

debate denominado “giro ontológico”. Son también tres categorías para nada nuevas en antropología.

Pero antes de avanzar nos gustaría aclarar el uso que hacemos de los términos occidental y moderno. Al discutir con una antropología escrita mayoritariamente en inglés, nos encontramos con una dicotomía que no es tan común en la tradición hispana: la distinción entre occidental y no-occidental. Por ello, y desde un punto de vista panorámico, asumimos que América Latina –en especial su población criolla– es un tipo de conglomerado que forma parte de occidente, la parte subalterna de éste; junto con otros dos grandes conglomerados hegemónicos: Norteamérica y Europa. Como bien lo ha expresado Aníbal Quijano (2014:207), el error ha sido considerar a América Latina una mera extensión de Europa. Tampoco debemos quedarnos con la idea de que existe un solo pensamiento occidental. Y para ello, no estaría de más prestar atención a la dicotomía entre Romanticismo e Ilustración. Estas dos posiciones, luego consideradas como la base del pensamiento occidental, no se desarrollaron en el aislamiento del continente europeo sino, como bien lo demostrara Mary Louise Pratt, en las “zonas de contacto” (2011 [1992]:33), durante el proceso de expansión y colonización europea.

Tim Ingold, por su parte, señala que cualquier académico quedaría incluido dentro de ese denominado ‘occidente’ por el hecho de *“que nuestra misma actividad, en el pensamiento y la escritura, se basa en la creencia en el valor de la investigación absolutamente disciplinada y racional”* y, en ese sentido, equipararía el apelativo de “occidental” al de “moderno” (Ingold, 2002:6). Semejante y complementaria podría ser la definición propuesta por Bruno Latour: *“moderno no designa a ningún pueblo preciso ni a una geografía particular, sino que engloba más bien a todos aquellos que esperan de la Ciencia una distinción radical en relación con la Política”* (Latour, 2013:24); o sea, los que esperan una distinción radical entre las condiciones objetivas y las subjetivas, lo real y lo construido, la naturaleza y la cultura.

Ahora sí retomemos la cuestión del animismo, pues la consideramos central para introducirnos en el debate respecto al giro ontológico.

DOS MENTALIDADES, DOS ONTOLOGÍAS: NATURALISMO Y ANIMISMO

Se acostumbra asociar el concepto de animismo a Edward B. Tylor y posteriormente a James Frazer. El primero lo vinculó al hecho de que los

“pueblos primitivos” concibieran que, por ejemplo un árbol, un ente de la naturaleza, fuera el cuerpo de un espíritu arbóreo –lo que denominaba estrictamente animismo– o simplemente su morada –que llamó deísmo (Frazer, 1996 [1922]:151/482)–. Tanto uno como otro definieron al pensamiento primitivo como lógico pero errado (Tylor, 1975:44; Frazer, 1996:75). Este principio, de una u otra forma continúa hasta la actualidad, en especial cuando referimos a ello como representaciones. Tylor planteó otra cuestión que también seguirá casi hasta el día de hoy: el hecho de que debemos estudiar las costumbres (especialmente religiosas) “*sin discutir los argumentos en favor o en contra de la doctrina misma*” (Tylor, 1975:45). Así, el problema no estaría en la veracidad o falsedad de los postulados que suscriben los pueblos no-occidentales, sino en cómo estas “creencias” podían estar vinculadas a cuestiones de diversidad cultural u organización social. Sus creencias podrían ser verdaderas o falsas, pero en esto no radicaría lo importante, sino en el hecho de que estas creencias describen relaciones sociales. Esto sería así pues, desde el punto de vista científico, entes como el alma o los espíritus no existen; por ello la teoría antropológica fue y es de por sí atea. No nos preocupamos por saber si Dios, los santos o el diablo realmente existen, como sí podemos preocuparnos por cuántas calorías realmente generan y gastan los bosquimanos Kung!

Si bien este principio fue un adelanto para el conocimiento de lo social y de la cultura de otros pueblos, en especial de lo que denominamos su mundo simbólico, trajo aparejada, la consideración de “*las creencias como simples fabricaciones de la mente, de origen siempre subjetivo y sin validez ontológica*” por parte de los científicos sociales, como ya lo señalara Richard Shweder (1989:116). O sea que se validó lo cognitivo en vez del mundo.

Como dijimos al comienzo, el animismo está relacionado con el concepto de Naturaleza. Frazer consideraba que:

“el salvaje concibe con dificultad la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, comúnmente aceptada por los pueblos ya más avanzados. Para él, el mundo está funcionando en gran parte merced a ciertos agentes sobrenaturales que son seres personales que actúan por impulsos y motivos semejantes a los suyos propios, y como él, propensos a modificarlos por apelaciones a su piedad, a sus deseos y temores. En un mundo así concebido no ve limitaciones a su poder de influir sobre el curso de los acontecimientos en beneficio propio” (Frazer, 1996:33).

Frazer produce esa rara relación entre la magia y la ciencia, distinguiendo ambas de la religión, pues para él la magia “*es el rudimento de la idea moderna de Ley Natural*” (Ibíd: 33), y como se dice en el párrafo arriba

citado, ni el científico ni el mago verían limitaciones a su poder de influir sobre los acontecimientos en su propio beneficio. Sin embargo, en términos del autor, el saber del mago, a diferencia del científico, sería meramente práctico y utilitario. Observemos en este caso que tanto “práctico” como “utilitario” tendrían connotaciones negativas:

“El mago primitivo conoce solamente la magia en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entrañados en sus acciones [...] para él la magia siempre es un arte, nunca una ciencia” (Frazer, 1996:34).

Esta posición, aunque de forma más sofisticada, fue continuada por la antropología británica en autores como Bronislaw Malinowski y Evans-Pritchard. Ambos vincularon los principios de Frazer a una lectura de Emile Durkheim, para quién –al igual que para Mauss, ciertas nociones primitivas como la de *mana* eran el origen y prototipo de nociones modernas de eficacia física ancladas, no en la mente y el individuo, sino en la sociedad (Durkheim y Mauss, 1971 [1903]). En una de sus etnografías mejor logradas, la que versa sobre los Azande, Evans-Pritchard (1976 [1937]) afirmará que la brujería posee una lógica interna con relación a otras creencias, a la cultura y a la sociedad Zande, e incluso que posee ciertas particularidades debidas a la ocupación británica del reino africano. Pero, simultáneamente, los Azande ‘no se darían cuenta’ de que, cuando refieren a las fuerzas de la brujería, estarían refiriendo a las fuerzas morales y sociales de su grupo –este último hecho solo siendo observado y descubierto por el investigador–.

Un contrapunto a esta posición fue la obra de Paul Radin, quien en *Primitive Man as Philosopher* (1968 [1927]) criticó el hecho de que el salvaje sólo actúe en forma práctica. Su posición era que existían intelectuales en las denominadas sociedades primitivas, una elite intelectual, y que estas sociedades no estarían sumidas en representaciones colectivas –como sostenía Lucien Lévy-Bruhl– sino que, por el contrario, presentarían un tipo muy particular de individualismo. Entre otras cuestiones, Radin (1968:24) señaló que las lenguas aborígenes son a menudo estructuralmente más complejas que las nuestras, que poseen un vocabulario muy amplio y un alto grado de abstracción. Tampoco existiría, en su opinión, una correlación necesaria entre el interés filosófico-especulativo y el grado de complejidad organizativo o tecnológico de una sociedad dada. A su vez, consideraba que no era necesario que existiera un pensamiento sistemático para que exista filosofía, así como que no todo análisis sería necesariamente

producto de las facultades racionales. Esta postura mantiene muchos aspectos semejantes a los que posteriormente señalara Levi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje*, pese a que en este último libro la comparación sería entre la magia y la ciencia más que entre el pensamiento salvaje y la filosofía occidental, y no haciendo foco en intelectuales individuales, como lo hiciera Radin, sino en la sociedad.

Ahora bien, las discusiones referidas al naturalismo o al animismo, y al pensamiento individual o social, de una u otra manera, adrede o no, fueron una forma de distinguir lo occidental y moderno, por un lado, y lo primitivo y tradicional, por el otro.

Un cambio de postura –y de época– encontramos hacia 1980. La culminación de la denominada Guerra Fría y la caída del Socialismo Soviético, el desarrollo económico de regiones consideradas 'primitivas', tradicionales o subdesarrolladas, tales como China, India, el sudeste asiático o Brasil, impactaron en la reconceptualización de las ciencias sociales, en particular de la antropología, y en las temáticas que se abordaron. Todo ello implicó repensar la relación entre lo tradicional y lo moderno, así como reconsiderar qué contenidos abrigarían ambos términos. A su vez, el salto tecnológico sumado a la cada vez más acentuada crisis ambiental, trajo aparejada la necesidad de repensar la relación entre naturaleza y cultura, discusión que parecía estar saldada después de la formulación de Levi-Strauss (1993 [1949]) sobre la universalidad de la ley de la prohibición del incesto, cuyo protagonismo designaría el pasaje de los humanos de la naturaleza hacia la cultura.

Esta clásica distinción entre cultura y naturaleza fue retomada por Phillipe Descola (2005), desde una especie de neo-estructuralismo, afirmando que, si bien toda taxonomía folk de los objetos naturales está gobernada por procesos mentales idénticos, la objetificación de la naturaleza está implementada a través de un limitado número de esquemas operativos. Esto no constituiría una deficiencia. Si con Levi-Strauss (1992:24) admitimos que el número de estructuras es finito, la "puesta en estructura" poseería en sí misma una eficacia intrínseca; ya que, por intermedio de esos agrupamientos de cosas y seres, introduciría el principio de orden en el universo. Descola considera que la naturaleza puede resultar a ciertas sociedades buena para socializar, y que podría existir una homología entre la forma en que los grupos tratan la naturaleza y la forma en que tratan a los otros grupos humanos. De esta manera, y dependiendo del contexto, los animales son buenos para comer o buenos para pensar. Para Descola (2005:93) el pensamiento humano impone una

continuidad entre lo social y lo natural a través de cuatro procesos. Por su parte, cada cultura, cada *episteme* histórica, articula esos esquemas clasificatorios para producir combinaciones específicas. Estos son:

1) Totemismo: donde las discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales organizan conceptualmente un orden segmentario delimitando unidades sociales. Un ejemplo serían las organizaciones aborígenes australianas.

2) Animismo: certeza de que los seres naturales poseen sus propios principios espirituales y que es posible para los humanos establecer con esas entidades relaciones personales como protección, seducción, hostilidad, alianza, o intercambio de servicios. En este sentido sería una forma de objetivación social de la naturaleza. Un ejemplo serían las sociedades indígenas amazónicas.

3) Analogismo: idea de que propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen influencia a distancia sobre el destino de los humanos, en donde un ejemplo sería la medicina china (ver Incaugarat en este mismo dossier).

4) Naturalismo: la certeza de que la naturaleza existe, y que ciertas cosas deben su existencia y desarrollo a principios extraños a los principios humanos. El ejemplo paradigmático es la Ciencia.

Para Descola, el animismo sería una inversión simétrica de las clasificaciones totémicas, pues no explota las relaciones diferenciales entre especies naturales para conferir un orden conceptual sobre la sociedad, sino que utiliza las categorías elementales que estructuran la vida social para organizar, en términos conceptuales, las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales.

Eduardo Viveiros de Castro ha discutido en parte estas clasificaciones desde el momento en que afirma que el totemismo es un sistema clasificatorio de la sociedad y no un sistema de relaciones entre naturaleza y cultura (1996:121). En su opinión, el totemismo no formaría parte de este modelo, pues sería un tipo de clasificación que respondería a otro orden de cosas y no a las representaciones de la naturaleza. Como señalaba Levi-Strauss, el totemismo no es sino un caso particular del problema general de las clasificaciones, y un ejemplo del papel frecuentemente atribuido a términos específicos para elaborar la clasificación social (1992:97).

Viveiros de Castro es una de las figuras centrales del actual debate sobre lo que se dio en llamar “giro ontológico”. Sus bases empíricas parten de las variadas etnografías realizadas en las últimas décadas sobre las poblaciones

Esta forma de mentalidad mística no sería una confusión de pensamiento, sino real a los ojos del primitivo (Cazeneuve, 1967:32) y lo que nosotros calificamos de fantasía, para ellos es la realidad; lo que llamamos una creencia, sería para ellos una experiencia mística. Por ello la mentalidad primitiva sería radicalmente opuesta a la europea, y se caracterizaría por su carencia respecto a esta última: si el europeo está preocupado por las contradicciones lógicas, al primitivo no le importan; si el europeo es un ser racional, el primitivo es emocional –predominando el temor irreflexivo–; si el europeo está preocupado por el progreso, al primitivo esto no le preocupa; si el europeo en su etapa adulta tendrá conciencia de que es un ser individual –independiente de su familia, de su grupo y del mundo circundante–, el primitivo está imbuido en su grupo y su medio y no tiene capacidad de generar opiniones contrarias a las del grupo; si el europeo puede realizar generalizaciones, el primitivo solo ve lo particular. En fin, las cualidades del europeo están señaladas como positivas, las del primitivo como negativas. En el primer caso se trata de tener cualidades, mientras en el segundo de carecer. Esta diferencia asimétrica, incluso invertida, es una pista para pensar las ontologías, muy a pesar de la impronta racista en la que se inscriben tales apreciaciones.

Marcio Goldman (1994), al analizar la obra de Lévy-Bruhl en su tesis doctoral dirigida por Viveiros de Castro, plantea que el análisis de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva sería en sí mismo un experimento arriesgado, peligroso. Sin embargo, sostiene que aún así nos permite pensar la relación que occidente ha tenido con el mundo no-occidental. Se trataría entonces de una obra que evidencia la Antropología como una disciplina que siempre se está debatiendo en la tensión y la paradoja de concebir una humanidad única –legado Iluminista–, y simultáneamente preocupada por sus particularidades y diferencias –legado Romántico–. Según Goldman (1994:3), Lévy-Bruhl intentó ofrecer en su obra *“una explicación racional de la razón de los otros, o de su ausencia entre ellos”*. Su apuesta fue que, *“al contrario del evolucionismo tradicional –y al contrario también de buena parte de la tradición antropológica posterior y también actual– prefirió partir del hecho de la diversidad, dejando la cuestión de la unidad abierta”* (Goldman, 1994:152). Pese a lo peligroso de sus postulados su originalidad reside en el esfuerzo para captar las diferencias en sí mismas, sin buscar reducirlas de antemano a una unidad previamente dada como conocida, pero a su vez sin postular anticipadamente que ésta no podría existir. El autor señala que en última instancia lo que está pensando Lévy-Bruhl (coherente con su primera etapa de filósofo

en que le preocupaba la cuestión moral) son las resistencias al progreso y el problema de la afectividad como impedimento para constituir una sociedad fundada en la razón (Goldman, 1994:169). Quizás encontremos también en autores como Viveiros de Castro un impulso similar a lidiar con diferencias extremas, con la tensión existente entre la noción de igualdad y la de diferencia, aunque tomando precauciones para no caer en posiciones racistas.

Recapitulando, a lo largo del siglo XIX y en buena parte del XX, el animismo ha sido concebido como:

a) un estado psicológico-mental, ya sea pre-lógico como en Lévy-Bruhl o lógico pero falso, como en Tylor o Frazer;

b) una representación local de un mundo más real, como lo concibieron autores como Durkheim, en dónde el nativo tiene representaciones, pero el investigador toma “hechos” susceptibles de ser traducidos y analizados al lenguaje universal de la ciencia.

En ambos casos, fue una manera de dividir entre la civilización y la barbarie.

Un verdadero giro hacia fines del Siglo XX fue concebir y repensar el animismo a partir de lo que Bruno Latour (1991) denominó antropología simétrica en su libro “Nunca fuimos modernos”. Desde esta óptica, no se admite el pensamiento primitivo como igual al occidental, sino el occidental igual al primitivo. La lectura histórica que ponía a los modernos en el ápice del desarrollo humano y los geo-referenciaba en territorio europeo, es provocada a través de estos ensayos de antropología simétrica en una suerte de inversión de los principios considerados pilares de la modernidad. En el proceso de ‘purificación’ de los híbridos, se procede a la ‘constitución’ de los puros binarios. En base a este análisis, Latour concluye que incluso los modernos mezclan todo, aunque aleguen que no lo hacen, por ende también viven en un mundo de participación, aquella actitud mental que Lévy-Bruhl solo quería ver en las sociedades fuera de Europa.

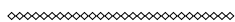
Como advierte Viveiros de Castro, en este mismo dossier, el animismo no es un estado mental –de la misma manera que ninguno de nosotros consideraríamos que, por ejemplo, el positivismo o el jusnaturalismo son estados mentales– sino un marco conceptual semejante al que utilizamos cuando decimos acción, voluntad o inconsciente. Lo impactante de este tipo de postulados es que, una sub-disciplina tan arcaica como la etnología –absolutamente desprestigiada

hacia la segunda mitad del siglo XX– haya cobrado un nuevo estatuto y comenzado a dialogar de par a par con líneas de la antropología que se consideraban de punta, como la etnografía de la ciencia³. Así, las diferentes clasificaciones de la naturaleza de Descola, el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro, o la ecología de la vida de Tim Ingold, pueden discutir de par a par el proyecto cosmopolítico de Isabelle Stengers, la Teoría del Actor-Red de Latour o los *cyborgs* de Donna Haraway.

Podríamos preguntarnos si este movimiento deriva de un avance del conocimiento o de un cambio de las condiciones sociales, económicas y políticas. La cuestión es difícil de responder, pero indefectiblemente hoy tenemos más y mejor información sobre nuestro propio pasado y sobre los pueblos no-occidentales. Al mismo tiempo es evidente que el mundo también cambió. Por un lado, el hombre blanco de hoy no se siente tan seguro como en el Siglo XIX, la crisis ambiental nos hace conscientes de que más cultura, más civilización, no necesariamente nos hace mejores, e incluso de que un desarrollo irresponsable podría conducirnos a nuestra propia autodestrucción. Por otro lado, el salto tecnológico hace que las máquinas y la biotecnología cobren cada vez mayor autonomía. En este sentido, es un mundo menos racional y cada vez más animista.

LA MULTIPLICACIÓN DE LOS AGENTES: EL PLURALISMO ONTOLÓGICO

Gregory Bateson (1991 [1972]) es otro de los antropólogos que refirió el término ontología. Pero a diferencia de los autores arriba mencionados, no está preocupado por dividir entre dos ontologías o una sola, entre ontologías de occidente y ontologías de pueblos no-occidentales. Para Bateson todo ser humano, todo grupo, se plantearía de alguna u otra manera la pregunta del cómo es el mundo –una pregunta ontológica– y simultáneamente la pregunta por cómo conocemos ese mundo –una pregunta que sería epistemológica–. Así, las visiones que un grupo posee acerca de qué clase de mundo es aquel en que vive determinarán la manera en que lo ve y actúa, y sus modos de



3 Para un análisis de las relaciones entre el giro ontológico y tradiciones descartadas por la antropología, como el movimiento romántico ver (Dias Duarte, 2012); o la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida ver (Silla, 2014).

mundo –a un nuevo tipo de materialismo– creemos que este giro sí trae una novedad al debate antropológico y amplía el propio mundo de la disciplina.

DEL GIRO ONTOLÓGICO AL GIRO GEONTOLÓGICO

Nuestro dossier culmina con un artículo del filósofo francés Patrice Maniglier, pues consideramos que aquello que viene siendo denominado 'giro ontológico' es, en última instancia, un intento por renovar la metafísica occidental –y simultáneamente de aproximarla a las formas de pensamiento no-occidentales–. Sus características podrían considerarse anti-humanistas, presentar cierta indiferencia hacia la filosofía del lenguaje, insinuar alguna pasión por intentar discernir qué es lo real sin caer en un realismo, y mostrarse poco preocupada por la filosofía política –sin por esto abandonar la preocupación por lo que es el poder– o la antropología sociocultural –sin por esto abandonar la preocupación por el cómo se producen las asociaciones–. Otro aspecto que la alienta, en términos más generales, es la sospecha de que la crítica al capitalismo o a la globalización no sería suficiente para dar cuenta de la crisis planetaria actual.

Al respecto, paulatinamente ha ido avanzando una nueva definición que, si bien tiene sus adeptos y detractores, parece tener cada vez mayor prensa en los círculos académicos. Se trata de la formulación del premio Nobel de Química Paul Crutzen (2002), quien sostuvo que estamos cambiando de período geológico: del Holoceno (que se caracterizo por tener un clima cálido y homogéneo, y que fue el paso de la humanidad del paleolítico al neolítico, la época de la historia de los humanos en los que se domesticó a los animales y a las plantas) al Antropoceno (en dónde la acción humana asume el impacto de fuerza geológica).

Entonces, y desde el punto de vista de nuestra disciplina, si en un principio su problema fue cómo el medioambiente actuaba sobre los humanos, hoy el problema se plantea sobre cómo los humanos afectan al medioambiente. Es en este contexto que se abre la pregunta acerca de si el paradigma Humanista, del cual de una u otra manera son partícipes tanto las Ciencias Sociales como las Naturales, es todavía útil frente a este problema. La cuestión, como lo señala Dipesh Chakrabarty (2009) es que, si los humanos nos convertimos en agentes geológicos entonces la distinción entre Ciencias Naturales (con sus propias leyes y evolución independientes de lo humano) y Ciencias Sociales (estudiando las leyes y

el comportamiento solo de los humanos) carecería de sentido. Entendemos que en este panorama Maniglier propone pasar de lo ontológico a lo geontológico.

SOBRE ESTE DOSSIER

Cuando nos propusimos hacer este dossier no fue porque nos consideráramos especialistas en el tema ni porque seamos especialmente simpatizantes de estas posturas intelectuales. De hecho, la propuesta fue recibir colaboraciones a favor y en contra del ‘giro ontológico’, aunque curiosamente no se expresó ninguna crítica concreta, a pesar de que sabemos de la existencia de ellas. Lo que nos motivaba era, por un lado, incorporar en la revista debates novedosos para la antropología local –de ahí también la traducción del texto de Viveiros de Castro y la contribución original de Maniglier– y por el otro, tener una perspectiva sobre cómo se estaba tratando la cuestión de lo ontológico, y de qué manera rendía el debate en la región.

No es nuestra intención comentar aquí los artículos del dossier, ya que preferimos que los lectores se apropien de ellos y hagan sus propias interpretaciones. No obstante, creemos que los artículos aquí expuestos pueden agruparse según dos énfasis. Uno que marca su adhesión rigurosa a un *mainstream* metropolitano, y el otro, adoptado por la mayoría de los artículos presentes, que opta por misturas que recrean, bajo diferentes lógicas de combinación, conceptos epistemológicamente diversos. En estos abordajes conviven Bourdieu o Geertz con Ingold o Latour de manera original. El otro aspecto que nos gustaría resaltar se refiere a lo estrictamente etnográfico. El artículo de Antonela dos Santos y Florencia Tola propone un desarrollo histórico y conceptual del concepto de ‘ontologías’, y está en continuidad directa y complementaria con esta introducción. Los artículos restantes, si bien se autoconciben como etnográficos, tienden a privilegiar el debate conceptual por sobre los datos, haciendo un uso particular, y a veces instrumental, de la propia etnografía. Vemos en esta expresión común una tendencia, quizás una opción, que bien puede estar constatando un estilo de hacer antropología. Consideramos que la iniciativa de pensar la participación regional en los debates que suceden al llamado ‘giro ontológico’ merece de continuidad. Esto nos permitiría reflexionar en profundidad sobre los usos específicos de las innovaciones teóricas, así como también sobre el potencial creativo de las buenas etnografías, en tanto terrenos fértiles para la formulación de herramientas conceptuales situadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory**
1991 [1972]. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Editorial Planeta.
- Cazeneuve, Jean.**
1967. *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires. Ediciones Siglo XX
- Chakrabarty, Dipesh**
2009. "The Climate of History: Four Theses". En: *Critical Inquiry* Vol. 35, N° 2, pp. 197-222.
- Crutzen, Paul J.**
2002. "Geology of mankind". En: *Nature*, Vol. 415 N° 23, pp. 23.
- Coulon, Alain**
1988. *La Etnometodología*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Descola, Philippe**
2005 "Más allá de la naturaleza y la cultura". En: *Etnografías Contemporáneas*, Año 1, N° 1, pp.93-111 Buenos Aires: UNSAM
- Dias Duarte, Luis Fernando**
2012. "O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia de ocidente". En: *Mana*, Vol. 18, N° 3. Rio de Janeiro. pp. 417-448.
- Durkheim, Emile; Marcel Mauss**
1971 [1903]. "De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas". En: Mauss, Marcel *Institución y culto. Obras II*. Barcelona, Barral Editores.
- Evans-Pritchard, Edward Evan**
1976[1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Frazer, James G.**
1996 [1922]. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garfinkel, Harold**
2006 [1968] *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Goldman, Marcio**
1994. *Razão e diferencia. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/GRYPHO.

Ingold, Tim

1992. "Editorial". *Man, New Series*, Vol. 27, N° 4, pp. 693-696.

2002. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*.

London: Routledge.

2010. "The textility of making". En: *Cambridge Journal of Economics*, N°34, pp. 91-102.

2013. "Los materiales contra la materialidad". En: *Papeles de Trabajo* Año 7, N°11. San Martín. UNSAM.

Latour, Bruno

2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

2008 [2005]. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.

2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.

Lévy-Bruhl, Lucien

1957 [1922]. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

Levi-Strauss, Claude

1993 [1949]. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Planeta-Agostini.

1992 [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mogni, Paula Patricia

2014. *Monte es todo lo que hay acá. El naturalismo atenuado como forma de relación de los habitantes de Chancaní con su mundo circundante*. Tesis doctoral en Estudios Sociales Agrarios. Universidad Nacional de Córdoba.

Pratt, Mary Louise

2011 [1992]. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal

2014 [1993]. "América Latina en la economía mundial". En: *Cuestiones y Horizontes*. CABA: CLACSO, pp. 199-214.

Radin, Paul

1968 [1957]. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: EUDEBA

Schutz, Alfred

1974. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Shweder, Richard

1989. "Post-Nietzschian Anthropology: the idea of multiple objective worlds". En: Krausz, Michael (ed.) *Relativism. Interpretation and confrontation*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Silla, Rolando

2013. "Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología". En: *Papeles de Trabajo* Año 7, N°11. Buenos Aires: IDAES-UNSAM, pp. 11-18.

2014. "Etnologia e fenomenologia. Um comentário das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro". En: *Sociologia & Antropologia*. Vol. IV, N° 2. Rio de Janeiro: IFICS-UFRJ, pp. 351-372.

Tylor, Edward B.

1975 [1871]. "La ciencia de la cultura". En: *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. J.S. Khan (comp). Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 29-46.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". En: *Mana*, Vol. 2, N°2, Rio de Janeiro, pp. 115-144.