

---

ARTÍCULO

---

## El reencantamiento del mundo en la cosmopolítica contemporánea

The re-enchantment of the world in contemporary cosmopolitics

Julián García-Labrador

Universidad Rey Juan Carlos

[julian.labrador@urjc.es](mailto:julian.labrador@urjc.es), <https://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

**Resumen:** La cosmopolítica contemporánea, en sus prácticas relacionales, considera la relación con los no-humanos en la negociación política del mundo venidero. El objetivo de este artículo es explorar el sentido y los límites de este posible reencantamiento del mundo. Para ello se establece un diálogo entre esta ontología relacional y el significado sociopolítico del desencantamiento del mundo, concluyendo que tal reencantamiento no tendría un carácter universal y normativo, sino que, en las sociedades postseculares, funcionaría como un dispositivo crítico de precaución ontológica afectando a la consideración del sujeto, a la política como negociación contextual y al ejercicio de la libertad.

**Palabras clave:** cosmopolítica; reencantamiento; animismo; libertad; diplomacia

**Abstract:** Contemporary cosmopolitics, in its relational practices, considers the relationship with non-humans in the political negotiation of the world to come. The aim of this article is to explore the meaning and limits of this possible re-enchantment of the world. To this end, a dialogue is established between this relational ontology and the sociopolitical meaning of the disenchantment of the world, concluding that such re-enchantment would not be universal and normative in nature, but rather, in post-secular societies, would function as a critical device of ontological caution affecting the consideration of the subject, politics as contextual negotiation, and the exercise of freedom.

**Keywords:** Cosmopolitics; Re-enchantment; Animism; Freedom; Diplomacy

**Recibido:** 08/05/2024 / **Aceptado:** 16/04/2026 / **Publicado online:** 30-06-2026

**Cómo citar:** García-Labrador, Julián (2026). "El reencantamiento del mundo en la cosmopolítica contemporánea". *Isegoría*, (74), 1566. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1566>

**Copyright:** © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

**Información complementaria** ↓

## 1. INTRODUCCIÓN

La antropóloga Marisol de la Cadena (2010) relata que en diciembre de 2006 más de 1000 campesinos indígenas se reunieron en la plaza de Armas de Cuzco para protestar contra la apertura de una mina en Sinakara, en la cadena montañosa del Ausangate. En la protesta, los indígenas, lejos de aducir las desastrosas consecuencias medioambientales, trataban de evitar la ira del Ausangate, “ser de la tierra” (Cadena, 2015), origen de vida y muerte, de abundancia y penuria, con cuyo favor hay que contar para relacionarse adecuadamente con el entorno. Cadena (2010) se refiere a esta forma de actuar como “cosmopolítica”. Mario Blaser (2016) relata que el gobierno de Newfoundland (Canadá) había prohibido la caza del caribú ante el alarmante descenso de población en los últimos años. Los indígenas innu se opusieron a ello, indicando que la disminución de la población de caribú era un síntoma del deterioro de las relaciones entre ellos y Kanipinikassikueu, el amo del *at^iku* (caribú). Los innu necesitaban continuar cazando caribúes, siguiendo los protocolos rituales, para garantizar la buena relación con Kanipinikassikueu y recibir su bendición, es decir, la abundancia del caribú. El conflicto entre los conservacionistas y los innu es, para Blaser, de naturaleza “cosmopolítica” (2016, p. 546). Estos y otros ejemplos revelan que *cosmopolítica* se utiliza para mostrar la incidencia política de seres no-humanos de las cosmovisiones y cosmopraxis indígenas en los conflictos socioambientales.

La cosmopolítica se está afianzando como una corriente académica que trata de justificar diferencias, alternativas y alteridades frente a todo lo que Martínez y Neurath (2021) llaman lo ‘uno’ —el Estado, el capitalismo, la praxis académica o el pensamiento occidental, etc. Se trata de una corriente opuesta al cosmopolitismo universalista, ya que, en lugar de buscar puntos de acuerdo, destaca las disparidades (Cadena y Blaser, 2018). *Cosmopolítica* no cuenta, sin embargo, con una definición específica, sino que, como “convergencia de los estudios indígenas, los estudios sobre ciencia y tecnología (CTS), el posthumanismo y la ecología política” (Blaser, 2013, p. 547) conforma una manera de pensar —*way of thinking*— (Wardle y Shaffner, 2017), abierta a una pluralidad de actores (humanos y no-humanos) y formas diversas de construir mundos. Debemos a Isabelle Stengers la formulación del concepto cuando, en 1997, publicó el primer volumen de sus *Cosmopolitiques*, obra en la que reivindica el carácter epistemológicamente constructivo de las ciencias. Decía Stengers (1997, p. 134): “es por tanto en contraste con Kant, y no en filiación con él, por lo que utilizaré el término ‘cosmopolítica’, y es este contraste el que encuentra los inicios de una traducción en el enfoque constructivo de las llamadas prácticas racionales”. Este carácter constructivo es compartido por Bruno Latour (2004, 2005), quien, desde el rol social de las ciencias, ha postulado la cosmopolítica como paradigma alternativo al fundamentalismo naturalista (afirmación de que existe un único mundo capaz de ser comprendido desde la ciencia). Latour indica que las realidades humanas están vinculadas con una serie de mediaciones y que las ciencias construyen la realidad en el sentido de que “el grado de objetividad y certeza es directamente proporcional al grado de artificialidad, estratificación, heterogeneidad, multiplicidad y complejidad de las mediaciones” (Latour, 2004, p. 459). Por ello, las ciencias y la tecnología serían, en esencia, políticas, ya que “la política es algo totalmente distinto de lo que creen los politólogos: es la construcción del cosmos en el que todos viven, la composición progresiva del mundo común” (Latour, 2007, p. 813).

En este paradigma constructivista, los representantes de la cosmopolítica han considerado que lo político aparece en la relación con los no humanos, sean estos espíritus, dioses, apegos, entidades naturales, etc., lo cual nos lleva a preguntarnos por un posible reencantamiento del mundo. El objetivo de este artículo es explorar las dimensiones, los términos y las limitaciones de este reencantamiento. En primer lugar, presento las fuentes de la cosmopolítica, como son la ecología de las prácticas científicas, los nuevos materialismos, el giro ontológico de la antropología contemporánea y el animismo amerindio. En segundo lugar, me pregunto por el significado de un posible reencantamiento, explicando las implicaciones weberianas del desencantamiento del mundo en sus significados social y político. En tercer lugar, apoyándome en las dimensiones sociopolíticas del animismo y el carácter relacional de la cosmopolítica, argumento que, en las actuales sociedades postseculares, este reencantamiento tendría un carácter contextual (no universal) y práctico (no *a priori*), concluyendo que la inclusión de entidades no-humanas en la negociación cosmopolítica funcionaría como un dispositivo crítico de precaución ontológica, más que como un contenido moralmente universalizable.

## 2. COSMOPOLÍTICA, ANIMISMO Y ONTOLOGÍAS RELACIONALES

La literatura sobre la globalización y cosmopolitismo ha insistido en la existencia de una supuesta comunidad internacional, animada por varios principios de aspiración universal, como son el pacifismo jurídico, la ciudadanía global, la pretensión de una democracia cosmopolita o la articulación en torno a comunidades de destino superpuestas (Habermas, 1997; Caranti, 2018; Nussbaum, 2008; Held, 2012). Inspirándose en Kant, los representantes de este cosmopolitismo aspiracional (Beitz, 1994; Barry, 1998; Pogge, 1992) justificarían acciones y decisiones de corte universalista en aras de un ideal de paz cosmopolita. No obstante, la sospecha de las insuficiencias de este ideal ha motivado recelos y matizaciones solicitando un cosmopolitismo reflexivo (Grande, 2003) o realista (Beck, 2004). Incluso Habermas (1997) era consciente de las tendencias nacionalistas y la debilidad sistémica de la globalización.

La cosmopolítica contemporánea nace en oposición frontal al ideal kantiano de una paz cosmopolita. Precisamente en su texto fundacional, Isabelle Stengers (2005a) señalaba que la tentación de Kant habría consistido en la formulación de una paz trascendente impuesta de manera universal sobre todas las diferencias. Esta impugnación, aun con sus matizaciones necesarias (García-Labrador, 2024), revela la necesidad de repensar ontológicamente la alteridad radical y el carácter construccional de la realidad que vivimos. En efecto, la cosmopolítica, como corriente o modo de pensar (Wardle y Shaffner, 2017), nace de la confluencia de diversas fuentes, cuya característica común es el cuestionamiento de la unicidad y sustantividad ontológica del mundo.

Desde la filosofía de la ciencia, Stengers había elegido el término *cosmopolítica* para evidenciar que las prácticas científicas, en su pluralidad, producen mundos diversos sin acudir a un tribunal unificado. Stengers, en su “ecología de las prácticas” (2005b), insiste contra la tendencia unificadora de la ciencia moderna, revelando el camino constructivo de las prácticas y practicantes científicos. En la primera entrega de sus *Cosmopolitiques*, titulada *La guerre des sciences* (Stengers, 1997), ejemplificó este proceso con la historia del neutrino, resultado de la práctica científica. Según Stengers, las ciencias operan de manera heurística, sin aceptar la sumisión a un tribunal externo que imponga reglas a las que subsumir estas prácticas. Cualquier tribunal que dicte un carácter normativo ajeno a la práctica científica es puesto en entredicho; así “el derecho metodológico, el ‘tribunal’ kantiano capaz de examinar estas prácticas desde el punto de vista de las reglas a las que se ajustan, es, y sólo puede ser, una máquina de guerra contra todo lo que parezca infringir estas reglas” (Stengers, 1997, p. 134). Y si la práctica científica es fundamental en la construcción del cosmos, no puede aceptarse una instancia unificadora exterior. Esto es lo que Stengers (2005a) llama la tentación de Kant: pretender que exista un mundo común bueno exterior a las prácticas científicas. Frente a ello, propone la cosmopolítica como un espacio que ponga en cuestión la bondad de ese mundo común exterior a las prácticas. La construcción del cosmos implica entonces que la ciencia abandona su pretensión omnisciente y abre la puerta a una nueva alianza constructivista (Prigogine y Stengers, 1983). Otras de las fuentes de la cosmopolítica contemporánea son el nuevo materialismo y los estudios STS, entre los que encontramos autores como Latour, DeLanda, Bennett, Barad, Braidotti, Connolly, Haraway o Masumi, entre otros. A pesar de la variedad de matices y ramificaciones, podría decirse que el nuevo materialismo surge como una reacción al giro lingüístico en ciencias sociales y en filosofía, proyectándose en una doble dirección. Por un lado, se cuestionan los límites antropocéntricos de la agencia y la subjetividad, señalando que los “grados variables de subjetividad y agencia mucho más allá de la condición humana, hasta lo más profundo de la biosfera” (Connolly, 2013, p. 400). Por otro lado, el nuevo materialismo supone además un intento de reformular las líneas divisorias entre sujeto y objeto, naturaleza y cultura, lo mental y lo material a la luz de una ontología más que humana que no privilegia tipos de entidad o agencia sobre otros (Coole, 2013). Bruno Latour (2005), con su teoría del actor-red, ha insistido en estos dos aspectos y con ello ha dotado a la cosmopolítica de su radicalidad ontológica relacional. En efecto, la teoría del actor-red cuestiona la ontología occidental por concebir un mundo dividido, poblado por distintos seres (hombres, animales, máquinas, etc.), configurados como sustancias autocontenidas, esto es, como entidades discretas que preceden ontológicamente a sus relaciones. La teoría del actor-red invierte ontológicamente la precedencia: son las relaciones las que configuran ontológicamente a los “actantes”. Por eso, la cosmopolítica no

afirmaría sin más la existencia de otros seres (no-humanos o más que humanos), sino que propondría una ontología relacional que cuestiona el sustantivismo ontológico occidental. La radicalidad de la propuesta cosmopolítica no consiste en afirmar que otros seres (espíritus, animales) debieran tener el mismo estatus ontológico que el ser humano, sino que en que su condición intra-agencial (Barad, 2007) precede a sus distinciones ontológicas. En esta línea Latour ha entablado un fructífero diálogo con algunos autores del giro ontológico de la antropología contemporánea, hasta tal punto que podríamos encontrar en él otra de las fuentes de inspiración para la propuesta cosmopolítica.

El giro ontológico es una corriente de antropología que trata de eliminar cualquier presupuesto categorial que nuble nuestro encuentro con la “alteridad antropológica radical” (Viveiros de Castro 2010, p. 127). Aspira a que sean las cosas mismas las que “determinen los términos de su propio análisis” (Henare et al., 2007, p. 4), indicando que no vivimos en un mundo común con diferentes representaciones de este (culturas), sino en mundos ontológicamente “distintos” (Henare et al., 2007, p. 14). Esta “apertura ontológica” (González-Abrisqueta y Carro-Ripalda, 2016, p. 101) no está interesada en alcanzar el modo en que los sujetos interpretan o conocen el mundo, sino en los mundos en que viven los sujetos. Por eso “se ha convertido en el heredero natural de la autocrítica antropológica postmoderna de los ochenta” (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 128). Su objeto de estudio no es la representación del mundo, sino la constitución de esos mundos distintos. Así, se alinea tanto con el construccionismo que hemos advertido en Stengers, como con la ontología relacional de Latour. En el giro ontológico, el término ontología (qué), se usa para distinguirse de la orientación epistemológica (cómo), siguiendo a Vassos Argyrou, para quien “el problema con la etnología no es epistemológico, sino ontológico” (1999, p. S31). Por eso ha provocado un desplazamiento del término “ontología” desde su sentido filosófico como discurso el ser hacia un plano metodológico, de tal suerte que “el significado y alcance de ‘ontología’ tendrá que diferir de sus connotaciones esencialistas y absolutistas (filosóficas, metafísicas)” (Holbraad y Pedersen, 2021, p. 123). Aunque podemos rastrear sus antecedentes en el texto clásico de Hallowell “Ojibwa Ontology, Behavior and World View” (1976/1960) o en la antropología reflexiva de Wagner (1975), ha sido la reciente antropología dedicada al pensamiento amerindio la inspiración principal de este movimiento, sobre todo en las figuras de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro (referentes frecuentes para Latour). La conferencia de Viveiros de Castro “(Anthropology) AND (Science)” de 2003 ha sido considerada como el texto inaugural del giro ontológico. En ella Viveiros de Castro decía que las conceptualizaciones indígenas estaban en el mismo plano que las del antropólogo y señalaba la “hipocresía relativista”, ya que el relativismo cultural o “democracia epistemológica” escondía, implícitamente, una especie de “monarquía ontológica” de la ontología euroamericana sobre las demás. Frente a ello, Viveiros de Castro indicó que la antropología estaba llamada a ser la “ciencia de la autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo” (2003a, p. 18). La propuesta cosmopolítica se hace eco de ello, asumiendo que estas diferencias ontológicas están en la base de lo político. Como dicen Holbraad et al., (2014) “lo político se vuelve inmanente al giro ontológico si se cumplen dos premisas, a saber, que pensar es diferir, y que diferir es en sí mismo un acto político”. Así, el giro ontológico ha puesto sobre la mesa el hecho de que existen diversos modos de configurar el mundo, siendo el naturalismo occidental solo uno de ellos.

Si el naturalismo occidental, ontológicamente sustantivista, es solo una de las formas de configurar el mundo, el giro ontológico ha buscado la forma de dar cuenta de las otras formas, las nativas o indígenas, a través de la formulación de nuevos conceptos y fórmulas. Entre ellas, destaca la noción de animismo, fenómeno de difícil clasificación, cuya asunción acrítica o vulgarización podría dar al traste, como veremos, con la veta relacional de la propuesta cosmopolítica. En efecto, la proliferación de publicaciones en torno al animismo (Brightman et al., 2014; Descola, 1992, 1996, 2012; Ingold, 2000, 2016; Viveiros de Castro, 1998, 2010; Swancutt y Mazard, 2018; Pedersen, 2001; Willerslev, 2007; Bird-David, 1999) se ha centrado en la consideración de los no-humanos en las cosmologías indígenas y su papel en la relacionalidad ontológica de dichas cosmologías. Costa y Fausto (2010) han señalado, a mi juicio acertadamente, los dos autores cuya profundización en posturas animistas podría arrojar más luz al debate (y los que más han contribuido a la propuesta cosmopolítica): Descola y Viveiros de Castro. Descola (1992), desde sus trabajos con los amazónicos achuar, ha rescatado la noción de animismo, despojándola de sus connotaciones evolucionistas, para señalar la continuidad entre

naturaleza y cultura que se producía en las sociedades amerindias. Animismo significaría la no escisión entre lo natural y lo social. En un primer momento Descola utilizó el binomio totemismo / animismo para dar razón de la relación discontinua (totemismo) o continua (animismo) en las relaciones entre lo social y lo natural. Tras las críticas de Viveiros de Castro (1998), Descola sugirió que la oposición entre animismo y naturalismo reflejaba mejor los dos modos fundamentales de configurar el mundo: la tendencia naturalista del mundo occidental que separa naturaleza y cultura y el animismo amerindio establece un flujo continuo entre lo natural y lo social. Posteriormente, en *Más allá de Naturaleza y Cultura* (2012), Descola distingue entre animismo, totemismo, analogismo y naturalismo, si bien la oposición fundamental se mantiene: el naturalismo postula la existencia de una única naturaleza, de la que emergen múltiples culturas, mientras que el animismo señala la continuidad de interioridad entre humanos y no-humanos, tal como hacen los achuar.

Por su parte, Viveiros de Castro, en su trabajo con los araweté, indica también que el animismo entraña el continuum humano / no-humano, señalando que es “una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social” (Viveiros de Castro, 2003b, p. 46). En relación con la conversión cristiana tras el primer contacto con los jesuitas, los indígenas vivían acríticamente la continuidad ontológica entre el cuerpo y el alma (Viveiros de Castro, 2012, p. 132), lo que implicaba para los misioneros la escandalosa continuidad entre dioses y hombres. Viveiros de Castro se sirve de los conceptos de perspectivismo y multinaturalismo para explicar esta continuidad y la relacionalidad ontológica que la sustenta. Perspectivismo quiere decir que la condición universal común de hombres y animales es la humanidad (no la animalidad) y, por eso, los animales, gracias a un componente espiritual que comparten con los humanos, se ven a sí mismos como humanos, dotados de cultura. A través de la práctica chamánica se hace natural la metamorfosis entre especies, ya que la humanidad subyacente opera como común denominador. No existe una noción de animalidad contraria a la de humanidad en el pensamiento amerindio (Viveiros de Castro, 2012, p. 83). Así, el perspectivismo podría ser el “corolario etno-epistemológico del animismo” (Viveiros de Castro, 2012, p. 122). Se trataría de un animismo dinámico y relacional que posibilita la transición entre especies, gracias a un denominador común (cultura). Con el término multinaturalismo, el autor indicaría que no habría representaciones parciales (culturas) de una misma naturaleza, sino “una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real” (Viveiros de Castro, 2003b, p. 55).

Latour (2009) se ha hecho eco de las propuestas animistas de Descola y Viveiros de Castro mostrando sus matices. Así, señala que, aunque los dos proyectan, en línea con la propuesta cosmopolítica, una superación del binarismo naturaleza–cultura, Descola no abandona por completo la ontología sustantivista occidental. En efecto, Descola aún es deudor de la taxonomía aristotélica y los esquemas kantianos (Scott, 2014). Podríamos hablar incluso de una antropología onto-tipológica (García-Labrador y Vinolo, 2023). Por el contrario, el perspectivismo de Viveiros de Castro es un ataque a la línea de flotación sustantivista, puesto que el dinamismo transformador impide una fijación ontológica previa a la relación. Con ello, Latour atisba el problema de fondo de la propuesta cosmopolítica en relación con el animismo. Si bien, el perspectivismo permite entender el carácter construccional de la propuesta cosmopolítica y contribuye a comprender que el carácter agencial precede ontológicamente a las realidades sustantivas, el animismo como tipología podría replicar acríticamente el problema naturalista de la multiplicación de entidades discretas.

El debate contemporáneo en torno al animismo contempla, en efecto, la profundización que ha tenido lugar en el giro ontológico, pero también la utilización generalista y no pocas veces vulgarizada que se da en ciencias sociales y filosofía de la religión. Queriendo superar la versión neo-tyloriana (Guthrie, 2000) del animismo como una cuestión de creencia o un error de atribución, algunos autores (Harvey, 2005; Rountree, 2023) subrayan la necesidad de incorporar los no-humanos en una comunidad ética universal, sin advertir el carácter relacional que implicaría un animismo perspectivista como el de Viveiros de Castro. Por ello, cuando, en el actual contexto de crisis medioambientales, se otorga un valor utópico a las tradiciones indígenas animistas (Conty, 2022), se corre el riesgo de olvidar la matriz relacional de la que partía la propuesta cosmopolítica. Así, por ejemplo, pueden leerse

manifestaciones sin matices que proponen “un nuevo animismo cosmopolita, por el que el animismo salga de la categoría de religión y se convierta en una forma culturalmente normativa de vida cotidiana para todos, como lo fue para los pueblos indígenas” (Rountree, 2023, p. 360). Por ello, conviene recordar lo que Isabelle Stengers indicaba en un breve texto titulado “Reclaiming animism”. Allí Stengers reivindica el animismo, pero no como una categoría, sino en el mismo sentido metamórfico de Viveiros de Castro. Reinterpretando la idea de Deleuze y Guattari a propósito de los *assemblages* y de la magia (entendida como flujo de participación), Stengers señala:

Reclamar el animismo no significa, por lo tanto, que hayamos sido animistas alguna vez. Nadie ha sido animista porque uno nunca es animista «en general», solo en términos de ensamblajes que generan una transformación metamórfica en nuestra capacidad de afectar y ser afectados, y también de sentir, pensar e imaginar. Sin embargo, el animismo puede ser un nombre para recuperar estos ensamblajes, ya que nos lleva a sentir que su eficacia no nos pertenece. Contra la insistente y envenenada pasión de desmembrar y desmitificar, afirma lo que todos ellos requieren para no esclavizarnos: que no estamos solos en el mundo. (Stengers, 2012, p. 8).

Entender el origen relacional, agencial y transformador de la cosmopolítica contemporánea es fundamental para comprender en qué sentido podemos hablar de un reencantamiento del mundo, advirtiendo que la mera inclusión de los no-humanos en el horizonte de lo político no haría sino multiplicar el problema de la ontología sustantivista. En el siguiente apartado trataré de profundizar en el problema del desencantamiento del mundo, explicando cómo el desencantamiento del mundo de la modernidad no solo consagró esta escisión entre lo social y lo natural (implicando un repudio de lo sobrenatural), sino también un tipo de ontología sustantivista que permea todos los ámbitos, desde la política hasta la investigación científica. Por eso, el reencantamiento del mundo habrá de atender no sólo a esta escisión entre lo social y lo natural, sino también al olvido del humus relacional que sustenta la propia vida y antecede cualquier tipología.

### 3. DESENCANTAMIENTO Y RE-ENCANTAMIENTO EN LAS SOCIEDADES POST-SECULARES

Reencantamiento del mundo es una expresión que viene multiplicándose desde diferentes disciplinas, con un denominador común: superar la escisión entre el hombre y la naturaleza operada por el paradigma científico de la modernidad. Prigogine y Stengers (1983) titulan “El reencanto del mundo” la última parte del texto *La nueva alianza*, donde, criticando la pretensión omnisciente de la ciencia moderna, reclaman una ciencia heurística centrada en las prácticas. Según Prigogine y Stengers, la ciencia y la física habían desencantado al mundo al pretender una mensurabilidad exacta. En su lugar, proponen que, siguiendo el proceso interno de la naturaleza, el conocimiento científico opere como un proceso abierto e inventivo. Esta llamada de atención sobre la ciencia moderna la realiza también Berman (1987) cuando solicita una “conciencia participativa” frente a la actitud represiva de la ciencia y la tecnología hacia el ambiente y el propio cuerpo humano. Apuntando a la hibridación del paradigma científico-técnico con el capitalismo, se reivindica, en los últimos años, un reencantamiento del mundo desde la eco-teología de Boff (2000), el feminismo de Federici (2020), la ecología política (Krøijer y Rubow, 2022), las éticas del cuidado (Puig de la Bellacasa, 2017) o el pensamiento crítico decolonial (Schulz, 2017). Desde el materialismo vitalista, Janet Bennett (2001, 2010) ha propuesto un encantamiento de la vida ordinaria, alejándose del paradigma romántico de una naturaleza abstracta. Para ello Bennett amplió el alcance del encanto a cuestiones comerciales, literarias, electrónicas y burocráticas, movilizó los potenciales estéticos, políticos y afectivos. Este encanto de la vida ordinaria se extiende también a las relaciones con no-humanos. Para Bennett el descentramiento de la agencia humana es inevitable cuando se busca ecologizar la acción ética y repensar el encantamiento. Por eso, además del encanto de la experiencia ordinaria humana, ha proyectado los efectos éticos del encantamiento que existe en los cuerpos no-humanos, a los que descubre como “catalizador afectivo” (2010).

Teniendo en cuenta estos antecedentes, el reencantamiento de la propuesta cosmopolítica recoge y actualiza los reencantamientos de estas diversas corrientes, si bien el problema ontológico apuntado en el apartado anterior resulta fundamental para entender la profundidad de su alcance y la

radicalidad de la postura. En este sentido, resulta clarificador atender antes a lo que se entiende por “desencantamiento del mundo” tanto en un sentido amplio como estricto. Por un lado, en un sentido amplio, puede ser entendido (Gauchet, 1985) como el proceso por el cual se separó el más allá de lo terreno, lo invisible de lo visible, lo sagrado de lo profano, iniciado en el interior del cristianismo y cuyo punto culminante tuvo lugar con la revolución científica mecanicista del siglo XVII. En este sentido, Schelling podría ser considerado como uno de los precursores del reencantamiento del mundo (Tejada, 1999) al proponer una concepción dinámica de la naturaleza expresada en su “alma del mundo” (Wetlseele) (Schelling, 1806). Por otro lado, en un sentido estricto, la conocida formulación de Max Weber nos permite entender que el desencantamiento del mundo implica una ruptura de lo natural y lo social, así como de lo político con lo sobrenatural. El “desencantamiento del mundo” [*Entzauberung der Welt*] significa que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*” (Weber, 1979, p. 200). La fórmula apunta pues a un proceso de racionalización de la realidad. En este sentido, se ha convertido en una de las expresiones más célebres y comentadas de Max Weber. Sin embargo, esta popularidad no implica el sentido unívoco de los términos (Joas, 2021), ni la comprensión en todo su alcance de la actitud de Weber hacia la magia (Josephson-Storm, 2021; Marotta, 2023). Con todo, podemos advertir sus implicaciones respecto a la distribución de lo social y a la constitución de lo político.

Respecto a lo social, para Weber, siguiendo el legado kantiano, las relaciones causales de las leyes de la naturaleza y los procesos cognitivos se convierten en una “cuestión de adscripción [*Zurechnungsfrage*] desde el punto de vista del hombre” (1951, p. 180). La posición humana da sentido a la “infinitud sin sentido de los asuntos del mundo” (1951, p.180). Es decir, tanto la naturaleza como lo humano se entienden desde la adscripción individual del significado cultural [*Kulturbedeutung*]. Así, en Weber “encontramos una fuerte relación de preocupaciones individuales y sociales, que convierten meros objetos y hechos naturales en ‘preocupaciones’ socioculturales. Una vez más, esta relación está relacionada pero no mediada por el otro no cultural. El otro no cultural sólo adquiere voz a través de la cultura” (Schillmeier, 2014, p. 95).

La posición de Weber refleja lo que para la cosmopolítica es una de las características de la modernidad: la escisión de lo natural y lo social, en la cual se sustentaría el naturalismo fundamentalista, “naturalismo, que es la fe en un mundo natural único, comprensible a través de la ciencia -o más bien, a través de una definición errónea de la ciencia natural (occidental) cuyo propósito ha sido eliminar entidades del pluriverso” (Latour, 2004, p. 458). El origen de esta escisión se encuentra, según Latour (1993), en la discusión de Hobbes y Boyle en torno a lo natural y lo social (Shapin y Shaffer, 1985). Lo natural quedó ligado a representación de la ciencia (Boyle), mientras lo social quedaba unido a lo político (Hobbes). De esta manera, lo humano se definió en la modernidad por oposición a lo natural, como consagra Hegel (1997, p. 126) al indicar que “tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que le hace un ser humano.” Lo natural adquiere así sentido solo cuando es culturalmente significado, como indica Weber, y lo social se reserva exclusivamente a “la relación entre humanos” (1951, p. 165).

Contra ello, la cosmopolítica reivindica la presencia de no-humanos en lo social y lo hace cuestionando las fronteras entre la ciencia y lo político. Precisamente la teoría del actor red (ANT) de Latour (2005) y la “ecología de las prácticas” de Isabelle Stengers (2005b) van en esa dirección. En la ANT, Latour indica que las realidades vinculadas con los seres humanos dependen de una serie de mediaciones integradas por elementos heterogéneos. Las ciencias construyen la realidad (Latour 2004) desde esta heterogeneidad de las mediaciones. Stengers (2005b) propone una concepción artificial de la verdad científica desde una comunicación entre partes divergentes. Latour reconoce que las mediaciones de los “actantes” (humanos y no-humanos) que entran en la red relacional suponen un desplazamiento de la centralidad de lo humano, por lo que lo social no estaría dado de antemano, sino construido y reconocido en las interacciones e hibridaciones de humanos y no-humanos. Stengers, por su parte, pone el ejemplo del “neutrino” para indicar que la construcción social de las ciencias se hace desde la irrupción de elementos que escapan al control humano. La disolución de las fronteras entre lo natural y lo humano y la composición conjunta de lo social, hacen que los proponentes de la nueva cosmopolítica abandonen la vía weberiana y acudan a las propuestas de un pensador de lo social, contemporáneo de Weber, pero

alejado de sus postulados: Gabriel Tarde. Si en Weber lo social nacía del significado cultural, “para Tarde, ‘lo social’ debe explicarse por su mediación a través del otro no social y no humano” (Schillmeier, 2014, p. 99). Lo social en Tarde no es por tanto un ámbito conceptual separado de lo natural, sino la asociación de humanos y no-humanos. Dice Tarde: “la ventaja así obtenida de poder tratar científicamente tanto los fenómenos sociales como los naturales no se adquiere a costa de ninguna confusión entre estos dos órdenes de hechos” (Tarde, 1969 [1898], p. 89). Es decir, nos encontramos con una concepción en la que “lo social no aparece como una realidad propia, sino como el efecto de ensamblajes altamente múltiples de singularidades individuales que configuran y reconfiguran realidades societales” (Schillmeier, 2014, p. 101). El enfoque tardiano adquiere, para la nueva cosmopolítica, relevancia política. Si, “como saben muy bien los discípulos de Gabriel Tarde, la sociedad siempre ha significado asociación y nunca se ha limitado a los seres humanos” (Latour, 2004, p. 451), dicha asociación implicará la puesta en juego de diversas voces y actores en la construcción del cosmos. En este sentido, continúa Latour, la presencia de la política en la cosmopolítica resiste la tendencia del cosmos a significar una lista finita de entidades que deben tenerse en cuenta. El cosmos protege contra el cierre prematuro de la política, y la política contra el cierre prematuro del cosmos. (Latour, 2004, p. 454).

Se comprende así la postura anti weberiana de Latour, quien, no sólo se inspira en Gabriel Tarde, sino que, desde el diálogo apuntado con los antropólogos dedicados al pensamiento amerindio, indica que “una carga de dioses, apegos y cosmos revoltosos dificulta el paso por la puerta a cualquier espacio común” y que “los humanos con dueños, apegos y un cosmos atiborrado de entidades ignoradas o ridiculizadas por otros humanos no suelen buscar nuevas afiliaciones en los clubes” (Latour, 2004, p. 457). Es decir, frente al desencantamiento del mundo derivado de la exclusividad humana de lo social, la nueva cosmopolítica propone la inclusión de los no-humanos en la construcción política del cosmos. No obstante, convendría prestar atención a las dimensiones políticas del desencantamiento del mundo antes de esta aceptación.

Aunque no se puede identificar de manera plena “desencantamiento del mundo” con “secularización” (Josephson-Storm, 2017), la vinculación de los procesos de racionalización con la independencia progresiva del poder político en la modernidad europea permite ofrecer con Taylor (2007) una interpretación en este sentido. La secularización, fenómeno complejo (Casanova, 2006), significó, desde el punto de vista político, la ruptura con el poder religioso, la formación de los estados-nación y el surgimiento de instituciones laicas. Hannah Arendt (1996) señala que la secularización implicó encontrar en este mundo un significado inmanente e independiente de Dios. La soberanía dejó de fundamentarse en un absoluto sobrenatural, para descansar en los incipientes cuerpos políticos de la modernidad. De esta manera justifica Arendt la proliferación de tratados políticos de la modernidad, el republicanismo moderno y su insistencia en la salvaguarda de la libertad. Lo político había vuelto a la esfera humana para, de esta forma, manifestarse como lo que desde la época griega había sido “*inter homines esse*” (Arendt, 2003, p. 22). Las sociedades, liberadas de lo sobrenatural, se convierten así en garantes de los principios de libertad política e igualdad ciudadana. Habermas (1981) vincula la secularización con el desencantamiento del mundo, señalando que la fuerza de lo sagrado se ha sublimado como fuerza vinculante del ejercicio de la razón. Si la secularización ha significado la independencia política del poder religioso, ha sido, precisamente, porque la razón se ha desvinculado de la fuerza vinculante de lo sagrado. A partir de ese momento, la conciencia histórica, la moral universalista y la responsabilidad personal se tornan asunto político en las sociedades secularizadas, mediante el ejercicio de la razón (Habermas, 2012). El desencantamiento del mundo no solo implicaba entonces desembarazarse de la mixtura de lo social con lo natural, sino también liberarse de la injerencia de lo sobrenatural en lo político (Taylor, 2007).

Habida cuenta de que para el animismo los no-humanos se distribuyen en un amplio espectro que recorre lo natural y lo sobrenatural, el desencantamiento del mundo y el animismo ocuparían polos opuestos. Por eso Horkheimer y Adorno indicaron que “el desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo” (1998, p. 61). Ahora bien, si lo sobrenatural ha sido excluido de lo político y como tal se ha mantenido en el cosmopolitismo contemporáneo de raíz kantiana (Habermas, 1997; Held, 2012; Wood, 1991), la cuestión será cómo entender la propuesta de un reencantamiento cosmopolítico en el que se hibridaría lo social no solo con lo natural, sino también con lo sobrenatural, es decir, la cuestión sería cómo entender la entrada latouriana de dueños, apegos y dioses en la diplomacia cosmopolítica.

#### 4. LA COSMOPOLÍTICA DEL RE-ENCANTAMIENTO: DISPOSITIVO CRÍTICO DE PRECAUCIÓN ONTOLÓGICA

Tras haber desechado el papel de la religión en las sociedades secularizadas, Habermas matizó su propuesta y acuñó el término sociedad postsecular (Habermas, 2001) para plantear la posibilidad de que las intuiciones morales de las tradiciones religiosas, capaces de inspirar conductas solidarias, cívicas y éticas, pudieran ser traducidas al lenguaje de la razón secularizada. Así, desde la reserva semántica de las religiones “se impone la necesidad de una razón anamnética que recuerde sus propios orígenes y restablezca el diálogo con la religión” (Rodríguez, 2017, p. 38). ¿Cabría hablar en este sentido de un diálogo entre los dueños, apegos y dioses de Latour y la razón secularizada? Si la convivencia de la razón y las tradiciones religiosas favorece, como dice Habermas (2012), el desarrollo de la moral universal y la responsabilidad personal, ¿podría decirse lo mismo del reencantamiento cosmopolítico? Para responder a estas preguntas, me centraré a continuación en las dimensiones sociopolíticas de las sociedades animistas, como son la racionalidad mito-poética en que se funda, la pertenencia territorial-contextual de dueños y metapersonas y el carácter ambiguo (práctico y situado) de la libertad en las sociedades animistas. En dicha descripción estableceré un diálogo con el carácter relacional de los autores de la cosmopolítica para apreciar la caracterización del reencantamiento del mundo como dispositivo crítico de precaución ontológica.

Si Weber planteaba el desencantamiento del mundo, lo hacía gracias a una visión unificada del mundo. Jaspers (1949) había indicado que tanto la filosofía griega cuanto las grandes religiones (Israel, China) habían vivido en torno a la época axial del siglo V A.C. (Achszeit) una revolución en la imagen del mundo por la que este quedaba unificado, superando el pensamiento mágico y abandonando la explicación mítica. Las grandes religiones pudieron abstraer el tiempo como conciencia histórica, el comportamiento humano como moral universalista y la libertad de acción como responsabilidad personal. Habermas (2012) reconoce por ello una raíz común entre las grandes religiones (reserva semántica) y la razón secularizada. Pero en el animismo aparece, sin embargo, el obstáculo a ser superado tanto por las tradiciones religiosas cuanto por la razón secularizada: el pensamiento mítico. El mito explica poéticamente la continuidad primordial de humanos y no-humanos. En palabras de Viveiros de Castro:

Sería preciso agregar aquí que, si ese orden intensivo no conoce distinción de persona ni de sexo, tampoco conoce distinción de especie, y especialmente distinción entre humanos y no-humanos: en el mito, todos los actantes ocupan un campo interaccional único, a la vez ontológicamente heterogéneo sociológicamente continuo (donde toda cosa es humana, lo humano es otra cosa). (2010, p. 130)

El mito no es solo el relato etiológico de los tiempos primordiales, sino un régimen temporal y ontológico que puede actualizarse por los especialistas rituales. El acceso a este orden intensivo permite a estos especialistas establecer una negociación con las metapersonas no-humanas en términos de metamorfosis. Los chamanes, durante el rito, son capaces de transitar así el *continuum* social transformándose en otros seres para garantizar el equilibrio de fuerzas, dando lugar a lo que Viveiros de Castro llama la “diplomacia cósmica” (2015, p.15). En este sentido, el poder político deriva de la canalización ritual de los poderes vitales del cosmos (Hocart, 1969). La permanencia del mito en sociedades animistas permite por ello, una re-creación permanente de la relación con las fuentes del poder político. Si “los poderes de creatividad que en tantas tradiciones sólo existen en un lejano *ilho tempore* (como Mircea Eliade lo llamó famosamente), es decir, en tiempos mitológicos, se distribuyen uniformemente a lo largo de la historia” (Graeber, 2017, p. 336), en las sociedades animistas el rito permite su ejecución permanente. Mito y razón secularizada (y la reserva semántica de las tradiciones religiosas) pertenecen a órdenes distintos. Así pues, no tendría sentido revitalizar estadios previos a la secularización moderna, ni buscar una reserva semántica en el animismo. Más bien, en las actuales sociedades postseculares, la presencia de pueblos extra-modernos pone en jaque los procesos de racionalidad esquizogénica de la modernidad, mostrando las virtualidades sociopolíticas de continuidad ontológica, tal como aparece en la negociación con poderes metapersonales.

Ahora bien, analizando el carácter sociopolítico del animismo, aparece un rasgo que obliga a matizar la continuidad ontológica entre humanos y no-humanos y su relación con la secularización moderna.

Según Sahlins “el problema obvio de la perspectiva consiste en la venerable disposición antropológica a desterrar lo llamado ‘sobrenatural’ al limbo epifenoménico de lo ‘ideológico’, lo ‘imaginario’ o algún trasfondo semejante de insignificancia discursiva en comparación con las duras realidades de la acción social” (2017, p. 93). En las sociedades animistas no existiría un paradigma relacional igualitario, porque la presencia de lo sobrenatural implicaría una distancia de grado. Encontraríamos más bien una relacionalidad asimétrica. Por eso, de acuerdo con Sahlins, el reconocimiento de lo sobrenatural nos lleva a considerar que las sociedades animistas no son igualitarias, sino jerárquicas:

Nótese que, en muchos tratamientos antropológicos del animismo, en la medida en que se reducen a reflexiones individualistas o fenomenológicas sobre las relaciones entre humanos y animales, estas interacciones se caracterizan como recíprocas, igualitarias u horizontales; mientras que a menudo en la práctica social son al menos relaciones tripartitas, involucrando también al amo-persona de la especie en cuestión, en cuyo caso son jerárquicas-con la persona ofensora en la posición de cliente. (Sahlins, 2017, p. 97)

Sahlins, profundizando en las consecuencias sociopolíticas de la estructuración jerárquica del cosmos animista, indica que entonces toda la población quedaría ordenada por diferencias sociales en función de tabúes, edades o estatus iniciáticos. Es decir, el tejido social relacional animista estaría ordenado y supeditado a los poderes sobrenaturales que rigen la vida ordinaria y que estarían ligados al territorio de las sociedades animistas. Estimo que este punto es fundamental para cuestionar la propuesta de un animismo global culturalmente normativo. Sahlins añade que además existirían además “reglas cósmicas” (2017, p. 113) impuestas por las autoridades metapersonales. Entonces, si admitimos lo sobrenatural, el reencantamiento del mundo (Rountree, 2023) y la comunidad moral global con los no-humanos (Harvey, 2005) tendrían que habérselas con la sumisión a nuevos poderes metapersonales o la extensión del tabú a nivel normativo universal, lo cual cuestionaría los principios de libertad política e igualdad ciudadana de las sociedades postseculares. ¿Cómo conjugar entonces la libertad humana con la continuidad ontológica asimétrica de humanos y no-humanos?

La ligazón de metapersonas (dueños) a un territorio particular (Fausto, 2012) cuestiona efectivamente la universalización de un posible reencantamiento del mundo y es, precisamente, este punto, una de las notas distintivas de la cosmopolítica: su carácter situacional. Según Stengers (2005a), solo tiene sentido para situaciones concretas. El carácter relacional del animismo tiene lugar precisamente en contextos particulares, aquellos en que los pueblos extra-modernos establecen sus relaciones bio-sociales en el medio ambiente. No tendría sentido extender universalmente los poderes de las metapersonas, ni la vinculación latouriana a los dueños, ni los apegos a los dioses. El mismo Viveiros de Castro (2021) señala que el animismo extramoderno no es un dogma universal. Por eso, lejos de conservar la imagen unificada del mundo alcanzada en la época axial, los autores señalan que habitamos mundos ontológicamente distintos. Tanto Latour (2004) como los representantes del giro ontológico de la antropología contemporánea (Henare *et al.*, 2007) insisten en ello. La pluralidad ontológica que encontramos en la cosmopolítica impide el consenso acerca de la identidad del mundo. No se trataría entonces de una extensión universal de algunos no-humanos, sino de entender lo político como práctica de negociación contextual entre humanos y no-humanos. Esta es la dimensión relacional fundamental que reclamaba Stengers (2012): no estamos solos.

Las prácticas de negociación territorial-contextual previenen entonces la consideración de la libertad y la igualdad como “principios normativos”. Para los autores de la cosmopolítica no existen *a priori*. Más bien la práctica de la diplomacia implica la apuesta por la mediación. Por eso, Stengers indica “los diplomáticos están ahí para dar voz a aquellos cuya práctica, modo de existencia e identidad se ven amenazados por una decisión” (Stengers, 2005a, p. 1002). De igual manera, Latour (2004), inspirado por el animismo amerindio, apuesta por la vía diplomática para que aquellos pueblos, cuyos dueños, apegos y dioses no tenían cabida, puedan participar en la construcción de un mundo por venir. En efecto, Costa y Fausto (2010) habían hablado del retorno de los animistas con la vista puesta en el análisis pionero de Pierre Clastres (2010 [1974]), para quien el chamanismo amerindio habría actuado contra de la concentración de poder. La distribución de poder entre humanos y no-humanos obligaba a los chamanes a una tarea de negociación permanente. Por eso Clastres había confrontado la sociabilidad amerindia con el nacimiento de los estados. Y es con la mirada puesta en Clastres como Viveiros de

Castro hablaba del ejercicio del chamán como una “diplomacia cósmica”. En este sentido, la libertad e igualdad en las sociedades animistas no son un *a priori*, sino un asunto de práctica negociadora entre continuidad y asimetría. El chamanismo como mediación se sujeta a las reglas cósmicas o cosmocracia de las que hablaba Sahlins. Los representantes, seleccionados por los espíritus en ritos de iniciación, acontecimientos de revelación, visiones, etc., manifiestan el poder de las metapersonas en la vida de la gente. Esta mediación permite la circulación del poder entre las metapersonas y la gente, aunque siguiendo a Mauss (1925/2016, p. 79) son los espíritus “los verdaderos propietarios de los bienes y las cosas de este mundo”. Ahora bien, las metapersonas no necesitan que la gente les haga regalos. Lo que requieren son signos de sumisión (Leach, 1976). Así, Sahlins (2017, p. 115) indica que, en la tarea de negociación chamánica, “los poderes metahumanos deben ser propiciados, solicitados, compensados o respetados y apaciguados de otro modo —a veces incluso engañados— como condición necesaria de la práctica económica humana.” Graeber y Sahlins (2017) han visto en ello la ambigüedad política de las sociedades animistas porque, si bien el pueblo vive sujeto a las normas de los poderes metapersonales, aparecen “los primeros ideales de igualdad política especialmente, el rechazo a dar y recibir órdenes entre adultos, tan bien documentado entre muchas sociedades con poderes cósmicos particularmente aterradores” (Graeber y Sahlins, 2017, p. 20). Esto es para Graeber y Sahlins efecto de la política cósmica que tales hombres y mujeres habitan, convirtiendo a los miembros de sociedades animistas “pioneros de la libertad humana” (2017, p. 20). Es decir, la vinculación con seres de poder sobrenaturales propicia la ausencia de poder entre humanos. Es más, Graeber y Sahlins ofrecen datos que abundan en esta dirección, ya que la gente sin acceso a los poderes metapersonales podía obligar a los custodios rituales para que trabajen en su favor, las órdenes directas entre adultos se dan sólo durante los rituales o que, a falta de fuerza de coacción, los líderes rituales sólo puedan apelar a su poder de persuasión. Por ello, la libertad y la igualdad son asunto de práctica política y no tanto principios normativos *a priori*.

De esta manera, la continuidad ontológica asimétrica, la diplomacia contextual y un ethos práctico y situado nos hacen pensar en un reencantamiento del mundo (de los mundos) en un sentido no universalista. Teniendo en cuenta que el animismo podía ser un dispositivo de crítica cultural (Burley, 2023), estimo que el reencantamiento del mundo podría funcionar más bien como un dispositivo crítico de precaución ontológica. No en el sentido afirmativo (como un contenido universalizable alternativo al fundamentalismo naturalista), sino en el sentido hermenéutico, atendiendo al lenguaje en que los indígenas se piensan a sí mismos y piensan el mundo. Así, encontramos que no hay una relación dialógica (como Habermas reserva para las religiones) entre la razón secularizada y el reencantamiento de la cosmopolítica, sino más bien una oposición ontológica entre los pueblos extra-modernos y la moderna razón secularizada, oposición que funcionaría como precaución ontológica en tres niveles: (i) difieren en las fuentes de lo político (razón secularizada en un lado, racionalidad mito-poética en otro); (ii) la relación política con los no-humanos se da en la negociación diplomática de contextos particulares (no es universalizable) y (iii) la libertad y la igualdad aparecen como resultado de la creatividad política de sociedades animistas y no como principios *a priori* establecidos desde la escisión naturaleza / cultura.

## 5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto he planteado la cuestión del reencantamiento del mundo en la cosmopolítica contemporánea. He explicado que la ontología relacional de la cosmopolítica impide considerar sustantivamente la inclusión de no-humanos en la construcción del mundo común. Ante la presencia de relaciones asimétricas con poderes sobrenaturales que plantearían inquietantes preguntas sobre la libertad y la igualdad entre humanos y no-humanos, he mostrado el significado del desencantamiento del mundo en sentido weberiano y su relación con la secularización moderna de lo sobrenatural. Desde ahí, y teniendo en cuenta nuestra actual situación postsecular, he comparado el carácter relacional de la cosmopolítica con las dimensiones sociopolíticas del animismo, etnográficamente considerado. Así, hablaríamos de una continuidad asimétrica, de prácticas diplomáticas limitadas a los contextos particulares y de la ambigüedad del ejercicio libertad, dependiente de la creatividad humana en medio de la sujeción a los poderes meta-personales. Por eso, la inclusión cosmopolítica de apegos, dioses o dueños no supondría un reencantamiento universal del mundo, sino que funcionaría más bien como un dispositivo crítico que afectaría a lo que podamos decir de la constitución del sujeto, la práctica

diplomática y el ejercicio de la libertad. Como dispositivo de precaución ontológica nos indicaría que los entramados relacionales preceden a nuestra constitución como sujetos; que la práctica diplomática se convierte en una negociación heurística donde los términos se descubren en la propia acción; que la libertad se despliega creativamente en entramados situacionales. Consecuentemente, la inclusión de no-humanos de la cosmopolítica contemporánea redibuja los contornos de lo político, cuestionando la centralidad del ser humano en el cosmos y demandando una mirada atenta y humilde a las prácticas compartidas del cuidado de la casa común.

### Información complementaria ↑

#### Fuentes de financiación

Este texto se enmarca en el Proyecto de Investigación IRENETIKA “Conflictos armados y crisis humanitarias: las humanidades y ciencias sociales ante los desafíos de la seguridad multidimensional”. Ref. PID2021-125822NB-I00

#### Material suplementario

No aplica.

#### Disponibilidad de datos

No aplica.

#### Agradecimientos

No aplica.

#### Declaración de contribución de autoría

Julián García-Labrador: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

#### Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

#### Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No aplica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Península.
- Argyrou, Vassos (1999). Sameness and the Ethnological Will to Meaning. *Current Anthropology*, 40(S1), S29–S41.
- Bird-David, Nurit (1999). ‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40 (Supplement), S67–S91.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Barry, Buzan (1998). International Society from a Cosmopolitan Perspective. En David Mapel y Terry Nardin (Eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Vol. 2). (pp. 140-160). Princeton University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ddd0n9>
- Beck, Ullrich (2004). The truth of Others: A Cosmopolitan Approach. *Common Knowledge*, 10(3), 430-449. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-430>

- Beitz, Charles R. (1994). Cosmopolitan liberalism and the states system. En Chris Brown (ed.) *Political restructuring in Europe: ethical perspectives* (pp. 123-136). Routledge.
- Bennett, Jane (2001). *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press.
- Bennett, Jane (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- Berman, Morris. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos.
- Blaser, Mario (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Blaser, Mario (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31, 545- 570 <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Boff, Leonardo (2000). *Carta de la Tierra: ¿Nuevo Reencantamiento?* Recuperado de <http://earthcharterinaction.org>
- Brightman, Marc, Grotti, Vanessa y Ulturgasheva, Olga (Eds.). (2014). *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Berghahn Books.
- Burley Mikel (2023). New animism as a Cultural Critique? En Tiddy Smith (Ed.) *Animism and Philosophy of Religion* Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion (pp. 123-153). Palgrave Macmillan.
- Cadena, Marisol de la (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics.' *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–70. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Cadena, Marisol de la (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Cadena, Marisol de la y Blaser, Mario. (2018). *A world of many words*. Duke University Press.
- Caranti, Luigi (2018). How cosmopolitanism reduces conflict: A broad reading of Kant's third ingredient for peace. *Journal of International Political Theory*, 14(1), 2-19. <https://doi.org/10.1177/1755088217702528>
- Casanova, José (2006). Rethinking secularization. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 7-22.
- Clastres, Pierre (2010) *La sociedad contra el Estado*. La Llevir-Virus. (Trabajo original publicado en 1974).
- Connolly, William E. (2013). The "new materialism" and the fragility of things. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(3), 399-412.
- Conty, Arianne (2022). Animism in the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 39(5), 127-153. <https://doi.org/10.1177/02632764211039283>
- Costa, Luiz y Fausto, Carlos (2010). The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies. *Religion and Society*1(1), 89-109. <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010107>
- Coole, Diana (2013). Agentic capacities and capacious historical materialism: thinking with new materialisms in the political sciences. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(3), 451-469.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Descola, Philippe (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (Eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (pp. 82– 102). Routledge.
- Descola, Philippe (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. En Adam Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 197–226). Routledge.
- Fausto, Carlos (2012). Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia. En Marc Brightman, Vanessa Grotti, and Olga Ulturgashev (Eds.) *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants, and things in contemporary Amazonia and Siberia* (pp. 29-47). Berghahn Books.
- Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.
- García-Labrador, Julián (2024). La tentación de Kant y la nueva cosmopolítica. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 13(2), 177-187. <https://dx.doi.org/10.5209/ltldl.93829>

- García-Labrador, Julián y Vinolo, Stéphane (2023). Disassembling Descola: Phenomenological Intersections in Onto-Typological Anthropology. *Open Philosophy*, 6(1), 20220268. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0268>
- Gauchet, Marcel (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard.
- Grande, Edgar (2003). On *Reflexiver Kosmopolitismus* (discussion paper, Munich, January 2003), 5
- González-Abrisketa, Olatz y Carro-Ripalda, Susana (2016): La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Disparidades. Revista de Antropología*, 71(1), 101–128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- Graeber, David (2017). The people as nursemaids of the king. En Graeber, David and Sahlins, Marshall (Eds.) *On Kings* (pp. 249-343). HAU Books.
- Graeber, David and Sahlins, Marshall (2017). *On Kings*. HAU Books
- Guthrie, Stewart E. (2000). On animism. *Current Anthropology*, 41(1), 106–107.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría* (16), 61–90. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i16.184>
- Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2012) *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp.
- Hallowell, Alfred Irving (1976). *Ojibwe ontology, behaviour, and worldview*. Columbia University Press. (Trabajo original publicado en 1960)
- Harvey, Graham (2005). *Animism. Respecting the living world*. Hurst & Company.
- Hegel, Georg Wilhelm F. (1997). Lectures on the Philosophy of World History. En Chukwudi Eze E. (ed.) *Race and the Enlightenment* (pp. 115-138). Blackwell. (Trabajo original publicado en 1975)
- Held, David (2012). *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*. Alianza.
- Henare, Amiria, Holbaard, Martin y Wastell, Sari (2007). Introduction: Thinking through things. En Amiria Henare, Martin. Holbraad y Sari Wastell (Eds.) *Thinking through things. Theorizing artefacts ethnographically* (pp. 1-31). Routledge.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2021) *El giro ontológico. Una exposición antropológica*. Nola editores.
- Holbraad, Martin, Pedersen, Morten Axel, y Viveiros de Castro, Eduardo (2014). The politics of ontology: anthropological positions. *Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Hocart, Arthur M. (1969). *Kingship*. Oxford University Press.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1998.) *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Ingold, Tim (2016) Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1), 9-20. <http://dx.doi.org/10.1080/00141840600603111>
- Jaspers, Karl (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Artemis.
- Joas, Hans (2021). *The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*. Oxford University Press.
- Josephson-Storm, Jason Ā. (2021). Max Weber and the rationalization of magic. En Robert A. Yelle y Lorenz Trein (Eds.) *Narratives of Disenchantment and Secularization Critiquing Max Weber's Idea of Modernity* (pp.31–50). Bloomsbury Academic.

- Josephson-Storm, Jason Ā. (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Krøijer, Stine y Rubow, Cecilie. (2022). Introduction: Enchanted Ecologies and Ethics of Care. *Environmental Humanities*, 14(2), 375-384. <https://doi.org/10.1215/22011919-9712456>
- Latour, Bruno (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Leach, Edmund (1976). *Culture and communication: The logic by which symbols are connected*. Cambridge University Press.
- Latour, Bruno (2004). Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, 10(3), 450-62. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-450>
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An Introduction to Actor Network Theory*. Oxford University Press.
- Latour, Bruno (2007). Turning around Politics: A Note on Gerard de Vries's Paper. *Social Studies of Science*, 37(5), 811-20. <http://dx.doi.org/10.1177/0306312707081222>.
- Latour, Bruno (2009): Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25, 1-2. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x>
- Marotta, Mario (2023). A disenchanted world: Max Weber on magic and modernity. *Journal of Classical Sociology*, 24(3). <https://doi.org/10.1177/1468795X231160716>
- Martínez, María Isabel y Neurath, Johannes (coords.) (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Sb Editorial.
- Mauss, Marcel 2016. *The gift*. Hau Books. (Trabajo original publicado en 1925)
- Nussbaum, Martha (2008). Patriotism and Cosmopolitanism. En T. Brooks (Ed.) *The Global Justice Reader*. Blackwell.
- Pedersen, Morten Axel (2001). Totemism, animism and north Asian indigenous ontologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411-427.
- Pogge, Thomas W. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75. <https://doi.org/10.1086/293470>
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (1983). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Editorial.
- Puig de la Bellacasa, María (2017) *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minnesota University Press.
- Rodríguez Duplá, Leonardo (2017). Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (70), 23-39. <https://doi.org/10.6018/daimon/223291>
- Rountree, Kathryn (2023). Towards a Cosmopolitan Animism. En Tiddy Smith (Ed.) *Animism and Philosophy of Religion* Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion (pp. 341-364). Palgrave Macmillan.
- Sahlins, Marshall. (2017) The original political society. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (2), 91-128. <http://dx.doi.org/10.14318/hau7.2.014>
- Schelling, Friedrich Wilhelm J. (1806) *Von der Weltseele*. Hamburg, F. Perthes
- Schillmeier, Michael (2014). Understanding the Social: Cosmopolitanism and Gabriel Tarde's Cosmopolitics. En *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*. (pp. 87-109). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004272217\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004272217_006)
- Schulz, Karsten. A., (2017). Decolonizing political ecology: ontology, technology and 'critical' enchantment. *Journal of Political Ecology*, 24(1), 125-143. <https://doi.org/10.2458/v24i1.20789>
- Scott, Michael W. (2014). Book Review: Anthropological Cosmochemistry. *Anthropology of This Century*, 11, 1-25
- Shapin, Steven and Schaffer. Simon (1985). *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton University Press.

- Stengers, Isabelle (1997). *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques*, 7. La Découverte.
- Stengers Isabelle (2005a). The Cosmopolitical Proposal. En Bruno Latour y Peter Weibel (eds.) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003) MIT Press.
- Stengers, Isabelle (2005b). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11 (1), 183-196.
- Stengers, Isabelle (2012). Reclaiming Animism. *E-flux* 36. <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism>
- Swancutt, Katherine y Mazard, Mireille (Eds.). (2018.) *Animism beyond the soul. Ontology, reflexivity and the making of anthropological knowledge*. Berghahn.
- Tarde, Gabriel (1969[1894/1897/1898/1902/1904]) *On Communication and Social Influence*, ed. and with introduction by Terry N. Clarke. Chicago University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Tejada, Ricardo (1999). Schelling o el reencatamiento del mundo. En Arturo Leyte (coord.) *Una mirada a la filosofía de Schelling: actas del congreso internacional, Transiciones y pasajes, naturaleza e historia en Schelling, Santiago de Compostela*, octubre de 1996, 105-110.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 4, 469–88.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2003a). (Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science. The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth. Manchester Papers in Social Anthropology, 7.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2003b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico*, (pp. 191-243). Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales*. Katz.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2012). Cosmologies: Perspectivism. En *HAU Masterclass Series*, vol. 1.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2–17.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2021). Os Dois Índios. Presentación oral en webinar *The Multiplicity Turn: Theories of Identity from Poetry to Mathematics*, Stanford University.
- Wagner, Roy (1975). *The invention of culture*. University of Chicago Press.
- Wardle, Huon y Shaffner, Justin (2017). Cosmopolitics as a Way of Thinking. En Shaffner Justin y Wardle Huon (eds.) *Cosmopolitics: the collected papers of the Open Anthropology Cooperative* (Vol. I.) (pp. 1-43). Open Anthropology Cooperative.
- Weber, Max (1951). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Mohr.
- Weber, Max (1979). La ciencia como vocación. En *El político y el científico* (pp. 180-231). Alianza.
- Willerslev, Rane. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press.
- Wood, Allen W. (1991). Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics. *Philosophical Topics*, 19(1), 325–351.