

CUANDO LA INTERCULTURALIDAD NO HILA... GIROS ONTOLÓGICOS, DISCURSIVOS Y COLABORATIVOS EN LA INVESTIGACIÓN «DE CAMPO» CONTEMPORÁNEA

Ya desde hace varias décadas la antropología social y cultural ha ido perdiendo su supuesto monopolio del «trabajo de campo», la etnografía como clásica seña de identidad de nuestra disciplina desde sus tiempos fundacionales. Tanto procesos intra-académicos —la apertura de otras ciencias sociales y humanísticas hacia métodos cualitativos, biográficos y/o participativos— como actores extra-académicos —las autoinvestigaciones gestadas al interior de los propios movimientos sociales así como los reclamos de descolonización metodológica vertidos hacia la antropología y otras ciencias sociales— han enriquecido, diversificado y actualizado formas de investigación «de campo» que van más allá de la clásica etnografía y su *alter ego*, la observación participante. Surgen nuevas prácticas «de campo» que se plantean como etnografías feministas, descoloniales y/o colaborativas (Álvarez Veinguer, Arribas Lozano y Dietz, 2020) a través de las cuales el trabajo colaborativo ya no se limita al «camp», sino que atraviesa el conjunto del proceso de investigación, generando reflexividades en diálogo entre diversos tipos de actores (Dietz y Mateos Cortés, 2022).

Este «giro colaborativo» lo constatamos en las propuestas metodológicas y, a la vez, en las prácticas etnográficas tanto en el Sur global como en el Norte hegemónico de la disciplina antropológica. En las pasadas décadas este tipo de giro metodológico ha coincidido con otro giro, que también tiene implicaciones metodológicas, pero que se viene debatiendo en términos más bien teórico-conceptuales: el «giro ontológico». Autores como Viveiros de Castro (2004) y Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) procuran deconstruir los legados universalistas de la antropología y de sus postulados epistemológicos para poder estudiar las múltiples formas de vida tanto humana como no-humana desde el «ser» de los propios actores, reconociendo la perspectividad inherente a cada ser, en vez de tipologizarlas y clasificarlas desde fuera como cosmovisiones animistas, totemistas o chamanistas.

Sin duda, el «giro ontológico» y el «giro colaborativo» entrañan un marcado inconformismo con el quehacer precedente de la antropología, y hasta ponen en duda las representaciones que la antropología han realizado de las culturas estudiadas. El primero de los mismos puso en solfa la tradicional división entre la naturaleza y la cultura, y dejó al descubierto la posibilidad de que esta partición sea el resultado de una ontología típicamente occidental y ajena a otras sociedades. De hecho, las obras de

Latour (2007), de Viveiros de Castro (2003) y Descola (2001) han tratado de trascender esta partición binaria. Descola se ha mostrado cada vez más persuadido por el hecho de que la naturaleza sea una construcción que se actualiza a través de las relaciones humanas, pero también no humanas. En este sentido, ha resultado muy sorprendente la apreciación realizada por Viveiros de Castro a propósito de su trabajo entre los pueblos de la Amazonía (1996), según la cual los indígenas rompen la típica relación occidental entre el carácter universal de la naturaleza y el carácter relativo de la cultura. Esta relación es invertida por los pueblos amazónicos, los cuales construyen su percepción a partir de una cultura universal y una naturaleza relativa, de suerte que esta última deviene en multinaturalismo. Se ha puesto así en duda una de las certezas más consolidadas, antes de que se iniciara el último cuarto del siglo XX, cual era el relativo a la relación establecida en el par *naturaleza y cultura*. Detrás del giro ontológico se hallan las muchas dudas que se han suscitado en torno al entendimiento de la alteridad en las investigaciones antropológicas, tanto en el pasado como en el presente, como deja entrever Holbraad (2007) en su valioso texto sobre los cultos de Ifá en la isla de Cuba («The Power of Powder»). Sin embargo, el propio Holbraad es consciente de que la antropología está atrapada por esta dicotomía que afecta al ser mismo de la disciplina, sin que otras vías hayan sido suficientemente exploradas por el momento.

Más aún, no solo asistimos al giro ontológico desde los años ochenta del siglo XX, y al giro colaborativo desde algo más tarde. También asistimos al giro discursivo, o, como también es denominado, al *giro reflexivo*. Lo mismo que en los casos anteriores, este giro pone en cuestión las construcciones más características de la antropología. Por supuesto, pone en entredicho las construcciones iniciales de la antropología, propias de la omnipotencia del antropólogo y la miseria intelectual y moral de los investigados, las cuales hace mucho tiempo que fueron desechadas. Ahora también se cuestionan las llamadas «verdades parciales» contenidas en los estudios tenidos por modélicos, como son los de la escuela clásica inglesa. Es posible que tras los relatos mejor valorados hasta hace muy poco tiempo no haya más que ficciones discursivas y retóricas literarias, producto del impacto que los autores trataban de producir en los estudiantes universitarios y en los lectores en general. El hecho está magistralmente expresado en la célebre obra *Writing Culture* compilada por James Clifford y George E. Marcus (1986). Si bien la autoridad del antropólogo constituyó uno de los fundamentos de la antropología en el pasado, desde hace algún tiempo las antropologías más clásicas están sometidas a un

debate que, frecuentemente, y en el mejor de los casos, se presenta bajo la sombra de la sospecha.

¿Qué ocurre con las miradas antropológicas cuando se acercan y entran en diálogo estas posiciones colaborativas, por un lado, y ontológicas, por otro? Resulta sumamente novedoso y relevante cómo desde estos diversos procesos de apropiación, resignificación y nueva articulación entre propuestas teórico-conceptuales, por un lado, e innovaciones metodológicas, por otro lado, comienzan a surgir nuevas prácticas antropológicas, emergentes formas de hacer antropología en este primer cuarto del siglo XXI. Como artículo inicial que abre el presente volumen de *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Claudia Briones y Ana Ramos, experimentadas antropólogas de la Universidad Nacional de Río Negro y del CONICET argentino, que llevan años colaborando con organizaciones del pueblo *mapuche tewelche*, contribuyen un sugerente trabajo titulado «“La interculturalidad es una palabra que no está hilando”: condiciones para la producción intersubjetiva, interepistémica e interexistencial de conocimientos».

En este artículo, a raíz de una serie de conversaciones y convivencias con Rosendo Huisca Melinao y Mauro Millan, un sabio y un militante del pueblo *mapuche*, las autoras ponen en práctica un ejercicio de co-interpretación y co-análisis crítico de las posibilidades tanto como de las imposibilidades de co-crear conocimientos, en este caso sobre el *güttxam*, provisionalmente concebido como «un género discursivo del arte verbal mapuche». Gracias a su interés por entablar una conversación lo más simétrica posible, Briones y Ramos relatan cómo nociones académicas como «consentimiento libre e informado» y «co-autoría», propuestas y practicadas desde buena parte de los enfoques colaborativos y comprometidos de la etnografía contemporánea, acaban generando brechas de comunicación entre los procedimientos académico-burocráticos y las vivencias de los propios actores mapuche: «incluso cuando se cree estar aplicando dispositivos de igualdad, continúan reproduciendo fronteras, desigualdades y asimetrías».

La relación pretendidamente intercultural entre co-autores *mapuche* y *wigka* (no mapuche) no se logra cuando el proceso colaborativo consiste —al fin y al cabo— en «entregar conocimiento» de forma unidireccional. Los actores *mapuche* acaban explicitando que conversar en su propia comprensión no implica un intercambio de conocimiento, sino que consiste en co-crear juntos conocimientos entre ambos tipos de actores, una co-creación que está anclada al tipo de relación afectiva que se establece en la misma conversación. Los conocimientos generados a lo largo de una conversación no se pueden ni deben «desprender» instrumentalmen-

te de la conversación como tal, dado que forman parte inseparable del momento conversado.

Finalmente, las autoras reconocen e identifican los «bordes ideológicos, epistemológicos u ontológicos» que son activados en una conversación, bordes que tienen consecuencias no solamente para el carácter intersubjetivo e interepistémico de la vivencia de conversación, sino también para su carácter interexistencial. Los modos de «hacer mundo» (Blaser, 2019) tienen que formar parte de las preguntas antropológicas en vez de suponer la existencia de conocimientos y conceptos extrapolables de sus contextos de producción. Así, la identificación de posibles conflictos ontológicos se vuelve parte del quehacer antropológico:

Las diferencias ontológicas puede que se yuxtapongan con ciertos grupos identitarios pero no necesariamente son lo mismo. Las prácticas, no la pertenencia a un grupo, son la clave a la que se debe atender para evaluar si estamos ante un conflicto ontológico. Siguiendo el mismo razonamiento, es posible que un conflicto ontológico esté pasando aun cuando aparentemente las partes del conflicto estén hablando el mismo lenguaje y de las mismas cosas (Blaser, 2019: 78).

Es en este sentido que una etnografía colaborativa seguiría siendo extractivista si no cuestiona y «descentra» la ontología moderna-occidental que tácitamente se reproduce en las investigaciones, por muy colaborativas y/o militantes que estas aparezcan (Demmer y Hummel, 2017). Requiere por tanto de un esfuerzo consciente y explícito de buscar etnográficamente «disensos y fricciones», denominadas en un trabajo previo por Briones (2014) como «disensos epistemológicos y ontológicos», que pueden ser detectados a partir de «opacidades recíprocas», como las que identifican Briones y Ramos en el presente artículo.

Resumiendo, podríamos por tanto postular dos consecuencias teórico-metodológicas para la antropología contemporánea. En primer lugar, un giro ontológico que renuncia a su concomitante giro colaborativo (Pedersen, 2001) carecerá de las herramientas metodológicas requeridas para evitar reproducir un «relativismo relativista» (Briones, 2014) que se limita a estudiar cosmologías amerindias. En segundo lugar, un giro colaborativo que se limita a «horizontalizar» discursivamente su compromiso con los actores de co-labor sin profundizar en los conflictos y/o disensos ontológicos que se generan tanto al interior de estos actores como en relación de estos con la academia antropológica y sus propias condiciones de producción de conocimientos (Lassiter, 2005) no podrá evitar que «la interculturalidad no hile», que la dimensión interexistencial no se articule a su respectiva dimensión interepistémica. Solamente conjugando ambos

giros en diseños de investigación sumamente autorreflexivos y autocríticos podremos aprovechar las mencionadas opacidades recíprocas, ojalá convirtiéndolas en objetos de conversaciones tan fructíferas como las que aquí nos presentan Briones y Ramos.

Ahora bien, es evidente que todo lo dicho hasta aquí nos remite a un problema central de la antropología, susceptible de encuadrar optimistamente en la duda cartesiana, o más pesimistamente en la crisis permanente de la antropología, desde su mismo nacimiento. En el fondo, se hallan problemas de la disciplina que nunca han sido resueltos, salvo cuando lo han sido provisionalmente. Los giros enunciados en las líneas precedentes aluden a aspectos nucleares de la antropología, unas veces en el plano teórico, otras veces en el metodológico, y otras veces en ambos. En ocasiones las contradicciones se han localizado en la etnografía y en los problemas de la observación participante, como se evidencia en el giro ontológico y en el colaborativo, otras veces en la escritura, como sucede con el giro discursivo o reflexivo, y en las más de las ocasiones en todos los aspectos de la antropología. Quizá la mayor coincidencia entre todos los giros enunciados es que la antropología, para bien o para mal, se construye y, por lo que parece, con resultados alternativos y legítimos. Por fortuna, y a falta de otro consuelo, desde hace mucho tiempo los propios antropólogos se han mostrado convencidos de que las dudas permanentes acerca del objeto de la antropología, la multiplicidad de marcos teóricos y la variedad de metodologías pueden dar lugar a un eclecticismo que es fuente de fortaleza.

Trasunto, asimismo, de lo dicho hasta aquí es el de la transcripción de las manifestaciones verbales de los estudiados. La antropología no ha ahorrado esfuerzos en mostrar el pensamiento del otro, sin llegar a conclusiones seguras. Ese otro, y tanto más en la antropología exótica que, de nuevo, parece reinar en los giros que se vienen experimentando, emplea discursos y metáforas que no se ubican en las ontologías dicotómicas y tradicionales de la antropología. Durante mucho tiempo los antropólogos realizaba papeles como los de transcriptores e intérpretes del discurso nativo. Sin embargo, si asumimos el giro ontológico, el colaborativo, el discursivo y todos los que vayan surgiendo en la antropología dubitativa, ¿podrán mantener los antropólogos que se han venido arrogando el apoderamiento del discurso del Otro, o, por el contrario, estos antropólogos estarán cada vez más desubicados en este mundo disciplinar sin bordes y sin fronteras fijas? El asunto no es menor porque, entre tantos giros, las posiciones de los antropólogos se reparten entre el literalismo antimetafórico, el figuracionismo, el literalismo puro y otras perspectivas, reclamando sus correspondientes partes de legitimidad.

El sugerente trabajo de Claudia Briones y Ana Ramos da paso el texto de Juan Camilo Montoya sobre los arrozales colombianos, en un contexto de giro ontológico. La agricultura del Cauca y áreas anexas se caracteriza por una prosperidad en la cual los cultivos exitosos se conjugan con prácticas que unas veces tratan de optimizar las posibilidades que ofrece el medio y otras optan por una maximización carente de sostenibilidad. Sin embargo, el autor repara en la relación que, a propósito de estas formas de agricultura, se establece entre los humanos y los no humanos. Cuando la agricultura opta por la sostenibilidad, siempre medida en términos relativos, se sirve de los insecticidas biológicos, con los cuales logra la eliminación selectiva de los insectos y la cooperación entre especies. Todo lo contrario de lo que sucede cuando opta por los insecticidas químicos, en cuyo caso se produce la eliminación indiscriminada de numerosas especies y unos efectos adversos para la salud de los organismos humanos y no humanos, en general. Dicho de otro modo, cualquier decisión que se toma en el seno de la agricultura comporta implicaciones éticas desde el punto de vista de la sostenibilidad ambiental, social y económica. Sin embargo, el autor va mucho más allá y nos descubre cómo hay grados de sostenibilidad, y la producción de insumos biológicos está lejos de representar una verdadera sostenibilidad. La bacteria *Bacillus thuringiensis* es envasada en bolsas que tienen su propio impacto ambiental y que se integran en una larga cadena de mercantilizaciones, con la consiguiente degradación del medio y la carestía del arroz. Solo un cambio estructural, que afecte a los productores, a los consumidores y a la administración puede constituir un verdadero freno al uso de los insecticidas químicos.

Por su parte, Marc González-Puente, de la Universidad Rovira i Virgili, se ocupa de un tema tan propio del medio rural de nuestro tiempo como es el de la tierra, la familia y la economía moral en los procesos de desagrarización, parapetados a menudo tras los enfoques economicistas que examinan la profunda transformación agraria que se está produciendo en el presente. El autor toma como referencia las explotaciones vitícolas de la comarca del Penedés barcelonés y tarraconense para examinar la lucha soterrada que tiene lugar entre los valores de generaciones distintas. Mientras que el apego a los valores más tradicionales percibe como desleal y hasta inmoral la enajenación del patrimonio recibido, generalmente mediante las operaciones de compraventa, otros titulares de la tierra optan por la transferencia del patrimonio de la tierra a las inversiones propias de la acumulación capitalista. En la percepción del autor, el vínculo patrimonial con la tierra, construido a través de los lazos de filiación y descendencia, constituye un obstáculo a la desagrarización por

razones culturales, aunque se oponga a los valores de modernidad que se hallan instalados en la generalidad de la sociedad. El autor defiende la idea de que la conservación de la relación entre la familia y la tierra se sustenta, por encima de todo, en obligaciones morales que adquieren la forma de responsabilidad.

El artículo de Fulgencio Sánchez Vera, de la Universidad Internacional de La Rioja, explora el caso de los huertos familiares del Campo de Cartagena, expresión en otro tiempo de la precariedad económica, que hoy siguen existiendo por razones diferentes a las que justificaron su existencia en el pasado. Actualmente son huertos que han perdido progresivamente la función productiva y, simplemente, llenan los espacios de ocio de los lugareños en los que estos ensayan los conocimientos adquiridos en la sociedad de la información y la comunicación. Son conocimientos que, lejos de representar la cadena de transmisión local que durante mucho tiempo corrió entre las sucesivas generaciones, paulatinamente, desde hace medio siglo se han metamorfoseado en conocimientos emancipados de cualquier compromiso con la comunidad y la historia. El desarrollo de la industria agroalimentaria local y los nuevos modos de vida, conectados con estilos sociales ajenos a la tradición local, han propiciado el desamparo de los saberes etnobotánicos tradicionales y la pérdida de la biodiversidad que, en otro tiempo, caracterizó a los huertos locales.

Un nuevo artículo muestra cómo los valores de la tradición no siempre merecen ser conservados, salvo que sea en un proceso de adaptación al cambio social. Por un lado, defiende el patrimonio inmaterial constituido por el llamado *ball de diables* y, por otro lado, defiende los valores de una modernidad que se halla indefectiblemente unida a los derechos de igualdad entre hombres y mujeres. Las autoras, Judit Castelví y Marta Rovira, de la Universidad Pompeu Fabra, se acercan a una fiesta local de Mataró, la capital del Maresme barcelonés. Como en muchos otros pueblos, villas y ciudades, las mujeres reivindican un papel distinto al que históricamente les ha correspondido en una tradición dominada por los hombres. El baile de los diablos, en realidad, es una de tantas fiestas que, contando con un viejo aval histórico, probablemente unido, como en muchos otros lugares, a las fiestas del Corpus Christi, alcanzaron una gran difusión en los años que siguieron al franquismo, quizá porque se convirtieron en iconos del asociacionismo festivo más popular y reivindicativo, a menudo unidas al *correfoc* de las fiestas mayores, como puede ser el caso mataronense, y al Carnaval. Este grupo de mujeres reivindica, desde el principio, un protagonismo análogo al masculino en el espacio público festivo, y actúa espoleado por el protagonismo masculino, pero, he aquí

la paradoja, no como expresión de feminismo, sino como una forma más de empoderamiento pendiente de concreción. El mensaje del artículo es que este empoderamiento puede producir cambios sociales, aunque sean muy limitados. Sin embargo, es una actitud que desata sinergias sociales en forma de lo que las autoras denominan *feminismo invisible*.

Un trabajo más es el que firman Luís Álvarez Munárriz, de la Universidad de Murcia y de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y Fina Antón Hurtado, de la Universidad de Murcia. Es un artículo ensayístico y reflexivo sobre un tema fundamental para la antropología, como es el relativo a todo aquello que nos hace humanos, subsumible en esa característica pregunta ontológica acerca de lo que particulariza a nuestro ser de humanos. Si bien autores como Tomasello han propuesto recientemente una hipótesis ontogenética, otros autores hallan la explicación en meras diferencias de grado con los primates no humanos. Rechazado el azar representado por la mutación genética, los autores del texto hallan la explicación más convincente en la existencia de la conciencia. Este sería el rasgo más expresivo de nuestra humanidad, y sería el que habría supuesto en un momento determinado de la evolución que surgiera la capacidad creativa de la conciencia, de forma que el instinto fuera sustituido por la libertad y la lucha por la cooperación. Sería entonces cuando cristalizaron muchas de las instituciones característicamente humanas, como el parentesco, la identidad, la religión y otras, que redundaron en un sentimiento profundo de humanidad.

El último de los trabajos contenidos en este volumen es el de Patricia López Calderón, investigadora de la UNED, autora de un artículo sobre el juego metafórico asociado a los estados que preceden y suceden a la cirugía de la obesidad. Tal juego se halla implícito en el título del texto, «Patitos feos y héroes modernos». La autora ha estudiado las narrativas propias de esta transformación valiéndose del análisis discursivo salido de las entrevistas a los protagonistas. Aunque la mirada reduccionista del enfoque biomédico ignore la construcción social que se halla alrededor de los padecimientos de quienes han vivido empíricamente esta transformación y los padecimientos asociados, no se puede obviar que el cuerpo es el sustrato de las subjetividades. A menudo los estados de obesidad esconden estados ansiosos, depresivos y otras situaciones que afectan a la convivencia de las personas que los viven. Tampoco es raro que estas situaciones invisibilicen estigmas y sufrimientos sociales. Como explica la autora, la gordura, independientemente de los problemas somáticos que entraña, comporta con cierta frecuencia un fracaso moral y social que llega a ser asfixiante para la persona, especialmente cuando se asocia a la vergüenza,

la culpa y el remordimiento, que explica su asociación con estigmas duros para las personas afectadas.

El número cierra con cuatro reseñas, que en esta ocasión están dedicadas al libro de Laura Marina Panizo que lleva por título *Hugo. Su historia, mi historia. Etnografía, militancia y desaparición* (Buenos Aires, 2023) a cargo de Eloy Gómez-Pellón (Universidad de Cantabria); al monográfico coordinado por María del Pilar Panero y Carmen Morán en *Artifara. Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas* de la Universidad de Turín (2022), titulado *Salir del barrio, volver al barrio. Autoficción y etnografía en la novela contemporánea española*, con autoría de Guillermo González Pascual (Universidad de Valladolid); al libro de Ana Alcázar y Olga Pozo, *Liderazgos feministas actuales y la Agenda Mundial de las Mujeres: reflexiones desde el sur global* (Granada, 2022) por parte de Isabel Iturralde (Universidad de Granada); y al libro de Víctor Alejandro Payá y Pedro Alberto Bracamonte (Coords.), titulado *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas* (México D.F., 2019), realizada por Marcela Meneses (Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM).

Solo nos resta, como acostumbramos, agradecer a todos los que han hecho posible la aparición de este nuevo número, el esfuerzo realizado. Los sucesivos números de la revista esconden un trabajo ímprobo que exige la conjunción de múltiples tareas que resultan imprescindibles. Que conste nuestro agradecimiento a todos los participantes en esta empresa ilusionante que es AIBR.

Un año más, aprovechamos la ocasión para transmitir nuestros deseos de felicidad en esta Navidad, y de prosperidad para el nuevo año 2024.

Referencias

- Álvarez Veinguer, A.; Arribas Lozano, A. y Dietz, G. (Eds.) (2020). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO. En <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15711/1/Investigaciones-en-movimiento.pdf>.
- Blaser, M. (2019) Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2): 63-79. DOI: 10.13125/americanacritica/3991. En <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/view/3991>.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40: 49-70. DOI: 10.34096/cas.i40.1278. En <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1278>.

- Clifford, J. y Marcus, G.E. (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Demmer, U. y Hummel, A. (2017). Degrowth, Anthropology, and Activist Research: the ontological politics of science. *Journal of Political Ecology*, 24(1). DOI: 10.2458/v24i1.20898. En: <https://journals.librarypublishing.arizona.edu/jpe/article/id/2016/>.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. P. Descola y G. Palson. Siglo XXI: 101-123.
- Dietz, G. y Mateos Cortés, L.S. (2022). Doubly Reflexive Ethnography and Collaborative Research. En *Oxford Research Encyclopedia of Education*. G. Noblit, Ed. New York: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acrefore/9780190264093.013.1709. En: <https://oxfordre.com/education/view/10.1093/acrefore/9780190264093.001.0001/acrefore-9780190264093-e-1709>.
- Holbraad, M. (2007). The Power of Powder: Multiplicity of Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana Again). En *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. A. Henare, M. Holbraad y S. Wastella, Eds. Routledge: 189-225.
- Holbraad, M.; Pedersen, M.A. y Viveiros de Castro, E. (2014). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. En *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. January 13. En: <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Lassiter, L.E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Pedersen, M.A. (2001). Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3): 411-427. En: <https://www.jstor.org/stable/3134411>.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Racionalidad y discurso mítico*. A. Chaparro y C. Schumacher, Eds. Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH: 190-243.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): article 1. En: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.

Gunther Dietz
Eloy Gómez-Pellón