



---

## La humanidad: antropología de un concepto

*Montserrat Ventura, Josep Lluís Mateo, Montserrat Clua*

Este es el punto de partida de un viaje antropológico. Un recorrido por la noción de humanidad en distintos lugares del planeta y en algunos de sus momentos fundacionales. Un viaje por la diversidad de la humanidad en el espacio y el tiempo a través de algunas de sus formas de concebirla. Un recorrido que nos permitirá observar también sus intersecciones, fruto de los contactos y, sobre todo, de la expansión colonial occidental. Esto incluye asimismo las desigualdades producidas al ser negada la universalidad de tal categoría en determinadas condiciones sociopolíticas.

Este viaje surge del proyecto HumAnt «Estudio antropológico comparativo de las nociones de ser humano»<sup>1</sup> llevado a cabo por el grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas (AHCISP) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Este grupo, que tiene como eje de análisis el cuestionamiento de la dicotomía entre naturaleza y cultura en sus distintas manifestaciones, se ha centrado en observar cómo las categorías sociales históricamente consideradas innatas —y, por ende, universales—, no solo no son obvias, sino que no se pueden hacer extensivas a todas las sociedades del planeta. No todas las sociedades establecen las mismas categorías ni las mismas fronteras entre categorías; tampoco se resuelven de la misma manera los intersticios entre categorías, los espacios intermedios y las cosas fuera de lugar. A partir de investi-

1. Financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Subprograma de Generación del Conocimiento (HAR2013-40445-P).



gaciones comparativas y transnacionales, en anteriores proyectos hemos analizado categorías como la de mestizaje (Stolcke y Coello, 2008; Ventura ed., 2010; Clua, 2011; Mateo, 2012; Ventura *et al.*, 2014), que interpela las transgresiones de fronteras, categorías y jerarquías político-culturales. Estos trabajos nos llevaron al análisis de nuevas categorías. Las esferas de diferenciación establecidas en el marco de las sociedades pueden responder a lógicas similares cuando abordamos la división entre humanos y no humanos y la noción misma de humanidad, que es objeto de este libro. Por esto incorporamos una perspectiva interdisciplinaria, donde la antropología pueda dialogar con las ciencias de la vida, y contribuir así a superar las fronteras entre ámbitos del conocimiento, a prescindir de una segregación disciplinaria que responde igualmente a la omnipresencia del modelo cartesiano en el pensamiento científico. Sin embargo, la mirada que orienta en todo momento nuestra investigación es antropológica. Y porque es antropológica, es comparativa, es etnográfica y es histórica. Somos conscientes de los límites de este desafío, dada la imposibilidad de reflejar en un libro la extraordinaria diversidad humana, pero hemos procurado ofrecer casos etnográficos de regiones y períodos bien diversos en cuanto a sus formas de organización social y sistemas simbólicos, incluyendo ejemplos de diferentes ontologías.

Tim Ingold (2000), quien tiene claro que el tema por excelencia de la antropología es la humanidad, nos explica que a ésta la podemos interrogar como especie, como hacen las ciencias de la vida, o como condición, enfoque distintivo de la antropología. Por ello iniciamos este viaje por la noción de humanidad en Occidente, y precisamente por uno de sus exponentes ontológicos: la ciencia. Este punto de partida no es banal. La categoría de humanidad es objeto de reflexión en Europa desde la Grecia clásica, cuando Aristóteles sistematizó la Gran cadena del ser, ubicando la humanidad entre los seres racionales, que hablaban y pensaban, a diferencia de los animales. La historia de esta categoría se complejiza después con el ser humano cristiano, dotado de moral. Y por último con el racionalismo científico, que ya separa completamente la naturaleza de la cultura, el cuerpo del espíritu, y el ser humano deviene una especie natural, un animal. Un animal que Linneo ubicó en la cúspide de los mamíferos gracias a su racionalidad, enfatizada en su clasificación: *sapiens sapiens*.

Nuestra capacidad para el aprendizaje, para comunicarnos mediante el lenguaje y para interpretar el mundo en que vivimos dotándolo de significados simbólicos, nos debía permitir trascender las limitaciones impuestas por nuestra naturaleza animal y así alcanzar esa condición humana única, flexible y sumamente adaptable. Comprender la diversidad de configuraciones socioculturales que adoptaba la humanidad en el marco de aquella unicidad, de aquella humanidad universal, fue tarea de la antropología hasta los años noventa del siglo xx. La biología y otras disciplinas afines explicarían, en cambio, aquella dimensión de nuestra condición humana que nos asemejaba a otros animales. La propia noción de cultura se desarrolló en la pugna intelectual entre las ciencias sociales y los intentos de las ciencias naturales de atribuir las conductas y la variedad humanas exclusivamente a factores biológicos, es decir, naturales (Carrithers, 1998) bajo un manto de poder que otorgaba a esas teorías sobre la naturaleza un rango de verdad teocrática previa.

Esas convicciones se acabaron hace algún tiempo, en parte por el giro postmoderno que cuestionó el positivismo y en parte por algunas investigaciones en la frontera de la antropología, que desafiaron las certezas epistémicas tradicionales (Latour, 1991; Ingold, 2000; Descola, 2005; Ingold & Palsson, 2013). En la misma biología está aumentando la controversia acerca de una separación efectiva entre naturaleza y cultura en la evolución humana. En 1992 la bióloga Fox Keller (1992, p. 282) comentaba con ironía que en esta vieja controversia «la naturaleza había salido victoriosa» y más recientemente enfatizaba que desde sus inicios, tanto la herencia (es decir, lo innato), como el medio ambiente (lo aprendido), estaban enredados en la evolución humana (Fox Keller, 2010). En una reseña de su libro, el biólogo Lewontin (2011, p. 3) hacía hincapié en la subjetividad de los propios científicos: «Al analizar el mundo natural, los científicos rara vez tienen conciencia del grado en que sus ideas están influenciadas por su modo de percibir el mundo cotidiano y las limitaciones que nuestro desarrollo cognitivo impone a nuestras formulaciones». Este matiz que se produce en el ámbito de las ciencias de la vida es analizado desde la antropología en esta primera parte por Ramírez-Goicoechea desde el terreno de la epigenética, a partir de un trabajo de campo con científicos y científicas en diferentes instituciones de investigación y pertenecientes a disciplinas como la Genómica, la Genética, la Biología o la

Paleoantropología. La cuestión es que las fronteras disciplinares son raramente traspasadas por razones no solo epistemológicas, sino también a causa de algunos prejuicios que los propios investigadores mantienen en su praxis científica. El trabajo de Ramírez-Goicoechea plantea, más allá de estas limitaciones, las posibilidades de estudiar y reintegrar la condición humana en sus dimensiones biológicas y socioculturales, con el fin de superar las naturalizaciones en las que están incurriendo los enfoques reduccionistas. De este modo, la propuesta de una nueva antropología epigenética se vislumbra como una reconfiguración del estudio de lo humano para dejar atrás los dualismos obsoletos que vienen separando naturaleza y cultura.

A principios del nuevo milenio se pudieron detectar, tanto en las ciencias sociales como en las ciencias de la vida, señales incipientes de un esfuerzo de cooperación científica para poner en común los conocimientos antropológicos acerca de la variabilidad cultural en las conductas humanas y sus efectos. Aunque una *nueva síntesis* libre de determinismos culturalistas o biologists aún está lejana, el diálogo entre ambos ámbitos del conocimiento y la revisión de sus paradigmas se ha iniciado. Siguiendo también en parte la experiencia de B. Latour (1992) y B. Latour y S. Woolgar (1995), Patricia San Mateo y Pablo Domínguez analizan un instituto universitario dedicado a las ciencias ambientales en la UAB, fruto de un trabajo de campo etnográfico. Los autores observan hasta qué punto la ecología y las ciencias ambientales, que integran la vida humana en el conjunto de los elementos biofísicos que la circundan para comprender los equilibrios entre sus partes, son en gran medida deudoras del naturalismo, a la vez que buscan abrirse caminos entre las disciplinas que lo relativizan. En esta confluencia en construcción, los autores descubren una noción de humanidad con trasfondos u orígenes eminentemente naturalistas pero relativamente diversa, resultado de las distintas tradiciones de pensamiento que confluyen en el laboratorio analizado. Una diversidad graduada a lo largo de un eje que fluye en la oposición entre el determinismo y la capacidad de agencia, esta última más humanista.

En estas últimas décadas la categoría de humanidad es objeto de nuevas reflexiones que ponen en duda su contraposición con otras categorías, particularmente las del medio físico, animal, espiritual o material, especialmente a partir de los cambios tecnológicos introducidos en la vida cotidiana de los seres humanos. Son ya clásicos los trabajos

como el manifiesto *ciborg* de la zoóloga y filósofa Donna Haraway (1991) que abría una reflexión al posthumanismo desde el feminismo, ubicado en la intersección entre humanidad, animalidad y materialidad. La biotecnología y sus consecuencias en la construcción de nuevas categorías sociales como el género y el sexo —y la misma humanidad—, fueron el objeto de reflexión de un trabajo pionero de Verena Stolcke, revisitado en este volumen.

Stolcke exponía cómo algunos avances en campos como la biología molecular y la biotecnología, particularmente la clonación, impulsaron nuevos paradigmas, cuestionando la dicotomía moderna convencional entre naturaleza y cultura (Stolcke, 1988). Al actualizar los avances en la materia se vuelve a preguntar sobre la razón genealógica, el individualismo genético y los viejos roles del parentesco tradicional. A mediados de febrero de 2017 *The Economist* celebraba el veinte aniversario del nacimiento de la oveja clónica Dolly, la primera mamífero creada por transferencia del núcleo de una célula somática. Antecedió a este logro una larga trayectoria de experimentaciones biotecnológicas inspiradas por aspiraciones socioculturales terapéuticas y reproductivas, dinámicas que ponían en entredicho la contraposición entre cultura y naturaleza. Las teóricas feministas fueron pioneras en poner en tela de juicio este dualismo en los años setenta, cuando desafiaron el reduccionismo biológico al demostrar que las identidades y relaciones de género no son el resultado del dimorfismo sexual. Esta visión dualista constituye de hecho la condición de posibilidad de todos los reduccionismos naturalistas en las sociedades modernas. En su capítulo, Stolcke analiza el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas como la fecundación asistida e in-vitro, en tanto antecedentes culturales y biotecnológicos de la actual clonación terapéutica en mamíferos, precisamente para ejemplificar la falacia del supuesto dualismo entre naturaleza y cultura.

Con argumentos similares como punto de partida, el texto de Enric Porqueres cuestiona el carácter excepcional a menudo atribuido a los contextos biotecnológicos del parentesco. Muestra que los contextos de la reproducción asistida, al igual que los sistemas de parentesco tradicionalmente estudiados por la antropología, insisten en la porosidad de los cuerpos en la base de la definición del incesto, el denominador común más pequeño del parentesco. Además de tomar en consideración las lógicas corporales, el texto también trata de los anclajes

metafísicos de todo sistema de parentesco. Por otro lado, ya sea en el contexto biotecnológico o bien en el seno de los sistemas embriológicos estudiados tradicionalmente por la antropología, la dramatización de un proceso de individuación prelingüístico otorga claves de comprensión: el Ego del parentesco se inscribe en un cuerpo que es lugar de relaciones constituyentes. Sin embargo, para que pueda habitar el sistema de parentesco, este Ego también debe ser acogido en tanto futuro «Yo» del lenguaje. El trabajo muestra que la entrada como usuario legítimo en el lenguaje es la condición *sine qua non* para toda experiencia humana, *a fortiori* por tanto, para la del parentesco.

Así, si la gran división entre naturaleza y cultura está en tela de juicio en las mismas ciencias de la vida, la antropología ha sido una disciplina clave para demostrar su no universalidad. Philippe Descola (2005) ha contribuido enormemente a relativizar el *naturalismo* moderno, al ubicarlo como una entre otras configuraciones ontológicas. El naturalismo, que prefigura un ser humano separado y radicalmente distinto de lo no humano (animal, vegetal, material o espiritual), se ha erigido en Occidente en un pilar fundamental para racionalizar desigualdades y discriminaciones. Pero se ha difundido con la expansión colonial y en cada región colonizada se ha cruzado con otras ontologías, como observaremos más adelante.

El naturalismo se opone a la forma de identificación animista, que junto al totemismo y el analogismo conforman el mapa de ontologías, según Descola. La sociedad Achuar de la Amazonia ecuatoriana sirvió a este autor (Descola, 1986) de guía para caracterizar el animismo, término que redefine no ya como religión (Tylor, 1871) sino como forma de relación social. En el animismo no existe una categoría de ser humano discreta y separada de un conjunto de entidades que el naturalismo clasificaría como no humanas. En el animismo existen otras formas de ordenar el mundo, de carácter social, que permiten a Descola (2005, p. 342) hablar de «especies sociales», distintas de las especies naturales darwinianas: en el animismo hay tantas especies sociales como formas de comportamiento, de manera que considera que las especies dotadas de una interioridad análoga a la de los humanos existen en el seno de colectivos que poseen una estructura y propiedades idénticas. La forma de identificación animista establece así una continuidad entre seres cuya humanidad se distribuye en una escala de intensidades, marcadas por algunos atributos como las posibi-

lidades de comunicación. En las sociedades animistas la interioridad humana se manifiesta a través de fisicalidades distintas, según la terminología del autor. El cuerpo es entonces un marcador diferencial de la humanidad, no la interioridad, como ocurre en el Occidente cristiano. Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004) ha propuesto a su vez el perspectivismo, una filosofía propia de las sociedades amazónicas que permite también comprender esta continuidad entre humanos y no humanos, donde cada ser observa a sus congéneres desde un punto de vista relativo en un marco de humanidad compartida; aquí el rasgo diferencial es el hábitus o comportamiento, facilitado por una apariencia o cuerpo distintivo. Junto a Descola y Viveiros de Castro, un gran elenco de etnografías amazónicas y en general de las tierras bajas amerindias han corroborado que en estas sociedades la humanidad no es una categoría sino una condición. Una condición compartida por distintos seres. Y que el cuerpo es un eje fundamental en torno al cual giran las identificaciones y diversidades, en torno al cual se establecen las relaciones sociales.

El cuerpo ha sido tratado como un elemento fundamental en la definición de persona, este otro concepto que ha dominado la antropología, sobre todo de influencia francesa, desde que Marcel Mauss (1950 [1938]) lo estableciera como una de las categorías antropológicas clave. En nuestro viaje, como en la misma historia de la antropología, la noción de humanidad confluirá repetidamente con la de persona, en una suerte de paralelismo fijado con el humanismo renacentista, reflejo de dos de los grandes enfoques dominantes en la disciplina: el derivado de la modernidad cartesiana, que buscaría comprender la unidad del ser humano y su particularidad entre los seres de la naturaleza —y en el que la categoría de raza se erigiría como pilar distribuidor de la diversidad y de la desigualdad—; y aquel otro, más cercano a un pensamiento sociológico, del que también bebió la antropología francesa, que en su inventario de las categorías humanas encontró en la variedad de expresiones de la noción de persona un elemento de la diversidad.

Un caso paradigmático que nos permite cruzar una versión particular de especie social con una noción específica de persona es la sociedad de castas de la India, territorio vasto y en sí mismo muy diverso. A raíz de un trabajo de campo de largo alcance, Alice Van den Bogaert recorre los valles del Himalaya indio, donde la humanidad

comparte un principio interior (*âtman*) con otras entidades no humanas; pero al mismo tiempo, esta humanidad está fragmentada en diversas «especies»: las *jati* (castas). Sin embargo, como explica la autora, la diferencia entre estas entidades y especies no reside en interioridades distintas sino en los cuerpos y sus fluidos, y éstos son creados a partir del vínculo nutritivo compartido con los parientes. Mientras, el *âtman* se reencarna en un cuerpo u otro en función de los actos cometidos en su vida anterior, en virtud de la ideología del *karma*. De esta manera, la categorización en especies, incluidas las diversas castas, se basa en una corporalidad distinta, determinada por una responsabilidad individual que sigue un código moral estricto, específico de cada categoría. Con este capítulo observamos el caso de una ontología de humanidad continua, es decir, un principio interior compartido por diversas especies humanas y no humanas, con una fisicalidad que es una consecuencia directa de esta interioridad, en virtud del *karma*, y de las relaciones sociales; una ontología que permite revisar, como señala la autora, la oposición entre interioridad y fisicalidad, así como la que opone la dividualidad a la individualidad, otra de las dicotomías destacadas particularmente por la antropología oceanista desde el trabajo seminal de M. Strathern (1988).

Strathern introdujo el término *dividualidad* para referirse a la persona construida como un lugar plural y compuesto de relaciones (1988, p. 13) en oposición al de individualidad, una suerte de expansión y actualización del clásico concepto de persona relacional expuesta décadas antes por M. Leenhardt (1995 [1941-1942 y 1952]). Aunque revisiones posteriores señalen algunas contradicciones a la noción stratherniana de dividualidad, ésta ha servido de base para entender las transformaciones ocurridas con la expansión del individualismo cristiano (Hess, 2006) e incluso para definir la actual ontología cristiana como dividual en Oceanía (Mosko, 2010), algo comparable a lo ocurrido en el mundo amerindio, con matices.

En la etnología amerindia, el texto fundacional del estudio de la persona fue publicado en 1979. Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro exponían cómo estas sociedades igualitarias, sin linajes ni estructura política, tenían como eje fundamental de organización social la noción de persona, y particularmente el cuerpo. En ellas la corporalidad estructura espacios centrales de la vida como la concepción, las dolencias, los fluidos, las prohibiciones alimenta-

rias o los ornamentos corporales. El cuerpo es así interpretado como un espacio de negociación y de relación de las personas con la sociedad, no como un contenedor cerrado de la interioridad de la persona individual.

En nuestro viaje recorreremos algunas referencias a la materialidad corporal, hasta ahora menos tratadas en la literatura especializada, y sin embargo fundamentales para la vitalidad de los cuerpos y la construcción de las personas, como la sangre. Interpretando los datos etnográficos obtenidos tras más de una década de trabajo de campo en Gunayala (Panamá), Mònica Martínez Mauri traza en su capítulo las difusas fronteras entre fisicalidad e interioridad en la ontología guna. En su análisis de la experiencia guna de la vida, la sangre se presenta como una substancia vital, portadora de identidad, de principios espirituales y de elementos que conforman la persona social —humana o no humana—, pero cuya transferencia entre gunas y extranjeros aparece como problemática. En la conformación de las personas humanas (*dules*), no parece operar esta separación en esferas completamente autónomas. Los principios espirituales parecen estar contenidos en las substancias físicas y las substancias físicas tienen la capacidad de contaminar los elementos intangibles. Como concluye la autora, todo parece indicar que los seres —humanos y no humanos— poseen anatomías y subjetividades compuestas, transmisibles, que contribuyen a convertir el humano en una persona humana. Nuevamente estamos ante un concepto de persona, y por extensión, de humanidad, abiertos. Un concepto no estático, un logro social que cuestiona la división entre el dominio de lo biológico y de lo social.

Que las nociones contenidas en la condición de humanidad no son estáticas ni cerradas lo observaremos también en el texto de Domenico Branca a partir de una detallada etnografía de la sociedad aymara, fruto de un trabajo de campo en las comunidades de Ancasaya y Alpacollo (Puno, Perú). Allí, como en otras regiones en los Andes, el estatus de persona no es dado *a priori* en el momento de nacer, sino que va adquiriéndose a lo largo de toda la trayectoria vital. Cada ser humano, además, está conformado por el cuerpo o fisicalidad y por una serie de elementos internos más o menos estables, cuyo número puede variar contextualmente, según se puede desprender de diversos informes etnográficos. Sin embargo, y dependiendo de las lecturas, las interioridades que conforman el/la *jaqi* (persona) no son exclusivas de

éste/a. Montañas, ríos, plantas, animales tienen una o más de las interioridades de las personas humanas, aunque localmente no hay duda de la identidad de cada ser. Los componentes de la persona no se conciben en Puno como esencias innatas en los cuerpos y en algunas circunstancias, como en el caso del «susto», uno de los componentes interiores puede alejarse temporalmente del cuerpo provocando enfermedad. La huida del *animu* servirá al autor para exponer, a través de un episodio etnográfico, una versión andina dinámica y plural de humanidad.

Nos detendremos en los Andes peruanos para observar un ámbito donde la noción de humanidad se extiende desde la materialidad del objeto al mundo sobrenatural. Juan Javier Rivera Andía radiografía las múltiples dimensiones de los instrumentos musicales, materiales, espirituales y humanas, para dar cuenta de una de las manifestaciones de la ontología andina habitualmente no considerada en los estudios de etnomusicología andina. Haciendo un recorrido por etnografías y teorías, el autor parte de su experiencia en Lambayeque para analizar cómo, más allá de las características comúnmente analizadas de la música andina como el ritmo, su clasificación en géneros o los contextos de producción, otros aspectos como la fabricación de instrumentos, su afinación, el aprendizaje o la audibilidad ponen de relieve la agencia de las entidades no humanas en la producción de sonido. El autor concluye que la música que existe gracias a aquellas entidades es además la que permite a su vez la existencia del ser humano cabal, es decir, el adulto que forma pareja y tiene hijos.

Todavía en los Andes, Eugenia Carlos Ríos desarrolla otra de las dimensiones de la humanidad a partir de su conocimiento vital y etnográfico de la comunidad de Ch'isikata (Cusco), en las tierras altas sudamericanas. Su texto, lleno de referencias surgidas de su experiencia como mujer andina, donde el recurso al arte del tejido es inevitable, nos regresa a la interioridad; en él observaremos espacios de continuidad entre humanos y no humanos partiendo de las narraciones de la vida cotidiana y de un análisis detallado de nociones centrales del pensamiento quechua de la región. Categorías como *samay*, *llaksay* y *larphay* que toman significado en el espacio intermedio *chawpi*, sirven a los pobladores de la región y a la autora para definir la humanidad, y a la vez para permitir a ésta la relación con los seres no humanos animales, vegetales, espirituales o accidentes del paisaje. Las

transmutaciones entre humanos y no humanos a través del espacio de indefinición, *chauwpi*, permiten a Carlos mostrarnos de forma detallada una condición humana inestable que se actualiza en permanencia.

Esta inestabilidad de la condición humana ha sido señalada en Amazonía por autores como Viveiros de Castro (2010) y Vilaça (2005), y parece extenderse por una amplia gama de sociedades animistas, como ha demostrado Praet (2014), quien señala el esfuerzo que deben realizar los humanos para mantener su condición en numerosas sociedades. Lo observaremos en el capítulo de Montserrat Ventura i Oller, quien nos presenta un recorrido pormenorizado por la ontología de la sociedad tsachila del occidente ecuatoriano a través del cuerpo y la interioridad, la vida y la muerte. La autora observa cómo las personas tsachila se distribuyen en distintos colectivos, humanos y no humanos, compartiendo espacios, atributos y relaciones. Más de veinticinco años de trabajo etnográfico permiten a la autora observar cómo el énfasis tradicional en la marcación de la humanidad, patente en el ritual, y revelador de la continuidad, se permea con una noción de humanidad contemporánea llegada con el cristianismo, cada vez más diversa y menos relacional.

Decíamos al inicio que el recorrido que ofrecemos a través de nociones de humanidad será no solo a través del espacio sino también del tiempo. La mirada histórica no puede estar ausente de la antropología si deseamos entender todas las dimensiones del devenir social (Coello y Mateo, 2016), y no solo cuando observamos fenómenos sociales sino también nociones ontológicas cuyos significados parecerían eternos. Como observa Sahlins (2008), las ideas sobre lo *humano* no están inscritas sobre piedra, sino que se recomponen en cada generación. Lo hacen en Occidente y también en sociedades a las que se suele negar su capacidad de agencia. Aunque la historicidad de muchos pueblos indígenas no se manifiesta linealmente (Taylor, 1988; Ventura, 2011, 2015), la antropología ha realizado un serio esfuerzo por demostrar desde los años 80 del siglo xx que en aquellas sociedades la transformación existe, y que ésta se da tanto por impulsos internos como por influencias externas (Wolf, 1987 [1982], Salomon, 1980, 1997; Renard-Casevitz *et al.*, 1986; Gow, 1991; Hill, 1996; Hill & Santos, Granero, 2002; Whitehead, 2003). Algunos de los textos que presentamos en cada una de las partes de esta obra así nos lo muestran. Viajamos a través del tiempo por convicción, pero creemos también

responder así algunas de las desavenencias conceptuales y teóricas sobre cómo conocer y traducir las diversas concepciones del mundo que algunas críticas recientes al denominado *giro ontológico* han suscitado (Turner, 2009; Carrithers *et al.*, 2010; Ramos, 2012, Halbmaier, 2012; Kohn, 2015). Ello nos abrirá un paisaje plural en el espacio y en el tiempo, pero también, como veremos más adelante, diverso en el seno de cada universo lógico. Pues ni siquiera las sociedades de pequeña escala, que han sido objeto de estudio antropológico por excelencia, escapan a la diversidad interna, tampoco en su visión de la humanidad (Ventura, 2000a y en este volumen), a pesar de que raras veces las etnografías se han detenido a detallarlo.

Señalábamos anteriormente que la antropología nació en el marco de la expansión europea. Esta expansión albergaba también unas nociones universalistas del mundo entre las que debemos incluir la propia categoría de humanidad y su condición de «naturaleza» (Sahlins, 2008). Existen múltiples lecturas de esa expansión. Pero ese proceso no puede ser leído como la transmisión unidireccional de una noción europea de humanidad y su mero traslado a otros mundos. De hecho, las propias nociones que surgen en Europa lo hicieron como producto de esos encuentros y expansiones, y fueron interpeladas por el propio encuentro con otras formas de concebir la humanidad.

Estos procesos no se dieron solo entre las llamadas sociedades de pequeña escala y las sociedades con estado sino también entre los mundos de los grandes monoteísmos mediterráneos, generando interacciones en los sistemas de pensamiento, como los procesos de entrada de «occidente» en «oriente» y viceversa (Todorova, 2007).

La tensión entre ontologías sería también una tensión entre diferentes formas de organización social y de relación de los humanos con el mundo y sus diversos seres. Un ejemplo claro es el naturalismo que se impondrá con el Iluminismo y sus formas de explotación de una naturaleza codificada por la ciencia, de forma bien distinta a sociedades con otras cosmovisiones y ontologías, que sufrirán el rodillo de una razón instrumental destinada a explotar ese mundo desencantado (Varese, 2011). La ontología racialista salió triunfante en el mundo contemporáneo, con su penetración en el «sentido común», un éxito también del discurso científico sobre el que se inspiraba la retórica racialista y sus técnicas de gobierno (Stoler, 2008). Entre las interpre-

taciones de este proceso de historia global hay autores que concluyen un sentido unidireccional que resultó en la imposición de la cosmovisión europea o el exterminio de las formas locales, pero el debate sobre las «modernidades múltiples» (Kahn, 2001) indica también que las sociedades colonizadas construyeron activamente sus propias adaptaciones (Sahlins, 1999).

En los diferentes contextos locales de esos mundos interconectados, las poblaciones reconstruyeron cosmologías y ontologías en paralelo a nuevas relaciones de poder. Resistencias locales, adaptaciones, rechazos, reelaboraciones. En cualquier caso, como señaló Friedman (2001 [1994]), el sujeto de estudio de la antropología no era ajeno a esos cambios. Lo llamado «tradicional», incluidas sus estructuras sociales y de pensamiento, era frecuentemente el producto de este encuentro o desencuentro.

Pero insistimos en que ese proceso dialéctico también acarreo renovaciones en el lado de los colonizadores, y provocó no pocos desafíos a sus modos de pensamiento. Desde los debates teológicos sobre la naturaleza de los nuevos pueblos conocidos hasta los problemas de traducción de las categorías propias a las lenguas vernaculares, como evidencia el trabajo de Surrallés en este volumen con el caso de los diccionarios elaborados por misioneros. A su vez, las cosmovisiones europeas que acompañaban a los proyectos de dominación contenían notables variedades y tensiones, como las existentes entre católicos y protestantes, entre órdenes religiosas, o más tarde, entre las diferentes versiones del racialismo de inspiración científica y los modelos contrapuestos de monogenismo y poligenismo (Thomas, 1994; Comaroff, 1992; Cooper, Stoler, 1997).

En un proyecto anterior antes mencionado (Ventura *et al.*, 2014) hemos analizado las intersecciones derivadas de estos encuentros coloniales y hemos criticado el uso ahistórico y naturalizado de categorías clasificatorias que denominan los resultados dialécticos de estas situaciones coloniales: (1) términos que confunden las intersecciones humanas como un proceso biológico en las categorías de «mestizaje» o «miscegenación», que en realidad serían clasificaciones culturales derivadas de procesos políticos (Stolcke, 2007; Mateo, 2012); y (2) las categorías que pretenden describir «mezclas» en el sentido de contenidos y prácticas culturales que se entrelazan entre diferentes colectivos humanos, generando «hibridaciones», y otros resultados que la litera-

tura histórica y de ciencias sociales ha etiquetado con términos como sincretismo y cosmopolitismo, entre otros.

Las definiciones de personas humanas, animales y otros seres del cosmos fueron puestas a prueba con estas relaciones transcontinentales. Y la cuestión es qué nociones de humanidad generaron estos encuentros. Desde que Alfred Métraux (1958) identificara a numerosos personajes europeos en el panteón de espíritus y entidades no-humanas del vudú haitiano, numerosos trabajos han mostrado que los universos simbólicos son un campo abierto que refleja las relaciones sociales y que en muchos casos incorpora a humanos y entidades de otros lugares o grupos (Ventura, 2000b; Mateo, 2014). Estos procesos no son necesariamente «híbridos», negociados y conscientes, sino que son el efecto de tensiones, relaciones de poder, que estos sistemas simbólicos se encargan justamente de domesticar. Los «maîtres foux» de Jean Rouch encarnaban entidades no-humanas en sus cuerpos que proyectaban una parodia irreverente de las formas de jerarquía y poder coloniales británicas en Ghana. Relaciones de poder incorporadas que reflejan nuevos sistemas de clasificación social y que según los contextos pueden indicar un encaje, una imposición o una resistencia frente a lo ajeno desde esquemas locales (Comaroff, 1985).

También cabe preguntarse si subyacen definiciones «puras» que se encuentran y generan nuevas formas. ¿Tienen las sociedades nociones hegemónicas o diversas de clasificación de la frontera entre humanos y no-humanos? ¿Están claramente sistematizadas estas nociones o pueden ser también el efecto o ilusión de racionalizaciones y compilaciones externas, de misioneros, oficiales o, más tarde, antropólogos? No nos referimos a su existencia como cosmovisiones y ontologías independientes sino al sistema lógico subyacente a ideas como «noción de persona», «sistema médico», o cosmología, al modo en el que Marcel Griaule buscaba encontrar rastros de los mitos griegos en la cultura dogon. No obstante, como nos recordó Mary Douglas, ¿qué hubiera sucedido si en lugar de Griaule, los dogon hubiesen sido etnografiados por Evans-Pritchard? (Douglas, 1967). De hecho, algunos autores como Van Beek (1991) ya han mostrado que la coherente mitología de los dogon (o más bien de la interpretación hecha por Griaule) era mucho más vaga y difusa de lo que pretendía el antropólogo.

Este apasionante debate forma parte de la propia trayectoria de la antropología y nos remite a largas discusiones sobre qué hay de uni-

versal en la humanidad, con la tensión universalismo-relativismo y sobre las posibilidades de la traducción, desde el optimismo moderno al escepticismo posmoderno, o las nuevas propuestas del perspectivismo. Sin duda, estas reflexiones son posibles precisamente por la premisa de la diversidad humana, subyacente a una base epistemológica paradójica, como expresara Dumont, sobre el origen particular de los universalismos europeos, u otros vinculados a miradas monoteístas. Desde el reconocimiento de esta paradoja, los perspectivismos deberían servir para mostrar de nuevo los límites de las miradas etnocéntricas, pero sin caer en los peligros de la inconmensurabilidad (Tambiah, 1990) o el silencio frente a las desigualdades en nombre del relativismo y la ausencia de «derechos humanos» universales (Abu-Lughod, 2002; Turner, 2010).

Los estudios que presentamos indican precisamente este complejo sistema de interacciones entre sociedades y sus formas de concebir a los seres humanos y no-humanos. Lejos de interpretar esta historia como una tensión entre sistemas ontológicos aislados, deberíamos entender que son grupos sociales quienes mantienen relaciones de poder y heredan, reconstruyen y elaboran mundos o visiones del mundo y de los seres que en ellos habitan o circulan.

La preocupación de los misioneros de los siglos XVI y XVII en América para transmitir una noción universal de humanidad bien diferenciada de las visiones locales a las que se confrontaban, es un indicador de que el ejercicio no era equívoco. Como indica Alexandre Surrallés en su capítulo, este proceso solo se pudo hacer fabricando el animal moderno, una cosa sin alma ni derechos, que actúa como un resorte. Ahora bien, con el paso al siglo XVII, la noción de persona parece tomar el relevo como concepto clave del momento. Y la pregunta es por qué sucedió ese relevo. Lo que está claro es que la noción de humano proporcionaba un fundamento al concepto de humanidad universal, diferenciada ontológicamente del animal y del resto de las obras de la creación, mientras la noción de persona abordaba la relación entre lo humano y lo divino, y más concretamente lo divino en lo humano: su alma, su raciocinio.

Las consecuencias de esta disparidad de cosmovisiones se ejemplifican en el caso micronesio. Si los misioneros que fallecen llevando a cabo su misión proselitista son etiquetados por la iglesia como mártires, poblaciones como los chamorros perciben su muerte como una

muerte peligrosa, de acuerdo con sus propias concepciones del cuerpo y el universo. En su capítulo, Alexandre Coello de la Rosa y David Atienza de Frutos analizan los primeros contactos de los chamorros con europeos (1521-1700) en las Islas Marianas, y proponen leer las fuentes de los evangelizadores cristianos de un modo cuidadoso, para mostrar la interacción entre la ontología de los misioneros y las interpretaciones locales del contacto colonial. Los chamorros de las Islas Marianas interpretaron el martirio de los padres jesuitas desde su propia noción de muerte, vinculada a un sistema de parentesco matrilineal. Si los clanes solo integraban a los «buenos muertos», entonces el martirio de los jesuitas, concebido como una «mala muerte» les separaba de la línea ancestral y hasta podía ser entendido por los chamorros como causa de las epidemias.

La imposición del universalismo occidental encontrará notables obstáculos y múltiples realidades sociales con diversas cosmovisiones y ontologías. Animismos y totemismos encarcelados en reservas o directamente eliminados. Poblaciones locales que adoptarán nuevas formas religiosas, eliminando o manteniendo sus anteriores ontologías en una escala muy variada. Algunas reaparecerán en milenarismos y revivalismos como estrategias de supervivencia. En algunos casos el universalismo euroamericano topará con otros universalismos propios de cosmovisiones monoteístas. En el Magreb, la colonización europea desde finales del siglo XIX evidenció las dificultades de imponerse en unos territorios donde la noción de humanidad también albergaba sustentaciones universalistas. De este modo, la conversión y asimilación «cultural» devinieron un proyecto imposible en términos religiosos —aunque los europeos introdujeron otras estrategias centradas en la transformación de la medicina y la ciencia en modelos hegemónicos, para evidenciar la menor evolución civilizatoria de los musulmanes. Desde el siglo XIX, los médicos eran los nuevos misioneros, difundiendo el modelo ejemplar de la ciencia.

Sin embargo, las contradicciones del humanismo europeo en el proyecto colonial emergieron a medida que éste sometía sucesivamente a las poblaciones. El caso de la abolición de la esclavitud en el norte de África es un ejemplo de las diversas varas de medir la desigualdad, tanto entre los colonizadores europeos, como entre los diversos sectores sociales magrebíes, y sus propias contradicciones a la hora de conciliar las retóricas religiosas en el escenario colonial. Así

lo expone Josep Lluís Mateo Dieste en su capítulo sobre las nociones de esclavitud en Marruecos en el siglo XIX y en el período inicial del colonialismo, con el fin de estudiar el sistema de clasificación marroquí de libres y esclavos, y el papel jugado por la religión en esas definiciones. El texto muestra que, pese al predominio de la justificación de la condición esclava por parte de ulemas y gobernantes, también se elevaron voces contrarias al comercio de humanos y a su esclavización, que se preguntaban sobre la condición humana en función de la religión y del aspecto físico. Estas perspectivas locales se forjaban en tensión con una presión colonial que practicaba un doble discurso sobre la noción de humanidad, al defender simultáneamente la abolición de la esclavitud y practicar progresivamente un dominio colonial que negaba a los norteafricanos la misma condición humana en función de nuevas categorías de raza y evolución. De hecho, la supresión de la esclavitud fue utilizada por los africanistas europeos como una condición de «humanidad», al tiempo que desproveían de ella a los norteafricanos para justificar la penetración colonial.

Incluso en el interior de esos mundos monoteístas, también hallamos múltiples expresiones de humanidad que van más allá de la imagen monolítica ofrecida por orientalismos y otros esencialismos. Tanto el judaísmo como el islam han albergado, en el interior de sus monoteísmos, formas de relación entre humanos y no humanos que podemos incluir en la tipología animista definida por Descola (Simeonel, 2012), tal y como muestra Maite Ojeda Mata con el caso de los *tsadikim* marroquíes. En este capítulo Ojeda aborda las relaciones entre los miembros de un grupo socio-religioso y cultural, los judíos (con un potente y complejo universo simbólico, teológico y normativo) y un ente superior de carácter indefinido, al que no pueden ni dirigirse por su nombre, que exige su completa adhesión en última instancia a cambio de su existencia misma. El caso particular que Ojeda analiza resulta revelador de la frontera entre humanidad y no humanidad al tratarse de figuras humanas que pueden usar el poder de ese ente superior, la «divinidad», a su antojo, y, por tanto, en cierto modo, suplantar el poder divino. Se trata de los *tzadikim*, o «santos» judíos en Marruecos durante la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX. En este estudio de caso se observan además las intersecciones culturales, la dialéctica de las relaciones de poder y la agencialidad en el ámbito simbólico de una minoría con escaso o nulo poder político.

El proyecto colonial europeo generará fuertes contradicciones al exportar un humanismo universalista mientras simultáneamente practicaba un dominio y explotación sobre los colonizados. El caso más evidente de ello es la defensa de la esclavitud de los africanos en América, justificada desde una ontología racialista que les negaba la misma condición humana en función de las nuevas categorías de raza y evolución desarrolladas a partir del siglo XVII. Esta ontología devendrá hegemónica en las metrópolis y en los proyectos coloniales, y es la que permite entender no solo la esclavitud en la América colonial sino también otros actos de deshumanización que se producían sobre estos sujetos en el territorio europeo, como fueron la exhibición de humanos a partir del siglo XVIII en museos y más adelante en parques zoológicos y exposiciones coloniales. En la actualidad hay un importante movimiento de revisionismo que cuestiona cómo se ha transmitido en las metrópolis la memoria de estas contradicciones coloniales. El capítulo de Montserrat Clua i Fainé expone precisamente el caso problemático de la memoria colonial en Cataluña, donde el discurso hegemónico ha reproducido una narrativa según la cual la sociedad catalana se mantuvo al margen del proyecto colonial español. Realizando un repaso de los datos históricos y antropológicos disponibles, el capítulo muestra el papel de Barcelona como metrópolis colonial y la importancia de la economía esclavista (incluyendo el tráfico negrero) para el crecimiento económico que vivió la ciudad y, por extensión, el territorio catalán durante los últimos años del imperio español en las Antillas. El texto recorre esta presencia colonial en las figuras de los llamados *indianos* y en la exhibición de humanos en Barcelona (incluyendo el caso paradigmático de un guerrero tswana disecado en un museo), que ponen en evidencia las contradicciones entre esa idea de humanidad compartida y una realidad de deshumanización.

Es preciso destacar la pervivencia de la ontología racialista naturalista, pese a su aparente eliminación de la agenda y las formas de legitimación posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Las conferencias sobre el tema organizadas en la UNESCO, que tuvo entre uno de sus invitados de excepción a Claude Lévi-Strauss, mostraron la dificultad de abordar ese fantasma. Con el supuesto final del colonialismo formal, emergió, como mostró Balandier (1971), un nuevo mundo con nuevas desigualdades heredadas del pasado colonial, que hacen muy difícil marcar una clara frontera entre estos mundos, y hasta en las

periodizaciones (Stoler, 2016). Stolcke (1995) mostró que estas nuevas desigualdades entre centros y periferias, generaron a su vez nuevos encuentros derivados de las migraciones, a menudo procedentes de las antiguas colonias hacia las antiguas metrópolis. Y tras el desprestigio de la explicación racialista, emergieron retóricas desde los partidos conservadores que usaban la «cultura» como motor de las diferencias y como justificación esencialista de desigualdades, asumidas por el «sentido común» de la sociedad y de las instituciones. Sin embargo, el cambio de siglo ha visto un retorno de nuevos esencialismos naturalistas, como puede verse en la parte I de este volumen.

La deshumanización ha sido un ejercicio de poder que también ha acompañado a muchos de estos variados esencialismos a lo largo de la historia. En su capítulo, Vanessa Gaibar Constansó se ocupa de uno de estos casos, con la construcción del estado de Israel en 1948. Una enorme y trágica paradoja acompaña la historia reciente de ese estado, donde la deshumanización de colectivos resuena por los diversos bandos en litigio. Conflicto envenenado que hace que cualquier posición sea criticada por partidista, falsamente neutral, cómplice o sesgada, como muestra el manejo de las propias categorías para referirse a los colectivos en cuestión. En este sentido, el texto de Vanessa Gaibar muestra la presión existente sobre las llamadas parejas mixtas en Israel, de origen judío, cristiano, musulmán (o ateo) y la deshumanización que los sectores ultraortodoxos atribuyen no solo a los palestinos/árabes sino también a todos aquellos que se atreven a traspasar las barreras sociales que deben ser infranqueables. Casi podemos afirmar que se refieren al traspaso de la frontera entre humanos y deshumanizados. El término «raza» reaparece en la esfera pública de este contexto para marcar fronteras entre grupos. Aquí lo «mixto» parece una categoría liminal entre supuestas diferentes humanidades. Ello las hace peligrosas, y por ello deben ser evitadas. Este caso israelí es una metáfora de barreras sociopolíticas en diferentes contextos mundiales donde continúa la tensión entre universalismos y visiones locales en torno a las fronteras de lo humano y hasta de su propia definición.

El post-humanismo en sus amplias definiciones, así como la crisis en la gestión de refugiados como consecuencia de guerras por recursos, geo-políticas y nuevos colonialismos (Stoler, 2016), han situado la definición de qué es humano de nuevo en los debates. Se habla de «crisis humanitarias». Se añaden crisis ecológicas, y aparecen nue-

vas reivindicaciones sobre derechos de los animales y de la propia naturaleza, que desean romper la ontología naturalista cartesiana, ya fisurada desde algunos sectores de la biología, como señalábamos al inicio.

En definitiva, el viaje antropológico que ahora iniciamos mostrará que todas las sociedades estudiadas han situado en un lugar preferente la condición de humanidad, pero no todas la han encapsulado en una categoría estanca. En la Europa renacentista y moderna, en el Magreb islamizado, en la India heterodoxa, en los Andes quechuas y aymaras, en el área intermedia y las tierras bajas de América del Sur, en algunas partes de Oceanía y el Oriente próximo no siempre lo han hecho. En el centro del pensamiento científico, donde se erigió indiscutible tal categoría cartesiana, parece también difuminarse la frontera de una categoría que tuvo su momento estelar entre los siglos XIX y XX y experimenta hoy una presión creciente para repensarla. Este es el objetivo del libro. Si recorrer el mundo para domesticar el conocimiento fue un proyecto central de la antropología decimonónica, sigue viva la necesidad de comprender la diversidad de formas de concebir la humanidad en el siglo XXI. Nuestro viaje, sin embargo, no será lineal en el tiempo y en el espacio, porque no es lineal la naturaleza misma de la categoría de humanidad. Por ello las tres partes en las que hemos dividido la obra no son regiones geográficas; tampoco son regiones ontológicas. Son regiones donde ha dominado una forma de humanidad separada de lo no humano (Parte I), una forma de humanidad continua (Parte II) y formas superpuestas de continuidades discontinuas (Parte III), todas ellas con matices. Porque se trata de un viaje por el conocimiento y éste tampoco es continuo, debemos crear nuevos mapas y buscar nuevos puntos de referencia. Deseamos a las lectoras y los lectores un buen viaje.

## Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (2002), «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», *Ethics Forum: September 11 and Ethnographic Responsibility*, *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 783-790.

- Balandier, George (1971), *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales* (ed.) Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Carrithers, M. (1998), «Nature and culture» en A. Barnard, J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, Londres, pp. 393-396.
- Carrithers, M. *et al.* (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. *Critique of Anthropology*, 30 (2), pp. 152-200.
- Clua i Fainé, M. (2011), «Catalanes, inmigrantes y charnegos: “raza”, “cultura” y “mezcla” en el discurso nacionalista catalán», *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 55-75.
- Coello de la Rosa, A. y J. L. Mateo Dieste (2016), *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Editorial UOC, Zaragoza.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.
- Comaroff, J. (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago.
- Cooper, F. y A. Stoler (1997), *Tensions of empire. Colonial cultures in a bourgeois world*, University of California Press, Berkeley.
- Descola, Ph. (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París.
- (1993), «Societies of nature and the nature of society», en A. Kuper (dir.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres y Nueva York.
  - (1996), «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», en P. Descola, G. Palsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, Londres.
  - (2005), *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, París.
  - (2009), «Human Natures», *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 17 (2), pp. 145-157.
- Douglas, M. (1967), «If the Dogon...», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 7 (4), pp. 659-670.
- Friedman, J. (2001 [1994]), «Economía política de la elegancia», *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 227-255.
- Fox Keller, E. (1992), «Nature, nurture, and the Human Genome Project», en D. J. Kevles y L. Hood (eds.), *The Code of Codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 281-299.

- (2010), *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*, Duke, Durham y Londres.
- Gow, P. (1991), *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.
- Halbmayer, E. (2012), «Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies», *Indiana*, 29, pp. 9-23.
- Haraway, D. J. (1991), «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, pp. 149-181.
- Hess, S. (2006), «Strathern's Melanesian "dividual" and the Christian "individual": a Perspective from Vanua Lava, Vanuatu», *Oceania*, 27 (3), pp. 285-296.
- Hill, J. D. (ed.) (1996), *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, University of Iowa Press, Iowa City.
- Hill, J. D. y F. Santos-Granero (eds.) (2002), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.
- Ingold, T. (2000), *The Perception of the Environment, Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge.
- Ingold, T. & G. Palsson (2013), *Biosocial becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press.
- Kahn, J. (2001), «Anthropology and Modernity», *Current Anthropology*, 42 (5), pp. 651-664.
- Kohn, E. (2015), «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology*, 44, pp. 311-327.
- Latour, B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, París.
- (1992), *Ciencia en acción. Cómo seguir a científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Editorial Labor, S.A., Barcelona.
- Latour, B. y S. Woolgar (1995), *La vida en los laboratorios. La construcción de los hechos científicos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Leenhardt, M. (1995) [1941-42 y 1952], *La persona a les societats primitives*, Icaria, Barcelona (incluye los artículos publicados originalmente como «La personne mélanésienne» y «La propriété et la personne dans les sociétés archaïques»).
- Lewontin, R. C. (2011), «It's Even Less in Your Genes», *The New York Review of Books*, 26 de mayo de 2011; <<http://www.nybooks.com/articles/2011/05/26/its-even-less-your-genes/>>.
- Mateo Dieste, J. L. (2012), «Are there "mestizos" in the Arab world? A comparative survey of classification categories and kinship systems», *Middle Eastern Studies*, 48 (1), pp. 125-138.

- (2014), «¿Eres musulmán, judío o cristiano?» Alteridad y construcción de la diferencia en el exorcismo y el adorcismo marroquíes», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 62 (2), pp. 263-284.
- Mauss, M. (1950 [1938]), «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"», *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 331-362 (publicado originalmente en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938).
- Métraux, A. (1958), *Le vaudou haïtien*, Gallimard, París.
- Mosko, M. (2010), «Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West», *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 16, pp. 215-240.
- Praet, I. (2014), *Animism and the question of life*, Routledge, Londres.
- Ramos, A. R. (2012), «The Politics of Perspectivism», *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 481-494.
- Renard-Casevitz, F. M. et al. (1986), *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Éd. Recherche sur les Civilisations, París.
- Sahlins, M. (1999), «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century», *Annual Review of Anthropology*, 28, pp. 1-23.
- (2008), *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Salomon, F. (1980), *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, IOA, Col. Pendoneros 10, Otavalo.
- (1997), *Yumbos, Niguas y Tsachila o «Colorados» durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*, Abya-Yala, Quito.
- Seeger, A., R. da Matta y E. B. Viveiros de Castro (1979), «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp. 2-19.
- Simenel, R. (2012), «Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences: un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine», Ce qui fait les êtres: la caractérisation des êtres naturels et surnaturels, *Les Rencontres du Centre Jacques Berque*, 2, pp. 13-18.
- Stolcke, V. (1988), «New Reproductive Technologies. The Old Quest for Fatherhood», *Reproductive and Genetic Engineering*, 1 (1), pp. 5-19.
- (1995), «Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36 (1), pp. 1-24.
- (2008), «Los mestizos no nacen sino que se hacen», V. Stolcke y A. Coello (eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XI)*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 17-58.

- Stolcke, V. y A. Coello (eds.) (2008), *Identidades Ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Stoler, A. L. (2008), «Epistemic politics: ontologies of colonial common sense», *The Philosophical Forum*, 39 (3), pp. 349-361.
- (2016), *Duress. Imperial durabilities in our times*, Duke University Press, Durham.
- Strathern, M. (1988), *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres.
- Tambiah, S. (1990), «Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures», *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press, pp. 111-139.
- Taylor, A. C. (1988), «Les modèles d'intelligibilité de l'histoire», P. Descola, G. Lenclud, C. Severi y A. C. Taylor, *Les idées de l'anthropologie*, Armand Colin, París.
- Thomas, N. (1994), *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton University Press, New Jersey.
- Todorova, M. (2007), *Historical Legacies Between Europe and the Near East*, Carl Heinrich Becker Lecture, Berlín.
- Turner, T. (2009), «The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness», *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1), pp. 3-42.
- (2010), «La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos», *Revista de Antropología Social*, 19, pp. 53-66.
- Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. I, J. Murray Publisher, Londres.
- Van Beek, W. E. A. (1991), «Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule», *Current Anthropology*, 32 (2), pp. 139-158.
- Varese, Stefano (2011), «El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 27, pp. 97-122.
- Ventura i Oller, M. (2000a), «Several representations, internal diversity, one singular people», *Social Anthropology*, 8 (1), pp. 61-67.
- (2000b), «Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme Tsachila (Équateur)», D. Aigle, B. Brac de la Perrière y J.-P. Chaumeil (eds.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Société d'Ethnologie, París, pp. 209-226.

- (2011), «Is the past another time? Ancient objects in Tsachila cosmology», P. Fortis e I. Praet (eds.), *Exploring the dangers and virtues of ancient things*, Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies series, Saint Andrews.
- (2015), «Un pasado que no pasa: reflexiones amerindias», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), pp. 53-65.
- Ventura i Oller, M. (ed.) (2010), *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB, Bellaterra.
- Ventura, M., A. Surrallés, M. Ojeda, J. L. Mateo, M. Martínez, S. Kradolfer, P. Domínguez, A. Coello, M. Clua, A. van den Bogaert y V. Stolcke (2014), «Métissages: étude comparative des systèmes de classification sociale et politique», *Le Métis comme catégorie sociale. Revendications: agencéité et enjeux politiques*, *Anthropologie et Sociétés*, 38 (2), pp. 229-246.
- Vilaça, A. (2005), «Chronically instable bodies: reflections on Amazonian corporalities», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro, E. (1996), «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.
- (2004), «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena», A. Surrallés y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, doc. n.º 39, Copenhague, pp. 37-80.
- (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Eds., Buenos Aires.
- Whitehead, N. L. (ed.) (2003), *Histories and Historicities in Amazonia*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.
- Wolf, E. (1987 [1982]), *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.