

***Sensorium* e identidad relacional como experiencia del mundo. Elementos para una antropología más allá de lo humano¹**

<https://doi.org/10.25058/20112742.n59.04>

DAVID FIGUEROA SERRANO²

<https://orcid.org/0000-0002-2092-381X>

Universidad Autónoma del Estado de México

davdatura@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Figueroa Serrano, D. (2026). *Sensorium* e identidad relacional como experiencia del mundo. Elementos para una antropología más allá de lo humano. *Tabula Rasa*, 59, 71-96. <https://doi.org/10.25058/20112742.n59.04>

Recibido: 1 de marzo de 2026

Aceptado: 18 de mayo de 2026

Resumen:

El interés por entender al ser humano en su relación y convivencia con otros seres ha sido un campo que ha impactado profundamente a la antropología, como a otras ciencias que se interesan por la vida. Una antropología más allá de lo humano abre la posibilidad para asumir que nuestras prácticas se constituyen en un ser en el mundo en cocreación con otras entidades biológicas, maquinales y espirituales. Los aportes de Ingold y Kohn han marcado una línea de reflexión sobre esta vertiente que, si bien se nutre de otros referentes, amplían la posibilidad de entender los acoplamientos de vida a partir de la interacción en el entorno o en la semiosis entre seres. No obstante, existen espacios de análisis que pueden nutrir esta perspectiva. En este texto analizo las propuestas de Ingold y Kohn como dos de los ejes que han apuntalado la antropología más allá de lo humano. Además de resaltar sus aportes, propongo la necesidad de vincular el *sensorium*, como lo propone Walter Ong, y la identidad relacional entre seres en la experiencia del mundo. Estos elementos pueden aportar para un fortalecimiento de una antropología de la vida que está en proceso de constitución.

Palabras clave: antropología más allá de lo humano; *sensorium*; identidad relacional; ecología de seres.

¹ Este artículo es resultado de la primera etapa del proyecto «Percepciones sobre la naturaleza y la transición postnatural en comunidades indígenas de México. Una indagación desde la perspectiva multiespecie», financiado por la SECIHTI, México, cuyo autor es el responsable técnico del proyecto.

² Doctor en Ciencias Humanas, por El Colegio de Michoacán.

Profesor-investigador de la Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México.

Sensorium and Relational Identity as World-Experience. Elements for a More-Than-Human Anthropology

Abstract:

The pursuit of understanding human beings in their relationships and interactions with other living beings as a field has had a profound impact in anthropology, as well as in other life sciences. More-than-human anthropology opens new avenues to assume that our practices inform some being-in-the-world co-creating with other biological, mechanical, and spiritual entities. Ingold and Kohn's contributions have drawn a line of thought in this aspect. While being nurtured by other referents, the latter widen our chances to understand life connections, starting with interactions with their surroundings or interspecies semiosis. Yet, there are analytical forums capable to nurture this approach. In this article, I will analyze Ingold and Kohn's formulations, as mainstays of more-than-human anthropology. In addition to highlighting their contributions, I suggest the need to link *sensorium*—as suggested by Walter Ong—and relational identity between beings in their world experience. These elements have the potential to support the development of an emerging anthropology of life.

Keywords: More-than-human anthropology; *sensorium*; relational identity; ecology of living beings.

Sensorium e identidade relacional como experiência do mundo. Elementos para uma antropologia para além do humano

Resumo:

O interesse por entender o ser humano em sua relação e convivência com outros seres tem impactado profundamente a antropologia, tanto como outras ciências que se interessam pela vida. Uma antropologia para além do humano abre a possibilidade para assumir que nossas práticas se constroem em um ser no mundo em cocriação como outras entidades biológicas, maquinais e espirituais. As contribuições de Ingold e Kohn marcaram uma linha de reflexão sobre uma vertente que, mesmo que se nutra de outros referentes, aumenta a possibilidade de compreender os ajustes de vida a partir da interação com o entorno ou na semiose entre seres. Contudo, existem espaços de análise que podem nutrir essa perspectiva. Neste texto analiso as propostas de Ingold e Kohn como dois dos eixos que têm consolidado a antropologia para além do humano. Além de destacar suas contribuições, proponho a necessidade de vincular o *sensorium*, como proposto por Walter Ong, e a identidade relacional entre seres na experiência do mundo. Esses elementos podem contribuir para um fortalecimento de uma antropologia da vida que está em processo de constituição.

Palavras-chave: antropologia para além do humano; *sensorium*; identidade relacional; ecologia de seres.

Introducción

En las últimas décadas se ha hecho evidente el amplio crecimiento de propuestas que han buscado replantear la mirada antropológica tanto de los procesos culturales contemporáneos, como de las dinámicas de convivencia e interacción que se teje con diversos actores sociales, entornos y mundos. Desde los cuestionamientos surgidos por la postmodernidad que implicaron una crítica a los modelos establecidos de ciencia, conocimiento y realidad, se han generado diversos giros epistemológicos, todos ellos teniendo como sustrato la crítica de la modernidad racionalista.

En esa lógica, los giros lingüístico, ontológico, posthumano, decolonial, sensorial entre otros, han dado aportes a lo que poco a poco empieza a concebirse como una antropología más allá de lo humano. Uno de los debates centrales ha sido el replanteamiento de las dicotomías excluyentes como la cultura y la naturaleza, lo humano y lo animal, la mente y el cuerpo, la vida y la muerte. A partir de ello, algunas propuestas han sido referentes para la redefinición del quehacer antropológico que busca generar reconocimiento de las convivencias e interacciones entre entidades humanas y no humanas³.

Unos de los referentes centrales en este debate han sido Deleuze y Guattari (1988), quienes han planteado una mirada ontológica desde la indeterminación, lo cual permite comprender al humano y otros seres, como devenires, por tanto, no definibles desde una conceptualización inamovible. Lo indeterminado es propio de un devenir, lo cual implica un tránsito entre dos puntos, una zona de vecindad que marca la ambigüedad de las entidades a partir de sus distintas condiciones ónticas.

«El devenir es lo que sustenta el trayecto, como las fuerzas intensivas sustentan

³ En este texto utilizamos estos conceptos, así como el de animales humanos y no humanos. Evidentemente son conceptos que en el debate contemporáneo son cuestionados en una búsqueda por trascender tanto la perspectiva de especie, como una ontología esencialista que no visibiliza su constructo histórico; en esa lógica, son conceptos transicionales. No obstante, los utilizamos de momento al no contar con una mejor opción.

las fuerzas motrices [...] El devenir es lo que convierte el trayecto más mínimo, o incluso una inmovilidad en desplazamiento, en un viaje; y el trayecto es lo que convierte lo imaginario en un devenir» (Deleuze, 1996, p. 104). De la indeterminación surge lo actual, lo presente, los sujetos que conforman

el mundo. La indeterminación implica que las relaciones entre humanos y no humanos no puedan estar predefinidas, puesto que su indistinción constante recrea sus sentidos de identidad.

Para Agamben (1998), lo que manifiesta ambigüedad o indefinición es intervenido por diversos dispositivos que permiten su aprehensión, puesto que se convierte en un elemento de amenaza para lo establecido desde ciertas connotaciones del poder. Es por ello que se ha marcado históricamente una distinción entre lo humano y

lo animal, así como la vida y la muerte. Este autor considera que la zona de indeterminación mantiene su relevancia, puesto que hace visible la fragilidad de la representación artificial que constituye el gesto soberano. «El hombre suspende su animalidad y, de este modo, abre una zona “libre y vacía” en la cual la vida es capturada y abandonada en una zona de excepción» (Agamben, 2002, p. 146).

La negación de lo animal como forma de ocultamiento en lo humano se ha acompañado de diversas reducciones. Para Derrida (2008) la privación del *logos* en el animal es una posición de dominio y un acto de violencia, la cual comienza con el pseudoconcepto «el animal», para designar diferentes entidades que son homogeneizadas. Esa generalización provoca una oposición radical con el ser humano. Esta perspectiva es un derivado de la definición de los animales como *machina animata* del mecanicismo cartesiano que acompaña la distinción moderna entre lo humano y lo animal, así como otras dicotomías como lo salvaje y lo civilizado (Figueroa & Bernal, 2021).

El humanismo excluyente de otras formas de vida con las cuales somos en el habitar, ha dado apertura a las vertientes críticas de Haraway (2003, 2008); Calarco (2008), Wolfe (2010), entre otros, que han ponderado que las convivencias humanas siempre están implicadas en relaciones con entidades no humanas. Haraway (2008), retomando el concepto de Deleuze y Guattari sobre el devenir, ha sido enfática en asumir que siempre es un devenir-con, una zona de contacto entre entidades compañeras.

Los aportes para el cuestionamiento del antropocentrismo también se han nutrido de forma significativa de los estudios ecológicos. El biocentrismo y la ecología profunda de Arne Naess (1973) es uno de los referentes centrales en esta crítica, la cual ha sido aprovechada por diversos campos, entre ellos la etnoecología y otras vertientes interdisciplinarias que buscan encontrar las redes que tejen los vínculos entre vivos y no vivos, así como la agencia de algunos animales desde una dimensión territorial e histórica (Jaramillo, 2014).

Algunas vertientes han manifestado la necesidad de asumir que los mundos de convivencia entre seres que anteriormente estaban articulados a las necesidades humanas, ya fueran simbólicas, cognitivas, materiales o políticas, también tienen su propia agencia y mundos de acción. En esa lógica, se ha buscado trascender las subordinaciones de las realidades de otros seres en su implicación con lo humano. Esto ha permitido repensar los límites ontológicos estáticos que se habían establecido por las miradas naturalistas, dando paso a una relacionalidad entre seres que es propia de las dinámicas de convivencia en el cohabitar. Tanto Descola (1996, 2001, 2011) como Viveiros de Castro (2002, 2004, 2010), desde sus investigaciones con comunidades amazónicas han abierto el debate ontológico en antropología. El giro ontológico también ha sido abordado por otras posturas

que reconocen las agencias y la interacción entre esferas de la realidad que se tejen más allá del propio mundo físico, tal es el caso de la cosmopolítica (Stengers, 1996, 1997, 2005; Beck, 2004; De la Cadena, 2014, 2015, 2020, o desde una perspectiva metodológica de reconocimiento de otras especies en la escritura etnográfica, como lo es la etnografía multiespecie (Kirksey & Helmreich, 2010).

Como lo ha referido Descola (2003), la antropología se encuentra en un gran desafío: desaparecer como resultado de un agotado antropocentrismo o, por el contrario, «vivir una metamorfosis repensando su campo y sus herramientas de manera tal que incluyan en su objeto mucho más que el *anthropos*, toda esta colectividad de los seres existentes vinculada con él y por largo tiempo relegada a una función de entorno» (pp. 71-72). Este autor asume que solo desde esa posibilidad es como podemos llegar y hablar de una antropología de la naturaleza.

Además de los límites o discusiones que puedan generar estas propuestas, es notorio el giro que está dando la antropología para replantear sus sujetos y objeto de estudio, sobre todo, la mirada desde la cual se debe entender la disciplina en el contexto de un mundo o mundos multidimensionales. La antropología más allá de lo humano que proponen autores como Ingold (2013a) también se concentra en un quehacer antropológico distinto. Para este autor, la antropología se distingue no por su objeto, sino por su forma de trabajar, la cual se basa en aprender a través de la participación con otras vidas. También, una antropología que trasciende lo humano busca construir una alternativa ante los contextos de crisis ambiental (Kohn, 2021) que en gran medida es una crisis civilizatoria que ha negado otras formas de ser con el entorno (Figuerola, 2021).

Tanto Ingold, como Kohn son autores que han buscado incluir esta premisa en la antropología, puesto que plantean, desde sus propias perspectivas, dos lógicas que aglutinan la relación entre humanos y no humanos, partiendo desde una comprensión del entorno, las conexiones de diferentes entidades que forman los flujos de vida y sus implicaciones relacionales y semióticas.

En este texto analizo las propuestas de Ingold y Kohn como dos de los ejes que han apuntalado la antropología más allá de lo humano. Además de resaltar sus aportes, propongo la necesidad de vincular el *sensorium* desde la propuesta de Walter Ong (1967), y la identidad relacional entre seres en la experiencia del mundo. Estos elementos pueden aportar para un fortalecimiento de una antropología de la vida que está en proceso de constitución.

Metodológicamente, se realizó una revisión detallada de diversos textos en los que estos dos autores fundamentan su propuesta. Se identificaron los elementos centrales desde los cuales ejercen sus posicionamientos como lo es el habitar, la sociedad mutualista, la ecología de seres, el devenir, la corporeidad y la semiosis. Posteriormente delinee los fundamentos del *sensorium*, para vincularlo con la

identidad relacional entre seres. Ambas son una posibilidad de amplitud de la reflexión sobre la antropología más allá de lo humano, que se dirige hacia una antropología de la vida.

La percepción y el habitar en la antropología de Ingold

Uno de los autores más influyentes en la apertura de la antropología respecto al ambiente y las interacciones entre entidades que coexisten, ha sido Tim Ingold. Este autor tiene una amplia trayectoria en el análisis de comunidades de convivencias. Desde sus investigaciones con comunidades de pastores y de renos en Finlandia, Ingold (1974) analizó técnicas de pastoreo, así como la gestión de los rebaños para su adaptación ecológica. Esta experiencia le permitió identificar la relación de reciprocidad entre humanos y renos a partir de poblaciones que interactúan desde la toma de decisiones político-económicas.

Su propuesta fue madurando, siendo en *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (2000) donde el autor, influenciado por James Gibson, Heidegger y Merleau-Ponty, plantea un análisis de la forma en que los seres humanos perciben su entorno a partir de las variaciones de habilidades que se desarrollan en la incorporación en el entorno. Si bien, estos procesos perceptivos generan diferencias culturales, no obstante, para Ingold lo relevante está en las formas del «habitar», a partir de la incorporación de procesos perceptivos. Como lo plantea la psicología biológica de Gibson, el entorno provoca posibilidades de acción. Esto implica una postura de la percepción directa y activa, diferente al procesamiento mental de las representaciones.

La percepción en Ingold se apoya centralmente en la concepción de cuerpo que retoma de Merleau-Ponty. Este no es un simple objeto, sino un medio de involucramiento perceptivo con el entorno, es decir, no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo en cuanto experimentamos el mundo. En esa lógica, la unidad corporal se entreteje con la percepción en la medida en que esta conecta al sujeto y su realidad, permitiendo encarnar la realidad del cuerpo y, a su vez, este se prolonga en el medio.

A partir de ello, Ingold fundamenta su comprensión del habitar. La percepción humana se genera no desde un punto fijo sino a lo largo de «trayectorias de observación», ya que esta depende del itinerario continuo, del movimiento. Lo que percibimos depende de cómo nos movemos, es la locomoción y no la cognición el punto de partida para comprender la actividad perceptiva (Ingold, 2000). En ese sentido, la inteligencia no es algo que radica en el cerebro, sino que esta se distribuye por todo el campo de relaciones del ser humano en el mundo habitado. Los desplazamientos van marcando vínculos con el entorno, paisajes que se entrelazan con la vida como un proceso continuo e interminable (Tilley en Ingold, 2004).

Desde las vidas que se encuentran en sus trayectos, entrecruzamientos de líneas (Ingold, 2015) que conforman realidades ecológicas, es como Ingold fue trazando su antropología más allá de lo humano. El autor reconoce que ciertas entidades no son sintientes, haciendo referencia a las piedras, los árboles, entre otros, pero al generarse relaciones con ellas se provoca una inmersión sensitiva que aporta a la percepción y la experiencia. Ingold (2013b) se apoya en Gibson para referir que las formas en que valoramos las cosas no son una imposición desde la mirada de la materia inerte, sino que estas son constante generación y disolución de los flujos entre la sustancia y el medio que los rodea, con ello, las propiedades de los materiales no son atributos únicamente, sino historias.

Como lo plantea Jaramillo (2014), Ingold busca reconectar a la fenomenología con la ecología, trascendiendo el subjetivismo propio de una versión antropocéntrica. Esta perspectiva ya no se limita a la generación de conocimiento sobre los grupos culturales, sino que su interés está en «fomentar una educación de la percepción enfocada en las líneas que se establecen entre organismos humanos y no humanos en el proceso de ser en el mundo. Este planteamiento hace pensar en las tensiones dinámicas que se establecen entre elementos continuamente reunidos. Se trata de una invitación a *ser* como participantes inmersos en el mundo» (p. 178).

Ingold (2000) asume que la base de esta relación es más que humana porque tanto los humanos como otros seres animales incorporan en su constitución el principio de su relación con el otro. En esa lógica, Ingold retoma el punto de vista de los seres, con cierta semejanza a lo que planteara Viveiros de Castro, respecto a que los humanos «humanizamos» a otras entidades, así como un reno está renoando o los babuinos están babuinando sus encuentros. En ese sentido, los no humanos no son mediadores materiales ni solamente actores con pensamiento, sino seres sintientes que están comprometidos con sus propias vidas (Ingold, 2013a).

Como parte del sustento de su propuesta, Ingold ha generado una crítica significativa con otras vertientes que también han buscado reconocer las presencias no humanas, pero que, de acuerdo con el autor, su planteamiento es limitado. Respecto a la etnografía multiespecie expuesta por Kirksey y Helmreich (2010), Ingold plantea que, si buscamos reincorporar a los no humanos, más allá de ser solo mediadores semióticos y materiales de la acción humana, y reconocer que son seres con entidad propia; la solución no está en las modas como la que ahora se presenta bajo la marca de «etnografía multiespecie». (Ingold, 2013a). La crítica de Ingold es enfática al afirmar que Kirksey y Helmreich no son del todo conscientes del problema, ya que en la conclusión de su estudio asumen que la etnografía multiespecie debe considerar la «especie» como concepto fundamental que permita la articulación de las similitudes y diferencias biológicas.

En esa crítica, Ingold (2013a) considera que la apuesta no está en la etnografía, ni tampoco en lo multiespecífico, sino en una antropología más allá de lo humano, en la que todo ser animado es «fundamentalmente un suceso en el mundo». Esto implica un giro que busca trascender la descripción etnográfica de diferentes presencias biológicas en un mismo nivel, puesto que el enfoque relacional del devenir humano y animal refuta la lógica de lo multiespecie. La antropología de Ingold se concentra en las relaciones, por tanto, busca negar el concepto de especie, ya que los humanos u otros animales, son y se han convertido en algo a partir de las relaciones con quien están.

Ingold tiene ciertas semejanzas con el pensamiento de Latour respecto a la propuesta de este último en que los humanos, como los no humanos mantienen interacciones, a partir de su inmersión en un campo de relaciones. En ese contexto los no humanos y los humanos pueden intercambiar roles y propiedades que generan posibilidades de asociación. Sin embargo, la crítica de Ingold es que las relaciones sociales, en la perspectiva de Latour, es asimétrica asumiendo que los humanos son diferentes en su modo de ser a diferencia de otros seres vivos:

un enfoque que pretende desontologizar la distinción entre lo humano y lo no humano, y establecer en su lugar una igualdad de condiciones, se justifica en el sentido de que, en su manera de relacionarse con las cosas materiales y en la historia progresiva de dicha relación, los seres humanos son radicalmente distintos de todos los demás seres vivos. ¡Difícilmente podría un enfoque simétrico fundamentarse en una base más asimétrica! (Ingold, 2013a, p. 13)

En ese sentido, para Ingold las relaciones se dan fundamentalmente entre seres sensibles que llevan a cabo sus propias vidas (2013a). La propuesta de Ingold es que las sociedades no pueden limitarse a individuos de una misma especie. Los humanos no son los únicos que tienen capacidad de asociación con otras entidades y por ello, también es importante pensar en las asociaciones que otras especies generan con otras entidades. Para este autor, la esencia de la sociabilidad radica en la forma en que los seres siguen su propia vocación de vida en colaboración con las necesidades humanas, mientras que los humanos responden recíprocamente a la de estos seres. Así, retomando el caso de los pastores y sus renos, Ingold asume que ambos participan en la comunidad híbrida reno-humana (2013a, p. 20). La sociedad no es algo que se puede tocar, no es una entidad, sino un proceso y esto implica que no son precisos los límites de esta.

En el cuestionamiento sobre las limitantes de lo multiespecie, Ingold retoma la propuesta de Lestel (2002) y Lestel *et al.* (2006) quienes consideran que toda sociedad humana es también una sociedad compuesta por animales, sobre todo, ninguna sociedad puede ser prefijada por el nombre de una especie, ya que las comunidades son una composición de especies que están entrelazadas.

Estos entrelazamientos implican el compartir afectos, intereses y significados. La postura de estos autores ha tenido una notoria influencia en Ingold, su antropología de la vida directamente se apoya en esta premisa y busca encontrar formas para entender el modelaje de la vida más allá de antropomorfizar otras especies o animalizar a lo humano.

En la etnoetología y etoetnología que plantean Lestel, Brunois y Gaunet (2006), los seres se conciben como fundamentalmente relacionales. Esta valoración implica que la relación entre seres depende de su posición dentro de una comunidad. Para Ingold esta perspectiva es cercana a la de Eduardo Kohn y su «antropología de la vida», la cual busca entender los efectos de las «interacciones» entre humanos y otros seres vivos.

El énfasis de la antropología más allá de lo humano que propone Ingold se sustenta en que «todo ser animado es fundamentalmente un devenir en el mundo. O, mejor dicho, estar animado —estar vivo— es devenir» (2013a, p. 21). Es notoria la influencia de Deleuze y Guattari, pero sobre todo la reinterpretación que de ellos hace Haraway (2008, p. 244), «devenir es siempre devenir con —en una zona de contacto donde el resultado, donde quién está en el mundo, está en juego». En ese sentido, cada ser se ha convertido en lo que es, a partir de con quién está. «Los seres-en-relación “se construyen mutuamente” [...] las relaciones de unos con otros son interiorizadas y convierten a uno en el ser que es y a la vez, también son interiorizadas por los demás» (Ingold, 2018, p. 102). Para Ingold los seres más que interactuar, «intra-actúan», puesto que están dentro de la acción, por ello, se requiere trascender las implicaciones del pensamiento relacional centrado solo en lo que implica ser una persona, si no en las relaciones generadas no solo como prefiguraciones genéticas o culturales, sino como procesos de ontogénesis, es decir, un crear en el crecer a partir de la interacción continua con el entorno.

En esa lógica, para Ingold, el segundo momento de su propuesta implica la manera en que nos referimos a los animales: «Lestel prefiere hablar de ellos como sujetos; Kohn, como seres» (2013a, p. 21), pero para este autor, la forma pronominal separa al agente de la acción, por ello, es más conveniente referir a los seres animados desde la forma gramatical del verbo. Ser humano es un verbo: «humanizar», lo mismo sucedería con «baboonear» y «renosear». «Dondequiera y cuandoquiera que los encontremos, los humanos humanizan, los babuinos baboonizan, los renos renosean. Los humanos, los babuinos y los renos no existen, pero humanizar, baboonizar y renosear ocurren; son formas de continuar» (Ingold, 2011, pp. 174-175).

El objetivo de la antropología ya no se centra en el objeto de estudio, en lo que estudiamos, sino que «estudiamos con ellos» (Ingold, 2013a). Esta radicalización de lo humano y de la propia antropología a partir de no concebir una ontología de

lo humano y, por otro, una ruptura con el objeto de estudio antropológico, marca lo que podría ser otra etapa en la antropología: una forma de vida, una manera de ser en el mundo del propio antropólogo gestando un horizonte de interpretación desde el cual asumimos un vínculo entre vida y conocimiento. En ese sentido, la antropología puede entenderse desde un posicionamiento ya no solo humanista, sino metahumanista. A su vez, como lo plantea Jaramillo (2014) la antropología de Ingold ya no es solo un proyecto disciplinar, sino que es un campo que asocia la experiencia y la teoría, lo imaginativo, la completud de la experiencia de vida, lo cual implica un compromiso ontológico bajo un propósito educativo.

Desde un nivel de las entidades, Ingold no plantea una ontología relacional, de hecho, genera una crítica fuerte a esta vertiente, para referir que el problema no está necesariamente en lo ontológico, sino en el entrecruzamiento de experiencias de vida, por ello se debe trascender el pensamiento relacional, ya que los seres intra-actúan, al estar dentro de la acción, esto es lo que implica fraguar una ontogénesis a partir de la vinculación con el entorno. Esta propuesta es sugerente, no obstante, algunos elementos que no son precisados por el autor es que, en efecto, si bien se habla de sociedades mutualistas, no es claro cómo se ejerce el entretejido o las mallas que se forman en la experiencia de vida, ya que su propuesta se enfoca a los trayectos, las líneas que se articulan en el transcurrir. Pensar a los seres a partir de sus trayectos y relaciones ¿qué tanto desdibuja a la propia entidad viviente? ¿Se puede entender la vida a partir de sus líneas de vida, desde las relaciones entre materias en flujo, pero no desde la propia experiencia del cuerpo sintiente?

La separación entre etnografía y el quehacer antropológico es otro franco que ha quedado abierto y poco profundizado en Ingold. La antropología a partir de un conocimiento de vida, se convierte en una filosofía muy cercana a otras propuestas ecofilosóficas; pero al mismo tiempo, desampara la acción propia de la metodología que sirve a la antropología para acercarse a la experiencia de vida en el entorno.

Otro aspecto a reflexionar es justamente el posicionamiento de Ingold sobre el concepto de especie. En diversos momentos cuestiona este concepto y se refiere a la necesidad de trascenderlo, pero sigue manteniendo una distinción entre «humanos y otros animales», dejando de lado el cuestionamiento que Derrida ya ha hecho desde hace décadas respecto a la generalización de «lo animal» como forma de subordinación e invisibilidad de otras entidades. Al mismo tiempo, genera una limitación de las entidades sintientes, muy cercana a la valoración de ciertas vertientes racionalistas, solo siendo activas y animadas cuando se vinculan con lo humano. Esto deja ciertas dudas de cómo entender a los conceptos que hemos dado de especie: humanos, babuinos, renos, como verbo y no justamente desde un nivel ontológico. Si retomamos la premisa de Ingold de que «los humanos, los babuinos y los renos no existen, pero humanizar, baboonizar y renosear ocurren», entonces

¿cómo puede no existir el sujeto que genera la verbalización? Es entendible que en su propuesta de intra-acción Ingold asume que se desvanecen las diferencias de las llamadas especies, pero al mismo tiempo se genera una ruptura del ser que en su devenir se construye con su diversidad sintiente.

Una de las críticas más significativas al trabajo de Ingold, es su desinterés por lo sensitivo. David Howes considera que Ingold, a pesar de que habla de las formas del habitar y de ser en el mundo, su base teórica (Merleau-Ponty y Gibson) no se ajusta al reconocimiento de los sistemas perceptivos y, por ello, lo ha desechado. A pesar de que centra su interés por la percepción del ambiente, Ingold se enfoca en aspectos funcionales, por ejemplo, la vista como un proceso psicofísico, por ello, no comprende la visión como práctica concreta, es decir, de *las formas de ver* en toda su multiplicidad; además, su postura sobre la función de la vista, o de otros sentidos como el oído, no toma atención en la extensión/modulación de la visión y el sonido a través de diferentes tecnologías de registro y de modificación corporal de elementos perceptivos, eliminándose el reconocimiento de las mediaciones (Howes, 2016).

Jaramillo (2014) también ha planteado que el enfoque de Ingold sobre los materiales ha sido muy cuestionada, ya que esta perspectiva ha minimizado conceptos como materialidad y cultura material; también se le ha cuestionado su desinterés por las relaciones sociales, la política y la historia. Una de las críticas más severas refiere a que desde hace varios años ya existían propuestas de los estudios sobre cultura material que se habían preocupado por las redes de relaciones en las que los objetos están inmersos.

El habitar nos vincula con nuestra realidad en el mundo, sin embargo, estos entrecruzamientos y trayectos perceptivos que manifiestan una posibilidad de los materiales en movimiento requieren de una delimitación en las que se ejerce la intra-acción mutualista. Es ahí donde la propuesta de Kohn, sobre la semiosis entre seres, manifiesta otra dimensión de las ontologías que permite profundizar la antropología más allá de lo humano.

La postura semiótica del entorno de Eduardo Kohn

Los encuentros son un elemento significativo para asumir la relación con el otro en un nivel más allá de lo humano. Para autores como Eduardo Kohn, el sentido de una antropología no solo está en el habitar con otras entidades, sino en los signos compartidos. El elemento central desde el cual parte este autor es la comunicación entre seres, quienes pueden relacionarse tanto en lo cotidiano, como en ciertas situaciones como el sueño; este funge como espacio de vinculación, más allá de la realidad física. La interpretación de los sueños y otros entornos liminares son esenciales en la semiosis del entorno y los humanos.

Kohn es reconocido principalmente por su libro *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human* (2013), donde desarrolla su propuesta metafísica fundamentada en la semiótica de Peirce. No obstante, desde “How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement” (2007), este autor venía construyendo una antropología de la vida. En este artículo, Kohn buscó mostrar, desde su etnografía con los *runa* del Ecuador, la interacción con otros seres que eran partícipes centrales de la experiencia humana. En este texto ya el autor cuestionaba los marcos analíticos desde los cuales se fabrica una interpretación exclusivamente humana ya fuera desde el lenguaje, la cultura, la historia y la sociedad; dando un giro hacia una comprensión encarnada de la semiosis no restringida a lo humano, es decir, los procesos de signos son inherentes a la vida, así como el interés por los puntos de vista no humanos.

La antropología de Kohn asume que la vida está más allá de la perspectiva biológica, es decir, la propia biología está llena de semiósis y «las capacidades, propensiones, técnicas, prácticas e historias distintivamente humanas reconfiguran la vida de nuevas maneras» (2007, p. 6). En ese campo, tanto las disposiciones felinas de los *runa*, que les permite convertirse en hombres-jaguars, así como los avances tecnocientíficos, por ejemplo, los relacionados al tráfico y trasplante de órganos, implican distancias sociales, espaciales y filogenéticas que han cambiado el significado de lo vivo.

Los procesos interpretativos entre humanos y no humanos tienen un punto de vinculación signíca a partir del sueño o ciertas prácticas de convivencia. Para Kohn esos espacios responden a una comprensión más amplia donde la vida es asumida como un campo semiótico. Las interacciones bióticas están sustentadas en las formas en que diferentes tipos de *sí-mismos* se representan entre sí a partir de las redes interpretantes que conectan a los seres. La posibilidad de entender a otros, desde esta cualidad, se debe a las dinámicas necesarias de relación que son constantes e incluso cotidianas. En algunos casos los tipos de vínculos, según Kohn, generan una obligación de relacionarse con otros seres en términos de sus propiedades semióticas constitutivas. En ese sentido, los sueños son formas donde se experimentan conexiones ecológicas entre seres, pero el hecho de que se genere una comunicación, no significa que se pierda la distancia ontológica.

La comunicación entre seres, debido a sus diferencias ontológicas, marca jerarquías. Los *runa* pueden comprender significados de las vocalizaciones de los canes, esta paradoja implica que si bien los *runa* tratan a los perros como humanos para poder comunicarse, también son tratados como objetos para que no repliquen. Las implicaciones de la respuesta o réplica de los perros provocarían que la gente humana entrara en una subjetividad canina, perdiendo su estatus privilegiado como humanos.

Para Kohn el objetivo es, entonces, la posibilidad de generar comunicación entre seres, atravesando las fronteras ontológicas, pero sin generar su desestabilización. La interpretación que los *runa* hacen del sueño de los perros es literal, para no perder el estatus ontológico privilegiado. Esta posibilidad sógnica se logra a partir de ver las manifestaciones del alma de los perros y cómo experimentan diversos eventos. A diferencia de ello, en las deambulaciones oníricas de los propios *runa* cuando «se relacionan con los espíritus de los seres dominantes y con los animales bajo el control de esos seres, no proporcionan a los humanos esta perspectiva privilegiada. Y esta es la razón por la que sus sueños exhiben una brecha metafórica» (2007, p. 17). A diferencia con los perros, los *runa* tratan a los jaguares con paridad ontológica para evitar ser percibidos como presa, en esa lógica ambos se conciben como predadores.

A pesar de que Kohn se fundamenta en una dinámica sógnica abierta, donde la semiosis es un proceso de los seres en conjunto y en convivencia; también hay un acercamiento con la perspectiva de Viveiros de Castro, al reconocer que existen muchas naturalezas y cada una está asociada a un mundo interpretativo, sin embargo, Kohn asume la necesidad de que la antropología pueda trascender esta idea, puesto que no basta solo con plantear ontologías más ricas. En esa lógica, Kohn retoma el concepto de *umwelt* —propuesto por Jakob von Uexküll— para referir un entorno sensorial que distingue un tipo particular de ser, pero que, a su vez, al adoptarse los puntos de vista de otros seres permite un acercamiento hacia el habitar sus *umwelten*, donde los atributos y disposiciones se desprenden de los cuerpos que los producen. Para Kohn esto propicia que los límites ontológicos no sean del todo específicos o limitados, puesto que existe una difuminación, un «devenir». Este último concepto es retomado de Deleuze y Guattari, aunque no en su comprensión total, sino solo enfocado en los efectos de la interacción semiótica que se incorpora en la subjetividad de los seres y que genera la disolución de identidades discretas.

Kohn concibe una conmensurabilidad entre seres dispares, puesto que todos los seres poseen una subjetividad humana, con ello, la comunicación transespecífica es posible, más allá de las discontinuidades físicas entre seres. Es decir, estos fenómenos son como lo plantea Kohn, biológicos, pero no se limitan a los cuerpos, ya que los perros realmente se convierten en humanos y los *runa* se convierten en pumas (2007). Ese devenir en humano es necesario para la sobrevivencia de los perros, quienes, a su vez, son también guiados y aconsejados por los humanos al igual que sucede con los niños y jóvenes en su proceso de maduración. En el caso de los perros, este proceso se acompaña de la ingesta de una mezcla de plantas y otras sustancias, entre ellas la bilis de agutí (*tsita*). Algunos de estas sustancias suministradas a los perros para su transición ontológica y semiótica contiene ingredientes alucinógenos y tóxicos.

Existe entonces una dualidad respecto al reconocimiento de humanidad de los seres al comunicarse, pero al mismo tiempo Kohn se refiere a la jerarquía de lo humano que se refleja en la continuidad ontológica de éste. En ese sentido hay un acercamiento a la biosemiótica al partir de un signo abierto, pero finalmente revira hacia un posicionamiento desde lo humano. La interpretación sobre lo corporal queda subordinada a la acción semiótica.

Este posicionamiento se debe a que Kohn busca trascender lo biológico para asumir que lo que tenemos en común con los no humanos es la subjetividad que se constituye a través del contacto entre «seres sintientes». Lo que marca la «intersubjetividad transespecie» es el alma. La conciencia no solo es humana sino de otros seres como los animales que también generan conciencia de otras subjetividades, humanas y no humanas.

La premisa semiótica se mantiene en el texto *How forests think. Toward an Anthropology beyond the Human* (2013). Kohn define a esta obra como una especulación metafísica, engarzada a una reflexión ambiental: «repensar radicalmente la manera en que pensamos para enfrentar esta época que se ha llamado el “antropoceno”; una época marcada por los asombrosos cambios climáticos que nosotros los seres humanos (o, por lo menos algunos de nosotros; los denominados “modernos”) hemos puesto marcha, y por todas las fragmentaciones ecológicas y sociales que estos procesos de cambio conllevan» (Kohn, 2021, p. XIII). En ese sentido, su punto de partida es la lógica de los *runa* de la Amazonía ecuatoriana: «¿Qué tal si los habitantes amazónicos con quienes he aprendido a abrirme a estos bosques tienen razón y los bosques piensan?» (Kohn, 2021, p. XIX). Su reflexión, entonces, se gesta a partir de cuestionarse qué significa pensar con el bosque, cuál es la necesidad de pensar juntos ante el desafío ambiental contemporáneo.

Para Kohn, el pensar con el bosque implica reconocer a otros seres vivos y entidades que pueblan ese entorno y que también «piensan». Lo que este autor va definiendo como una antropología de la vida, se sustenta en la posibilidad no solo de interacción, sino de comunicación y enlace en una semiósfera en la cual no sólo son partícipes los humanos sino otros seres. Kohn (2013) se apoya en la base teórica y la clasificación de los signos de Charles Sanders Peirce para entender la semiótica del bosque. Según el autor, hay una distinción entre el acceso a ciertos niveles sémicos por parte de los humanos y otros seres. Lo simbólico es eminentemente humano, es la forma en que éste accede a la realidad, así como la moral, la cual es también propia de lo humano, puesto que esta se configura desde un universo simbólico. Es en los índices y los íconos donde se apertura la producción de sentido de otros seres, es decir, el signo tiene una posibilidad de forjar la semiosis y que posibilita asumir que estos otros seres piensan. En ese sentido, la presencia de otras formas de vida en el mundo

humano se hace posible desde los íconos e índices. Es importante asumir que esto no es directamente un lenguaje entre seres, sino espacios de entendimiento como parte de una red semiótica.

Como lo refiere Bertorello (2023) en la perspectiva de Kohn, el símbolo es una zona abierta, de apertura que permite el ensamblaje de otras semióticas, reconociendo la mediación simbólica de la experiencia humana, pero la dimensión icónica e indexical a partir del lenguaje, aperturan el símbolo hacia una dimensión ontológica. La vida misma se concibe como semiótica porque abre el sentido a espacios no humanos. La «ecología de seres» es la referencia concreta donde Kohn manifiesta la dimensión ontológica de su propuesta, puesto que la ontología relacional que se genera con los seres del bosque se manifiesta a partir de los vínculos semióticos. Esto se convierte en la base para una antropología de la vida, más allá de lo humano.

El planteamiento de Kohn tiene una amplia semejanza con los aportes generados por la biosemiótica. Desde la década de 1960, esta surgió como una perspectiva que buscó comprender la vida desde su semiosis, es decir, desde los signos y códigos que dan forma a los sistemas de información de la vida. Esta vertiente es vista por algunos autores como un paradigma donde la biología y la semiótica se unen para analizar los entramados sémicos y de semiosis de los sistemas vivos (Barbieri, 2008).

Una premisa que ha abierto este campo para reflexionar sobre las correlaciones y posibilidades comunicativas entre entidades humanas y no humanas es que los fenómenos mentales también existen en los animales y, por tanto, la semiótica cultural puede considerarse como una posibilidad para entender estos procesos en otras entidades biológicas (Barbieri, 2007). Así, la biosemiótica inició como una propuesta para entender los fenómenos semióticos en animales (zoosemiótica) a partir de las investigaciones de Thomas Sebeok en las décadas de 1960 y 1970; no obstante, hay perspectivas contemporáneas que han ampliado esta premisa a otros seres vivos.

Quizá la vertiente ecosemiótica con Winfried Nöth (1988) y Kalevi Kull (1998) tenga mayores puntos de conexión con el planteamiento de Kohn, puesto que esta vertiente busca fortalecer los puentes entre la semiótica de la cultura (Lotman, 1996, 1998) y la biosemiótica. La ecosemiótica asume que la distinción entre los humanos y el mundo natural se debe principalmente a la comunicación lingüística y no a una separación conceptual. Otras propuestas como la de Maran (2022) fortalecen el argumento a partir del concepto de ecosemiósfera (recordando la esfera de signos que propuso Lotman), pero en este caso entendida como la interacción entre la dinámica cultural humana con la comprensión bio y

ecosemiótica de la diversidad de los sistemas de signos de especies no humanas y el *umwelt* o mundo circundante, como espacio perceptual de un organismo en su mundo, como lo refiriera von Uexküll.

Maran, al retomar el *umwelt* trasciende el mero hecho comunicativo, para dirigir su atención en el entorno como espacio de vida gestado desde la percepción subjetiva de cada especie y que conforman los textos de la naturaleza. Por ello, la ecosemiótica se convierte en una perspectiva epistemológica que busca tener una mejor comprensión entre los procesos humanos y naturales. Este enfoque es también interpretativo respecto a las condiciones de interacción de los seres vivos y del proceso común en las entidades orgánicas para identificar la información del entorno y su procesamiento interno como una forma de vida y de su continuidad biológica (Farina, 2021).

En los aportes de la ecosemiótica se observa ya un referente al planteamiento de Kohn, pero a diferencia de la búsqueda epistemológica de la ecosemiótica, Kohn se enfoca en una ontología, una metafísica de la vida humana, aunque en conexión con otros seres. Si bien, Kohn reconoce la espiritualidad de los seres y, por ello, la posibilidad de generarse procesos de entendimiento y devenir ontológico, no obstante, su planteamiento no refiere a una simetría entre seres. La jerarquización marca un posicionamiento donde lo humano tiene autoridad sobre otros, al tiempo de estar por debajo de diversas espiritualidades. La perspectiva semiótica también marca una distinción cognitiva: mientras que los humanos pueden comunicarse a través de símbolos, los animales lo pueden hacer sólo desde un nivel indicial e icónico.

Algunos de los cuestionamientos a la propuesta de Kohn se han enfocado a que se parte de nociones humanas para referirse a la interpretación que realizan los animales. Su postura sobre el cuerpo y la especie, también tienen ciertas limitantes. A pesar de que el autor utiliza el concepto de seres, su perspectiva sobre una ontología relacional vinculada a un devenir, no deja de lado una mirada que sigue haciendo visible una distinción de especie. Kohn se refiere a que los seres poseen una subjetividad humana, lo cual hace posible la comunicación transespecífica, pero al hablar de jerarquías se hace manifiesta la distinción entre entidades, las cuales son manifestadas desde su noción de especies, vinculadas a cierta corporeidad.

El debate contemporáneo sobre las imprecisiones ontológicas del concepto especie y sus implicaciones éticas (Villamor, 2018), no logra ser superado por Kohn. Más allá de hablar sobre los seres, en realidad no hay un cuestionamiento de lo que implican estos devenires ontológicos en el desdibujamiento de las fronteras de especie, independientemente de los momentos comunicativos donde confluye la

semiosis. No obstante, es indudable el aporte metodológico que expone Kohn, ya que a diferencia de Ingold, busca encontrar una manera de comprender la dimensión de vinculación y pensamiento que se gesta entre seres.

Las propuestas de Ingold y Kohn se concentran en dos campos: la experiencia perceptiva del habitar y la comunicación a partir de un vínculo gestado en una semiosis de la selva como entorno. Estos aportes son de gran relevancia, aunque existen espacios de análisis que pueden nutrir la antropología más allá de lo humano. En ese sentido propongo dos líneas de acción que pueden ser complementarios a estas propuestas ya de gran sustento teórico y etnográfico; me refiero al nivel sensitivo de la experiencia entre entidades y, por otro lado, la necesidad de reconocer que la ontología relacional requiere trascender hacia una identidad relacional entre seres.

Sensorium e identidad relacional entre seres

Las propuestas de Ingold y Kohn remiten al pensar y el habitar. Si bien en Ingold es más cercana a la corporeidad y lo perceptivo, no obstante, el nivel sensitivo no es del todo retomado. Por otro lado, Kohn genera cierta reflexión sobre las transiciones o devenires ontológicos entre seres a partir de entrar en contacto con una esfera semiótica de ser (expuesto comúnmente como especie), pero el énfasis en el signo deja de lado la referencialidad del sujeto con el cual se está gestando el vínculo comunicativo, en ese sentido la ontología relacional y transicional que se percibe en Kohn carece de un reconocimiento de la identidad de su interlocutor: cuando el bosque, los perros o los humanos piensan, no lo hacen sólo desde la posibilidad signica, sino en un reconocimiento de un referente y un interlocutor.

¿Qué implicaciones conlleva el distanciamiento de las identidades específicas hacia la apertura a una comunicación y pensamiento en común entre seres?, ¿Cómo y en qué condiciones encontrar esos correlatos que manifiestan ese habitar más allá de lo humano? A partir de estas reflexiones es como planteo la posibilidad de incorporar el *sensorium* y la identidad relacional entre entidades partiendo de la premisa de que el habitar no se puede entender cabalmente sin una noción sensitiva e identitaria que de sustento a la ontología de las entidades.

El concepto de *sensorium* resulta conveniente para analizar los procesos sensitivos del habitar y cohabitar entre seres. La comunicación, si bien se ejerce a partir de un campo de signos compartidos donde se da la interacción signica, este ejercicio no se libra sólo desde ciertos lenguajes, sino en relación con la corporeidad; como dijera Merleau-Ponty «Mi cuerpo tiene la misma carne que la del mundo» (1964, p. 153), por ello no podemos desproveer al ser de su sensibilidad perceptiva que lo enlaza con otros seres, espacios y momentos. Por otro lado, tampoco podemos

negar la necesidad de interpretar y arraigar la sensibilidad en apertura hacia su simbolización. En esa posibilidad, el cuerpo y los sentidos son mediadores de la relación con otras entidades y con el propio entorno.

Walter Ong (1967) ha planteado que el *sensorium* es el aparato sensorial de los seres humanos que se articula en un complejo operativo. Para este autor, existen organizaciones del *sensorium* que se gestan a partir de la interacción con el entorno. Esta organización sensitiva prioriza ciertas percepciones en la comprensión del mundo. Desde la perspectiva biológica, el *sensorium* es propio de todas las entidades orgánicas. En esa lógica, una mirada más allá de lo humano permite asumir que el sustrato biológico es inherente a toda entidad que tiene una experiencia en el entorno, ya que las sensaciones que se vivifican desde los sentidos constituyen la percepción e interpretación del contexto emergente. Pero al mismo tiempo este proceso no solo es biológico por sí mismo, puesto que, tanto en el ser humano como en otras entidades biológicas con las cuales se cohabita, se genera una organización de los sentidos.

Si retomamos el caso de Kohn respecto a los perros entre los *runa*, el *sensorium* entre seres puede estar organizado a partir de sonidos y sabores vinculados a la manera en que se construye la estructura de la palabra, las onomatopeyas, así como el uso de ciertos alimentos que alientan un reconocimiento sónico entre sabores y las reacciones alucinógenas. En esa posibilidad, el *sensorium* no solo implica el conjunto de posibilidades biológicas que manifiestan la condición de sensibilidad de las entidades, sino que estas se posicionan desde un sentido biocultural. Las experiencias sociales y de vida evidentemente marcan condiciones en las cuales nuestro aprendizaje sensitivo se está modelando y remodelando a partir de ciertas necesidades, intereses y situaciones específicas en las formas de ser con otros.

La mirada del otro (Derrida), el tacto, el involucramiento del devenir-con en su sentido mundano (Haraway) implica la necesidad de conexión sensitiva entre entidades. Derrida y Haraway dieron ciertos acercamientos, no obstante, adentrarnos en el *sensorium* nos invita a pensar desde el actuar, el habitar y las conexiones entre entidades que conlleva a una *poiesis* coproducida entre lo sensible y lo interpretado. Toda experiencia es biocultural en la medida en que se desprende de la sensibilidad orgánica de la entidad, pero al mismo tiempo es compuesta, creada y recreada por los referentes de una sociedad mutualista que nos alienta a interpretar con ciertas nociones ese sentir.

La organización de los sentidos, más allá de su funcionalidad, implica un reconocimiento de sus cualidades, los tipos de frecuencia sensitiva, las formas del sentir, sus modulaciones y mediaciones perceptivas que definen parte de la experiencia de vida. Algunas sociedades como los *ongee* le otorgan una especial

atención al viento y la respiración; el olfato es indispensable, puesto que es esencia de la vida y de la identidad, además de ser un referente temporal, de los ciclos, los meses, por ello, su calendario es de aromas (Howes, 2016). A diferencia de los pueblos indígenas, en el contexto occidental algunos sentidos no fueron valorados culturalmente como es el caso del olfato. Este ha sido rechazado debido a la condición de estigmatización y vinculación con ciertas condiciones que marcan una separación con lo intelectual. El olfato se percibe como un sentido menor, más cercano a lo animal, sin embargo, encontramos en los olores un conglomerado signico de identificación entre seres que no solo remite al campo de la distinción de otredades, sino de la vida y la muerte.

Así como otras especies han marcado una distinción o vínculo a partir de los olores; en el caso humano, diversas tradiciones orales de pueblos indígenas de América muestran la cercanía entre seres a partir de rasgos corporales y la palabra desde una atemporalidad, algo que solo está implícito en huellas, signos que generan una identificación entre entidades corporalmente diferenciadas. Este vínculo lo podemos concebir como una «identidad relacional».

En las narraciones de los nativos de Norteamérica, se exponen mitos vinculados a otra época o etapa del mundo en el cual los animales eran gente, pero por el diluvio hubo una transición de las entidades (Curtis, 1999). En diversos pueblos de origen mesoamericano también existen narraciones donde se manifiestan otras etapas humanas las cuales tuvieron una transición hacia lo animal (Gossen, 1979; La Chica, 2023; Figueroa, 2021, entre otros). Estas bionarrativas no son solo constructos de una cosmovisión gestada en lo abstracto de la palabra, sino que se sustentan en la analogía corporal de los seres.

En estas narraciones se resalta una etapa primigenia donde solo existía una sola especie o entidad que devino en otras; esta transición vincula una correlación ontológica en ciertos grados de «humanidad». Esta correlación se manifiesta en la propia corporeidad, los sonidos, las miradas, los olores, la capacidad comunicativa y la vinculación con espacios donde los seres «son» en el mundo. La transición mitológica de los animales humanos en animales no humanos o viceversa, deja huellas en la corporeidad de las entidades, lo que significa que la transformación a partir de un cambio del orden corporal es una transición de la entidad, pero no necesariamente de su identidad.

En estos casos, la relación entre seres con corporalidades distintas mantiene un vínculo analógico a partir de ciertas cualidades fenotípicas que evidencian un origen común, marcando una experiencia de vida compartida históricamente, a pesar de que en la actualidad tengan diferenciaciones corporales evidentes. De acuerdo con estas narraciones tradicionales, la palabra se compartía entre

humanos y no humanos, pero un momento en específico marcó la separación entre seres y la pérdida de comunicación, aunque en ciertos contextos y a partir de aprendizajes con el entorno, se vuelve a tejer esta comunicación.

Ricoeur (2006) considera que lo que está en juego cuando hablamos de la identidad, es la forma en que la definimos a partir de los dos niveles del propio concepto: la identidad como mismidad (latín: *idem*), por otro lado, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*). La identidad como *idem*, implica permanencia en un tiempo, es unicidad, una misma cosa, que se diferencia de lo plural. La ipseidad, por otro lado, se vincula a una condición constituyente donde la personalidad se relaciona a sus actos, su trama y, en ese sentido, a su alteridad. La identidad cualitativa marca una relación entre entidades, aunque mantienen una diferencia que se define a partir de un invariante relacional que constituye una permanencia en el tiempo. Por tanto, mismidad e ipseidad se contienen, pero se distingue a través del correlato, puesto que el *idem* como continuidad se manifiesta en figuras y valores establecidos que nos sitúan en una «causa» más allá de la propia vida personal; no obstante, el *ipse* hace evidente una condición evaluativa que definen un aspecto ético. Como lo menciona Mercau «en la ipseidad la alteridad es constitutiva y constituyente además de tener una relación dialéctica con la mismidad» (2011, p. 277). En esa lógica, el sí mismo como otro implica que la ipseidad del sí mismo se arraiga en su alteridad de una forma íntima, por ello, no se puede pensar una sin la otra.

La propuesta de Ricoeur constituye una lógica de identidad dinámica y relacional donde se compagina la identidad y la diversidad. Estos elementos ayudan a reforzar una semiótica del actante y de la entidad que es puesta «en trama», ya que el devenir entre entidades no puede concebirse solo a partir de la propia transición ontológica, sino que requiere de un reconocimiento del punto de partida, un origen, que delinea la posibilidad de acción ante el interlocutor, es decir, de la aproximación ontológica. Por ello, el «sí mismo» se construye en relación con la alteridad. Esta dimensión añade la perspectiva de reconocimiento del otro.

Es evidente que la reflexión sobre lo humano ha implicado la necesidad de entender la coexistencia y convivencias entre diversas entidades con las cuales se comparte el entorno. Por ello, se requiere transitar de lo meramente ontológico hacia la noción de identidad constituida relacionamente. El devenir no solo es movimiento, sino vinculación, inherencia entre seres desde un nivel temporal y espacial, lo cual implica la conexión entre las posibilidades corporales, las historicidades compartidas material y sónicamente, la bionarrativa que se forja en ese proceso, lo cual remite al propio lenguaje del habitar.

Conclusiones

El interés por entender al ser humano en su relación y convivencia con otros seres ha sido un campo que ha impactado profundamente a la antropología, como a otras ciencias que se interesan por la vida. Una antropología más allá de lo humano abre la posibilidad para asumir que nuestras prácticas se constituyen en un ser en el mundo en cocreación con otras entidades biológicas, maquinales y espirituales. Este giro implica identificar diversas dinámicas donde, además de dar voz y agencia a las entidades no humanas, también se requiere repensar las propias relaciones entre seres, así como las categorías que históricamente se han vinculado y han definido lo humano como inteligencia, espiritualidad, conciencia, moral o desde la capacidad de sentir.

Los aportes de Ingold y Kohn han marcado una línea de trabajo en la antropología, incluidas las posibilidades metodológicas —principalmente planteadas por Kohn—, que empiezan a tener eco en los estudios ambientales y las perspectivas críticas que integran y visibilizan sociedades que toman en cuenta la diversidad ontológica. Podemos encontrar en estos autores las bases de una antropología más allá de lo humano que, si bien se nutre de otros amplios referentes, amplían la posibilidad de entender los acoplamientos de vida a partir de la interacción en el entorno o en los propios procesos comunicativos. En estos autores se identifican dos dimensiones centrales: el perceptivo sobre el habitar y el entrecruzamiento de los cuerpos perceptivos en movimiento; por otro lado, el ensamblaje semiótico entre seres fundamentado en el pragmatismo peirceano. La primera más enfocada al concepto heideggeriano del «ser en el mundo»; el otro vinculado a una semiótica, más no a una biosemiótica, aunque sí muy cercana a ella.

La corporeidad en un elemento con cierta centralidad en la antropología de Ingold, puesto que es la materia de las entidades perceptivas. Aunque la postura del autor no retoma directamente a Viveiros de Castro, se identifica cierta cercanía con este. El perspectivismo multinatural de Eduardo Viveiros de Castro (2004, 2010) tiene un énfasis en la ontología, para referirse a cómo se generan los diferentes «puntos de vista» de las especies, sujetos o personas, humanas y no-humanas. La posibilidad de los puntos de vista surge de la corporeidad. El cuerpo, por tanto, no solo es una fisonomía, sino modos de ser, de vivir. De igual forma, el punto de vista de Viveiros de Castro recuerda la forma en que Ingold refiere su concepción de las especies vistas principalmente como un verbo: los humanos humanizan y los renos reneizan; es una manera de referir a los puntos de vista, otros animales nos miran y nos definen desde sus propias nociones de vida. A diferencia de este posicionamiento, Kohn busca trascender la corporeidad, puesto que, aunque esto es lo que se comparte entre seres, lo fundamental está en la posibilidad de entrar en contacto en una semiosis compartida; este momento es una transición ontológica que no se sustenta en lo corporal.

Los planteamientos de Ingold y Kohn muestran posicionamientos extremos, pero al mismo tiempo vinculados en la forma en que se ejerce el acercamiento existencial en el entorno. Esto refiere a la connotación colectiva que se construye en las prácticas de vinculación. Ingold asume que las sociedades se conforman por diversas entidades: humanas y no humanas; esas vidas en movimiento forjan paisajes del habitar en conjunto. Kohn, a su vez, se refiere a una ecología de seres que entra en contacto a través del pensar el y desde el bosque. Este autor enfoca su valoración de la antropología principalmente desde una metafísica, donde se cuestiona el sentido de las realidades de los seres a partir de escenarios que gestan una semiosis compartida. Lo humano es una ontología flexible que se comparte con ciertas entidades, donde el devenir transita hacia una cercanía con lo humano que depende de ciertos momentos y procesos rituales liminales o cotidianos. Esta transición ontológica permite la comunicación entre seres de diversos planos: animales y espíritus que tienen un nivel jerárquico distinto al de los humanos.

La lectura antropológica sobre los procesos sýgnicos de la experiencia de vida, así como las corporeidades que ejercen una presencia y dinámica en el paisaje cocreado con otros seres, nos dan cierta apertura de lo que implica ser en y en correlación con nuestro entorno. En esos ejercicios, la sensibilidad que se encarna en esa experiencia de vida requiere cierta profundización a partir de los modos de habitar sensitivos, así como la narrativa que se construye con otras entidades, es decir, no sólo en las implicaciones ontológicas que se ejercen en su dimensión transicional, sino de los correlatos que forjan identidades y bionarrativas que enmarcan nuestra forma de ser con los otros.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Agamben, G. (2002). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.
- Barbieri, M. (2008) Biosemiotics: a new understanding of life. *Naturwissenschaften* 95(7), 577–599. <https://doi.org/10.1007/s00114-008-0368-x>
- Barbieri, M. (ed.) (2007). *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis*. Springer Nature.
- Beck, U. (2004). The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach. *Common Knowledge*. 10(3), 430-449. <https://muse.jhu.edu/article/171396>
- Bertorello, A. (2023). Königsberg y Ávila. Dificultades y desafíos de la antropología de Eduardo Kohn para el paradigma semiótico de la filosofía. *Ética y Discurso*, 8, 1-27. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/679>

Blaser, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>

Calarco, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press.

Curtis, E. (1999). *El diluvio y otros relatos de los indios katos, wáilakis, yukis*. José J. de Oladeta, Editor.

De la Cadena, M. (2014). Runa. Human but *not only*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253–259. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>

De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Abya-Yala.

Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola & G. Pálsson (coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI Editores.

Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Descola, P. (2011). Mas allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, (pp. 54-77). Jardín Botánico José Celestino Mutis.

Farina, A. (2021). *Ecosemiotic Landscape. A Novel Perspective for the Toolbox of Environmental Humanities*. Cambridge University Press.

Figuroa Serrano, D. (2021). Interacciones animales: los cánidos y el origen de la humanidad en la narrativa mazahua. *Tabula Rasa*, 37, 171-194. <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.08>

Figuroa Serrano, D. (2025). Imaginarios y cosmotécnicas del postnaturalismo. *Controversia*, 224, 1-33. <https://doi.org/10.54118/controver.vi224.1354>

Figuroa Serrano, D. & Bernal Valdés, A. E. (2021). Metáforas animales. El perro como representación creativa de la experiencia interespecie. *Tabula Rasa*, 40, 171-198. <https://doi.org/10.25058/20112742.n40.08>

Gossen, G. (1979). *Los chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista.

Haraway, D. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press.

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

Howes, D. (2016) Sensing cultures: cinema, ethnography and the senses, en Rupert Cox, Andrew Irving y Chris Wright (eds.), *Beyond Text? Sensory Anthropology and Critical Practice*, Manchester University Press, 173-188.

Ingold, T. (2018). Antropología ¿por qué importa? Madrid, Alianza Editorial.

Ingold, T. (2013a). Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5-23.

Ingold, T. (2013b) Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7 (11), 19-39.

Ingold, T. (2004). Culture on the ground. The World Perceived Through the Feet), *Journal of Material Culture*, 9(3), 315-340.

Ingold, Tim. *The Life of Lines*. Londres y Nueva York, Routledge, 2015.

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Ingold, T. 1974. On Reindeer and Men. *Man* (N.S.) 9 (4): 523-538.

Ingold, T. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon: Routledge.

Jaramillo, E. (2014). Reseña Ingold, Tim. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. *Revista SC*, (14), 295-303.

Kirksey, S. E. y S. Helmreich 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25 (4): 545-576.

Kohn, E. 2007. How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34 (1): 3-24.

Kohn Eduardo, 2013. *How Forests think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University California Press.

Kohn, E. (2021). ¿Cómo piensan los bosques? Abya Yala.

Kull, K. (1998). Semiotic ecology: Different natures in the semiosphere. *Sign Systems Studies* 26: 344-371.

La Chica, M. C. (2023). La aniquilación de la gente construida o por qué los monos antes eran gente: un relato maya sobre el destino de los primeros seres humanos a través del tiempo. En L. Álvarez, A. Camacho & M. Zabala (coords.). *Suerte y destino en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México* (pp. 251-278). El Colegio de San Luis.

- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lestel, D. (2002). The Biosemiotics and Phylogenesis of Culture. *Social Science Information*, 41(1), 35–68. <https://doi.org/10.1177/0539018402041001003>
- Lestel, D., Brunois, F. & Gaunet, F. (2006). Etho-Ethnology and Ethno-Ethology. *Social Science Information*, 45(2), 155–177. <https://doi.org/10.1177/0539018406060633>
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra, Universitat de Valencia.
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Cátedra, Universitat de Valencia.
- Mercau, H. H. (2011). Atestación y atribución: hacia una ontología del sí mismo como otro en Paul Ricoeur. *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 2(2), 274-290. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/11596>
- Maran, T. (2022). On Ecosemiotic Methodology. The Ecosemiosphere and Other Conceptual Models, *Versus*, 2. <https://doi.org/10.14649/105519>
- Merleau-Ponty, M. (1964), *L'œil et l'esprit*, Gallimard.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement, *Inquiry*, 16, 95-100. <https://iseethics.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf>
- Nöth, W. (1998). Ecology and ecosemiotics. *Sign Systems Studies*, 26, 332–343. <https://philpapers.org/rec/NTHEA>
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Paidós Ibérica.
- Lien, M. & Pálsson, G. (2021). Ethnography Beyond the Human: The ‘Other-than-Human’ in Ethnographic Work. *Ethnos, Journal of Anthropology*, 86(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1628796>
- Rowlands, M. (2012). ¿Pueden los animales ser morales? *Dilemata*, 4(9), 1-32. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3926372.pdf>
- Ong, W. (1967). *The presence of the Word*. Yale University Press.
- Stengers, I. (1996). *Cosmopolitiques I. La guerre des sciences*. La Découverte.
- Stengers, I. (1997). *Cosmopolitiques VII. Pour en finir avec la tolérance*. La Découverte.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En: B. Latour & P. Weibel (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1004). MIT Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés & P. García (ed.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Tarea Gráfica Educativa, 37-80.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz editores.

Villamor Iglesias, A. (2018). La problemática en torno al concepto de especie biológico y sus implicaciones éticas. *Oximora, Revista Internacional de Ética y Política*, 13, 328-341. <https://doi.org/10.1344/oxi.2018.i13.21910>

Wolfe, C. (2010). *What is postumanism?* University of Minnesota Press.