

Valoración de potenciales y problemas del “giro ontológico” para la antropología de la religión

Alejandro López

En primer lugar, quiero decir que **considero de enorme importancia el estudio de las ontologías o cosmologías**, términos intercambiables en función de cómo se utilizan en el debate contemporáneo. De hecho, su abordaje en el contexto de la región chaqueña es uno de mis temas centrales de estudio. Dicho esto, es importante dejar en claro que **estudiarlas y considerarlas importantes no equivale a adherir al autodenominado “giro ontológico”**. Este es un punto que, aunque parezca trivial, debe ser enfatizado porque es frecuente que autores que se auto adscriben como pertenecientes al “giro ontológico” identifiquen al mismo con la totalidad del campo académico de estudios sobre ontologías o cosmologías. De este modo lo que es uno de muchos programas de investigación interesados en estos temas se termina planteando a sí mismo como el conjunto del campo. Esto se refuerza con una referencia muy tendenciosa de los antecedentes en este tipo de estudios y con el resto de los enfoques contemporáneos que abordan la temática.

Para contextualizar al **“giro ontológico” es importante tener en cuenta que no es “uno”, sino varios**. Se trata de una perspectiva teórico-metodológica presente en Filosofía, Estudios de Ciencia y Tecnología (STS), Arqueología y Antropología. Si bien sus raíces son más antiguas, ha cobrado protagonismo a partir de fines de la década de 1990, pero podría que se volvió globalmente más importante en la última década. No se trata de una corriente homogénea, sino que presenta múltiples variantes y además asume características específicas en cada disciplina académica involucrada. Así tenemos, por ejemplo, el “giro ontológico” en Filosofía, ligado al “realismo especulativo” y la “ontología orientada a objetos”. O el “giro ontológico” en el campo de los “Estudios de ciencia, tecnología y sociedad” con su búsqueda de ontologías alternativas para reemplazar la que entienden que es propia de la “modernidad”: un mundo y muchas perspectivas sobre el mismo. En esta línea es que podemos ubicar los trabajos de la Teoría del Actor-Red de Latour. Hablando específicamente del “giro ontológico” en Antropología, se pueden mencionar diversos autores y tendencias. Una clasificación proporcionada por dos investigadores representativos de la que se piensa a sí misma como la corriente más vanguardista de este movimiento (Holbraad & Pedersen 2017) lo divide en:

- a) **“Ontologías alternativas”**: que buscarían un reemplazo para la ontología moderna apelando a las ontologías de otros grupos humanos, como en algunos trabajos de Ingold. Dentro de la misma corriente incluyen los abordajes sobre **“cosmopolítica”** de Blaser (2013), De la Cadena (2010), o Escobar (2007) que buscan mostrar la forma en que la geopolítica del conocimiento da voz a algunas ontologías y silencia otras.
- b) **“Ontologías profundas”**: que buscarían comprender las ontologías que estarían por detrás articulando los modos de vida de distintos grupos humanos. Las dividen en dos: **“Empíricas”**, que parten del análisis de casos etnográficos específicos, como Scott (2014), discípulo de Sahlins; y **“Deductivas”**, que proponen una clasificación teórica general de

supuestamente de todas las posibles ontologías a partir de un esquema lógico-deductivo, como el trabajo de Descola.

- c) **“Giro ontológico Metodológico”**: en el que sitúan los autores de la clasificación y que sería según ellos la vanguardia de la corriente. Su objetivo central sería utilizar la experiencia de campo etnográfica para cuestionar los supuestos ontológicos de la propia antropología. Pero no se trataría de reemplazar una ontología por otra, sino de optar por un estado permanente de cuestionamiento ontológico. Se considera a sí mismo la renovación de la antropología en su conjunto. Los tres ejes clave de este proyecto serían: **reflexividad, conceptualización y experimentación**. En cuanto al primero de ellos, la innovación estaría dada por poner en cuestión los supuestos del antropólogo sobre qué fenómenos y seres podrían entrar en juego en cada campo etnográfico. Tomar en serio el punto de vista “nativo” consistiría en aceptar seriamente que el mundo que describe involucra entidades y relaciones que pueden ser fantásticas para el investigador. El énfasis está puesto en no tomar esto como una “creencia nativa” sino como la descripción de un mundo posible y extraer las consecuencias que ello tiene para la comprensión de la experiencia de ese campo etnográfico. Ello lleva al segundo eje, el de la conceptualización. En este caso se trataría de someter a crítica los conceptos analíticos del investigador para lograr dar cuenta de la específica experiencia etnográfica que se está abordando. Se insiste en no interpretar “metafóricamente” las ideas de los interlocutores en el campo, ni “explicarlas” apelando a otras dimensiones de análisis (sociales, económicas, etc.). Por el contrario, tomarlas “en serio” y a partir del desafío que representan ampliar las categorías analíticas para poder dar cuenta de ellas. El último eje, Experimentación, consistiría justamente en usar todas estas experiencias etnográficas y las transformaciones que producen en el investigador y sus categorías analíticas como fuente de conocimiento.

La reconstrucción de la historia de este programa de investigación y su lugar en la historia del pensamiento antropológico que suelen hacer quienes se enmarcan en el mismo (en especial dentro de la variante “metodológica”) implica considerables omisiones. En primer lugar, es una historia fuertemente centrada en los **grandes centros de producción académica hegemónica**. En esa perspectiva en general el “giro ontológico” se ve a sí mismo como respuesta a la crisis de la Antropología Postmoderna y lo que llaman el “giro lingüístico” de los años 1980. Para los autores dicha antropología, en su crítica del Estructuralismo mediante el énfasis en el lenguaje y la reflexión sobre el rol del propio antropólogo, condujo al callejón sin salida de la crisis del modelo “representacional”. Es decir, a la de lo que entienden como la “ontología” básica de la ciencia “euro-norteamericana”, basada en la idea de “un mundo y muchas perspectivas culturales sobre el mismo”. La antropología Fenomenológica de los años 1990 y el Giro Ontológico de los años 2000 serían las dos grandes alternativas teóricas a la antropología postmoderna. Su visión de estos años no registra el impacto de los estudios de-coloniales y post-coloniales ni otros aspectos de la producción académica fuera de los “grandes centros”. En esta línea se observan grandes ausencias en la construcción de los “linajes” académicos por parte de los autores del “giro ontológico”, como sugiere Pablo Wright. Hay un énfasis muy acentuado en la novedad y se deja en las sombras que las ontologías han sido tema central de la antropología desde los inicios y que muchos conceptos clave del “giro ontológico” ya habían sido tematizado

por autores anteriores. Entre otras cosas, se valoran poco las cruciales contribuciones de Irving Hallowell al uso de la categoría “ontología” y el planteo de la existencia de “ontologías” en grupos aborígenes americanos muy diferentes a las de la tradición “occidental” (Hallowell 1960; Reynoso 2018:26, Turner Strong 2012).

Los “fundadores” propuestos en general para el “giro ontológico” son Roy Wagner, Marilyn Strathern y Eduardo Viveiros de Castro. Se busca mostrarlos como representantes de tres grandes tradiciones antropológicas (la antropología cultural norteamericana, la antropología social inglesa y la antropología estructural y post-estructural francesa) que reformularon sus conceptos clave (cultura, relaciones sociales, estructura). Es notable la total ausencia de la otra gran tradición clásica –la antropología alemana-. De las academias surgidas fuera de los grandes centros “euro-norteamericanos” solo se mencionan al pasar algunos autores (como los ya mencionados De la Cadena, Blaser y Escobar) y Viveiros de Castro es presentado desde el punto de vista teórico solo como un representante de la antropología francesa. Más allá de la importancia de la antropología y la filosofía francesa para este autor, desconocer sus vínculos con las academias latinoamericanas y en especial brasileña es sintomático. De hecho, para el propio proyecto del “giro ontológico” sería muy ilustrativo reflexionar sobre como uno de sus padres fundadores se vio impulsado a apelar a sus credenciales “francesas” para ganar la posibilidad de tener una voz en el debate teórico internacional.

De Wagner el “giro ontológico” toma centralmente su noción de la cultura como invención, desarrollada por él partiendo de las conceptualizaciones de sus interlocutores Daribi en Papua-Nueva Guinea. De Strathern el modelo de persona propuesto por ella para el caso melanesio: el “dividuo”, definido por sus relaciones con otros y no por una interioridad cerrada y autorreferencial (aunque sin mencionar las muchas conceptualizaciones previas de la persona melanesia con planteos similares a la noción de “dividuo”, como por ejemplo los de los clásicos Marcel Mauss (1938) y Maurice Leenhardt (1997 [1947])). De Viveiros de Castro se enfatiza el “perspectivismo”, propuesto inicialmente como modelo para explicar su etnografía arawete, luego como modelo pan-amazónico y finalmente como ontología “amerindia”. El núcleo del perspectivismo es que los diversos seres sociales comparten una misma “interioridad” y que es su cuerpo el que los diferencia, a partir del cual se genera su “perspectiva” particular, que es un experimentar un mundo diferente al que se experimenta en otras perspectivas.

Puntos interesantes del “giro ontológico”:

Quisiera ahora destacar algunos aspectos que considero interesantes de este programa de investigación:

- a) El rol central que tiene en la academia antropológica contemporánea ha servido para visibilizar el rol crucial de las ontologías y cosmologías en la conformación de la vida de los seres humanos.
- b) Su insistencia en que existen otras ontologías diferentes a la propia de la “modernidad” puede servir como recordatorio de que no tenemos ninguna certeza de cuál es el

fundamento último de la realidad. Esto puede llegar a ser útil para motivar en los investigadores una actitud menos arrogante al entrar en contacto con otras ontologías.

- c) Recordar el rol crucial del campo etnográfico para la construcción de categorías teóricas, en lugar de solo llevar categorías teóricas previamente elaboradas al campo para explicarlo.
- d) Visibilizar los estudios sobre pueblos originarios como fuentes de conceptos y reflexiones teórico-metodológicas para el conjunto de la antropología. Luego de haber sido en el pasado el centro de la disciplina esta área de la indagación antropológica fue relegada a un rol periférico en especial en el campo de la producción de nuevos modelos teóricos. En este sentido el “giro ontológico” vuelve a ponerla en el centro de la escena. De este modo, modelos de persona melanesios o el perspectivismo de ciertos pueblos amazónicos son usados como posibles modelos para pensar situaciones en cualquier otro campo etnográfico.

Puntos problemáticos del “giro ontológico”:

Por último, quisiera enfatizar algunos puntos que me parecen muy problemáticos del “giro ontológico” y que considero deben ser tenidos en cuenta para realizar un uso crítico de sus aportes:

- a) **La toma de partido metafísica:** la antropología no tiene herramientas para resolver la cuestión metafísica referente a la estructura última de la realidad. De hecho, dicha cuestión no forma parte de sus búsquedas. En ese sentido, tomarse “en serio” a las sociedades estudiadas no equivale a tomar partido por sus “ontologías”. Se trata de tomarlas tan seriamente como a la propia del investigador. En especial implica abordar los vínculos de dichas ontologías con el conjunto de la vida social de esos grupos humanos. Esto es un punto que en antropología de la religión ya había clarificado hace tiempo Evans-Pritchard (1991[1965]). Buscando corregir lo que entienden como una tendencia de los investigadores a no tomar las ontologías de las culturas que estudian seriamente el “giro ontológico” busca una toma de partido contraria a los objetivos y posibilidades de la antropología. Toma de partido que además implica no poder estudiar con el mismo criterio, por ejemplo, la “ontología occidental”. Es un error metodológico que entiendo debe ser evitado.
- b) **Carácter situado de la antropología:** una cosa es proponer que la antropología sea permeable a otros sistemas de conocimientos y renueve sus conceptos y métodos con dichos aportes, otra es olvidar ingenuamente que es un sistema de conocimiento específico situado en términos históricos y culturales del mismo modo que lo son los sistemas de conocimiento de cualquier otra sociedad. El real problema es la jerarquización a nivel global de esos sistemas y como unos son legitimados y otros no. Pero ello no es un asunto meramente epistémico, es una cuestión de la geopolítica del conocimiento. Se trata de la manifestación epistémica de unas relaciones de poder entre las sociedades que impulsan dichos sistemas. Esto implica que un real cambio que lleve a un diálogo epistémico más horizontal implica un cambio en las relaciones de poder entre las sociedades.

- c) **El abandono del problema epistemológico:** independientemente del grado de realidad que se asigne a la experiencia de mundo de un grupo humano, no es posible olvidar todo lo que hemos aprendido en décadas de debate epistemológico sobre las diversas formas en que lo que experimentamos se relaciona con lo que reflexionamos sobre el mundo y con lo que es instituido como conocimiento socialmente aceptado en alguna de las muchas categorías para eso de las que cada sociedad dispone. En toda sociedad existen diversas formas de conceptualización de la experiencia, desde aquellas ligadas a la socialización primaria y que conforman el “sentido común” de la sociedad a sistemas explícitos más o menos sistemáticamente formulados. La distinción entre los **polos extremos de este continuum (cosmovisiones/worldviews/mundos de la vida** por un lado y **cosmologías/ontologías** por el otro) (López 2009) se desvanece en los planteos del “giro ontológico”. Claro que existen ontologías en los pueblos no occidentales. Del mismo modo existen cosmovisiones en occidente, sobre las cuales se construyen las ontologías occidentales. Pero eso no quita que en cada sociedad –occidental o no- hay diversos grados de formalización de la experiencia de mundo y que experiencias de mundo similares pueden ser sistematizadas de modos divergentes. De hecho, es una enorme pérdida que el “giro ontológico” olvide todo este debate, ya que lo lleva a una visión esencialista, estática y monolítica de las ontologías. Se pierde el disenso interno, los mecanismos de legitimación de cada sociedad, las disputas, los distintos niveles de formalización, las dudas, el debate y la especulación. Del mismo modo en sus análisis se desvanece la reflexión sobre las formas en que la posición en el campo social, las trayectorias sociales y el poder afectan a las maneras en que construimos nuestro conocimiento. En este sentido, **al buscar evitar que los mundos de los otros queden reducidos a “meros” problemas epistemológicos “explicables” o “reducibles” a efectos sociales, políticos o económicos, terminan construyendo una visión simplista del conocimiento.** Para evitar estos problemas sería deseable un mayor diálogo, por ejemplo, con el programa fuerte de sociología del conocimiento (Bloor 1998).
- d) **Concepción estática de las ontologías:** En el giro ontológico desaparece el carácter constitutivamente dinámico e inacabado de las ontologías que explicitara entre otros autores Sahlins (1988). De este modo se vuelve a una mirada esencialista, donde el cambio es un accidente.
- e) **Pluriversos:** la idea de que los seres humanos vivimos en diversos mundos no es algo que sostengan todas las sociedades no occidentales, de hecho, es difícil etnográficamente argumentar que esa posición sea la que sostenga la mayoría de ellas. La evidencia etnográfica muestra que muchos grupos humanos, sino la mayoría, piensan que su experiencia del mundo es la correcta y la extrapolan a los demás seres humanos. Enfrentados a conflictos con otras experiencias humanas del mundo buscan establecer cuál es la “correcta”. Eso puede verse extensamente reflejado en las etnografías sobre intelectuales indígenas en el contexto del sistema escolar.
- f) **La generalización exagerada de casos particulares:** no todos los amazónicos se acomodan al modelo perspectivista, ni todas las sociedades “no occidentales” construyen persona de formas comprensibles mediante el modelo del “dividuo” melanesio. De modo que se debe ser prudente a la hora de generalizar y construir conceptos teóricos desde las experiencias etnográficas particulares. Debería pasarse primero por teorías de rango medio antes de querer construir sistemas de alcance general. De hecho, se ha generalizado mucho la

aplicabilidad del modelo perspectivista al resto de América. Existe un intenso debate en Sudamérica respecto a la pertinencia del modelo de Viveiros de Castro para las sociedades amazónicas (Brightman et al 2010, Halbmayer 2012; Ramos 2012; Turner 2009) y respecto a la posibilidad de extenderlo a otras sociedades amerindias (López y Altman 2017; Wright 2016).

- g) **Análisis superficial de la etnografía:** Resulta llamativo que, a la hora del análisis etnográfico de los diversos casos, muchos trabajos del “giro ontológico” parecen perder detalles, diversidad de voces, densidad histórica y carácter procesual. A pesar de que a veces se proporcione inicialmente alguna pincelada de densidad etnográfica, los análisis se sostienen sobre una suerte de “presente etnográfico” atemporal, ubico y homogéneo, con poco o ningún rol efectivo del cambio, la variedad de escalas, el carácter relacional de las identidades sociales o lo “híbrido”. Este es un punto que ha sido mencionado por numerosos críticos (Ramos 2012; Reynoso 2018: 5, 22, Citro y Gómez 2013). Del mismo modo se observa una tendencia a dar poco lugar a la diversidad en la presentación del pensamiento “euro-norteamericano” (Bartolomé 2014). Otro gran ausente de los análisis de caso presentados son las relaciones de poder, lo cual también es una crítica que se ha hecho recurrentemente a los trabajos de esta corriente (Ramos 2012; Reynoso 2018: 5; Citro y Gómez 2013).
- h) **Sobresimplificación de la “modernidad” y “occidente”:** el “giro ontológico” no se ha dejado impactar por todas las discusiones sobre los conceptos de modernidad provenientes de la crítica decolonial y poscolonial.
- i) **Equivalencia entre “no occidental” y “no dualista”:** El “dualismo”, o mejor los dualismos, no son propiedad exclusiva de “occidente”. Muchas sociedades no occidentales poseen esquemas dualistas de clasificación de la realidad, esquemas de los más diversos tipos. De hecho, el dualismo occidental ha bebido de fuentes no occidentales como el dualismo iranio.
- j) **Discursividad oscura:** el “giro ontológico” utiliza un lenguaje que en muchos casos resulta obscuro y exageradamente abstracto.
- k) **Ausencia de la dimensión política del conocimiento:** se han realizado críticas reiteradas al hecho de que el “giro ontológico” no da cuenta adecuadamente de la dimensión política del conocimiento. La falta de diálogo con la antropología política y en especial con la geopolítica del conocimiento es notable. Esto ciertamente refleja las dificultades que muestra esta corriente para abordar un hecho fundamental para el tipo de tarea que se propone: que el conocimiento es una fuente de poder y el poder está involucrado en la producción y gestión del conocimiento, incluyendo el que producimos los científicos y los grupos que estudiamos. En este sentido la propuesta de la “cosmopolítica” en el sentido en que la entienden Blaser o De la Cadena es lo más interesante del “giro ontológico”, aunque se trata de una propuesta con numerosos antecedentes.
- l) **Modas y “academias centrales”:** Es de celebrar que colegas de diversas áreas de la antropología estén gracias al “giro ontológico” mirando producciones sobre pueblos originarios como fuentes de conceptos teóricos y metodológicos. Sin embargo, si se volcaran a producciones sobre estos temas generadas en las academias periféricas se encontrarían con que las mismas cuestiones ya habían sido tematizadas mucho antes de la aparición del “giro ontológico”. Es más, advertirían que se encuentran en un estado de

debate mucho más maduro que el que se puede encontrar dentro del “giro ontológico”. En el caso particular de los estudios sobre cosmologías/ontologías y cosmovisiones en el Chaco, por lo menos desde los años '80 la forma de abordar las ontologías chaqueñas comenzó a ponerse en profundo diálogo con las dinámicas socio-políticas de dichos grupos, alejándose progresivamente de visiones previas de carácter esencialista (entre otros Altman 2017; Ceriani Cernadas 2008; Citro 2000; López 2013; Miller 1979; Ruiz Moras 1994; Vuoto & Wright 1991; Wright 1997). Desde entonces se ha entendido a dichas ontologías en el contexto de un complejo entramado de relaciones interétnicas, económicas y de clase, atravesado por relaciones de poder y la presencia del estado en sus múltiples niveles, así como organizaciones transnacionales de diverso tipo. El análisis histórico ha permitido ver que muchos de esos factores ya estaban presentes antes de la llegada de europeos y criollos. Ello ha llevado a asumir el carácter dinámico y poroso de los sistemas cosmológicos como algo constitutivo, dando un rol central a conceptos como el de resignificación y refuncionalización simbólica. Algo similar puede verse en las producciones sobre el mundo andino, en especial de etnohistoriadores como Bouysse-Cassagne (2004) o Harris (Harris y Bouysse-Cassagne 1992), o antropólogos como Rivière (2005) o Absi (2005).

Bibliografía:

Absi, Pascale. 2005. Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: IRD, Instituto de Investigación para el Desarrollo; Embajada de Francia en Bolivia; IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos; Fundación PIEB.

Altman, Agustina. 2017. "El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco austral." doctorado Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bartolomé, M. A., 2014. "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías 'premodernas'". *Publicar Año XII (XVI)*: 9-33.

Blaser, M., 2013. "Ontological conflicts and stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology ". *Current Anthropology* 54 (5): 547– 68.

Bloor, David. 1998. Conocimiento e imaginario social. Translated by Emmánuel Lizcano and Rubén Blanco. 1º español ed. Barcelona: Editorial Gedisa. Knowledge and Social Imagery, 1971.

Bouysse-Cassagne, Thérèse. 2004. "El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)." En *Boletín de Arqueología PUCP* N° 8. Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Tercera parte, edited by Peter Kaulicke, Gary Urton and Ian Farrington, 59-97. Lima: Especialidad de Arqueología del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Brightman, M., V. E. Grotti y O. Ulturgasheva, 2010. "Personhood and 'Frontier' in Contemporary Amazonia and Siberia". *Laboratorium* 2 (3): 348-365.

Ceriani Cernadas, Cesar. 2008. Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona. 1º ed. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Citro, Silvia. 2000. "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política." *Revista Ciencias Sociales* 10: 37-55.

Citro, S. y M. Gómez, 2013. "Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías postcoloniales: Intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades". *Espaço Ameríndio* 7(1): 253-286.

De la Cadena, M., 2010. "Indigenous cosmopolitics: conceptual reflections beyond politics as usual". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334– 70.

Escobar, A., 2007. "The 'Ontological Turn' in social theory: a commentary on 'Human Geography without Scale' by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward ". *Transactions of the Institute of British Geographers* 32 (1): 106– 11.

Evans-Pritchard, Edward. 1991[1965]. *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Madrid: Siglo XXI.

Halbmayer, Ernst 2012. "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies." *Indiana* 29: 9-23.

Hallowell, Irving. 1960. "Ojibwa ontology, behavior and world view." In *Culture in History*, edited by S. Diamond. New York: Columbia University Press.

Harris, Olivia, y Thérèse Bouysse-Cassagne. 1992. "Pacha: en torno al pensamiento aymara." En *Raíces de América. El mundo aymara*, edited by comp. X. Albo, 217-275. Alianza América/UNESCO.

Holbraad, Martin, y Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leenhardt, M., 1979 [1947] *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

López, Alejandro Martín. 2009. "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco." Tesis de Doctorado Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

López, Alejandro Martín. 2013. "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder." In *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, edited by Florencia Tola, Celeste Medrano and Lorena Cardin, 103-131. Buenos Aires: IWGIA/RUMBO SUR.

López, A. M. y A. Altman, 2017. "The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations". *Religion and Society: Advances in Research* 8: 62-78.

Miller, Elmer S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Traducido por Hugo Alfredo Galletti. 1º castellano ed. México: Siglo XXI Editores.

Mauss, Marcel. 1938. "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi". " *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, LXVIII.

Ramos, A. R., 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

Reynoso, C., 2018. (Re)lectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Rivière, Gilles. 2005. "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara." En *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, edited by Bernardo Guerrero Jiménez, 329-354. Iquique, Chile: Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante.

Ruiz Moras, Ezequiel. 1994. "Mito, cosmos y experiencia del mundo entre los toba taksek del Chaco central." En *Propuestas para una antropología argentina. III*, edited by Carlos Enrique Berbeglia, 225-245. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Translated by Beatriz López. 1ª en castellano ed. Barcelona: Gedisa Editorial. *Islands of History*, Chicago, 1985.

Scott, M. W., 2014. "To be a wonder: anthropology, cosmology, and alterity ". En *The Cosmological Frame: The Anthropology of Worlds*, edited by A. Abramson and M. Holbraad, 31– 54. Manchester: Manchester University Press.

Turner Strong, P., 2012. "Irving Hallowell and the ontological turn". *Hau Forum, Voicing the ancestors II. Readings in memory of George Stocking, Richard Handler (Ed.)*. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 468-472.

Turner, T., 2009. "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1): 3-42.

Vuoto, Patricia, y Pablo Wright. 1991. "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba Pilagá del Chaco Argentino." En *El mesianismo contemporáneo en América Latina*, edited by Alicia Barabas, In *Religiones Latinoamericanas*, vol. II.

Wright, Pablo G. 1997. "'Being-in-the dream". *Postcolonial explorations in Toba Ontology*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Temple University.

Wright, P., 2016. "Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial". En *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades*, compiled by J. M. Renold, 139-150. Rosario: Editora UNR.