

tendieron a separarse de los religiosos. Como en el diálogo que Víctor Hugo en *Los Miserables* hace tener entre un Obispo y un Senador. Este último defiende el vivir el momento al máximo sin importar nada más, y dejar a Dios “a los que nada tienen”, pues “el mito de Dios es bueno para el pueblo” ([1862]1949:23); continuando así una larga tradición occidental que enmarca a lo religioso como un mero engaño de los agentes del Estado o de los sectores acomodados económicamente para aprovecharse de los subordinados, y dejando el término materialista tal cual aparece en la primera acepción del Diccionario de la Real Academia Española: el de una persona excesivamente preocupada por los bienes materiales, en contra de los espirituales. De la misma manera, en el Siglo XX filósofos como Karl Popper señalaron una cuestión similar al comentar la idea de Hobbes de que “*los dogmas de la religión, si bien carentes de verdad, constituyen un recurso político indispensable y de suma eficacia*” o también del griego Critias, de quién Popper dice “*fue el primero en glorificar los embustes de la propaganda, en versos aludatorios al hombre sabio y astuto que fabricó la religión a fin de persuadir a la gente, de amenazarla para someterla*” ([1945]1985: 144). Por ello, las teorías materialistas fueron condenadas por el cristianismo de occidente; y el materialismo se asoció al ateísmo, a lo secular y en muchas ocasiones también a lo económico.

En el mundo filosófico, pensadores como Julien Offray de La Mettrie desarrollaron ideas concernientes a una relación causal entre la materia y el pensamiento en el plano individual, dando afirmaciones tales como que “*todas las facultades del alma dependen de la adecuada organización del cerebro y del cuerpo en general, a tal punto que no son evidentemente otra cosa sino esa organización misma*” ([1748]1962:76); y lo mismo este autor señalaba en el plano de las relaciones entre los humanos y el medioambiente: “*tal pueblo tiene el espíritu pesado y estúpido, tal otro lo tiene vivo, ligero, penetrante. ¿De dónde proviene esto sino en parte de los alimentos que toma y de la simiente de sus padres y de ese caos de diversos elementos que nadan en la inmensidad del aire?*” ([1748]1962:43). En el Siglo de las Luces y de la revolución industrial, la metáfora de La Mettrie es la de la máquina mecánica, en dónde el cerebro es su motor, pues “*la materia no puede pensar*” ([1748]1962:89):

“*...el alma no es sino un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro que se puede considerar, sin temor a equivocarse, como el resorte principal de toda la máquina, que tiene influencia evidente sobre todos los otros y que aun parece haber sido hecho primero, de manera que todos los demás no sería sino una emanación de él*” ([1748]1962:86).

una forma semejante a La Mettrie, pues se establece una relación desde la materia hacia las ideas; en palabras de Marx, “*lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen*” (1985:19); por ende “*la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad*” (1985:26); y diferenciando simultáneamente lo producido por la naturaleza (como el agua o la tierra) de lo producido por los humanos (la tecnología y los bienes); así cómo la reproducción humana biológica (a través del sexo) de la social (a través de la familia). Principios que siguieron en la tradición marxista incluso cuando se vinculó con la antropología en las décadas de 1970 y 1980 en autores como Maurice Godelier:

“Los hombres no viven en sociedad. Los chimpancés sí que viven en sociedad. Los hombres producen la sociedad para vivir. Estudiar las formas sociales y el modo como los hombres se adaptan a las formas sociales, eso lo hace todo el mundo. Pero estudiar el hecho fundamental del proceso de formación y producción de la sociedad, lo que distingue al hombre del gorila, el chimpancé o el orangután, eso, sólo el marxismo lo ha puesto en relieve” (1979:41).

Si el problema fundamental de esta antropología de seguro fue su falta de rigurosidad empírica, pues –y al contrario de lo que pretendía Marx de hacer foco en los datos– estaba más preocupada por demostrar la universalidad de la propia teoría marxista que describir la variabilidad humana, el otro punto débil seguramente fue no dejar en claro qué es la materia y qué relación tiene con la economía, pues muchas veces un concepto se confunde con el otro –y recordemos que una definición liberal de economía tiene un sesgo idealista, pues es sólo el estudio lógico de la relación entre medios finitos y fines infinitos–. Sumado al problema de la causalidad última y determinación de lo económico-material sobre la vida social, generó un empantanamiento difícil de resolver.

Una versión materialista en principio no marxista de la antropología fue la Ecología Cultural norteamericana, dando un impulso substancial a la relación entre materia e ideas, pero priorizando también a la primera. Llevando la discusión al análisis de cuánto impacta el medioambiente en las diferentes culturas, produjeron una cantidad de investigaciones empíricas intentando establecer las relaciones y causalidad del medioambiente respecto al mundo simbólico. De todas maneras, siguieron en la tradición de La Mettrie, Marx y Engels. Así, por ejemplo, Leslie White señalaba la distinción fundamental entre los humanos y los animales, haciendo foco

criarlo en los tipos de ecosistemas existentes en Medio Oriente. Por eso tanto en el mundo Hebreo como Árabe habría sido mejor prohibirlo. Quedan al menos dos cuestiones a ver. La primera es la pregunta de por qué una vez que el judaísmo y el islamismo se expandieron por el mundo –o sea en diferentes ecosistemas, muchos de ellos sí aptos para la cría de cerdos– la prohibición continúa. En este caso, Harris señala que en su opinión la prohibición tiene una “*función social*” (1974:47) que es la de que el grupo se considere una comunidad de creencia, saltando así de un determinismo ambiental a otro social. La segunda es la pregunta de por qué si es irracional criarlo, en vez de crear complicados tabúes no se explicó claramente que simplemente no tenía sentido hacerlo. Hay una racionalidad subyacente en este tipo de enfoques que nunca quedan claros de dónde salen, y en dónde la razón y la maximización de estrategias y recursos aparecen como anteriores a la conciencia humana (Ingold, 2002:38) y al desarrollo del capitalismo, la ciencia y la razón instrumental. Al respecto, otros investigadores de la ecología cultural como Roy Rappaport, o incluso fuera de esta escuela como Gregory Bateson, consideran que la racionalidad y el conocimiento explícito son herramientas insuficientes para el manejo sostenible de las relaciones ecológicas; por ende, para un manejo sostenible de estas relaciones serían necesarios aspectos no sólo racionales; aspectos que se manifiestan en fenómenos como la religión, el ritual o la estética (Hornborg, [1996]2001:62). Entonces, la prohibición religiosa de criar cerdos en un ecosistema no apto tendría más sentido, si bien tampoco quedaría explicado en términos ambientales sobre el por qué de la persistencia de la prohibición una vez abandonado el ecosistema hostil.

Sabido es que la contraparte de mayor relevancia a esta postura fue el interpretativismo de Clifford Geertz. Para este autor fenómenos como la religión también son “*un sistema de símbolos*” ([1973]1992:89); pero a diferencia de la teorías materialistas, aquí la relación causal es inversa: de las ideas a la materia, de ahí el concepto semiótico de cultura que desarrolla a partir de su relectura de Weber: “*lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente [otra alusión a la realidad] interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten*” (Geertz, 1992:23), no de lo que hacen. De ahí su relación de la cultura como texto y de la etnografía como una empresa semejante a la crítica literaria:

“...*hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de ‘interpretar un texto’) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias,*

cuerpo, y estamos lanzados al mundo en forma encarnada. Encontramos en este camino otra forma de concepción materialista.

Pero Merleau-Ponty no es el único autor que intentó repensar y resituar lo concerniente a la materia y el sentido. En el siglo XIX, autores como Gabriel Tarde retomaron un racionalismo no cartesiano, renunciando a los dualismos entre materia y espíritu y sus posteriores correlaciones, naturaleza-sociedad, instinto-cultura, individuo-sociedad. En obras como *Sociología y Monadología* Tarde ([1893] 2006) desarrolló una teoría social que retenía de la famosa monadología de Leibnitz el principio de la continuidad (que fundamenta el cálculo infinitesimal) y el de los indiscernibles (o de la diferencia inmanente) pero que descartaba los principios de la clausura (una mónada cerrada en sí misma que contiene al mundo) y de la razón suficiente (este es el mejor de los mundos posibles) en que el filósofo había encerrado a las mónadas. Tarde se adelantó así a algunos planteos realizados por Gilles Deleuze en su estudio sobre Leibniz y el barroco.

Al considerar la diferencia como relación y no como término o unidad discreta, como dinamismo de una potencia y no como atributo de una esencia, Tarde nos abre las puertas para pensar en la posibilidad de desarrollar una teoría social que ponga en suspenso (y sospecha) la antinomia entre lo continuo uniforme y el discontinuo puntual; que piense las entidades finitas

constelación de términos relacionados destruye para el artista el significado más profundo de la obra. Si el cuadro versase sólo sobre el sexo o sobre la organización social resultaría baladí. Por el contrario, una obra de arte bien lograda es profunda precisamente porque versa sobre muchas cosas; y versa sobre muchas cosas porque las relaciones, tanto al interior de la obra como las que crea con el espectador, son más importantes que el dato identificable. Entonces, la relación es lo primero y los términos lo secundario. Así, por ejemplo, cuando uno de los autores de este artículo analizó la fiesta de San Sebastián en la Patagonia argentina, se apreciaba en ella tensiones entre los clérigos, los pobladores y los peregrinos debido a que tenían diferentes ideas e intereses sobre el evento; pero este aspecto se superponía al hecho de que, y pese a sus diferencias, para que la fiesta prospere y sea multitudinaria todos colaboraban en la celebración. Entonces la fiesta versaba sobre muchas cosas e intereses diversos y por ello era profunda, creaba y recreaba continuas prácticas, significados y entrelazamientos no sólo entre diferentes actores y niveles de la esfera social, sino incluso en un mismo actor social (Silla, 2011: 213). Por su parte, Tim Ingold (2002:16) ha señalado el problema de Bateson de seguir dividiendo la mente de la naturaleza; proponiendo a su vez –y haciendo una nueva síntesis entre el concepto de ecología de las ciencias naturales y el de mundo de la fenomenología– una *ecology of life* (en vez de *mind* tal cual la planteaba Bateson).

como casos particulares de procesos infinitos, las situaciones estáticas como bloqueos de movimiento, los estados permanentes como dilaciones transitorias de procesos en devenir (Viana Vargas, 2006:16). Autor arriesgado, un poco caótico en su escritura pero no incoherente en lo que piensa y expresa, Tarde no se queda en la explicación y comprensión de los grupos humanos, sino que extiende estos principios neo-monadológicos a todos los seres y cosas del universo, centrando la creencia y el deseo (dos conceptos despreciados por las ciencias sociales del siglo XX y confinados a las experiencias individuales y al campo de la psicología) como potencias immanentes de las mónadas, y afirmando que toda realidad comprende un exceso de potencia sobre el acto. Dirá así que si los elementos del mundo mineral afectan a los seres vivos, y si por otro lado el propio desarrollo de las sociedades humanas afectan inexorablemente el espectro de lo mineral y de lo viviente (lo que hoy llamaríamos medioambiente), se concluye que no puede existir un abismo infranqueable entre todos esos mundos, que por otro lado nos gusta pensarlo en forma jerárquica: de lo inorgánico a lo unicelular, a las plantas y animales y finalmente el hombre cómo ápice, extraño híbrido compuesto de un cuerpo que pertenece a la naturaleza y una mente que es de la cultura. Por ello, y según su posición, debemos considerar a toda organización (humana, animal, vegetal o mineral) como una sociedad. Lo central entonces no es lo social como presión moral, tal cual lo afirmaba Durkheim, sino la posibilidad de los seres de asociarse de diferentes maneras y para diversos propósitos (Silla, 2009a: 217).

En las últimas décadas ha habido un replanteamiento en antropología, y también en filosofía, sobre las relaciones entre la materia, la vida, y el sentido. Nuevos replanteos implican nuevos clásicos, por eso vemos que estos autores citan menos a Marx, Durkheim o Malinowski que a Spinoza, Tarde o Butler.

En antropología, uno de los autores más relevantes que ha replanteado esta cuestión es Tim Ingold. Una de las características centrales de su posición es el cuestionamiento radical a la dicotomía naturaleza/cultura sobre la cual se construye el edificio de la antropología actual. Su intento de disolución continuará, afirmando que debemos redefinir las disciplinas que estudian lo humano. Por ende, intentará también diluir las dicotomías entre la psicología (como enfoque privilegiado de un individuo autónomo) y la sociología (como el estudio de la asociación de lo específicamente humano), así como entre la ciencia (solo dedicada a descubrir lo que sería real) y el arte (destinada a explorar aquello del mundo que correspondería a la imaginación y la fantasía). El desafío de Ingold es el de abordar el estudio

desde la materia, algo que Otavio Velho denominó “una teología materialista” (2012:228). Entonces, focalizar sobre el proceso de la vida requiere que atendamos no a la materialidad como tal sino a los flujos de los materiales. El mundo no es un mundo material sino un mundo de materiales, esto es, de materia en flujo; y lo que debemos hacer en nuestras investigaciones es seguir a esos materiales. Estas posiciones redefinen y abren todo un nuevo replanteo a lo que los antropólogos hemos tradicionalmente denominado tanto cultura material como animismo.

Retornando al caso de San Sebastián en la Patagonia, si prestamos atención a su imagen de yeso, comprada por los pobladores argentinos –aunque también podrían autoidentificarse como chilenos o mapuches (Silla, 2009b) – en Chile, y traída a través de la Cordillera de los Andes, confundido su casco romano con una oveja, y por ende considerado santo protector de los pastores, lo que los habitantes de la región son, y no protector de arqueros y soldados como lo era San Sebastián durante la colonia española; observando cómo cada milagro le otorga un nuevo atributo –no al santo como representación sino a la imagen concreta de yeso que está en el santuario– como su culto y festejos trae adhesiones y conflictos con los agentes del Estado y con el Clero católico, hacen evidente que las relaciones sociales y las asociaciones no son exclusivas de las relaciones entre los seres humanos, sino que las personas (los fieles, los agentes del Estado y el Clero), los animales (las ovejas y cabras que los habitantes crían) y las cosas (la imagen de yeso del santo), son parte constitutiva del fluir de la existencia. Entonces la imagen de yeso de San Sebastián es un “material” en el sentido que le otorga Ingold, pero no es un agente sino que está poseída por la acción, y que, como toda cosa, está inmersa en las diferentes corrientes generativas de la vida. Entonces entre el santo (la imagen) y sus fieles hay una asociación, y si San Sebastián tiene algún poder es porque es parte de esa *meshwork*, de ese entretejido entre diferentes variables. Es una cosa que produce cosas y que hace hacer (Silla, 2012:86). Saldríamos así de lo que Ingold ha denominado *modelo hilomórfico* (2010b:92), creado por el pensamiento griego antiguo y retomado por el pensamiento occidental posterior, que implica concebir al mundo como constituido de materia y forma, y en donde la primera es pasiva, pues corresponde al mundo natural, y la segunda es activa, pues corresponde a la agencia humana.

El desplazamiento del modelo hilomórfico sacude la estructura jerárquica erigida sobre la determinación de la forma sobre la materia,

del atributo sobre la substancia, del alma sobre el cuerpo, de la cultura sobre la naturaleza y así sucesivamente. La pirámide humanista está construida sobre esa distribución jerárquica de gradientes de materia, vida, inteligencia y agencia. En su base la materia inanimada y en la cúspide la razón humana. Para salir de ese modelo, Ingold (2011) trae de la obra *Mil Mesetas* de Deleuze e Guattari la proposición generativa de que la vida no está en la fijeza de la asociación de forma y substancia sino en la permanente transformación de materiales y fuerzas que se entretajan en el continuo de la vida. El modelo hilomórfico instituye la noción de objeto como continente estable de la captura y contención de un proceso de fuerzas. Es objeto, es la cristalización de los flujos. En cambio, la cosa heideggeriana está relacionada a los flujos y a los materiales: de ese mismo punto de vista, vivir en el mundo no es ocupar un lugar en medio de un ambiente poblado de objetos, sino y por el contrario, es juntarse al proceso de formación y permanente transformación de las cosas vivas, humanas y no humanas. Cosas como árboles, piedras y nubes son evocadas por Ingold para mostrar, de una forma semejante a como lo expresara Samuel Butler en el Siglo XIX, cómo es arbitrario demarcar fronteras de donde comienza y dónde termina la vida de un organismo. Hay muchas vidas y procesos generativos en un árbol: vidas de insectos, vegetales, pequeños animales, acción del viento, del clima, del día, de la noche, de las aves. Del mismo modo como hay muchas vidas constituyendo un organismo humano.

En esta dirección, la ruptura epistemológica que las teorías materialistas impulsan, conduce a un conocimiento del mundo que no se edifique de arriba para abajo de la pirámide humanista, esto es, no como una saber alejado y desde afuera, un saber sobre el mundo y los seres que lo habitan, sino de cerca y dentro de la materia del mundo-vida, considerando regímenes de conocimiento que se producen con y en el mundo. El compromiso, la participación, o el estar en el mundo en el sentido existencial –como afirmaba Merleau-Ponty (1968)– y que también podríamos denominar experiencial, es condición para conocerlo. Y en este punto llegamos a la fusión entre epistemología y ontología. Al final, la comprensión o el conocimiento, en este sentido, es también el reconocimiento de aquello que torna posible a los organismos humanos y no humanos existir, convivir y constituirse a sí mismos y al mundo en continua recursión. La centralidad atribuida a la vida y a los materiales, en esta perspectiva, reitera la preocupación fenomenológica y la amplía con desdoblamientos más radicales.

Las teorías materialistas, que en otro trabajo denominamos también epistemologías ecológicas (Steil y Carvalho, 2014), parten de la premisa de que los significados, conceptos y abstracciones que resultan del proceso de conocimiento no constituyen un mundo aparte de la materia y las cosas. Conocer, en este caso, es fundamentalmente una habilidad que adquirimos en la relación con otros organismos y seres que habitan el mismo mundo, y no una prerrogativa humana que se precisaría en el espacio restringido de la mente como una operación racional. Tornase así imposible disociar la mente del cuerpo, la cultura de la naturaleza o el conocimiento de la experiencia. Conocer a partir de esta perspectiva materialista es ser parte de la materia-mundo por medio de la participación en el ambiente, en el sentido de la continuidad fusional cuerpo-ambiente que Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* denominó “la carne del mundo”. Como desdoblamientos más recientes de este punto de inflexión vamos a encontrar filósofos como Manuel De Landa o antropólogos como Arturo Escobar, enfatizando la simetría entre los humanos y las cosas por medio de los conceptos de ontología simétrica (*flat ontology*) (De Landa, 2002) o de alternativa simétrica (*flat alternative*) (Escobar, 2007). Como vimos, para La Mettrie “*la materia no puede pensar*”. También para Heidegger “*la piedra es sin mundo, en cuanto el animal es pobre en mundo y el ser humano es formador de mundos*” (1995:263). Pero como advirtió Ingold (2011:31), “*los humanos figuran en el contexto de las piedras y las piedras figuran en el contexto de los humanos*”, y tales contextos son regiones de un mismo territorio. Las piedras tienen mundo, las piedras tienen historia y perspectiva (Carvalho, 2014). Las piedras son forjadas por las líneas que se entrelazan en ellas y las entrelazan con las líneas de otros organismos, que pueden incluir o no seres humanos.

No se trata de solo reconocer la diversidad cultural y llevar en cuenta el punto de vista del “otro humano”, sino de considerar las múltiples formas de la materia que co-evolucionan y co-producen el mundo permanentemente con los humanos. Lo que está en suspensión es la barrera de aislamiento que se impone entre la naturaleza y la cultura sugiriendo dos ontologías opuestas, internas e infranqueables. Al deconstruir esta contención, los nuevos materialismos se constituyen en un tipo de pensamiento decolonial y pos-social simultáneamente, en la medida en que toman a la materia como sujeto. Al evocar la agencia de las cosas se descoloniza la provincia humanista, restituyendo el pensamiento a la materia de La Mettrie y el mundo a la piedra de Heidegger. Planteos que aparecen, o reaparecen, en un momento en donde incluso los especialistas provenientes de las ciencias naturales reconocen que los humanos ya no sólo somos agentes

culturales y biológicos, sino también generadores de una fuerza geológica (Crutzen, 2002:23) y en dónde el problema ya no sería cómo impacta el medioambiente sobre la cultura o sociedades humanas, sino cómo impactan los humanos sobre el planeta, rompiendo así la clásica distinción entre Historia Natural e Historia Social (Chakrabarty, 2009:207).

SOBRE ESTE DOSSIER

“Un objeto o un ser se pone a existir para nosotros por el deseo o por el amor”.

Merleau-Ponty *Fenomenología de la Percepción*
(1945)

La idea de realizar este dossier nació a partir de un Grupo de Trabajo que bajo el mismo nombre, Dimensiones Materiales de la Religión, llevamos a cabo durante las XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas realizadas del 16 al 19 de noviembre de 2015 en la ciudad de Mendoza (Argentina). Nuestra pretensión fue la de reunir artículos que busquen analizar diferentes fenómenos desde una perspectiva epistémica y ontológica guiada por la orientación materialista que señalamos en este ensayo. El lugar del investigador delante de las cosas por las cuales se interesa, el compromiso en seguir, en cohabitar y participar del fenómeno que desea conocer, cambia el lugar de la producción científica y el modo de hacer ciencia. La propia noción de autoría y el reconocimiento de la co-autoría de las cosas, de los eventos y de las circunstancias no humanas en la producción científica ultrapasan el edificio de la ciencia normal y reposicionan la soberanía antropocéntrica en dirección a una ciencia neo-materialista y pos-humanista. Entonces, invitamos al lector de esta edición de la Revista Avá a que nos acompañe en este camino cuyo desafío es reeducar la atención para toda una esfera de transformaciones, de efectos, de consecuencias y de historia hecha por las cosas, líneas y flujos de materiales que diseñan permanentemente nuestras vidas y la vida del planeta, independientemente de nuestra capacidad de verlo o no.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory
1991 [1972]. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
Biblia de Jerusalem
1984. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Butler, Samuel
2013 [1878] *Vida y Hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*. Buenos Aires. Editorial Cactus.
- Carvalho, Isabel C. de Moura
2014. "A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas". Em: *Pesquisa em Educação Ambiental*, Vol. 9, N° 1, pp. 69-79.
- 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.
- De Landa, Manuel
2002. "A New Ontology for the Social Sciences". En: *New Ontologies: Transdisciplinary Objects*. March 30, University of Illinois. Mimeo.
- Diccionario de la lengua española <http://dle.rae.es/?id=ObWtepe>
- Engels, Friedrich
1975 [1876] *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Buenos Aires. Editorial Polémica.
- Escobar, Arturo
2007. "The 'ontological turn' in social theory. A Commentary on 'Human geography without scale'". En: Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward, *Transactions of the Institute of British Geographers*, N° 32, pp. 106-111.
- Frazer, James G.
1996 [1922] *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, Clifford
1992 [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Gell, Alfred
1988. *Art and Agency. An anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Godelier, Maurice
1979. "Ser marxista en antropología". En: *El viejo Topo* N°34, Madrid.
- Harris, Marvin
1979. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Universidad.
1974. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Universidad.
- Heidegger, Martin
2002. "Construir, habitar, pensar". En: Heidegger, M. *Ensaíos e conferências*.

Petrópolis: Vozes.

Hornborg, Alf

2001 [1996] “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”. En: Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coord.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Ingold, Tim

2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres e Nova York: Routledge.

2010a. *Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials*. Realities Working Papers: University of Manchester.

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

2007. “Materials against materiality”. En: *Archaeological Dialogues* Vol. 14, N°1, pp. 1-16. Cambridge University Press.

2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

La Mettrie, Julien Offray de

1962 [1748] *El hombre máquina*. EUDEBA.

Marx, Karl

1985 [1845-46] *La ideología alemana*. Buenos Aires: Editorial Cartago.

Merleau-Ponty, Maurice

1997 [1945] *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

1968. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press.

Popper, Karl R.

1985 [1945] *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.

Shweder, Richard

1989. “Post-Nietzschian Anthropology: the idea of multiple objective worlds”. En: Michael Krausz (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.

2012. “Percepção, religião, tempo e nação, ou um parlamento de linhas”. Em: Steil, Carlos Alberto y Carvalho, Isabel Cristtina de Mura (orgs.) *Cultura, Percepção e Ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, pp. 69-86.

2011. *Colonizar argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

2009a. “Durkheim y Tarde: una temprana disputa sobre la teoría de lo social y las asociaciones”. En: *Revista del Museo de Antropología*, N° 2, pp. 217-219. Universidad Nacional de Córdoba.

2009b. “Identidad, intercambio y aventura en el Alto Neuquén”. En: *Intersecciones en Antropología*, N° 10, pp. 267-278. Olavarría: FACSO-UNICEN.

Silla, Rolando; Lazzari, Axel; Castañeda, Carolina; Ferroni, Luana; Gustavsson, Anne y Daza Prado, Daniel

2014. "Vida, ambiente y movimiento". Reseña de Ingold, Tim (2012) *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce. En: *Intersecciones en Antropología*, Vol. 15; pp. 504-506. Olavarria: UNICEN.

Steil, Carlos Alberto y Carvalho, Isabel Cristtina de Moura (Orgs.)

2012. "Diferentes aportes no âmbito da antropología fenomenológica: diálogos com Tim Ingold". Em: *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.

2014. "Epistemologías ecológicas: delimitando um conceito". Em: *Mana*, Vol. 20, N° 1, pp. 163-183. Rio de Janeiro.

Tarde, Gabriel

2006 [1895] *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Vargas, Eduardo Viana

2006. "Multiplicando los agentes del mundo: Gabriel Tarde y la sociología infinitesimal. Introducción a Gabriel Tarde, (2006 [1895]) *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Víctor Hugo

1949 [1862] *Los Miserables*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Velho, Otávio

2012. "Posfácio". Em: *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. Steil, Carlos Alberto y Carvalho, Isabel Cristtina de Moura (orgs.) São Paulo: Editora Terceiro Nome.

White. Leslie A.

1982 [1949] *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.