (Holbraad, 2012, p. 18) y los distintos giros en torno a la verdad pueden interpretarse como transformaciones en la conceptualización de la relación naturaleza/cultura. Para el giro ontológico, la verdad ya no radica en la representación del mundo, sino mas bien en una transformación conceptual (Holbraad, 2012), y en el rechazo de la metáfora como símbolo cultural, apostando por su literalidad como verdad en un mundo plural. Viveiros de Castro (2014) afirma que tomarse en serio el pensamiento indígena implica suspender la pregunta de si este pensamiento ilustra universales cognitivos humanos o expresa una cosmovisión culturalmente particular. Esta suspensión puede parecer paradójica si se considera que, según algunos defensores del giro, el rigor filosófico y el respeto a la diferencia etnográfica exigen que los hallazgos empíricos transformen los conceptos del antropólogo (Heywood, 2017).

La idea de que el giro ontológico constituye un método capaz de subvertir el sistema conceptual occidental plantea otra paradoja señalada por diversos autores: la transformación conceptual presupone ya una cierta ontología, una relación entre conceptos y objetos, entre ideas y materia, como categorías no separadas. Aunque comparte con Derrida la noción de que “la división entre significante y significado es engañosa y arbitraria” (Sivado, 2015, p. 85), el giro ontológico —en autores como Henare *et al.* (2007, p. 2)— sostiene que lo importante no es la representación, sino “tomar las cosas que se encuentran en el campo tal como se presentan, en lugar de asumir de inmediato que significan, representan o remiten a otra cosa”. Así, el símbolo no se refiere a otra cosa: “el objeto se convierte en el símbolo” (Paleček & Risjord, 2013, p. 8). Esto implica que el significado puede estar plenamente presente y accesible al antropólogo: una reinstauración de la metafísica de la presencia. Se reproduce así una violencia epistémica de arraigo occidental, al pretender captar la alteridad en su totalidad.

Al considerar que el antropólogo no debe interpretar, se plantea la cuestión de la función del mismo. Según Paleček y Risjord (2013, p. 5), el giro ontológico se centra en los informantes y los objetos que los rodean, no en sus discursos ni en sus interacciones. Pero al abandonar la metáfora y tomar literalmente afirmaciones como “el barro es la hamaca de las dantas”, no habría nada más que entender que esa literalidad, y se pierde la dimensión narrativa e interpretativa. Si esto fuera así, ¿cuál sería entonces el papel de la etnografía? Como los antropólogos no desean llegar a este punto en el que de cierta forma se cuestiona la función de su labor, la interpretación no es eliminada del todo. Según Sivado (2015), la labor interpretativa del antropólogo no consiste en descifrar el significado de los símbolos, sino en comprender el mundo que los integrantes de la cultura investigada han creado y en el que viven. Sin embargo, esto no puede hacerse sin recurrir al lenguaje simbólico, a las representaciones y significados. Como el propio autor plantea, “[...] es necesario decir mucho más sobre la naturaleza del contenido metafórico, especialmente si el objetivo es conservar sus valores de verdad y defender la afirmación del antirrepresentacionalismo al mismo tiempo” (p. 91). El supuesto divorcio entre los datos etnográficos y los conceptos con los que estos son leídos parece inviable. Como cuestiona Heywood (2017, p. 5): “¿Cómo podrían los etnógrafos describir concepciones que simplemente no tienen sentido

dentro de nuestro propio esquema conceptual?”. El etnógrafo, al intentar dar cuenta de aquello que escapa a su marco conceptual, inevitablemente traduce y reinscribe las cosmologías indígenas dentro de su propio lenguaje, lógica y tradición intelectual.

Comerse la ontología: La división entre lo propio y lo metafórico en Derrida

Derrida plantea que la filosofía, al elaborar una teoría sobre la metáfora, en realidad convierte a la propia teoría en una metáfora de sí misma. En *La mitología blanca*, Derrida (2022) aborda inevitablemente el tratamiento de la metáfora en Aristóteles. No lo hace porque este sea su primer uso o conceptualización, sino porque allí se encuentra la primera sistematización con los efectos históricos más perdurables. Aristóteles sitúa la metáfora dentro de la teoría de la *lexis* (dicción, acto de habla), en contraste con la *dianoia* (pensamiento), que no puede manifestarse por sí misma. La metáfora surge justamente en ese tránsito: cuando el pensamiento, oculto o latente, busca hacerse presente en el lenguaje. Así, no acompaña al pensamiento en sí, sino a su puesta en palabras. Derrida subraya que, pese a este hiato entre pensamiento y enunciación, Aristóteles sigue considerando la metáfora como una figura “natural”, lo que abre la cuestión crítica sobre cómo es posible sostener esa naturalidad. El pensamiento solo accede a la luz del lenguaje a través de figuras —como la metáfora— que intentan hacer visible lo que permanece oculto. Así, la filosofía occidental, que se funda sobre oposiciones como claridad/oscuridad o presencia/ausencia, ya está trabajada por metáforas desde su origen (p. 292). Esto se traduce en la “metáfora de la sombra y la luz” como metáfora del ser, que se muestra y se oculta a la vez. El *eidos* (forma) platónico ya había establecido una distancia entre el mundo sensible y el inteligible, que se traslada al lenguaje mediante la distinción entre lo “propio” y lo “figurado”. Derrida muestra que esta distinción no solo organiza el pensamiento filosófico, sino que también instituye el ideal metafísico de un significado pleno, presente y autosuficiente, cuya imposibilidad se oculta precisamente bajo la forma de la metáfora. En palabras de Derrida:

Todo lo que, en el discurso sobre la metáfora, pasa por el signo *eidos*, con todo su sistema, se articula sobre la analogía entre la mirada del *nosotros* y la mirada sensible, entre el sol inteligible y el sol visible. La determinación de la verdad del ser en presencia pasa por el rodeo de esta trópica (p. 293; énfasis original).

A pesar de ello, se cree que no hay cabida para la metáfora en el discurso filosófico por comprometer lo que se entiende como la lengua natural (p. 249). En otras palabras, por ser retórica, la metáfora causa confusión en la creación de conocimiento que el discurso filosófico busca. Según Tapia (2010, p. 74),

Lo que está en juego alrededor de la problemática de la metáfora en filosofía es justamente el problema de cómo el tropo afecta al sentido propio, unívoco, claro. El parecido entre sentidos, la sustitución del sentido propio por el metafórico y el desplazamiento semántico que son inherentes a todo proceso

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

metafórico se han presentado siempre como problemáticas que afectan el sentido propio, del cual la filosofía se debería ocupar, en tanto el sentido propio es el pensamiento puro, el cual sería el tema de la filosofía.

Como se ha indicado, no hay nada realmente claro, luminoso, puro o dotado de un sentido propio: todas estas ideas se construyen y funcionan ya a través de metáforas.

Durante las catorce sesiones de *La vida la muerte: seminario, 1975-1976* (2021), Derrida analiza *La lógica de lo viviente* (1999) de François Jacob, un libro que el propio autor defiende como una revolución en las ciencias de la vida a través de los últimos avances en genética moderna. La innovación se debe a que la ciencia puede descartar todas las tendencias “metafísicas” o “místicas” que ha heredado de su pasado (Krell, 2020, p. 100). Sin embargo, en los seminarios, Derrida muestra cómo Jacob, sin darse cuenta, basa todos sus argumentos en las tesis de Hegel sobre lo vivo, sustentando su explicación en presuposiciones metafísicas clásicas. Como se mencionó, Derrida demuestra que la filosofía occidental no solo no puede escapar de las metáforas, sino que ha generado sus sentidos propios a través de un movimiento de metaforización. También evidencia la imposibilidad de que la ciencia de Jacob se mueva más allá de la metafísica. De la misma forma, argumento que el pensamiento indígena no puede separar lo metafórico de lo literal. Creo poder establecer un paralelismo entre los sueños de la ciencia de trabajar solo con hechos empíricos y los sueños de los antropólogos y algunas pensadoras indígenas de defender que las cosmovisiones de los pueblos indígenas son realidades o verdades. Pareciera que el concepto de verdad no fuera una idea filosófica occidental y, como tal, se basara en la distinción entre metáfora y literal y en la superioridad del habla, como expresión directa del pensamiento, sobre la escritura. De esa forma, definiendo que la oposición entre sentido propio y figurado no tiene fundamento, siendo la catacresis el reflejo más claro de esto, pues en ella se trae a la luz un sentido propio a través de un movimiento metafórico. La diferenciación entre sentido propio y metafórico implica buscar el origen del lenguaje y suponer, asimismo, que el origen está en algo externo a él, como en un ente.

Así como se rechaza la metáfora dentro del discurso filosófico por alejarnos de la verdad, el tema de la alimentación es marginal en la filosofía por pertenecer al ámbito del cuerpo. Siguiendo a Derrida, sin embargo, Campos (2020) argumenta que la alimentación en la filosofía se constituye como una trófica. Según la filósofa, “[l]a alimentación se constituye [...] en una metonimia, tanto para el entendimiento como para el lenguaje y, por extensión, también para explicitar las dinámicas propias de la relación con el otro, la vida social y política” (p. 346). Esto sucede porque, en primer lugar, la filosofía ha usado la retórica de la incorporación y nutrición para hablar de los temas de mayor importancia, es decir, los movimientos del alma o del espíritu. En segundo lugar, el comer, como movimiento de incorporación de lo extraño que pone de relieve la compleja lógica de la frontera interior/exterior, también sirve para describir la discursividad en la filosofía. Es decir, la filosofía se rige por una lógica metafórica que, además, se puede describir retóricamente a través del comer, siendo esta monografía un ejemplo de ello. Por esta razón, enfoco mi análisis en el pez como tropo alimentario en el discurso indígena académico de Zoe Todd que ella, no obstante, intenta argumentar como ser con una pluralidad ontológica. La metáfora alimentaria es aquí el punto de cruce: Derrida la tematiza como tropo filosófico, Todd la utiliza

en sus análisis etnográficos, y mi propuesta consiste en leerla como lugar donde se evidencian las tensiones entre literalidad y metaforicidad en los debates ontológicos.

El nombre del pez: la multiplicidad ontológica frente a la multivocidad del lenguaje

En su artículo *Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuq, Arctic Canada* (2014) (Pluralidades del pez: relaciones entre humanos-animales y espacios de negociación en Paulatuq, Ártico canadiense), Zoe Todd revela la importancia del papel de humanos y animales, ambos como agentes activos, en procesos políticos y coloniales en el norte de Canadá. Con el objetivo de reposicionar lo político más allá de lo humano, Todd examina dos estudios de caso que demuestran las complejas y dinámicas relaciones entre las personas, los peces y la tierra en Paulatuq. Uno de sus principales objetivos es desafiar el antropocentrismo en los discursos políticos eurooccidentales, labor que reconoce como compartida con otros trabajos antropológicos e investigaciones indígenas sobre las relaciones humanos/animales. De este modo, la autora confirma mi argumento de la existencia de un discurso común en la antropología y el pensamiento indígena que otorga a los animales el estatuto de “personas no-humanas”.

La mecánica de estos discursos suele incluir una viñeta etnográfica que muestra la complejidad de un evento, como lo hace Todd. Lo relevante es que dicho gesto se apoya en una terminología ontológica que busca distanciarse de un marco interpretativo o representacionalista. Aunque Todd no utiliza la expresión “pluralidad ontológica”, diversas partes del texto apuntan a esa dirección. Un ejemplo es el pasaje en que se refiere a “[l]a escurridiza naturaleza de los peces como seres —su capacidad de existir como entidades simultáneamente diferentes [...]” (p. 218). La asociación entre “naturaleza”, “seres” y “entidades” sugiere una operación que va más allá de describir usos locales de los peces: parece apuntar a un nivel ontológico, donde la pluralidad se presenta como propiedad constitutiva de los peces. Sin embargo, Todd introduce también un matiz: lo hace mediante el adjetivo *slippery* (escurridizo), que atenúa la tentación de fijar la “naturaleza” del pez en un sentido trascendental. Esa tensión es central en el artículo: por un lado, se insiste en una pluralidad del ser de los peces; por otro, se admite que tal ser se resiste a ser plenamente aprehendido. La metáfora de lo escurridizo funciona entonces como nexo entre el pez que se escapa de la mano del pescador y el pez que se escapa de la comprensión humana. Todd señala en una nota al pie que se trata de una metáfora, pero no tematiza el desplazamiento entre la experiencia sensible (pescar un pez) y la inteligible (aprehender su ser). Allí es donde se abre un espacio para la crítica: la autora separa explícitamente al pez como alimento de la metáfora del pez, cuando, sin embargo, ambas dimensiones se hallan entrelazadas. Un ejemplo es la siguiente cita:

Durante mi trabajo de campo, los peces fueron caracterizados de maneras diferentes según la situación, fueron tratados de diversas maneras, tanto como peces individuales como entidades plurales dependiendo de la situación, y

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

podían encajar en muchas categorías, específicamente como especímenes de estudio científico, como alimento, como trofeos en la pesca deportiva o en concursos de pesca, como personas no humanas con agencia, como metáforas de las relaciones de las personas con la tierra y entre sí, y como puntos de negociación entre varios actores (p. 223).

Llevando los términos a una tropología alimentaria, podría decirse que Todd ingiere los múltiples desplazamientos de la metáfora y el significante trascendental y, tras una revoltosa digestión, vomita una pluralidad del ser de los peces. Mi lectura podría considerarse dualista o empapada por la división entre lo sensible e inteligible, entre realidad y representación, sino fuese por mi encarecida defensa de que es la propia Todd, así como ciertas formulaciones dentro del giro ontológico en antropología y de trabajos que se reivindican dentro del pensamiento indígena académico, quien nos incita a separar la metáfora de lo literal.

Propongo una lectura derridiana donde el entrelazamiento entre literal y metafórico es clave: una experimentación con el sistema diferencial del lenguaje, explorando cómo el significado se genera a través del juego de diferencias. ¿Qué quiere decir que los peces son escurridizos? “Escurrir” deriva del latín *excurrere*, compuesto a su vez de *ex* (afuera) y *currō, currere* (correr), lo que ya sugiere que el significado no reside dentro del pez como esencia, sino en un movimiento hacia afuera, un diferirse. En su forma pronominal, escurrirse significa “resbalarse”. El pez se resbala en la mano humana que trata de pescarlo, para su posterior consumo, de la misma forma que el pez se resbala del entendimiento humano, y de cualquier posible fijación a un significante trascendental. El significado del pez no solo está dentro del mismo, sino que también “corre afuera”. Si nos trasladamos al inglés, hecho relevante debido a que la autora está escribiendo en esta lengua, nos encontramos con otro giro, aunque no es ontológico. El significado metafórico de *slippery* es “deceitful, untrustworthy, that cannot be depended upon or trusted” (engañoso, indigno de confianza, en quien no se puede confiar ni depender). En esa polisemia aparece la palabra *true* (verdad), en forma negativa. Así, lo *slippery* es aquello en lo que no se puede confiar como verdadero. Aquí propongo una lectura suplementaria: el propio pez nos dice, en un lenguaje entendible, que no podemos confiar (*trust*) en ninguna posible fijación de su significado. Dentro del pez, no existe la verdad, y fuera, el entendimiento se resbala. Todd no explota esta ambivalencia, pero su texto la deja disponible.

Esta dimensión se enlaza con la crítica nietzscheana a la verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2012). El filósofo reflexiona acerca de cómo el ser humano, con su mirada, se desliza “sobre la superficie de las cosas y percibe ‘formas’”, aunque esta sensación “no conduce en ningún caso a la verdad” (p. 24). Para Nietzsche, la “cosa en sí”, justamente lo que sería la “verdad pura” es totalmente inalcanzable y ni siquiera es deseada por el ser humano (p. 26). No se desea la verdad, sino “las consecuencias agradables de la verdad” (p. 25). Y la verdad no es sino “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias [...]; ‘ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas’” (p. 28). Y es esta capacidad de sublimar las metáforas y montar un esquema con una organización piramidal, creando un mundo de leyes, privilegios y delimitaciones, lo que eleva al hombre por encima del animal. Desde esta perspectiva, Todd desatiende la hueste de términos que suplementan

la naturaleza del pez, y su propuesta de una pluralidad del ser de los peces genera un efecto discursivo que podría interpretarse como un intento de reinstaurar un nuevo fundamento: cada caracterización de los peces dejaría de ser una metáfora o interpretación para convertirse en una modalidad de ser. Este gesto derivado de adoptar un vocabulario ontológico no solo es antropocéntrico, sino que corre el riesgo de conferir a cada forma percibida el estatuto de verdad y existencia, prolongando así la lógica de autenticidad que Derrida problematiza: lo que está presente, lo que es “tal cual es”, aquello que no necesita mediación.

El artículo lo muestra con claridad en el momento en que Todd (2014, pp. 224-225) cita a Viveiros de Castro (1998): “el punto de referencia común para todos los seres de la naturaleza no es los humanos como especie, sino la humanidad como condición”. La operación invierte los términos clásicos de la metafísica occidental: ya no es el humano el *zoon politikón*, sino que comparte la condición de humanidad con los animales. Ello presupone, además, la existencia de una única estructura de lo animal, una animalidad en general, homogénea y oponible a “lo humano” como su otro constitutivo (Derrida, 2008, pp. 57-58). No me detendré a analizar lo que Viveiros de Castro quiere decir con *condición*, y por lo tanto Todd, pues no es el asunto de este artículo. Lo que interesa es el discurso emancipatorio y descentralizador del antropocentrismo que Todd vincula a la pluralidad de los peces:

El trabajo antropológico sobre las relaciones entre humanos y animales, así como las epistemologías y estudios indígenas, desafían el antropocentrismo aceptado de los discursos políticos eurooccidentales contemporáneos y ofrecen una visión alternativa de los humanos y los animales involucrados en relaciones que trascienden las nociones dualistas de naturaleza/cultura y humano/animal (Viveiros de Castro, 1998, p. 472, citado en Todd, 2014, p. 218).

Este discurso parece realmente radical, y lo es. Radical en su acepción de “fundamental”, no de “extremoso” o emancipador. Es tan radical que, de hecho, la palabra *fish* se usaba en el siglo XVIII para hacer referencia a una persona, de forma despectiva (Harper, n.d.). La prueba más contemporánea de esto es la frase “como pez fuera del agua” aludiendo a una persona que se siente bien fuera de su entorno. Hace siglos que, hasta en el pensamiento occidental, la palabra pez se ha asociado a lo humano. Mi crítica a Todd no busca desestimar las distintas maneras de concebir el mundo que ella defiende, sino examinar las implicaciones discursivas de su apelación a la literalidad. Si bien Todd visibiliza otras formas de relacionarse y de considerar lo animal, mi análisis pretende mostrar que, incluso en ese gesto aparentemente emancipador, la distinción literal/metafórico resulta difícil de sostener. Ambas críticas son necesarias: la primera posee una dimensión decolonial, mientras que la segunda cuestiona sus presupuestos metafísicos. Al final, ¿se puede separar el pensar al pez y el comer al pez? Siguiendo a Campos (2020, p. 365), considero que “pensar y comer deben entregarse mutuamente su sentido”. Como la autora explica, pensar es como comer, pues en ambos casos se produce una incorporación de lo externo en un movimiento que complica la frontera interior/exterior. Por ello, separar lo metafórico de lo literal, como Todd pide, supone establecer una jerarquía entre aquello que se considera real y aquello que es interpretado. Para deconstruir esa división, propongo hablar de multivocidad del lenguaje en vez de multiplicidad ontológica.

En resumen, Zoe Todd ofrece un caso paradigmático de esta tensión. Su defensa de la pluralidad ontológica de los peces —es decir, su insistencia en que los peces son agentes ontológicos en múltiples mundos indígenas y no solo “recursos” o “símbolos”— es parte de una crítica legítima a la colonialidad del saber y a la violencia ontológica ejercida por la ciencia moderna. Sin embargo, al afirmar que los peces tienen “[...] capacidad de existir como entidades simultáneamente diferentes” (Todd, 2014, p. 218), se presupone que tales modos son accesibles sin mediación, como si hablar desde ellos fuese posible sin traducir, sin metaforizar, sin entrar en juego con el lenguaje. Esta suposición refuerza una lógica de autenticidad, que es inseparable de la metafísica de la presencia que Derrida problematiza: lo auténtico es lo que está presente, lo que no necesita ser representado, lo que es tal como es. Además, como señala Nietzsche, la sublimación de las metáforas hasta alcanzar la verdad constituye una actividad específicamente humana, orientada a afirmar la superioridad del hombre frente al animal. Así, dicha presuposición también exhibe tintes antropocéntricos.

Conclusiones

En los contextos académicos en los que he presentado la propuesta de articular el pensamiento derridiano con el giro ontológico en antropología y con ciertos planteamientos del pensamiento indígena académico, he sido advertida sobre el conflicto de conjugar una filosofía de alta abstracción como la deconstrucción con un movimiento que toma como fundamento los datos etnográficos. Sin embargo, como señalan Rojas-Bahamonde *et al.* (2020), el giro ontológico, a pesar de reivindicar la centralidad de lo concreto, es profundamente abstracto. El propio Pedersen (2012) reconoce que el giro “ha sido siempre ante todo un proyecto teóricamente reflexivo”. Si ambos discursos se inscriben en marcos teóricos sofisticados, entonces no solo es posible, sino urgente ponerlos en interlocución. En este artículo he defendido que la deconstrucción derridiana no actúa como correctivo externo, sino como una herramienta crítica que permite radicalizar una de las preocupaciones centrales del giro ontológico: la diferencia. Esta interlocución, además, posibilita repensar la etnografía como texto, como historia, como lugar donde se inscriben no verdades ontológicas, sino juegos de sentido, mediaciones y significancias. Así como Derrida (2021) demuestra que el enigma del lenguaje es tan evidente en las ciencias biológicas como en la literatura y la filosofía, yo invito a considerar la etnografía también como escritura.

En esta clave, afirmaciones como la de Viveiros de Castro (1998, p. 110) —“el barro es la hamaca de las dantas”—, que buscan ser tomadas literalmente como verdades ontológicas, pueden leerse como parte de una aspiración más antigua: la de que el lenguaje acceda a lo real sin mediación. Pero esta es precisamente la ilusión que Nietzsche (2012, p. 13) desmonta al mostrar que lo que llamamos verdad es “una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos” que, con el tiempo, se naturalizan. El gesto de Viveiros de Castro no es nuevo: ya Nietzsche había señalado el deseo humano de afirmar algo más allá de la convención, de instaurar una palabra verdadera, no contaminada. Sin embargo, no resuelve este deseo apelando a una ontología, sino que lo pone en crisis desde la retórica. Por eso, cuando Viveiros de Castro (2014, p. 85)

habla de la comparación como “horizonte último”, Nietzsche (2012, p. 14) advertiría que ese comparativismo debe partir del hecho de que no existe un afuera del lenguaje desde el cual contrastar lo dicho con lo real: “Una correspondencia de semejante jaez sólo podría ser verificada si nos estuviera permitido situarnos fuera de nuestro propio conocimiento para poder compararlo con la realidad, lo cual parece a todas luces imposible”. Esta es también la paradoja irresuelta de algunos giros ontológicos contemporáneos.

Como ha mostrado Sivado (2015, p. 87), el giro ontológico en antropología genera una forma extrema de pluralismo en la que los mundos son radicalmente incommensurables y donde uno “es literalmente una persona diferente en cada uno de ellos”. Esta radicalización de la alteridad —que excluye símbolo y representación— conduce a una paradoja metodológica: ya no es posible decir nada sobre el otro sin traicionar su mundo. Es aquí donde el pensamiento derridiano se vuelve especialmente fecundo. Derrida no niega el significado, pero muestra que este está siempre diferido, contaminado, iterado. La distinción entre lo literal y lo metafórico no es un hecho natural, sino una decisión política que pretende ocultar su propia construcción. Así, la exigencia de tomar literalmente las afirmaciones ontológicas indígenas —una exigencia compartida por Todd— repone la metafísica de la presencia bajo otra forma. La crítica que propongo no niega la relevancia de las intenciones políticas de los giros ontológicos, pero sí cuestiona la forma en que se presentan como si escaparan a la mediación del lenguaje; además, ciertas formulaciones sugieren una operación de carácter trascendental.

El deseo de literalidad es también un deseo de autoridad. Pedersen (2012) afirma que no se trata de tomar más en serio a los pueblos indígenas “como si existiera un punto de vista investido de autoridad para emitir tales juicios normativos”. Sin embargo, la literalidad reclamada por el giro ontológico funciona como ese punto de autoridad. Frente a esta tendencia, he querido recuperar el valor de la metáfora, de la narración, del relato. Como recuerda Manuel Garrido, para Nietzsche (2012, p. 13), el origen del lenguaje y del conocimiento está en la imaginación y capacidad de crear metáforas, no en la lógica. Y como ha insistido Derrida, toda palabra, por más literal que se la considere, está cargada de historia, de sedimentación, de iterabilidad. Frente a una ontología que quiere asegurar la presencia del sentido, propongo una narrativa que sepa habitar el desplazamiento, la ambigüedad y la multivocidad. No se trata de negar la diferencia, sino de pensarla sin clausurarla.

Esto significa reafirmar que las luchas indígenas no se agotan en el lenguaje de la academia ni en los dispositivos del reconocimiento ontológico. Como han señalado Bessire y Bond (2014), una antropología centrada en problemas filosóficos abstractos corre el riesgo de desatender cuestiones urgentes como el cambio climático, el extractivismo o la violencia epistémica. Las luchas por la tierra, por el agua, por la soberanía, por la lengua, no se dejan reducir a mundos ontológicos. Zoe Todd (2016a) ha señalado que el giro ontológico, en numerosas ocasiones, se apropia de epistemologías indígenas sin alterar las condiciones estructurales de exclusión presentes en la disciplina, y que de este modo perpetúa formas de explotación hacia los pueblos indígenas. Frente a esa tendencia, propongo desplazar la atención desde el ser hacia el decir, desde la ontología hacia las historias situadas, desde la autoridad del concepto hacia la fuerza de la historia. Por eso defiendo la multivocidad del lenguaje

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

como un proyecto político. Esto no equivale a un relativismo sin criterios, sino a una apuesta por acercarse a la alteridad desde la hospitalidad. Las metáforas alimentarias —tan presentes en la filosofía clásica como en las cosmologías indígenas— no son ornamentos ni atajos, sino dispositivos conceptuales que permiten pensar, incorporar y digerir lo otro. Que el tema del comer atravesase tanto la deconstrucción como el giro ontológico no es casual: ambos abordan la alteridad, el límite del yo y el tránsito entre mundos. Sin embargo, mientras el giro ontológico parece buscar una digestión sin resto —una incorporación plena del otro como otro—, la deconstrucción insiste en la imposibilidad de esa absorción total y en la necesidad de respetar el desplazamiento del comer y su irreductibilidad.

Referencias bibliográficas

- Alaimo, S., & Hekman, S. (2008). Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. In *Material Feminisms* (pp. 1–19). Indiana University Press.
- Alfred, T., & Cornthassel, J. (2005). Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism. *Government and Opposition*, 40(4), 597–614. Cambridge Core. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2005.00166.x>
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Belcourt, B.-R. (2015). Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, 5, 1–11. <https://doi.org/10.3390/soc5010001>
- Benson, M. H. (2019). New Materialism: An Ontology for the Anthropocene. *Natural Resources Journal*, 59(2), 251–280. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/26800037>
- Bessire, L., & Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440–456. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Boysen, B., & Lundsfryd Rasmussen, J. (Eds.). (2023). *Against New Materialisms*. Bloomsbury.
- Campos, V. (2020). Comer al otro: Retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito Manger l'autre de Jacques Derrida (1989 – 1990). *Trans/Form/Ação, Marília*, 43(4), 343–368.
- Cusicanqui, S. R. (2019). Ch'ixinakax utxiwa. A reflection on the practices and discourses of decolonization. *Language, Culture and Society*, 1(1), 106–119. <https://doi.org/10.1075/lcs.00006.riv>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, Trad.). Editorial Trotta.
- . (2021). *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)* (P.-A. Brault & P. Kamuf, Eds; I. Agoff, Trad.). Eterna Cadencia.
- . (2022). La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico (C. González Marín, Trad.). In *Márgenes de la filosofía* (pp. 247–311). Cátedra.
- Dolphijn, R., & van der Tuin, I. (2012). Introduction: What May I Hope For? In R. Dolphijn & I. van der Tuin (Eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies* (pp. 13–16). Open Humanities Press.
- Escobar, A. (2007). The “Ontological Turn” in Social Theory: A Commentary on “Human Geography without Scale by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32(1), 106–111. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2007.00243.x>

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.
- Harper, D. (n.d.). Fish. In *Online Etymology Dictionary*. Retrieved 23 August 2025, from <https://www.etymonline.com/word/fish>
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge.
- Heywood, P. (2017). The Ontological Turn. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 1–12. <https://doi.org/10.29164/17ontology>
- Hokowhitu, B., Moreton-Robinson, A., Tuhiwai-Smith, L. T., Andersen, C., & Larkin, S. (Eds.). (2021). *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*. Routledge.
- Holbraad, M. (2012). *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226349220.001.0001>
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Holbraad, M., Pedersen, M. A., & Viveiros de Castro, E. (2014). *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Theorizing the Contemporary, Fieldsights. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hunt, S. (2014). Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept. *Cultural Geographies*, 21(1), 27–32. <https://doi.org/10.1177/1474474013500226>
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Jackson, Z. I. (2020). "Not Our Own". Sex, Genre, and the Insect Poetics of Octavia Butler's "Bloodchild". In *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiblack World* (pp. 121–158). New York University Press.
- Jacob, F. (1999). *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Tusquets.
- Jaeger, H.-M. (2018). Political ontology and international relations. Politics, self-estrangement, and void universalism in a pluriverse. In M. Jackson (Ed.), *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman* (pp. 227–245). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315686721-11>
- Jensen, C. B. (2004). A Nonhumanist Disposition: On Performativity, Practical Ontology, and Intervention. *Configurations*, 12(2), 229–261. <https://doi.org/10.1353/con.2006.0004>
- Kerin, J. (1999). The Matter at Hand: Butler, Ontology and the Natural Sciences. *Australian Feminist Studies*, 14(29), 91–104. <https://doi.org/10.1080/08164649993353>
- Krell, D. F. (2020). Life, Death, Reproduction, and Chance: Some Recent Work by and about Derrida [Review of *La vie la mort. Séminaire 1975–1976; Life Death; The Reproduction of Life Death: Derrida's La vie la mort; For the Love of*

- Psychoanalysis: The Play of Chance in Freud and Derrida, by J. Derrida, P.-A. Brault, P. Kamuf, M. Naas, D. McCance, & E. Rottenberg]. *Research in Phenomenology*, 50(1), 99–121.
- Lorimer, J. (2020). *The Probiotic Planet. Using Life to Manage Life*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/j.ctv19cw9vg>
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (R. Brassier, Trad.). Continuum.
- Nadasdy, P. (2007). The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality. *American Ethnologist*, 34(1), 25–43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Tecnos.
- Paleček, M., & Risjord, M. (2013). Relativism and the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 43(1), 3–23. <https://doi.org/10.1177/0048393112463335>
- Pedersen, M. A. (2011). *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Cornell University Press.
- . (2012). Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the ‘Ontological Turn’. *Anthropology of This Century*. http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/
- Piñacué Achicue, J. C. (2014). Pensamiento indígena, tensiones y academia. *Tabula Rasa*, 20, 161–192.
- Povinelli, E. A. (1993). *Labor’s Lot: The Power, History, and Culture of Aboriginal Action*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>
- Povinelli, E. A. (1995). Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist*, 97(3), 505–518.
- Pucciarelli, D. (2022). Meaning and fate of critique in the Ontological Turn. *Trans/Form/Ação*, 45(1), 95–114. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p95>
- Rojas-Bahamonde, P., Blanco-Wells, G., & Mellado, M. A. (2020). Towards an Anthropology with Flow: Steps to Go Beyond the ‘Ontological Turn’. *Visual Ethnography*, IX(1), 19–37. <http://dx.doi.org/10.12835/ve2019.1-0135>
- Rosiek, J. L., Snyder, J., & Pratt, S. L. (2019). The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement. *Qualitative Inquiry*, 1(16), 1–16. <https://doi.org/10.1177/1077800419830135>
- Schrader, A. (2010). Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology. *Social*

La escurridiza metáfora del pez: Una lectura derridiana...

Studies of Science, 40(2), 275–306. <https://doi.org/10.1177/0306312709344902>

Searle, J. R. (1990). The Word Turned Upside Down. *The New York Review of Books*, October 25.

Sivado, A. (2015). The Shape of Things to Come? Reflections on the Ontological Turn in Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 45(1), 83–99. <https://doi.org/10.1177/0048393114524830>

Spivak, G. C. (1998). Can the Subaltern Speak? In N. Cary & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University of Illinois Press.

Tapia, D. (2010). Cristalización y desplazamiento. Apuntes sobre la relación entre metáfora y filosofía. *Estudios de Filosofía*, 8, 69–101.

Todd, Z. (n.d.). *Critical Indigenous Fish Philosophy* [WordPress]. <https://fishphilosophy.org/>

---. (2014). Fish pluralities: Human-animal relations and sites of engagement in Paulatuq, Arctic Canada. *Études/Inuit/Studies*, 38(1–2), 217–238. Érudit. <https://doi.org/10.7202/1028861ar>

---. (2015). Rethinking Aesthetics and Ontology through Indigenous Law: On the work of Val Napoleon and Loretta Todd. *C Magazine*, 126. <https://cmagazine.com/issues/126/rethinking-aesthetics-and-ontology-through-indigenous-law-on-the>

---. (2016a). An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word For Colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29, 4–22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>

---. (2016b). 'You Never Go Hungry': Fish pluralities, human-fish relationships, Indigenous legal orders and colonialism in Paulatuq, Canada. University of Aberdeen.

Tuhiwai-Smith, L. T. (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (Second Edition). Zed Books.

Vélez León, P. (2014). *Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología*.

Viveiros de Castro, E. (1998). *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere* (Vol. 1). HAU.

---. (2014). *Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology* (P. Skafish, Ed. & Trad.; First Edition). Univocal.

Wilson, E. A. (2015). *Gut Feminism* (I. Grewal, C. Kaplan, & R. Wiegman, Eds.). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822375203>

Woolgar, S., & Lezaun, J. (2013). The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies? *Social Studies of Science*, 43, 321–340. <https://doi.org/10.1177/0306312713488820>

Sobre la autora

Ana Abril. Candidata a doctora en Estudios Comparados de Género por la Central European University (CEU), en Viena (Austria). Originado a partir de su tesis doctoral, el artículo “La escurridiza metáfora del pez” investiga las implicaciones teórico-políticas de ciertos discursos en los estudios indígenas. Siendo esta una de las corrientes de pensamiento que explora, su proyecto también investiga los nuevos materialismos y el giro ontológico en antropología y los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS)