

**Antropología perspectivista o el giro ontológico.
Crítica de un paradigma no tan nuevo**

**Perspectival anthropology or the ontological turn.
A critique of a not as new paradigm**

**Antropologia perspectivista ou giro ontológico.
Crítica de um paradigma não tão novo**

Alberto Del Campo Tejedor

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla (España)

Universidad de Cuenca (Ecuador)¹

e-mail: acamtej@upo.es

Resumen

Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro son dos de las principales figuras de lo que algunos consideran un nuevo paradigma antropológico, conocido como *perspectivismo* o *giro ontológico*, entre otras denominaciones. Este artículo somete a crítica los principales conceptos y propuestas de estos, estudia sus más inmediatos antecedentes, y enmarca su obra dentro de la fecunda corriente constructivista, con la que comparten virtudes pero también deficiencias, tales como un excesivo énfasis en la inconmensurabilidad de las culturas, la revitalización de visiones exóticas y ahistóricas sobre el mundo indígena, la negación de la naturaleza humana, el mantenimiento de dicotomías como nosotros-otros o amerindio-occidental, el alejamiento de

1. El artículo fue redactado durante mi estancia de investigación-docencia en la Universidad de Cuenca (Ecuador) entre los años 2015 y 2016, con motivo de una beca Prometeo bajo la que se llevó a cabo la investigación “Más allá de la venta y el consumo turístico. Una etnografía comparada de la experiencia turística comunitaria en los Andes ecuatorianos”, patrocinada por el Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador.

los problemas, las contradicciones y las imposiciones dentro de cualquier grupo humano, la aceptación de lo ontológico sin el cuestionamiento de lo epistemológico, o una jerga por momentos oscura que esconde la naturaleza de *juegos del lenguaje* de cualquier sistema epistémico, sea científico o no.

Palabras clave: perspectivismo, giro ontológico, constructivismo, epistemología antropológica.

Abstract

Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro are two of the leading figures in what some consider a new anthropological paradigm, known as *perspectivism* or *ontological turn*, among other names. This article analyzes critically their main concepts and proposals, studies its immediate background, and frames their work within the fertile constructivist school, with which they share strengths but also weaknesses, such as an overemphasis on the incommensurability of cultures, the revitalization of exotic and ahistorical views on the indigenous world, the denial of human nature, the maintenance of dichotomies like us-other or native american-western, the disengaging from problems, contradictions and impositions within any group, the acceptance of the ontological without questioning the epistemological, or a dark jargon that hides the nature of language-games of any epistemic system, whether scientific or not.

Key words: perspectivism, ontological turn, constructivism, anthropological epistemology.

Resumo

Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro são duas das principais figuras que alguns consideram um novo paradigma antropológico, conhecido como *perspectivismo* ou *giro ontológico*, entre outros nomes. Este artigo analisa criticamente dos principais conceitos e propostas destes, estuda seu fundo

imediatamente, e enquadra o seu trabalho dentro do fértil corrente construtivista, com os quais eles compartilham pontos fortes, mas também puntos fracos, como uma ênfase excessiva na incomensurabilidade das culturas, o revitalização das visões exóticas e ahistóricas no mundo indígena, a negação da natureza humana, a manutenção de dicotomias como nós-outros ou nativo americano-ocidental, o afastamento dos problemas, contradições e imposições dentro de qualquer grupo, a aceitação da ontologia sem questionar a epistemología, ou um jargão escuro que oculta a natureza dos jogos de linguagem de qualquer sistema epistémico, seja científica ou não.

Palavras chave: perspectivismo, giro ontológico, constructivismo, epistemología antropológico.

Introducción

Desde los años noventa, han aparecido en el panorama antropológico una serie de trabajos etnográficos y teóricos, que en muy poco tiempo han sido acogidos por parte de la comunidad científica como un nuevo paradigma, y que han despertado un inusitado interés, aunque también notables críticas. Tienen en común su preocupación por la ontología, es decir, se interrogan básicamente sobre la naturaleza de la realidad y del ser, humano y no humano. Y aunque no hablen tanto de epistemología, las formas de conocimiento constructivistas, contrarias al objetivismo, están entre sus bases programáticas. Si bien no conforman una teoría homogénea, sí constituyen una línea de pensamiento en la que se incluyen diferentes autores bajo etiquetas como perspectivismo, multinaturalismo, ecología simbólica, giro ontológico o antropología postestructural.

Dos ámbitos de investigación y reflexión teórica conforman esta nueva corriente: por una parte, los llamados estudios de Ciencia, Tecnología y

Sociedad (CTS, o STS en inglés), en los que sobresale Bruno Latour y su propuesta de *Estudios Sociales de la Ciencia*. Por otra parte, autores como Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro creen que el pensamiento de ciertos grupos amazónicos permitiría considerar una ontología radicalmente opuesta a la de Occidente, lo que desmontaría algunas de las dicotomías ontológicas típicas del pensamiento euro-americano, especialmente la de naturaleza-cultura.

El término “giro ontológico” (*ontological turn*) se impone últimamente en el contexto anglosajón, al mismo tiempo que el “perspectivismo” supone la apuesta principal de los que, con Viveiros de Castro a la cabeza, han realizado trabajo de campo en contextos amazónicos. Esta corriente ha recibido tantas incondicionales adhesiones (Henare *et al.*, 2007), como furibundos ataques (Reynoso, 2015), aun si no faltan los acercamientos equidistantes (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016)². Mientras para unos supone “una revolución callada” (Henare *et al.*, 2007, p. 7), una “provocación” que transforma lo aceptado hasta ahora en la disciplina antropológica (Holbraad, 2014, p. 133), para otros resucita viejos paradigmas desterrados, constituye una mera metafísica, o incluso se ha convertido en “una ortodoxia”, si no en “el primer dogma antropológico mayor del siglo XXI” (Reynoso, 2015, p. 10).

Me propongo, en este artículo, exponer las teorías de dos de las principales figuras de esta corriente: el francés Philippe Descola y el brasileño Eduardo Viveiros de Castro, para considerar sus aportaciones críticamente, una vez expuestos sus puntos de partida. En última instancia, es pertinente preguntarse si esta corriente redefine los conceptos de cultura, método etnográfico y los pares identidad-alteridad o naturaleza-cultura, o, por el contrario, sigue la senda de algunos cuestionamientos no tan novedosos como a menudo presentan sus partidarios.

2. Pueden consultarse también Martínez (2007), Carrithers *et al.* (2010), Ramos (2012), Sahlins (2014), Kelly (2014), Bessire y Bond (2014), Graeber (2015) y Kohn (2015).

La cualidad perspectiva de Kaj Århem

El perspectivismo se reconoce deudor del estructuralismo de Lévi-Strauss, quien en una lúcida observación dejó escrito:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (Lévi-Strauss, 1999, p. 49).

Los conquistadores no tenían ninguna duda de que los indios tenían un cuerpo, como lo tienen todos los animales, pero dudaban si atesoraban alma. Por el contrario, los indios estaban seguros de que los españoles tenían alma, dado que también —desde la *perspectiva* amazónica— la poseen los animales y los espectros. ¿Pero tenían cuerpo? Para los indios podría ser que solo *aparentemente* los españoles tuvieran cuerpos análogos a los suyos, de la misma manera que ciertos espectros tienen un alma pero no un cuerpo equivalente al de los indios. La lectura es sencilla: unos y otros habitaban mundos inconmensurables, lo que les llevaba a antagónicos e irreconciliables etnocentrismos.

Con anterioridad, Paul Radin (1964) ya había dicho en los años 20 que futuras investigaciones demostrarían que el indio no deslinda entre lo personal y lo impersonal, lo corpóreo y lo incorpóreo, y que no solo lo pensado, sino también lo soñado o sentido constituye para él una realidad. Semejantes características ya había llevado a Lévy-Bruhl (1957, 1985) a hablar de “mentalidad primitiva” y “alma primitiva”: los innumerables testimonios de viajeros, comerciantes y misioneros permitían comprobar cómo en muchos lugares se creía que los humanos podían transformarse en animales y viceversa, en un mundo que no se articulaba con las categorías y distinciones europeas. Décadas más tarde, a partir de 1973, el sueco Kaj Århem se interesaba por la cosmología de los indios makuna (en la región

del Vaupés colombiano), que acabaría describiendo como una “cualidad perspectiva”:

Por una visión del mundo “perspectiva” me refiero a aquella que ve el mundo en diferentes perspectivas y desde el punto de vista de diferentes “videntes”. En tal visión del mundo son típicas proposiciones como: “lo que para nosotros aparece como.... para ellos es...” y “lo que para ellos aparece.... para nosotros es...” (Århem, 1990, p. 120).

Así, según Århem, un cuerpo podrido y lleno de gusanos era aprehendido por un buitre como un río repleto de peces. El punto de vista del hombre constituía una y solo una de las muchas perspectivas que existían. Para los indios, el concepto de humanidad implicaba a muchos otros seres vivos, todos igualmente importantes y valorados. Århem consideraba que “este rasgo de la cosmología Makuna es característica de muchas de las eco-cosmologías de la región amazónica” (*ibid.* 120).

Además de “perspectiva”, la cosmovisión de los Makuna es “transformacional”: el cosmos está integrado por diferentes formas, que son en realidad transformaciones unas de otras. Así, ciertos animales, al igual que los humanos, son “gente” que nos parecen diferentes a los humanos porque tienen distintas “pieles”, pero que comparten con nosotros una misma “esencia ancestral y espiritual”, por lo que vivimos en una misma “sociedad cósmica en la que su interacción está regulada por las mismas reglas y principios que regulan la interacción entre gente y sociedad humana” (*ibid.* 120).

La perspectiva amazónica pondría de manifiesto la inutilidad de separar naturaleza y cultura, tal y como hacemos los occidentales. Por otra parte, la concepción Makuna habría generado un sistema de utilización de los recursos mucho más sostenible que los nuestros, dado que, según nuestra perspectiva, el hombre no solo se define ontológicamente como diferente a plantas, animales y otros seres vivos, sino también como superior. Århem considera apropiado aplicar aquí el término *ecosofía*, acuñado por Naess (1973), como “una filosofía de la naturaleza investida de valor normativo; conocimiento ecológico convertido en creencia” (Århem, 1990, p. 121).

Las conclusiones de Århem muestran algunas de las principales ideas del perspectivismo, tal y como después será acuñado por su principal valedor, Eduardo Viveiros de Castro: no existiría una única manera de pensar y representar la realidad a través de la mente y los ojos del ser humano, sino que las perspectivas de los animales y otros seres no-humanos (espíritus, muertos, plantas, fenómenos atmosféricos, montañas, ríos, objetos e instrumentos) serían equivalentes, aunque diferentes. La postura es esencialmente constructivista y relativista, tanto en el plano metodológico, como en el moral-político. Con la *ecosofía* indígena podríamos aprender otras maneras de pensar, pero también de obrar, más respetuosas con nuestro entorno. Pero también descubrir otros mundos. Así, el perspectivismo va más allá de lo que enunciara Nietzsche (2000, p. 337): “En la medida en que la palabra conocimiento tiene algún sentido, el mundo es algo cognoscible; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos.- ‘Perspectivismo’”. En el perspectivismo antropológico de los autores que enseguida presentaré, no se trata solo de conocer diferentes puntos de vista sobre una misma realidad, sino mostrar las múltiples y divergentes realidades que se generan bajo diferentes perspectivas.

Las cuatro ontologías de Philippe Descola

El francés Philippe Descola es uno de los autores que más renombre ha tomado a partir de su etnografía entre los achuar del Ecuador. La principal aportación teórica de Descola es su intento de sustituir la dicotomía naturaleza-cultura por un esquema cuatripartito. Considera el discípulo de Lévi-Strauss que los procesos de identificación a través de los cuales establezco diferencias y analogías entre mí y los demás, responden a un esquema de interpretación según el cual hay cierta interioridad y cierta materialidad análogas a las mías. La interioridad aludiría a lo que en las diferentes culturas se asocian al alma, el espíritu, la conciencia (y que permitiría la capacidad para significar), mientras que la materialidad concierne a la forma, la substancia, aquello que derivaría del propio cuerpo. Cree Descola (2011, p. 86) que esta diferencia entre cuerpo y alma es universal, al contrario que el par naturaleza-cultura. En función de diferentes opciones de combinación, existirían cuatro ontologías,

entendidas como “modalidades de identificación” en función de las cuales los humanos establecen relaciones entre ellos y con los no humanos, lo cual, considera Descola, permite pensar *lo que somos* mejor que la dicotomía naturaleza-cultura.

El *totemismo*, la primera de las ontologías, toma como base las diferencias observables entre los animales y vegetales (sencillamente diferenciables en cuanto a formas, colores, comportamiento, hábitat, etc.) para designar las distinciones internas en el seno de los grupos humanos (así, por ejemplo, para identificar a los diferentes clanes). En términos de Lévi-Strauss (1965), los animales y las plantas serían *buenos para pensar*, es decir, constituirían el soporte, a modo de metáfora, de una manera de pensar que serviría para organizar la estructura (cultura). Dicho de otra manera: las diferencias observables en la naturaleza serían un espejo donde ver las diferencias estructurales en la sociedad. Ciertamente, en muchos lugares del mundo, a plantas y animales se les confiere cualidades que normalmente, en otros contextos, son privativas de los hombres: no solo tienen intencionalidad o sentimientos, sino también están ordenados jerárquicamente como si estuvieran en una estructura social.

El *animismo* es la segunda ontología. En la concepción antropológica clásica, que se remonta a E. B. Tylor, el *animismo* alude a la creencia en que los seres no humanos tienen intencionalidad, subjetividad y son, por ende, personificados. Descola recupera un concepto desacreditado (entendido como una falsa e infantil creencia en que los espíritus realmente existen), y considera que el *animismo* sería una ontología en la cual animales, vegetales y humanos compartirían un alma, aun cuando bajo cuerpos diferentes, que serían algo así como *ropajes*. Estos ropajes —y en esto coincide con Viveiros de Castro— inducen perspectivas específicas sobre el mundo:

Por ejemplo, allí donde un humano verá un jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca; asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacarlo, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder (Descola, 2011, p. 90).

El tercer modo de identificación es el *analogismo*, así denominado por cuanto deriva de una singular relación entre el humano y otras entidades no humanas, en función de la cual uno y otras se influyen mutuamente. Ejemplo de ello sería el *nagualismo*, una creencia común a América central, que considera que cada persona tiene su doble animal, el cual nunca entra en contacto con el humano, pero que le influye cuando enferma o es herido. La homeopatía o la creencia de que ciertos desórdenes sociales conllevan desórdenes naturales serían otros tantos ejemplos del *analogismo*. La relación entre el humano y lo no humano no es directa, pero sí que existe entre ellos “una similitud de efectos, un acción lejana o una resonancia involuntaria” (*ibíd.* 92).

Así, el *totemismo* descansa en una compartimentalización del alma y el cuerpo; el *animismo* profesa que humanos y no humanos tienen un mismo alma pero distintos cuerpos; mientras que el *analogismo* estaría basado en “una discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las sustancias necesarias para que pueda establecerse entre estas correspondencias significantes” (*ibíd.* 92).

Finalmente, el *naturalismo*, propio de Occidente, considera que todos vivimos en una misma naturaleza, aun cuando los humanos han creado diferentes culturas. El *naturalismo* sería el envés del *animismo*: humanos y no humanos tenemos un mismo cuerpo y diferente alma. Lo que nos separa del resto de animales como especie humana es el alma, la conciencia, el lenguaje, la subjetividad; lo que distingue unos grupos humanos de otro sería lo que se ha llamado el *espíritu de un pueblo*, es decir, la cultura. De hecho, allí donde un grupo humano ha aplastado a otro, ha existido la percepción de que este era una suerte de infrahumano (una especie de animal), no porque no tuviera el mismo cuerpo, sino porque atesoraba un alma o espíritu no humano. La derivación lógica del *naturalismo* es el antropocentrismo: es humano y cultural lo que no es animal y natural. La base ontológica es la naturaleza, sobre la que se yergue la singularidad del ser humano. El *animismo*, por el contrario, sería sociocéntrico. La base ontológica es la humanidad, dado que humanos, montañas, espectros, animales y plantas son humanos, aun cuando tengan cuerpos diferentes.

La teoría de Descola (2011, 2012) tiene sus detractores. Sahlins (2014) ha alegado que el totemismo, el animismo y el analogismo son, en realidad, tres formas de animismo, que él llama “comunal”, “segmentario” y “jerárquico”, y aporta ejemplos para demostrar que estos tipos coexisten en una misma sociedad y son versiones de un antropomorfismo bien conocido. Por otra parte, desde mi punto de vista, la principal debilidad del esquema cuatripartito de Descola es que descansa en apriorismos tan arbitrarios como el del binomio que intenta superar, dado que donde él pone énfasis en la universalidad del par alma-cuerpo (o interioridad-materialidad), otro antropólogo podría dar importancia a las diferencias que existen entre las diversas concepciones culturales de lo que Lévy-Bruhl (1985) llamó “el alma primitiva”. En todo caso, la concepción según la cual todos los humanos distinguimos una interioridad y una materialidad, es un ejercicio de homogeneización y universalismo con el que no todos los antropólogos estarían de acuerdo. Además, si aceptamos esto, ¿no habría que concluir, entonces, que sí existe una misma naturaleza humana? Finalmente, la idea según la cual una perspectiva diferente deriva de una corporalidad diferente, es otro presupuesto que se justifica en sus propios términos.

Descola reconoce que estos “modos de identificación” no son únicos sino coexisten aun cuando algunos prevalecen en detrimento de otros en cada lugar y época. También barrunta que, en el contexto de la globalización, es posible pensar en términos de mestizaje o hibridación. Los mundos que se construyen con modos de identificación mestizos llevarían a recomposiciones individuales, familiares y locales, lo que, según Descola, introduce “diversidad en la gran unificación formal que el mercado ha comenzado a emprender” (*ibid.* 94). Sin embargo, su esquema adolece de las mismas rigideces que cualquier otro que intente subsumir muy diferentes realidades bajo unos pocos patrones de pensamiento delimitados.

Cabe reconocer a Descola su deconstrucción del binomio naturaleza-cultura, en la misma línea de los esfuerzos que vienen haciendo otros antropólogos, como Tim Ingold (2000). Al considerar el mundo bajo el prisma universalista, lo aprendemos como si fuera naturaleza; cuando lo percibimos bajo el

prisma particular, se torna historia. Al asumir esta dicotomía, filtramos la realidad en dos categorías:

Por un lado, un cantero de jacintos, un ciervo bramando o un aflojamiento granítico: la naturaleza. Por el otro, un ramo de flores, una cacería mayor, un diamante tallado: la cultura. Aquellos existen independientemente de nosotros, incluso cuando ignoramos que son en parte dependientes de nuestra protección y de los ambientes que hemos transformado; éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera. En el pequeño museo interior que nos sirve de modelo para ubicarnos en el mundo, no dudamos en ordenar a los primeros entre las colecciones de botánica, de zoología y de mineralogía y a los segundos en la rúbrica de las bellas artes, de la sociología o de la historia de las técnicas (Descola, 2011, p. 77).

Puede criticarse a Descola que no todo académico mantiene hoy una visión tan rígida y dicotómica, especialmente en el mundo de la filosofía y la antropología social. Que la naturaleza es una construcción social como cualquier otra *cosa* que exista en nuestro mundo, es efectivamente una de las verdades constructivistas que, con diferentes matices, ha impregnado muchas ciencias. Es cierto que todavía existen sociobiólogos deterministas que consideran que la sexualidad está regulada genéticamente para optimizar la diseminación de los propios genes, materialistas culturales que explican los tabús alimenticios en términos de estrategias calóricas, o psicólogos evolutivos que consideran la agresividad una consecuencia del proceso de hominización. Sin embargo, existen posibilidades de deconstruir y enriquecer la dicotomía naturaleza-cultura, con aproximaciones bio-culturales que, criticando los esencialismos naturalistas y culturalistas, abogan por articular ambos opuestos, sin necesariamente tirarlos a la basura.

Por ejemplo, los recientes descubrimientos de la neurociencia ponen de relieve que los distintos mecanismos cognitivos se basan, también, en diferencias neuronales, y que la interacción entre medio y genes, entre cerebro y cultura, es mucho más compleja de lo que imaginábamos hasta

hace poco. El *modelo de interacción neuro-cultural* (Kitayama y Uskul, 2011) sugiere que las prácticas culturales, cuando son repetidas durante varias generaciones, generan modificaciones estructurales en el cerebro, que predisponen a ciertos comportamientos. La conclusión es clara: la cultura modifica el cerebro (Schwartz, 2002). Como demuestra Michel L. Anderson (2010), los circuitos neuronales, usados normalmente para tal o cual propósito, pueden ser reciclados, y ello depende en gran medida de los cambios que las culturas experimenten en el medio. Esto está cambiando también la concepción que teníamos hasta hace poco de la evolución del cerebro y del hombre (Chen *et al.*, 1999). Para comprender el comportamiento humano deberíamos investigar los procesos mixtos genético-culturales, algo que ya puso de manifiesto Victor Turner (1983). Así, pues, estos estudios ponen de relieve que, más que dos compartimentos estancos, lo biológico y lo cultural están en continua retroalimentación.

Por otra parte, la deconstrucción de esta dicotomía no ha operado solo en el ámbito de la filosofía o la antropología social. Como sabe Descola (y un número creciente de personas, académicos o no), la idea de una naturaleza no humana choca contra la evidencia del impacto humano sobre mar, tierra o aire. Descola tiene también razón en que las técnicas de reproducción asistida o la clonación de mamíferos rompe con la rígida separación entre una parte natural y otra cultural del hombre. Así como el siglo XIX enterró a Dios, y el siglo XX al hombre, Descola se pregunta sobre si no haremos lo mismo con la naturaleza en el siglo XXI. Lo cierto es que, de momento, no hemos encontrado sustituto.

El perspectivismo de Viveiros de Castro

Más tarde volvemos sobre algunas críticas que se han hecho al planteamiento de Descola. Pero antes hay que describir las aportaciones de la otra gran figura de este movimiento, el brasileño Eduardo Viveiros de Castro. Es él, de hecho, quien más esfuerzo ha gastado en divulgar la nomenclatura del perspectivismo, es decir, “la concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan

el universo [...], es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos (Viveiros de Castro, 2004, p. 38). Vinculada a la “cualidad perspectiva” de Århem (1993) o la “relatividad perspectiva” de Gray (1996), el “perspectivismo” de Viveiros también pone énfasis en que el mundo está habitado por humanos y no humanos, y que cada cual aprehende ese mundo desde puntos de vista (perspectivas) diferentes. Pero Viveiros de Castro va más allá: en primer lugar considera que el perspectivismo es sustancial a todos los amerindios, y que esto supone una “alteridad radical”. El antropólogo brasileño insta a “tomarse en serio al otro” (2011, p. 133). Esto significa tomar los presupuestos ontológicos amerindios no como “representaciones” de la realidad, sino como “realidades” y “conocimientos” de tal manera que no solo nos enriqueceríamos con otras formas de pensar el mundo, sino también con otras maneras de vivir en él. No estaríamos ante una “manera de pensar”, una “visión del mundo”, una “epistemología”, a modo de diferentes perspectivas sobre una misma realidad natural, sino que la antropología debería “tomar en serio” la posibilidad de una multiplicidad de ontologías, de mundos, de naturalezas. Dicho de otra manera: no existiría una única realidad (típicamente conceptualizada como “naturaleza”) sobre la cual cada grupo humano (cada “cultura” en términos de esta oposición binaria) intentaría adaptarse, resolviendo los problemas en el fondo comunes a la humanidad, sino que cada grupo y cada solución de problemas sería único. En segundo lugar, estos problemas y soluciones no serían de índole práctica, sino también conceptual: la perspectiva nativa sería una filosofía. Finalmente, teoría y práctica se retroalimentarían, de tal manera que una perspectiva específica genera ciertas acciones y ciertas acciones producen conceptos. Así, la realidad es conceptual; los conceptos serían las cosas en sí.

La reflexión de Viveiros de Castro bebe tanto de la de Århem (1981, 1993, 1996), como de la de Descola (1987, 2011, 2012). Mientras que Occidente es *multiculturalista*, en el mundo amerindio rige el *multinaturalismo*. Este es uno de los conceptos más celebrados del amazonista brasileño. El multiculturalismo descansa en la idea de una naturaleza y varias culturas; hay una “universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia” y una “particularidad subjetiva de los espíritus y del significado” (Viveiros de Castro, 2004, p. 38). Así, la cosmología occidental o euro-americana estaría

formada por la siguiente dicotomía: un cuerpo-naturaleza universal y varias almas-culturas particulares. Por el contrario, la concepción amerindia parte de una unidad de alma y una diversidad de cuerpos, de ahí que la cultura sea universal y la naturaleza la forma de lo particular. Viveiros de Castro reconoce que las categorías de naturaleza y cultura no se corresponden con la concepción amerindia, donde más que “regiones del ser” son “configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista” (*ibid.* 38). Pero, al contrario de Descola, y aunque somete a crítica esa dicotomía, la salva al menos a efectos comparativos.

El perspectivismo no solo alude a que humanos y no-humanos tienen perspectivas sino que estas les hacen aprehender cosas diferentes. No solo es que un animal depredador o un espíritu vea al humano como animal de presa (y por lo tanto como no-humano), sino que aquellos se ven a sí mismos como humanos y sus hábitos como “una especie de cultura” (*ibid.* 39). Así, un animal ve la sangre como cerveza de mandioca (es decir como alimento humano), sus atributos corporales (pelo, garras, pico) como adornos, y su sistema social como si fuera una institución humana, con jefes, ritos, reglas matrimoniales, etc. Los animales se ven como personas, son gente. El cuerpo es un mero ropaje, un envoltorio, que esconde el alma humana. Claro que esto solo pueden experimentarlo los propios no-humanos, así como los chamanes.

El chamanismo no es un epifenómeno de la teoría perspectivista. Los chamanes son los especialistas en atravesar y comunicar esas perspectivas. Ellos perciben que el cuerpo animal es solo una especie de máscara, un ropaje, una apariencia, pero su espíritu, su alma, son humanos. Como también sostenía Ârhem, la concepción amerindia es “transformacional”: los ropajes son intercambiables, y así los muertos adquieren formas de animales, o estos se convierten en diferentes bestias. El chamán tiene la habilidad para cruzar los límites corporales y adoptar la perspectiva de los que pareciendo animales, montañas y plantas, son en realidad humanos. De ahí que el chamán pueda verlos como ellos se ven (como humanos), comunicarse con ellos y contar, a la vuelta, lo que han aprendido de ese intercambio de perspectivas.

Al convertirse en interlocutores con los no-humanos, los chamanes dan cuenta, en el fondo, de un tipo de conocimiento constructivista. Así, el conocimiento chamánico es el “polo opuesto de la epistemología objetivista favorecida por la modernidad occidental” (*ibid.* 43). Para el occidental, lo real es lo que fue objetivado, es decir convertido en una *cosa*. Conocer sería “ver desde fuera”. Para el chamanismo amerindio, conocer es acoger la perspectiva de aquello que se desea conocer, o mejor dicho, de *aquel*, pues el otro es una persona.

Los defensores del perspectivismo alegan que son numerosas las etnografías que han probado la verdad del perspectivismo amerindio, convertido a la vez en la denominación de un tipo de cosmología, y también en una suerte de teoría sobre la misma³. Así, el trabajo de campo habría permitido comprobar que ese perspectivismo no se aplica a todos los animales, sino sobre todo a las especies que o bien son depredadores (como el jaguar o la serpiente), o bien son las presas típicas de los humanos (monos, peces, venados, tapires), de ahí que Viveiros de Castro hable de “ontología amazónica de la depredación” (*ibid.* 40). La caza tendría una vital importancia incluso en aquellos pueblos amerindios que no dependen de ella para su subsistencia. De ahí que sean sobre todo los animales los “espiritualizados”.

Más allá de las concreciones de este perspectivismo en cada cultura, lo particular de este punto de vista es que humanos y no humanos no son diferentes, como puede rastrearse en tantos mitos indios, que se remontan a un origen cuando hombres y animales no se distinguían. El evolucionismo, visto como uno de los mitos fundacionales de Occidente, también parte de un anterior y prístino estado en que todos éramos animales. Pero en el perspectivismo amerindio, “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (*ibid.* 41). En Occidente, es la cultura la que nos permitió apartarnos de la naturaleza; en el caso amerindio, los animales fueron perdiendo los atributos humanos. Para el occidental, el hombre es un ex-animal; para el amerindio, el animal es un ex-

3. Sin ánimo exhaustivo, se pueden citar los estudios de Árhem (1993, 1996), Vilaça (1992) o Stolze Lima (1995).

humano. A nivel popular, esto lleva a la ambigua concepción, ampliamente generalizada en Occidente, de que “en el fondo seguimos siendo animales”, aunque parezcamos humanos (muy diferentes de los animales). El humano sería un animal regulado también por la biología y la física, aunque las relaciones sociales solo existirían en sociedad. Es un animal más, pero por otro lado, tiene un alma que le separa de los animales. Esta es la ambivalente concepción de nuestra naturaleza humana (Ingold, 2000). Por eso —afirma Viveiros de Castro— experimentamos una *continuidad física* entre nosotros y los animales, pero una *discontinuidad metafísica*: es el alma, el espíritu, lo que nos separa de los demás animales y aun nos distingue de otros individuos humanos, y es el alma colectiva o el espíritu del pueblo (la cultura), lo que explica la idiosincrasia de los diferentes grupos humanos o de los diferentes períodos históricos.

El indígena pensaría a la inversa: los animales y otros seres serían en el fondo humanos, aunque por su ropaje parezcan montañas, jaguares o plantas. El esencialismo, lo que pre-existe ontológicamente para los occidentales, sería la naturaleza, mientras que para el indígena sería la humanidad, en cuanto condición, una idea también desarrollada por Descola en *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (1987). Semejante concepción sería, de hecho, no solo consustancial a la zona amazónica, sino también al círculo polar ártico, el sureste asiático y otros lugares.

Naturaleza vs. cultura

Esta radical distinción en cómo otros grupos experimentan el binomio naturaleza-cultura es uno de los principales *leitmotivs* del perspectivismo. Sin embargo, cada teoría es hija de su época histórica, y así también se entiende esta deconstrucción no solo en el contexto de las preocupaciones filosóficas y de las ciencias sociales por romper ciertos dualismos, sino también en relación a los movimientos que se desarrollan fuera de la academia. Piénsese en las nuevas formas de vegetarianismo o los movimientos de defensa de los animales, que censuran cualquier tipo de maltrato, incluso la muerte de ciertas especies. El giro ontológico ha impregnado ya las legislaciones de muchos

lugares: no solo los humanos, también ciertos animales (los categorizados como “de compañía” o “domésticos”) son considerados ahora sujetos de derecho. No solo se protege a los seres humanos, a sus bienes, al Estado, sino también a aquellos animales que, de esta manera, son *antropizados*. El derecho del animal puede prevalecer contra el derecho de su amo, lo que aleja al animal de su consideración de *cosa*. Ya no hablamos, por lo tanto, de relativismo cultural, sino de *relativismo animal*, en función del cual no solo todos los grupos humanos serían equivalentes moralmente, sino también algunos animales.

Descola enuncia algunos de los hechos sociales que han contribuido a la crisis de la dicotomía naturaleza-cultura: los recientes descubrimientos de la etología están demostrando que ciertas capacidades técnicas y mentales que hasta ahora atribuíamos al homo sapiens, son también constitutivas de diversos tipos de primates, lo que borraría también la maltrecha línea entre hombre-animal y cultura-biología. Descola considera que estos signos deberían llevarnos a tirar a la basura esta dicotomía, que habría sido fundante de la propia disciplina antropológica. En efecto, fue en gran medida la constatación de que muchos pueblos no pensaban de la misma manera que nosotros (considerando a ciertos animales como tótems de los grupos o dividiendo las plantas en taxonomías que parecían desafiar la moderna ciencia biológica), la que hizo prosperar teorías sobre el hombre primitivo, y alentó la separación entre naturaleza y cultura.

Cree Descola (2011, p. 82-86) que la deconstrucción del binomio naturaleza-cultura permitiría abandonar ciertas teorías antropológicas. El antropólogo francés considera el materialismo cultural como aquella corriente en la que la naturaleza determina la cultura, y la antropología simbólica como el paradigma en el cual es la cultura (entendida en términos de sistema de significación) que da sentido a la naturaleza. Una importa de las ciencias de la naturaleza explicaciones causales, de tal manera que la cultura sería algo así como una respuesta adaptativa en un determinado ecosistema. Las maneras de pensar, clasificar y obrar de los grupos exóticos son connotadas con el sufijo –etno: etnobotánica, etnozoología, etnobiología, etnomedicina, etc. Son perspectivas *emic*, en relación a las *etic*, las cuales explican los

comportamientos. Por el contrario, la antropología simbólica tomaría a los rituales, los mitos o cualquier otra realidad como símbolos. Así, los gallos que Geertz (1990) estudia en Bali estarían *en lugar de* una concepción cultural (el narcisismo masculino, por ejemplo), formando parte de un complejo sistema de símbolos que permitiría a los balineses tener una visión de sus tensiones internas. La propuesta perspectivista consideraría que tal vez los gallos de Geertz no fueran animales que expresan simbólicamente y que, por lo tanto, se convierten en entidades culturales que el antropólogo puede interpretar. Un animal, como una planta o una montaña, tendría alma, es decir, compartiría con los humanos el hecho de tener intenciones y estaría inserto en sistemas en los cuales lo que nosotros mantenemos ontológicamente separados, en otras culturas se fundiría. La cuestión es: ¿hay que abandonar esta dicotomía, como postula Descola y los perspectivistas o conviene, como sugería Lévi-Strauss, mantenerla a efectos metodológicos?

Toda una corriente de estudios considera que aún cabe hablar hoy de una naturaleza humana, en el sentido de ciertas constantes comunes al *homo sapiens*. Así, en 1973, escribía Robin Fox:

Si no hay naturaleza humana, cualquier sistema social es igual de bueno a otro, ya que no existe ninguna base de necesidades humanas desde el que juzgar. Si, en efecto, todo es aprendido, entonces el hombre puede ser enseñado a vivir en cualquier tipo de sociedad. Está así sujeto a merced de todos los tiranos que creen saber qué es lo mejor para él. ¿Y cómo puede implorar acerca de un trato inhumano si no sabe primero qué es lo humano? (Fox, 1973, p. 13).

Aunque nos parezca natural, una constelación es un producto cultural, dado que requiere de algún tipo de operación cognitiva para ser imaginada. Hay razones pragmáticas para construir ciertas realidades, que son así apprehendidas como *naturales*, pero que obedecen a una construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, 1995). Pero ¿puede afirmarse esto sobre cualquier tipo de realidad, incluso si ciertas categorías se repiten a lo largo y ancho de todo el orbe? ¿Vamos demasiado lejos si decimos que la distinción entre hombre y mujer solo es una manera de conceptualizar y

aprehender desde un tipo de perspectiva, y que el ADN o los cromosomas son solo criterios *culturales* para construir categorías, las cuales se esgrimen como *naturales* en términos de legitimidad? ¿Toda realidad depende de una construcción cultural? ¿Lo ontológico deriva de lo epistemológico y viceversa?

¿Una nueva ontología?, ¿una nueva epistemología?

Junto a la crítica a esta dicotomía, el perspectivismo se anuncia como una nueva ontología e, indirectamente, como una nueva epistemología. Viveiros de Castro identifica la epistemología occidental con el objetivismo, y el perspectivismo amerindio con un tipo de constructivismo ontológico. Sin embargo, el debate entre el constructivismo y el objetivismo es mucho más antiguo y complejo que el que plantea cierto perspectivismo, como he expuesto en otro lugar (Del Campo, 2017). Aunque la pugna ontológico-epistemológica-moral entre constructivistas y objetivistas tiene antecedentes en la primera mitad del siglo XX, y aun antes, la publicación de *Comprender una sociedad primitiva* (editado en 1964), de Peter Winch, puede considerarse un hito. En él, el filósofo inglés criticaba un clásico de la antropología: *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, escrito por el también británico E. E. Evans-Pritchard en 1937. Este iba más lejos de lo asumido en su época. Si Lévy-Bruhl (1957, 1985) pensaba en las dos primeras décadas del siglo XX que los “primitivos” eran pre-lógicos y místicos, los azande, según Evans-Pritchard, tenían un pensamiento igual de lógico que el nuestro, aunque sus creencias acerca de los brujos eran falsas: los azande pensaban lógicamente, aunque no científicamente (dado que, al dar credibilidad a cierto tipo de oráculo, no utilizaban un método que permitía averiguar la correspondencia entre un enunciado y la realidad objetiva).

Frente a esta postura racionalista, Peter Winch (1990, 1994) bebe de la filosofía del lenguaje ordinario de Ludwig Wittgenstein (1988) y afirma que el criterio para dictaminar si una creencia está o no acorde con la realidad no es la verificación científica, sino los *juegos del lenguaje* (término wittgensteiniano) con los que cada cultura genera un determinado sistema

epistémico, a partir del cual se construyen las realidades en los diferentes contextos. Según Winch, de la misma manera que la realidad de Dios “solo puede contemplarse desde la tradición religiosa en la que se usa el concepto de Dios” (Winch, 1994, p. 37), así también el oráculo de los azande no constituye algo así como un método científico para detectar la presencia de brujería, sino una particular forma de vida, basada en presupuestos epistémicos, ontológicos y morales, que constituye un subuniverso, un mundo finito de sentido. Así, pues, concluye Winch (1994, p. 37-38), “no es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene”. En Occidente, el lenguaje llevaría siglos utilizándose para el pensamiento abstracto, pero entre los “primitivos” el lenguaje sería eminentemente un tipo de acción, aseveración de corte wittgensteiniana que sostiene John L. Austin (1996) en su póstuma colección de conferencias publicadas en 1962 bajo el título *Cómo hacer cosas con palabras*.

La contraposición entre Winch y Evans-Pritchard constituye el telón de fondo sobre el que, durante décadas, constructivistas y objetivistas han debatido en al menos tres ámbitos: el ontológico, el epistemológico y el moral. Filósofos, sociólogos y antropólogos escriben a favor y en contra. Richard Rorty (1983) critica la visión filosófica imperante de que la mente es algo así como un “espejo de la naturaleza” que contiene representaciones (de ahí el título de su obra, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*). Por el contrario, James F. Harris publica *Against Relativism. A philosophical defense of method* (1992) y Paul Boghossian adorna el título de su libro, *El miedo al conocimiento* (2006), con un significativo subtítulo: *Contra el relativismo y el constructivismo*.

En ese sentido, el perspectivismo de Viveiros de Castro es, por un lado, un tipo de constructivismo ontológico: él sí cree, como creen los amerindios, que el jaguar *tiene la apariencia* de un animal pero es *en realidad* un humano. En términos constructivistas, los procedimientos llevados a cabo por los chamanes (que son capaces de comunicarse con esos entes de apariencia corporal no humana pero de alma humana) constituirían la epistemología nativa, que considera, por ejemplo, reglas como que humanos y no-humanos pueden transformarse continuamente en otras entidades, que el chamán puede

adoptar la perspectiva de un jaguar, o que la esencia original de las cosas no es la naturaleza sino la humanidad (común a todos los seres vivientes o, al menos, a muchos de ellos). Los chamanes interpretan y el antropólogo acoge su manera de pensar. “Si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado” (Viveiros de Castro, 2004, p. 44).

Muchos constructivistas estarían de acuerdo con este tipo de formulaciones, sin que necesariamente hayan realizado trabajo de campo en la Amazonía. De hecho, cabe criticar a los perspectivistas que alegan que esta particular manera de pensar sea exclusiva de algunos pocos contextos. Pero más allá de ello, es imposible desconsiderar algunas de las críticas vertidas por los objetivistas (Boghossian, 2006). Me referiré solamente a una: el *argumento de autorrefutación*: si el constructivismo afirma que cada sistema epistémico es lógico en sus propios términos, se gesta en una determinada cultura, y obedece a los particulares intereses históricos de esta, entonces ¿por qué habría de aplicarse el constructivismo para el análisis de realidades ajenas a donde se inventó? Hay una contradicción entre afirmar que la realidad depende de su descripción (es decir que lo ontológico depende de una particular epistemología), y pretender, al mismo tiempo, que eso ocurre en todos los lugares. Si las tesis constructivistas fueran válidas para toda realidad, con independencia del contexto, entonces lo que afirma ese paradigma sería falso: ¿cómo puedo aplicar el enunciado “la realidad depende de su perspectiva” *en todo* contexto sin contradecirme? El perspectivista sería un etnocéntrico más pues estaría aplicando un paradigma que se gestado en el mundo occidental (el constructivismo), dado que no son los propios amerindios los que han levantado la bandera del giro ontológico, sino los antropólogos que los estudian, basándose en teorías que se han gestado en Occidente. Así, pues, el perspectivista debería someterse al mismo perspectivismo que profesa, para “no tomar tan en serio” esa perspectiva, o tomarla, en todo caso, como una más. ¿O es que el perspectivismo es más *real* que cualquier otro sistema epistemológico, ontológico y moral? ¿Es que las concepciones sobre tal o cual *cosa* son más reales que las *cosas* mismas?

La ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo

Otra cuestión polémica es la tan promulgada función emancipadora del perspectivismo. Cree Viveiros de Castro (2003) que, bajo su perspectivismo, la antropología puede convertirse en “la ciencia de la auto-determinación ontológica de los pueblos del mundo”. En lapidaria frase, el antropólogo brasileño sentencia: “si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro, 2004, p. 43). El chamanismo es político, pues permitiría alzar un tipo de conocimiento intersubjetivo, alternativo al objetivista. Pero además, el perspectivismo, entendido como una concepción que no separa lo cultural de lo natural, anticiparía las evidencias ecológicas actuales.

Cabe alegar que una concepción integral del hombre como parte del cosmos, no solo se encuentra en el animismo amazónico, ni en la cosmología andina en la cual la *Pachamama*, los astros, los humanos, los animales y las plantas forman un todo inseparable. Con diferentes matices, se encuentra esta concepción también en muchos otros lugares. Piénsese, por ejemplo, en el perspectivismo jaina de la India antigua.

Puede uno estar de acuerdo en que cierta concepción indígena —que para Århem (1993) constituye una *ecosofía*— puede aliarse con diferentes maneras de pensar, nunca extinguidas por el racionalismo cartesiano, para concluir que el hombre es, ante todo, un ser vivo como todos los demás. El humanismo, pensaba Lévi-Strauss, habría nacido corrompido por haber separado radicalmente la humanidad y la animalidad, y esa misma frontera sería utilizada una y mil veces para separar unos grupos humanos de otros. Coincido también con los perspectivistas en que las concepciones indígenas que rebaten la separación tajante entre la naturaleza y la cultura, entre astros, plantas, animales y el hombre, desafían una manera de pensar que ha llevado a explotaciones miserables del ecosistema. Sin embargo, ni es exclusiva del perspectivismo amerindio, ni tengo claro que esta concepción indígena (supuestamente opuesta a la occidental) revele una práctica de tolerancia con una multiplicidad de puntos de vista, y no un repliegue sobre sí mismo,

bajo la idea de los mundos inconmensurables y la intrínseca maldad del paradigma occidental.

Todo el mundo entiende hoy el poder de la diferencia, igual que Castells (1998) ha dado suficientes ejemplos del *poder de la identidad*. La mera comprensión de otras formas de vida, ni mejores ni peores que las del investigador, ha sido el alfa y omega de la actividad etnográfica. Ahora se trataría no solo de reconocer esa diferencia, ni de usarla para proteger al otro exótico y minoritario, sino de aprender a imaginar otros mundos. Aunque sugerente —¿quién no quiere salir de su estrecho mundo y explorar otros?— hay varios problemas con esta consideración política, tal y como parecen esgrimirlos los perspectivistas. En primer lugar, un énfasis en las ontologías en detrimento de los problemas cotidianos, o de los conflictos históricos, arroja una sensación de coherencia e inmanencia que no se corresponde con lo que han vivido los grupos indígenas, frecuentemente masacrados. En segundo lugar, mientras se esencializan románticamente algunos grupos, cuyo animismo les conferiría cierto halo salvaje, otros grupos sometidos a violenta transformación son ignorados, por no encajar en la visión perspectivista. Finalmente, ¿no supone el proyecto perspectivista la enésima mirada particularista, en la que las grandes preguntas sobre el ser humano se obvian por universalistas?

Es cierto que, en la concepción perspectivista, el ataque a las dicotomías imperantes incluye también la de ciencia-política, como si el investigador no debiera incluir a los sujetos con los que estudia en procesos políticos. Pero no es menos cierto que no atiende generalmente a las voces internas, discordantes con el perspectivismo en cada grupo, y que también tendrían derecho a que se cuestionaran las epistemologías, ontologías y sistemas morales hegemónicos en el seno de los grupos (incluyendo el propio perspectivismo). No considerar que existen excluidos y víctimas en todos los lugares (también en los subalternos, no occidentales), nos lleva a la mixtificación del indígena que tanto nos ha alejado de la verdadera comprensión de los problemas que afectan a los grupos marginales.

¿Es el perspectivismo un tipo de relativismo cultural? Considera Árhem (1993, p. 124) que la coexistencia de múltiples puntos de vista entre los Makuna, lleva a la constatación relativista: “cualquier perspectiva es igualmente válida y verdadera”, y así “no existe una representación verdadera y correcta del mundo”. Sin embargo, Viveiros de Castro (2004, p. 54) matiza que el perspectivismo no supone una multiplicidad de representaciones sobre una misma realidad: todos los seres, de hecho, *representan el mundo de la misma manera, pero ven mundos diferentes*. Los animales utilizarían las mismas categorías que nosotros (caza, bebidas, primas, ritos, etc.), pero para lo que nosotros es sangre, para ellos es cerveza de mandioca.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto; una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación (*ibíd.* 55).

¿Por qué, utilizando las mismas maneras de pensar, humanos y no-humanos habrían de ver realidades diferentes? La respuesta de Viveiros de Castro es: porque sus cuerpos son diferentes a los nuestros. Aprehendemos la alteridad a través de nuestros cuerpos. No vemos a los animales como gente, ni ellos a nosotros, porque tenemos cuerpos diferentes. El cuerpo no es entendido aquí en términos fisiológicos, sino más bien en términos de hábitos: cómo se mueve el animal, cómo se alimenta, si es solitario o gregario, etc. Esto explicaría la anécdota que recoge Lévi-Strauss: los indios querían saber si los conquistadores, que *a ciencia cierta* (permítaseme la licencia lingüística) tenían alma, poseían también un cuerpo que fuera la fuente de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos, dado que es el cuerpo el que origina las perspectivas.

Podemos pensar que si el indio se consideraba el verdadero humano, esta constituía *de facto* la prueba de que lo eran, dado que manejaban unas mismas categorías de la alteridad. Uno se ve como un ser cultural, mientras que el otro es natural, animal. Sin embargo, Viveiros de Castro opone que los indios no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos. Si para ellos, naturaleza y cultura forman parte de un mismo campo, la duda sobre nuestra humanidad tendría que ver con que nosotros separamos lo humano de lo no-humano con unas maneras de pensar que ellos no comparten. Viveiros de Castro (2004, p. 50) intenta demostrar que los etónimos indígenas que se traducen como “ser humano”, “hombre”, incluso como “hombre de verdad” u “humano genuino”, serían, en muchos casos, un equívoco del etnógrafo. Es cierto que, como ocurre en el caso del término “runa”, no estamos ante una autodenominación, sino más bien constituye un nombre peyorativo dado por los otros. Pero es muy discutible que el autoetónimo no implique una exclusión del otro (considerado infrahumano). Los saraguros (indígenas del sur de Ecuador) se denominan “runas” y llaman al blanco-mestizo “laicho”. Los conceptos indígenas están connotados de manera similar a los de los no-indígenas: laicho o indio son etiquetas despectivas para descalificar al otro como un “no equivalente”. Viveiros de Castro, considera, sin embargo, que hay una diferencia sustancial. El constructivismo afirmaría que “el punto de vista crea el objeto” (*ibid.* 51), siendo el sujeto el ente del que emana el punto de vista. El perspectivismo amerindio, por el contrario, se basaría en el axioma: “el punto de vista crea el sujeto”, en el sentido de que es sujeto todo aquel que accede al punto de vista. La diferencia estriba en que la clase de sujeto que se es no es estable, predeterminada, sino en función de la perspectiva. El perspectivismo no sería antropocéntrico, porque el que ocupa el punto de vista de referencia se aprehende como perteneciente a la humanidad.

Dejémoslo claro: los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino al contrario: son humanos porque son sujetos (potenciales). Esto equivale a decir que la Cultura es la naturaleza del Sujeto; es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza (*ibid.* 52).

Juegos del lenguaje e inconmensurabilidad

Este es el tipo reflexiones que sus detractores abominan como juegos del lenguaje metafísicos. Otro ejemplo:

¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se ven como humanos? Precisamente, sugiero, porque los humanos los ven como animales, viéndose a sí mismos como humanos. Los pecaríes no se pueden ver como pecaríes (ni, quizás, especular que los humanos y otros seres son pecaríes bajo sus ropas específicas) porque así es como los ven los humanos. Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos (como animales o espíritus) por los no-humanos, entonces los animales tienen que verse necesariamente como humanos (*ibid.* 53).

Se ha dicho que el lenguaje de Viveiros de Castro adolece en ocasiones de lógica, y algunas de sus elucubraciones no resisten un análisis empírico:

Lo que el animismo afirma, después de todo, no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino la de que ellos —como nosotros— son *diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma (*ibid.* 54).

Este lenguaje por momentos enrevesado ha sido criticado duramente. Con Goodman (1954, 1972) sabemos que lo semejante y diferente dependen de las operaciones cognitivas (y lingüísticas) bajo las que miremos los objetos subjetivamente. En ese sentido, algunas obras de los perspectivistas (Viveiros de Castro, 2010) han sido asemejadas a divagaciones escolásticas que esconderían, precisamente, su propia naturaleza de juegos del lenguaje. La creatividad, alentada por los perspectivistas y bienvenida en la disciplina antropológica que siempre está en continua refundición, puede ser también una carta en blanco donde se juegue a introducir el más difícil todavía

con conceptos como los “autómatas finitos rizomáticos” o el “cálculo infinitesimal”, que en ocasiones más que despejar dudas, crean otras mayores aún. El propio Viveiros de Castro (2004, p. 48) se pregunta, hasta qué punto el perspectivismo expresa un antropocentrismo, si se mantiene que los animales son gente. Por otra parte, si los animales son “esencialmente” humanos (aunque con ropajes, máscaras, que les hacen aparecer “aparentemente” como bestias), ¿cuál es la diferencia con los humanos?, ¿qué significa “esencialmente” y “aparentemente”? Si la dicotomía naturaleza-cultura no es idónea para estudiar el perspectivismo amerindio, ¿qué hacer con las cosmologías suramericanas en las que esta dicotomía sí está presente? Los detractores de Viveiros de Castro le asemejan a las *imposturas intelectuales* de Sokal (2010); consideran que las respuestas a estas preguntas acaban siendo especulativas, basadas en apriorismos indemostrables, que conforman una escolástica en ocasiones ininteligible y otras veces con graves defectos lógicos.

Una de las principales contradicciones de los perspectivistas es que quieran enterrar o, al menos, deconstruir la dicotomía naturaleza-cultura, pero se mantienen aferrados a otros dualismos como los de nosotros-ellos, occidental-amerindio, multiculturalismo-multinaturalismo, cuerpo-alma. Cualesquiera que sean las características epistemológicas y ontológicas que nos separan de algunos indígenas, no pueden tomarse como mundos inconmensurables, y menos aún, como esencias homogéneas. Si algo me dejó claro mi trabajo de campo entre los saraguros de los Andes ecuatorianos, es que no se pueden aplicar sin más estas diferenciaciones esencialistas a unos indígenas que lidian de mil maneras con el mundo globalizado. Si los saraguros eran también *relación* y no solo *esencia*, esta suponía solo una perspectiva para analizar ciertos fenómenos, pero no un *leitmotiv* aplicable a todos los ámbitos. Lo común era la fragmentación, la mezcolanza, la incertidumbre, la duda.

Hay toda una tradición antropológica que pone énfasis en la radical alteridad de las maneras de pensar nativas, que van desde Lévy-Bruhl (1957, 1975, 1985), Evans-Pritchard (1991, 1997), Lévi-Strauss (1965, 2002), Peter Winch (1990, 1994) hasta las farsas de Castaneda (1974, 1975, 2002) o las etnografías perspectivistas (sin que esto suponga una línea coherente y

homogénea). La constatación de la alteridad puede estimular el conocimiento de uno mismo, de las dicotomías que encadenan nuestras maneras de pensar y las *cosas* que existen, pero el excesivo énfasis en la inconmensurabilidad puede cortar precisamente la creatividad no solo para comprender sino para replicar, hibridar o imaginar otros mundos. Horton (1976, 1982, 1994), Gellner (1982, 1985, 1998, 2004), Sperber (1982), Jarvie (1984), Harris (1992), Boghossian (2009) o Giner (1994) han sido algunos de los que han objetado seriamente contra los excesos del constructivismo.

La inconmensurabilidad sería contradictoria en primer lugar con un mundo fluido donde no solo viajan personas, sino capitales, imágenes, maneras de pensar y conceptos. No solo ahora: los pueblos que los perspectivistas estudian no han sido mónadas culturales e aisladas. En segundo lugar, la inconmensurabilidad y la descripción de los indígenas como esencialmente opuestos a los occidentales, oscurecen las contradicciones y las propias diferencias, intrínsecas a todo grupo humano. ¿La categoría “amerindio” o el “animismo” no encierra esencialismos que impiden ver los otros dentro de los otros? La antropología contemporánea hace tiempo que ha demostrado que en cada individuo coexisten diferentes marcos cognitivos, unos racionales otros irracionales, y que uno puede tener fe a la vez en la Virgen de Agua Santa, en el amor y en las técnicas de cirugía a corazón abierto. La multiplicidad de maneras de pensar es un rasgo universal, también en Occidente, lo que tira por tierra la presunta homogeneidad de una lógica euro-americana. ¿La epistemología y ontología occidental no han creado también el constructivismo, los movimientos animalistas que niegan distinción ontológica alguna entre humanos y animales, y filosofías y prácticas *New Age* que juegan, precisamente, a sincretizar diferentes cosmovisiones? El racionalismo y el naturalismo no son los únicos hijos de Occidente, ni tampoco son exclusivos de este contexto.

Se ha criticado así que el perspectivismo abogue por una vuelta al primitivismo, revitalizando el exotismo y dejando fuera tanto ciertas temáticas —la ciudad o las diásporas, por ejemplo—, ciertos enfoques y técnicas de análisis —la *etnografía multisituada* de Marcus (1995) o la *antropología translocalizada* de Fuglerud (1999)—, y ciertos conceptos

(como la idea de “identidad múltiple” o la “identidad dialógica” según la cual, en cada *yo* vive el *otro* y viceversa) que parecían acordes con la globalización y la postmodernidad. Es fácil cuestionar también que se metan en un mismo saco a culturas diferentes solo porque comparten unos mitos, un tipo de chamanismo o una concepción de las relaciones entre humano y animales. Como lo es también, poner en duda la presunta “unidad cultural panamericana” que Viveiros de Castro (2013, p. 39) considera “un hecho etnográficamente comprobado”, a lo que añade: “Todos los amerindios comparten un fondo cultural común, donde se encuentra, creo yo, lo que llamé perspectivismo”. No creo que Lévi-Strauss, cuyas *Mitológicas* cita Viveiros de Castro para apoyar su aseveración, estuviera de acuerdo con esta tesis de uniformidad cultural. Esto extraña tanto más cuanto la postura de Viveiros de Castro sobre lo que es la cultura, apunta a una visión en la que se oyen resonancias bourdieuanas:

Un cultura no es un sistema de creencias, antes bien —ya que debe ser algo— es un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos: ella es un dispositivo culturante o constituyente del procesamiento de creencias (1993, p. 209, *apud* Reynoso, 2015, p. 58).

Cómo las diferentes culturas amerindias han mestizado viejas y nuevas cosmologías es un tema que no siempre se aborda. La antropología perspectivista es así paradójica: por un lado sostiene la unidad de un territorio tan vasto como América, que, además, habría permanecido (al menos para algunas de sus culturas) inmodificable. Por otro, pone énfasis en la “alteridad radical”, creando a veces compartimentos microscópicamente cerrados en los que el individuo no tendría flexibilidad, creatividad, ni podría luchar contra las contingencias, o contra los que ostentan el poder —los chamanes, por ejemplo— para crear precisamente ciertas maneras de pensar como sagradas, incuestionables. ¿O es que las categorías amerindias no responden a un determinado saber-poder que naturaliza las realidades bajo unos intereses que no son compartidos por todos, como interpretaríamos con Foucault (1991, 2005, 2009)? El perspectivismo parece a veces resucitar lo peor de algunas generalizaciones (como si compartir un tipo de mitología nos hiciera ya

pertenecer a un trasfondo cultural común) y del particularismo, especialmente cuando se asocia a las versiones fuertes del relativismo lingüístico whorfiano.

De esto último, vale la pena relatar un ejemplo, que algunos detractores del perspectivismo no han dudado en sacar a la luz. En el año 2005, el lingüista y pastor evangélico Daniel Everett describía las inauditas limitaciones cognitivas de los Pirahã, un grupo amazónico de la cuenca del Maici. Al parecer, la cultura de los Pirahã no permitía la comunicación si no refería a la inmediata experiencia de los interlocutores. Su lengua no disponía de números y de términos para los colores. Los Pirahã no tenían ni arte, ni mitos, ni ningún tipo de relato de ficción; por si fuera poco, estaban organizados en uno de los más sencillos sistemas políticos jamás documentado. Además, su memoria individual y colectiva se limitaba a no más de dos generaciones. Estos pobres diablos seguían siendo monolingües a pesar de que llevaban en contacto más de 200 años con otros brasileños. Everett (2005) relata que, aunque intentó enseñarles a contar, ninguno pudo sumar $1+1$, ni dibujar una simple línea recta. Los Pirahã estaban en un nivel de cognición que les asemejaba a los niños, a los monos o, incluso, a los que habían tenido alguna lesión cerebral en el hemisferio izquierdo.

Everett ha logrado una inusitada fama y su artículo tiene miles de descargas en internet. Lógicamente, no faltan quienes han criticado un tipo de descripción que retrata a los indígenas como descerebrados, subhumanos, más cercanos a los monos que la humanidad. Reynoso (2015, p. 2-4) acusa a los cientos de perspectivistas que han trabajado con indios amazónicos de callar ante semajante desvarío que atenta contra la dignidad del pueblo Pirahã y aun contra la antropología misma, habida cuenta de que el susudicho pastor carecía de “la más mínima solvencia etnográfica” (*ibid.* 3). El ejemplo es válido para denunciar los excesos a los que puede llevar un particularismo y constructivismo extremos: sorprende que se estime académicamente la idea de un pensamiento salvaje verdaderamente atrasado y la inconmensurabilidad de ciertas culturas, sobre la base de una lengua, una gramática, una lógica epistemológica deficiente.

Es sabido que la teoría o principio de la relatividad lingüística, formulada a principios de los años cuarenta por Benjamin Lee Whorf y Edward Sapir, sostiene que “las personas que utilizan gramáticas acusadamente diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación externamente similares” (Whorf, 1971, p. 250). Sin embargo, la hipótesis Sapir-Whorf no resistió la comprobación empírica. Así, por ejemplo, Brent Berlin y Paul Kay (1969) demostraron que los hablantes de diferentes lenguas podían percibir los mismos colores básicos, incluso aunque no tuvieran una categoría lingüística para ellos. Con el tiempo, la antropología asumió la *version débil* de la relatividad lingüística: el lenguaje no determina pero sí condiciona sobremanera cómo vemos el mundo.

El peligro de los enfoques neowhorfianos es que ponen al indio y su cosmología en un nivel de “alteridad radical” (siguiendo con el término del perspectivismo), que recreando en el fondo la idea de una mentalidad antagonica con la occidental, les sitúa, una vez más, en un nivel ontológico esencialista y opuesto en función de las mismas categorías de siempre: moderno-primitivo, nosotros-otros, etc. Un perspectivista alegaría que Lévy-Bruhl y los etnólogos de principios de siglo “no se tomaron en serio a los indígenas” y consideraban que estos no eran capaces de crear conceptos sino se regían por “representaciones colectivas”. El planteamiento de Lévy-Bruhl es, obviamente, objetivista: para el primitivo, “los caracteres objetivos que permiten distinguir los seres, incluso los que son muy vecinos entre sí, no poseen demasiada importancia, a menos que tengan una significación mística” (Lévy-Bruhl, 1985, p. 15). Sin duda, primero los trabajos de campo *in situ* como los desarrollados por Evans-Pritchard, y después la concepción wittgensteiniana de Peter Winch, abrieron una nueva comprensión de estas maneras de pensar y crear realidades. El actual giro ontológico o el perspectivismo se insertan así en la corriente constructivista; tienen las mismas virtudes y potencialidades, pero no escapan a sus mismos peligros: la categorización del pensamiento así como de las realidades de los otros como inconmensurables, estáticos, coherentes, diametralmente opuestos a los nuestros, metafísicas comprensibles solo a través de una jerga críptica. Así, se corre el riesgo de caer en la *alocronía* de Fabian (1983): el indio

debería ser de otro tiempo, un tiempo congelado, cuando aún veíamos el mundo a través de mitos y los chamanes podían transitar de una a otra realidad.

Conclusiones: Crítica del giro ontológico

Creo que entendida la cultura en términos de porosidad, contradicción, fragmentación y mestizaje (García Canclini, 1989, 2008; Robertson, 1995; Del Campo 2007, 2009; Burke, 2010), esta aparece a veces mucho más *real* que la que algunos perspectivistas pintan. De la misma manera, pareciera a veces que no hemos pasado ni por la antropología postmoderna (Clifford y Marcus, 1991; Clifford, 1996; Tedlock, 1996, Tyler, 1996), ni la antropología de la globalización (Appadurai, 1999; Lewellen, 2002), ni los enfoques —como el de Morin (1994, 2000)— que han intentado reconstruir el fin de los grandes metarrelatos (Fischer *et al.* 1997), con tácticas de investigación que vienen precisamente a sustituir una visión simplista de la realidad. Es cierto que algunos perspectivistas han acogido las tesis de Roy Wagner (1981, 2013), en el sentido de considerar la cultura no un mundo cerrado, ni un texto a partir del cual describir densamente las acciones simbólicas, sino un espacio de encuentro, en el que el antropólogo y el nativo se transforman. No se trataría de conocer *al* otro, sino más bien *con* el otro, *gracias al* otro. Sin embargo, ¿cómo es posible entonces que encontremos una sospechosa homogeneidad entre los estudios de los perspectivistas? A menudo pareciera que, construido el dogma, se trata de replicar una y otra vez la misma verdad, sin que cupieran las contingencias humanas, las quiebras, las transformaciones, las propias dudas del investigador y las de los indígenas con los que se ha convivido. Así, se ha criticado que los perspectivistas quieran salvar a los indios, no sobre la base de la denuncia de las prácticas de dominación, ni de las contradicciones a las que están sometidos viviendo entre mundos y tiempos diferentes, sino en relación a cuestiones ontológicas que rezuman un intelectualismo que solo se podría permitir quien después del trabajo de campo vuelve a su cómodo despacho de la universidad.

La dicotomía buenos salvajes-malos occidentales en la que se asienta el perspectivismo, inhibe la crítica al dogma. ¿Quién rompería una lanza por Occidente, por la modernidad? Curiosa paradoja cuando el perspectivismo, aunque gestado en trabajos de campo selváticos, se ha cocido sobre todo en Francia, y se inspira en Lévi-Strauss, Deleuze o Guattari. Si de lo que se trata es de incorporar la riqueza epistemológica y ontológica del perspectivismo amerindio a Occidente, resulta curiosa la ausencia de conceptos nativos, y la sobreabundancia de terminología de lo que los norteamericanos han bautizado ya como *French theory*. En ese sentido, es paradójica la imagen que el perspectivismo ha cultivado en clave de pensamiento latinoamericano, presuntamente contra-hegemónico. La polifonía o la heteroglosia también constituyen conceptos occidentales, pero que tal vez podrían aliarse con la práctica perspectivista de los indígenas, para una antropología más dialógica, más horizontal y simétrica, que no solamente sea tal en tanto discursos, sino en las prácticas etnográficas, y que tome en cuenta a los actores, no solo a las ontologías, los mitos, las maneras de pensar. La cuestión no sería entonces si los amerindios tienen o no una manera de pensar y una ontología opuesta, sino cómo afecta eso a sus acciones diarias, cómo se las arreglan cotidianamente en un mundo *glocal* (Robertson, 1995).

Los perspectivistas brasileños, así como los antropólogos de origen anglosajón que se adscriben al giro ontológico, consideran este un paradigma revolucionario, algo verdaderamente novedoso, que anuncia “la ruptura con las viejas maneras de pensar los problemas metodológicos básicos de la antropología” (Holbraad, 2014, p. 131). El giro ontológico permitiría una “radicalización e intensificación” de tres actividades: reflexividad, conceptualización y experimentación. La primera retoma las preocupaciones de la antropología postmoderna, y plantea no tanto las condiciones de la producción etnográfica como sociales o políticas, sino como ontológicas: ¿qué tipos de cosas hay? Esto obligaría a un cuestionamiento continuo sobre los conceptos antropológicos y sobre los fenómenos que conforman la disciplina antropológica, idea que no difiere demasiado de la reflexividad postmoderna con su llamada a deconstruir las categorías y representaciones a través de las cuales filtramos la realidad. La segunda actividad que el giro ontológico vendría a potenciar —la conceptualización— tampoco supone

una gran originalidad, si uno conoce bien la aplicación que hemos hecho los antropólogos de los presupuestos de Wittgenstein, Winch o Rorty. El concepto, como suposición ontológica (es decir, sobre lo que algo es), deriva de una lógica de conceptualización, que implica formas epistemológicas concretas. No tomar acríticamente los enunciados que tienen legitimidad para explicar o comprender tal o cual hecho social, es precisamente una de las premisas del constructivismo y de cierta antropología postmoderna. Finalmente, Holbraad cree que el giro ontológico muestra una intensificación de la experimentación, más allá de lo que ya hizo la antropología postmoderna y en general los antropólogos que se tomaron en serio la *crisis de la representación* de la antropología.

El giro ontológico, más que un paradigma revolucionario, se comprende mejor como hijo de la postmodernidad, y en términos de una de las variantes del constructivismo. Así, se engarzan con una rica tradición antropológica de estudiosos que están abiertos a dialogar simétricamente para intercambiar lógicas epistémicas, cuestionar el propio punto de vista del investigador, y construir conceptos creados *ad hoc*, no tanto como una actividad inventiva del investigador absorto en su genialidad, sino en convivencia estrecha con los sujetos estudiados, cuyas voces deberían también oírse en las formas experimentales bajo las cuales vamos a describirles.

Consideran sus partidarios —Viveiros de Castro (2003), por ejemplo— que la antropología normalmente se detiene en interpretar los sistemas de pensamiento, las epistemologías, sin cuestionar, sin embargo, la existencia de una misma realidad. Los estudios serían democráticos en lo epistemológico (múltiples perspectivas), pero monárquicos en lo ontológico (una realidad). Sin embargo ya hemos visto cómo los constructivismos derivados de Winch y su aplicación wittgensteiniana, no solo cuestionan la unicidad y objetividad del conocimiento, sino también de la propia realidad: a cada epistemología, una ontología. Es así, como los constructivistas llevan tiempo “tomándose en serio” las realidades investigadas, sin que necesariamente tengan que hablar de “giro ontológico” ni de “perspectivismo amerindio”.

Cuando sus partidarios critican que para muchos antropólogos la cultura es solo una “representación singular” de una naturaleza general, obvian el largo debate en el que la antropología está inserta desde mediados del siglo XX. Como reconoce Matei Candea (Carrithers *et al.*, 2010, p. 174), antropólogos como George Marcus, James Clifford o Paul Rabinow leyeron a Foucault, quien a su vez leyó a J. L. Austin. Lo mismo cabría decir de quienes, como Bourgois, leyeron a Bourdieu, quien a su vez leyó a Wittgenstein, o de quienes hemos crecido con las disquisiciones de Winch o Rorty, así como con los reparos de los objetivistas como Boghossian. Todos se tomaron en serio la necesidad de trascender las dicotomías, de usar conceptos que conjugaran diferentes perspectivas, y de considerar que toda realidad es múltiple, contradictoria, fragmentada y mediada por el poder, de tal manera que se crean ciertas *cosas* y no otras, para según qué propósitos y en función de según qué circunstancias.

El “descubrimiento” del giro ontológico se expresa en ocasiones en lapidarias afirmaciones, como las de la introducción del volumen *Thinking Through Things* (Henare *et al.*, 2007, p. 28): “los conceptos son reales y la realidad es conceptual”. Pero ello no es diferente al ya antiguo enunciado constructivista de raíz wittgensteiniana, según el cual “las realidades dependen de sus descripciones y las descripciones construyen realidades”. El giro ontológico afirma que trasciende el análisis de la cultura porque no solo aborda la pluralidad de visiones del mundo, sino la pluralidad de mundos; pero es eso precisamente lo que ciertos constructivistas han defendido desde hace décadas. Los antropólogos ontológicos abogan por desterrar el concepto de cultura, y yo no podría estar más de acuerdo si no considerara que algunos antropólogos usan este concepto tal y como ellos proponen con el de ontología: una antropología en que uno se toma en serio que la diferencia de los otros no es simplemente una cuestión de *identificarse con* o de *parecer ser*, sino de *ser en el mundo*, un mundo cambiante, contradictorio, diverso, en el cual no existen unas únicas maneras de ser amerindio ni occidental, ni vivir se reduce a una mera cuestión metafísica.

Referencias bibliográficas:

- Anderson, M. L.** (2010). "Neural reuse as a fundamental organizational principle of the brain". En *Behavioral and Brain Sciences*, 33.
- Appadurai, A.** (1999). "La globalización y la imaginación en la investigación". En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 160.
- Århem, K.** (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in North-Western Amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.
- _____. (1993). "Ecosofía Makuna". En F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- _____. (1996). "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon". En P. Descola y G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Austin, J. L.** (1996). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. L., Luckmann, Th.** (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Berlin, B., Kay, P.** (1969). *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bessire, L., Bond, D.** (2014). "Ontological Anthropology and the Deferral of Critique". En *American Ethnologist*, 41, 3.
- Boghossian, P.** (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P.** (1991). *El sentido práctico*. Taurus: Madrid.
- _____. (1996) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

- _____. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bourgois, Ph.** (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Burke, P.** (2010). *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Carrithers, M., Matei, C., Karen, S., Holbraad, M., Venkatesan, S.** (2010). "Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester". En *Critique of Anthropology*, 30, 2.
- Castaneda, C.** (1974). *Una realidad aparte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1975). *Viaje a Ixtlán. Las lecciones de don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002). *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M.** (1998). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Clifford, J.** (1996). "Sobre la autoridad etnográfica". En C. Reynoso (comp.), C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología pos moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, J., Marcus, G. E.** (1991). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad.
- Chen, C., Burton, M., Greenberger, E., Dmitrieva, J.** (1999) "Population migration and the variation of dopamine D4 receptor (DRD4) allele frequencies around the globe". En *Evolution & Human Behavior*, 20, 5.
- Del Campo, A.** (2007). "Autoridad y liderazgo en Huertas (Shaglli). Prácticas y tácticas de articulación entre sujeto, comunidad y mundo". En E. Ruiz Ballesteros y D. Solís Carrión (coords.), *Turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

- _____. (2009). “La autenticidad en el turismo comunitario. Tradición, exotismo, pureza y verdad”. En E. Ruiz Ballesteros y M. A. Vintimilla (coords.), *Cultura, comunidad y turismo. Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2017). *Maneras de Pensar: Del alma primitiva al giro ontológico*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Descola, Ph.** (1987). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
- _____. (2011) “Más allá de la naturaleza y la cultura”. En L. Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza, Aproximaciones a propósito del Bicentenario de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- _____. (2012). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ekman, P.** (1980). *Face of Man: Universal Expression in a New Guinea Village*. Nueva York: Garland.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1997). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Everett, D.** (2005). “Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language”. En *Current Anthropology*, 46, 4.
- Fabian, J.** (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fischer, H. R., Retzer, A., Schweizer, J. (comp.)**. (1997). *El final de los grandes proyectos*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M.** (1991). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno editores.

- _____. (2005). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno editores.
- _____. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Fox, R.** (1973). *Encounter with Anthropology*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Fuglerud, Ø.** (1999). *The Tamil Diaspora and Long Distance Nationalism*. Londres: Pluto Press.
- García Canclini, N.** (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- _____. (2008). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C.** (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E.** (1982). "Relativism and Universals". En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____. (1985). *Relativism and the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2004). *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- Giner, S.** (1994). "Introducción". En P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- Goodman, N.** (1954). *Facts, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. (1972). *Problems and projects*. Nueva York: Bobbs Merrill.
- González-Abrisketa, O., Carro-Ripalda, S.** (2016). "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI, 1.

- Graeber, D. (2015).** “Radical Alterity is Just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2.
- Gray, A. (1996).** *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence y Oxford: Berghahn Books.
- Harris, J. F. (1992).** *Against Relativism. A philosophical defense of method*. Illinois: Open Court Publishing Company.
- Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S. (eds.). (2007).** *Thinking Through Things. Theorising Artifacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M. (2008).** “Definitive evidence, from Cuban gods”. En M. Engelke (edit.), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, edición especial, *Objects of Evidence*, S93-S109.
- _____. (2014). “Tres provocaciones ontológicas”. En *Ankulegi: Revista de Antropología Social*, 18.
- Horton, R. (1976).** “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”. En VV.AA., *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1982). “Tradition and Modernity Revisited”. En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____. (1994). *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2000).** *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Jarvie, I. C. (1984).** *Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Kelly, J. D. (2014).** “The Ontological Turn: Where Are We?”. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1.

- Kitayama, S., Uskul, A. K.** (2011). “Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions”. En *Annual Review of Psychology*, 62.
- Kitayama, S., Conway, L. G., Pietromonaco, P. R., Park, H., Plaut, V. C.** (2010). “Ethos of independence across regions in the United States: The production-adoption model of cultural change”. En *American Psychologist*, 65, 6.
- Kohn, E.** (2015). “Anthropology of Ontologies”. En *Annual Review of Anthropology*, 44, 1.
- Latour, B., Woolgar, S.** (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Lévy-Bruhl, L.** (1957). *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- _____. (1975). *The notebooks on primitive mentality*. Oxford: Blackwell.
- _____. (1985). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lévi-Strauss, C.** (1965). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1999). *Raza y Cultura*. Madrid: Altaya.
- _____. (2002). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewellen, T. C.** (2002). *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology Enters the 21st Century*. Westport: Bergin & Garvey.
- _____. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- Marcus, G. E.** (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”. En *Annual Review of Anthropology*, 24.
- Martínez, I.** (2007). “Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición”. En *Anales de Antropología*, 41, 2.

- Morin, E.** (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2000). *La mente bien ordenada. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral.
- Naess, A.** (1973). “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”. En *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16.
- Nietzsche, F.** (2000). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Rabinow, P.** (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- _____. (2009). “Pasos hacia un laboratorio antropológico”. En *Revista de Antropología Experimental*, 9.
- Radin, P.** (1964). *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. R.** (2012). “The politics of Perspectivism”. En *Annual Review of Anthropology*, 41.
- Reynoso, C. (ed.)**. (1996). *El surgimiento de la Antropología postmoderna*. C. Geertz, J. Clifford y otros. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista* (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, <http://carlosreynoso.com.ar/perspectivismo/> (consultado 10/10/2016).
- Robertson, R.** (1995). *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage.
- Rorty, R.** (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sahlins, M.** (2014). “On the ontological scheme of Beyond nature and culture”. En *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1.
- Schwartz, J. M.** (2002). *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*. Nueva York: Harper Collins.

- Sokal, A.** (2010). *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*. Madrid: Paidós.
- Sperber, D.** (1982). "Apparently Irrational Beliefs". En M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Strathern, M.** (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Stolze Lima, T.** (2005). *Um Peixe Olhou para Mim*. São Paulo: Unesp.
- Tedlock, D.** (1996). "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En Reynoso, C. (comp.), J. Geertz, J. Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Turner, V.** (1983). "Body, brain and culture". En *Zygon, Journal of religion and science*, 18, 3.
- Tyler, S. A.** (1996). "La etnografía pos moderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En C. Reynoso (comp.), C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología pos moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Velasco, H.** (2003). *Hablar y pensar; tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: UNED.
- Velasco, H., Díaz de Rada, Á.** (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Vilaça, A.** (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, E.** (1993). "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage". En A. Becquelin y A. Molinié (edits.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- _____. (2003). "(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science". En *The 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and the Commonwealth, Manchester Papers in Social Anthropology*, 7.

- _____. (2004). “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”. En A. Surrallés y P. García Hierro (edits.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).
- _____. (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2011). “Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths”. *Common Knowledge*, 17,1.
- _____. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Wagner, R.** (1981). *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2013). “La Persona Fractal”. En C. Montserrat (ed.), *Cosmopolíticas: Perspectivas Antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Whorf, B. L.** (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.
- Winch, P.** (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L.** (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, Universidad Nacional Autónoma de México.