

¿QUÉ LE DEBE EL GIRO ONTOLÓGICO A LOS AMERINDIOS? O ¿QUÉ POSTULADOS DEL GIRO ONTOLÓGICO ESTABAN YA PRESUPUESTOS EN EL PENSAMIENTO AMERINDIO?

WHAT DOES THE ONTOLOGICAL TURN OWE TO AMERINDIANS? OR WHAT POSTULATES OF THE ONTOLOGICAL TURN WERE ALREADY PRESUPPOSED IN AMERINDIAN THOUGHT?

Florencia Tola (UBA-UNSAM-CONICET), Antonela dos Santos (UBA- NUETAM) y Sonia Sarra (UBA-CONICET)¹

¹ Florencia Tola es doctora en Antropología social y Etnografía por la *École des hautes études en sciences sociales* de París en co-tutela con la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como profesora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Desde el 2005 es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) y es Investigadora asociada del *equipo Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne* (EREA) del *Conseil national de la recherche scientifique* (CNRS). Desde 1998 realiza trabajo de investigación etnográfica entre los indígenas toba (*Qom*) del Chaco argentino sobre temas relacionados con la cosmología, la cosmopolítica, la ontología, las nociones de persona y cuerpo, las emociones, el parentesco y el territorio. Entre los libros publicados se destacan: *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien* (L'Harmattan, 2009), *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los qom (tobas) del Gran Chaco* (Biblos, 2010), *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (con Timoteo Francia, Rumbo Sur/FFyL, 2011), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* (con C. Medrano y L. Cardin, Rumbo Sur/IWGIA, 2013), *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder* (con V. Suárez, IIGHI/ Rumbo Sur, 2016), *Filosofía qom* (Las cuarenta, 2018) y *¿Qué es la naturaleza?* (P. Descola y Florencia Tola) *Diálogos transatlánticos* (Teseo, 2019). En 2020 recibió la condecoración de *Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques* por parte del Ministerio de Educación nacional del Gobierno francés por su desempeño académico y su labor en las relaciones universitarias y científicas entre ambos países. E-mail: tolatoba2015@gmail.com

Antonela dos Santos es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Núcleo de Etnografía Amerindia (NUETAM) radicado en la Sección de Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la

Resumen

En este artículo argumentaremos que ciertas teorías, conceptos y metodologías asociadas al giro ontológico en antropología hunden sus raíces también en la creatividad conceptual presente en el pensamiento amerindio y visible tanto en etnografías académicas como en producciones indígenas. En primer lugar, consideraremos la impronta americanista de parte de la obra de Claude Lévi-Strauss y mostraremos una vez más la deuda que esta tiene con el pensamiento amerindio. En segundo lugar, propondremos que si entendemos al giro ontológico como heredero de líneas de reflexión iniciadas con el antropólogo francés, entonces el giro ontológico es también deudor de la creatividad de los pueblos indígenas. Para dar cuenta de esto último, analizaremos materiales producidos por y entre indígenas que habitan el Gran Chaco y la Patagonia argentina, regiones en las que realizamos trabajo de campo. Con este movimiento argumentativo nos proponemos resaltar el carácter etnográfico de los planteos del giro ontológico en antropología.

Palabras clave: Etnografía – Pueblos indígenas – Lévi-Strauss – Ontologías

Universidad de Buenos Aires. Desde hace una década realiza investigación etnográfica con personas y familias ranqueles de la provincia de La Pampa, focalizando en los entrecruzamientos entre los procesos de reorganización y revisibilización indígena, la memoria y la socialidad. E-mail: antodos@gmail.com
Sonia Sarra es Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y se desempeña como Becaria Post-Doctoral del CONICET. Desde 2015 realiza trabajo de campo etnográfico con el pueblo guaraní del Noroeste Argentino e investiga sobre diversas temáticas como historicidad, mitología, ritualidad, cosmología y chamanismo. Actualmente se interesa también por el entrecruce entre la temática indígena y otros campos de investigación, como la antropología de género y de la ciencia. E-mail: soniaelisarra@gmail.com

Recibido 10-12-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año 3, Número 1, (2024), ISSN: 2953-4089, 39-65 – Aceptado 02-02-2024.

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

Abstract:

In this paper we will argue that certain theories, concepts and methodologies associated with the ontological turn in anthropology are also rooted in the conceptual creativity present in Amerindian thought and visible in academic ethnographies and indigenous productions. First, we will consider the Americanist imprint of part of Claude Lévi-Strauss's work in order to show, once again, the debt it owes to Amerindian thought. Secondly, we will state that if we understand the ontological turn as, in some senses, heir to lines of reflection initiated by the French anthropologist, then the ontological turn is also indebted to the creativity of indigenous peoples. To account for this, we will analyze materials produced by and among indigenous peoples living in Gran Chaco and Patagonia (Argentina), regions where we conduct fieldwork. With this argumentative move we intend to highlight the ethnographic character of the approaches of the ontological turn in anthropology.

Keywords: Ethnography – Indigenous people – Lévi-Strauss – Ontologies

Introducción

Tal como ya fue repetidamente advertido, la preocupación por las ontologías que viene permeando diversas producciones antropológicas en las últimas tres décadas adquirió múltiples matices, características, derivas y también recibió cuantiosas críticas. Lejos de constituirse como un campo unificado y homogéneo, aquello que suele denominarse “giro ontológico” engloba investigaciones muy variadas no sólo en sus temáticas y sus proveniencias etnográficas, sino también en sus presupuestos y objetivos. Eduardo Kohn (2015), por ejemplo, distingue entre un giro ontológico amplio (*broad turn*) y uno acotado (*narrow turn*). Dentro del primero sitúa los trabajos de Gregory Bateson sobre las ecologías de la mente, la teoría del actor-red de Bruno Latour y las etnografías multi-especies o post-humanas inauguradas, entre otras, por Donna Haraway. Todos ellos comparten, según este autor, la pretensión de deshacerse del legado kantiano que puso en

primer plano la preocupación por el pensamiento humano y sus categorías, para adentrarse en todo aquello que está más allá y por fuera de la representación humana y/o de la construcción social. Por otro lado, dentro del segundo giro, al que Kohn caracteriza como francés (*ibid*: 316), ubica la obra de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y la investigación sobre los modos de existencia y sobre el Antropoceno de Latour. Estos trabajos tendrían en común una impronta lévi-straussiana heredera, a su vez, de la lingüística saussureana.

Otro mapeo del giro ontológico en antropología es el que dos de nosotras propusimos en un artículo anterior (dos Santos y Tola, 2016) en el que identificamos una vertiente de tradición francesa enraizada en los desarrollos estructuralistas, cuyo objetivo es la modelización y la generalización a partir de métodos hipotético-deductivos. Dimos cuenta, asimismo, de la existencia de una vertiente de tradición inglesa, influenciada principalmente por las preocupaciones strathernianas en torno a la conceptualización, y de una línea de indagación ontológica norteamericana que, fiel a su herencia, conecta el estudio de las ontologías con los desarrollos de las teorías decoloniales y su énfasis en la agencia, la política y los conflictos. Si bien no ignoramos que el giro ontológico tiene adeptos y detractores entre antropólogos provenientes de los más variadas academias y que, incluso dentro de una misma tradición antropológica nacional, hay claras diferencias, entendimos que, a los fines expositivos, dicha distinción en tres vertientes no sólo resultaba iluminadora de la vastedad de desarrollos sobre la temática, sino que permitía mostrar cómo el interés por las ontologías se presentaba dentro y en continuidad con ciertas tradiciones disciplinares ya consolidadas.

En *The Ontological Turn* (2017), Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen distinguen el giro ontológico del cual ellos participan, de otros giros que se produjeron no sólo en la antropología, sino también en los estudios sobre ciencia y tecnología (STS) y en filosofía, específicamente en las reflexiones sobre el realismo especulativo y las ontologías orientadas hacia los objetos. Dentro de la antropología describen la existencia de indagaciones sobre lo que llaman una “ontología alternativa”, cuyo objetivo sería

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

extraer del material etnográfico elementos que puedan erigir marcos ontológicos originales alternativos con respecto al *status quo* moderno y naturalista. Como representantes de esta línea de trabajo mencionan las investigaciones de Terence Evens, Tim Ingold, Kohn, Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Todos ellos tendrían en común el suponer que “la ontología moderna es errónea, y observando etnográficamente otros modos de vida, podemos llegar a una mejor” (Holbraad y Pedersen, 2017: 46, traducción nuestra). Según Holbraad y Pedersen, hay también otros estudios, los de las “ontologías profundas”, que, a diferencia de los anteriores, tienen un carácter pluralista y, en lugar de buscar erigir una nueva ontología mejorada, procuran dar cuenta de la diversidad de modos de vida a partir de describir los principios subyacentes comunes que quedan de manifiesto en las investigaciones etnográficas. La genealogía de esta línea iría desde Claude Lévi-Strauss hasta Descola y, con la obra del primero, llegaría a investigadores de la Universidad de Chicago como Marshall Sahlins y Valerio Valeri y, por su intermedio, a Michael Scott. Finalmente, existe el giro ontológico al que los propios Holbraad y Pedersen adhieren que, según refieren, hunde sus raíces en las producciones de Roy Wagner, Marilyn Strathern y Viveiros de Castro y recupera de ellos la indagación en las formas de pensamiento antropológico y de descripción etnográfica para liberarlos de cualquier tipo de fundacionismo metafísico (*ibid*: 68).

Ante los múltiples giros que es posible discernir dentro del (y en relación al) giro ontológico resulta esperable que no exista una definición unívoca de “ontología” que, a su vez, posee un sentido distinto al que se le otorga en las corrientes filosóficas. Tal vez una de las definiciones más difundidas sea la de Descola quien, lejos de la acepción griega, entiende la ontología como “la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera.)” (2014: 437, traducción nuestra). Desde el enfoque de la tradición inglesa mencionada previamente, Holbraad y Pedersen (2017) enfatizaron que ontología no remite al estudio de la naturaleza “realmente real” del mundo ni a cuestiones metafísicas ortodoxas, sino que en antropología implica pensar en

plural, en términos de multiplicidad de formas de existencia. A la nociones de ontología como modelo que organiza cuatro modos de componer mundos (Descola, 2005) o como herramienta heurística para desarrollar conceptos para asir múltiples mundos (Holbraad y Pedersen, 2017), podríamos agregar la noción de una ontología “más allá de lo humano” (Kohn, 2013) preocupada por las “concepciones sobre la naturaleza del mundo que se vuelven evidentes cuando prestamos atención a ciertas maneras de relacionarse con partes de ese mundo” (*ibid*: 15), es decir, interesada por los mundos que son compuestos por los no-humanos en interacción con los humanos.

Más allá de las diferencias en los enfoques ontológicos, de sus particularidades y formas de entender la ontología, de los modos en que dialogan entre sí y de las conexiones que las lecturas críticas hicieron entre ellos, la antropología ontológica que se delinea a partir de esta multiplicidad de orientaciones condujo, tal como resume Kohn (2014), no solo a repensar los fines de la práctica antropológica sino también los medios a través de los cuales es posible alcanzar dichos objetivos.

En este artículo argumentaremos que ciertas teorías, conceptos y metodologías asociados al giro ontológico hunden sus raíces también en la creatividad conceptual presente en el pensamiento amerindio y visible en etnografías académicas y en producciones indígenas. La deuda de este giro disciplinar con la creatividad indígena fue observada por la antropóloga indígena *métis* Zoe Todd durante una intervención en una conferencia de un académico no-indígena acerca del giro ontológico. Al terminar la conferencia, Todd expresó su descontento por la falta de reconocimiento hacia los pensadores indígenas quienes, desde hace milenios, podrían haber dicho aquello que se presenta bajo la forma de ambiciosos postulados teóricos en boca de académicos occidentales (Todd, 2016). En sus palabras, “las personas a las que atribuimos el mérito de estos increíbles conocimientos sobre lo ‘más-que-humano’, la capacidad de sentir y la agencia, y las formas de imaginar nuestras ‘preocupaciones cosmopolíticas comunes’ no fueron las que construyeron y mantienen los sistemas de conocimiento que los antropólogos y filósofos europeos y

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

norteamericanos han estado estudiando durante más de cien años, y sobre los que han predicado muchos de sus actuales momentos ontológicos ‘eureka’ (o reimaginaciones de la disciplina)” (*ibid*: 7-8, traducción nuestra).

En pos de poner en relieve lo que el giro ontológico debe a los amerindios, describiremos, en primer lugar, siguiendo la propuesta de Marcela Coelho de Souza y Carlos Fausto (2004), la importancia que tuvieron algunas nociones y prácticas indígenas en los desarrollos de Lévi-Strauss sobre temas como la no-centralidad del humano en los mundos amerindios, el modo y los objetos del pensamiento indígena y la existencia de múltiples mundos. En segundo lugar, analizaremos algunos fragmentos etnográficos provenientes de pueblos indígenas y regiones con las que estamos familiarizadas². Buscaremos así contribuir a una “rebelión de las citas” tal como la propone Sara Ahmed (2014, citada en Todd, 2016) y mostrar cómo en la creatividad amerindia, a veces olvidada, borroneada o no suficientemente referida, están tematizadas ya inquietudes centrales para el giro ontológico.

Del legado amerindio en Lévi-Strauss al giro ontológico

Debemos el foco de este trabajo –así como la primera pregunta del título– a un texto publicado hace veinte años por Marcela Coelho de Souza y Carlos Fausto. Allí los antropólogos brasileños se preguntaban qué le deben las ideas y problemas abordados por Lévi-Strauss a lo largo de su trayectoria antropológica a la experiencia etnográfica que tuvo durante los años

² Florencia Tola realiza su etnografía con el pueblo *qom* del Chaco argentino. Específicamente, trabaja en la zona del centro y centro-sur de Formosa con este pueblo de tradición cazadora-recolectora que, en la actualidad, vive mayoritariamente en zonas urbanas. Antonela dos Santos lleva adelante su trabajo etnográfico con el pueblo ranquel de la región de Pampa-Patagonia. Más puntualmente, con personas y familias que habitan pueblos y ciudades de la zona centro-oeste de la provincia de La Pampa. Sonia Sarra investiga junto con el pueblo guaraní del piedemonte andino, en los confines occidentales del Gran Chaco. En Argentina, los guaraní son un pueblo de tradición cazadora-recolectora y horticultora que actualmente también vive en zonas urbanizadas.

1930 con pueblos indígenas del Brasil Central y del sur de la Amazonía. Tomando como eje la conceptualización lévi-straussiana respecto del dualismo amerindio, los autores muestran cómo la obra americanista del antropólogo francés dio lugar a una multiplicidad de teorizaciones cuyas influencias llegan hasta el presente. Resulta de interés para este artículo notar que algunos de los elementos del trabajo de Lévi-Strauss que Coelho de Souza y Fausto (2004) remarcan pueden ser considerados, en términos amplios, como precursores de algunas preocupaciones centrales de los distintos giros ontológicos. Por ejemplo, explican que las investigaciones de Lévi-Strauss sobre el parentesco nambikwara y, en especial, sobre el cuñadío, dieron lugar a discusiones etnológicas sobre la categoría de afinidad como esquema de relación entre el yo y el otro que articula personas y grupos y organiza las relaciones fuera del grupo local demarcando principios de identidad y diferencia. Extendiendo las figuras de afinidad hacia los ámbitos extra-locales y extra-humanos, las investigaciones lévi-straussianas sentaron las bases para lo que luego sería concebido como el animismo (Descola, 1986, 2005) y el perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996) y, en términos más amplios, para una discusión profunda de la universalidad de la dicotomía naturaleza-cultura (Coelho de Souza y Fausto, 2004: 99).

Por otra parte, es posible encontrar en la obra de Lévi-Strauss un interés por la conceptualización que luego será “radicalizado” (Holbraad y Pedersen, 2017) por algunas líneas del giro ontológico. En efecto, su comparación entre las sociedades de la planicie central brasileña caracterizadas por la eflorescencia estructural, y las sociedades indígenas brasileñas descritas como ejemplos prototípicos del minimalismo sociológico (Coelho de Souza y Fausto, 2004: 101) permite repensar, como señalan Coelho de Souza y Fausto, los límites de la noción de sociedad tal como se la suele conceptualizar para dar cuenta de la organización de estos grupos sociales. O, como dirán posteriormente algunos proponentes del giro ontológico, incita a modificar nuestra conceptualización de la sociedad de modo tal que en ella puedan caber modos de organización que, a primera vista, parecieran ser contrarios a lo social.

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

En esta misma línea, cabe mencionar la perspectiva lévi-straussiana de la historia, su interés por entenderla en términos de los amerindios y la necesidad de creación de nuevos conceptos en pos de asir las transformaciones mitológicas comprendidas como la historia en términos nativos, o un mecanismo puesto en marcha por las sociedades frías por obliterar el paso del tiempo (Lévi-Strauss y Eribon, 1988). Sus conceptualizaciones sobre el “dualismo en perpetuo desequilibrio” (Lévi-Strauss, 1992) lejos de referirse a estructuras universales, hablan de estructuras particulares de las sociedades indígenas (Carneiro da Cunha en Matarezio Filho, 2015) y de una matriz de pensamiento amerindia que sostiene que la identidad pura es sinónimo de muerte y que la gemelidad, entendida como la identidad absoluta entre pares, es imposible (Lévi-Strauss, 1992). Sociedad e historia, así como cultura, religión y política, “son todo menos transhistóricos” (Descola, 2014: 242) y permitieron “poner en palabras realidades que estaban por adoptar una autonomía perceptible entre comienzos del siglo XVIII y fines del XIX” (*ibid*). Estos conceptos resultan poco operativos para captar la riqueza conceptual amerindia y sus sistemas inestables, caracterizados por la transformación y la incorporación constitutiva de la alteridad. Lévi-Strauss se erige como un precursor del giro ontológico al desarmar conceptos centrales al pensamiento euro-moderno occidental y proponer otros más acordes al modo en que los amerindios viven y reflexionan sobre lo social.

Finalmente, un tercer elemento a resaltar se desprende de la mención que hacen Coelho de Souza y Fausto a la crítica que Lévi-Strauss lanzó contra los autores de la Enciclopedia Bororo por considerar que su modelo teórico de la organización social desconoce y/o borra las inconsistencias y las informaciones contradictorias, en pos de “una verdad única y absoluta que, entre los bororo, probablemente nunca existió” (Lévi-Strauss, 1964: 50 citado en Coelho de Souza y Fausto, 2004: 102, traducción nuestra). Este llamado de Lévi-Strauss a tomar en consideración la complejidad etnográfica de este pueblo, no solo resuena con la muy citada premisa metodológica de Viveiros de Castro (2003) de tomar en serio el pensamiento nativo, sino también con la idea de giro de Holbraad y Pedersen. Según estos autores, el giro ontológico es un

giro en tanto da vuelta la preeminencia que habitualmente tiene la teoría por sobre lo etnográfico:

...el giro ontológico eleva las contingencias de los materiales etnográficos como plataforma desde la que refigurar la actividad de la propia antropología, en un espíritu de permanente experimentación empírica, teórica y metodológica. En este proceso, los principales objetos de estudio, el debate teórico y las preocupaciones metodológicas se abren a una reconceptualización total (2017: 6-7, traducción nuestra).

Si, como ya fue notado anteriormente, la obra americanista lévi-straussiana es deudora del pensamiento amerindio y si, como pretendimos sugerir, el giro ontológico es, en algunos sentidos, heredero de líneas de reflexión iniciadas con Lévi-Strauss, ¿cabe pensar que el giro ontológico es deudor también del pensamiento amerindio? Al tomar en consideración “O nativo relativo”, el texto programático que Viveiros de Castro escribe en 2002, la ligazón entre el americanismo de herencia lévi-straussiana y el giro ontológico se torna más visible. Dicho artículo es, como el mismo autor aclara, una reflexión metateórica sobre el perspectivismo amerindio derivada de su etnografía. En él, Viveiros de Castro esboza la posibilidad de una antropología erigida sobre los postulados perspectivistas por los cuales las diferencias entre los seres no son sólo epistemológicas, sino también ontológicas. Es por esto que el texto fue considerado como “el momento en que la antropología dio un giro ontológico” (Holbraad, 2013: 470, traducción nuestra). Si Lévi-Strauss amerindianizó la antropología, “O nativo relativo” también contribuyó a eso (Holbraad, 2013: 470, Holbraad y Pedersen, 2017: 173).

En los próximos apartados nos preguntaremos por algunos de los postulados del giro ontológico que ya estaban presupuestados en el pensamiento amerindio. Analizaremos textos indígenas y etnografías de regiones que, si bien incidieron en la obra lévi-straussiana, se encuentran en los márgenes de la antropología

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

americanista: Gran Chaco y Patagonia. En este movimiento argumentativo resaltaremos el carácter etnográfico de los planteos del giro ontológico en antropología; un aspecto no menor en un momento en el que, a casi tres décadas de haberse consolidado este giro, la creatividad indígena de la cual derivan muchos de sus desarrollos parecen haber quedado reducidos a meros “trampolines conceptuales” (Vigh y Sausdal, 2014: 62) para que el Occidente naturalista, en su característico gesto narcisista, siga pensándose a sí mismo.

No-centralidad humana, conceptualización y mundos múltiples

Como ya fue notado, aunque permeada por la preocupación estructuralista por los universales, la obra lévi-straussiana fue también influenciada por el pensamiento amerindio. En efecto, suele hablarse de la amerindianización del pensamiento de Lévi Strauss para referir al interés mostrado por el antropólogo francés por las estructuras específicas del pensamiento amerindio (Carneiro da Cunha en Matarezio Filho, 2015). Por un lado, como mencionamos, las conceptualizaciones de la afinidad como ámbito que incluye lo extralocal y lo extrahumano y la problematización de la oposición naturaleza/cultura (por ejemplo, en las *Mitológicas*, 1964, 1967, 1968, 1971) condujeron al mismo Lévi-Strauss y a otros investigadores a repensar la centralidad del humano en tanto especie; tema que dio lugar, en el giro ontológico, a los debates sobre las dimensiones más-que-humanas de la vida social. Por otro lado, como señalamos, es posible vislumbrar en Lévi-Strauss un ejercicio pionero de conceptualización a partir de la pregunta acerca de qué es para los amerindios la sociedad y la historia. Esta labor no supone únicamente conceptualizar de otro modo aquello que se daba por sentado, sino sobre todo inquirir en cómo y sobre qué aspectos conceptualiza el nativo. Tal como se muestra en *El Pensamiento Salvaje* (Lévi-Strauss, 1962) y como fue tematizado posteriormente por Descola (2017), el ejercicio lévi-straussiano de conceptualización contiene en sí mismo una búsqueda de simetrización entre el pensamiento salvaje y el científico. Para Lévi-Strauss ambos operan con el mismo tipo de operaciones mentales, aunque se apliquen a

fenómenos diferentes y, para tratarlos simétricamente, no hay ni que buscar un molde cognitivo universal en el que los dos quepan, ni pretender demostrar la superioridad de un procedimiento intelectual por sobre otro (Descola, 2017: 33). En tercer lugar, en *Lo crudo y lo cocido* (1964), cuando Lévi-Strauss se refiriere a los misioneros salesianos y a su búsqueda de unicidad reductora de las divergencias en las interpretaciones bororo, expresa la duda acerca de la existencia de verdades absolutas entre los indígenas; temas que el giro ontológico indirectamente retoma y profundiza al aludir a la existencia de múltiples mundos y conexiones parciales. En lo que sigue nos adentraremos en estas tres dimensiones a partir de las reflexiones de indígenas ranqueles, mapuche, guaraníes y toba.

No-centralidad humana

El líder ranquel Nazareno Serraino en conversación con una de nosotras solía mostrarse entusiasmado cuando su hijo y otros niños participaban de los *ngillatun* de *we tripantu* (rogativas de año nuevo) organizados en Leuvucó, paraje del centro-norte de la provincia de La Pampa (Argentina). Decía que al formar parte de dichas celebraciones, al tiznarse las manos con la ceniza del fogón y ensuciarse la ropa de tierra, al recorrer mediante juegos el entorno y escuchar los ruidos del monte y las conversaciones de los adultos, los niños iban aprendiendo cosas que de otro modo no podían ser transmitidas. “Tienen que vivirlo, uno puede hablarle de estas cosas, pero el amor por el mundo ranquel surge de las vivencias”, expresaba. Las ideas condensadas en la elocución de Nazareno resuenan –aunque con diferencias que responden tanto a las particularidades de este pueblo como a su historia reciente de revisibilización– con las teorías del conocimiento de los mapuche. Según estas, el *kimüin* o conocimiento está en el mundo, en la tierra (*mapu*), y los humanos solo acceden a él de manera parcial según sus experiencias, que son siempre únicas, y según los relatos de las

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

experiencias de otros³. Tal como explicó Esmeralda Cherqui del *lof* Kaxipayiñ (Neuquén, Argentina) a la antropóloga Karine Narahara,

estás recorriendo un camino y dentro de un territorio estás aprendiendo algo ... El conocimiento no sólo viene ... hay una parte que se transmite de generación en generación. Pero hay otra parte que *sólo vos como persona podés descubrir. Por eso cada uno tiene conocimientos diferentes, que hay que compartir* (2022: 257, traducción y énfasis nuestro).

Además de la centralidad del aspecto experiencial de la adquisición de conocimientos, los interlocutores de Narahara explican que “el conocimiento no viene de la gente, esto es algo muy diferente al sistema occidental. El conocimiento es algo que está en la naturaleza y nos es entregado” (Ailin Piren Huenaiuen, citada en Narahara, 2022: 258, traducción nuestra).

El sistema occidental del que habla Ailin puede ser resumido en la propuesta del modelo genealógico de Tim Ingold (2000) que se sustenta en un particular encadenamiento de ideas respecto de la ancestralidad, la generación, la sustancia, la memoria y el territorio. Según este modelo, que Ingold ubica en la base de la formación de la modernidad como tal, la ancestralidad se remota al momento en que se produce una separación del humano de la naturaleza y allí comienza la historia. Por otra parte, la formación de las personas supone la transmisión de una sustancia genética que le antecede y, junto a esa sustancia, circula también una cierta memoria cultural asociada, habitualmente, con las tradiciones y la lengua. Finalmente, en este modelo, el territorio es la mera superficie que

³ Un desarrollo pormenorizado de este “singularismo radical” mapuche, según el cual “toda afirmación que plantee la gente mapuche es siempre hecha desde perspectivas particulares y necesariamente parciales” se lee en González Gálvez (2016: 261). El autor, cuyo trabajo de campo etnográfico fue realizado en el Valle de Elicura, en el sur de Chile, denomina “principio de singularidad de la experiencia personal” (*ibid*) al postulado mapuche que indica que para conocer algo es necesario experimentarlo.

sostiene la vida de quienes allí habitan (Ingold, 2000: 133). El conocimiento, entendido como sustancia biológico-cultural que pasa a través de las generaciones, no solo parece adquirir un carácter acumulativo sino que, además, es exclusivamente humano tanto en su origen como en su transmisión. Por el contrario, las reflexiones de Nazareno, Esmeralda y Ailin refieren a conocimientos que llegan a uno por caminos y en tiempos diversos y que no necesariamente requieren de la agencia o voluntad de otro humano sino que involucran dimensiones más-que-humanas. Más al estilo del modelo relacional que Ingold contrapone al genealógico (*ibid*: 140-150), los indígenas hablan de vivencias, descubrimientos personales, experiencias que se comparten y conocimientos que están en la “naturaleza”. E incluso, como comentó Gilberto Huilipan a Narahara al hablar de los *perimontun* (‘apariciones’, ‘visiones’), de conocimientos que llegan *a pesar* de uno: “este conocimiento no es porque vos lo quieras, sino porque hay una organización por encima tuyo, en el *wenu mapu*, que te está dando este conocimiento” (2022: 259, traducción nuestra).

Mientras que en Occidente habitualmente se ha pensado el conocimiento (es decir, el conocimiento racional mediante conceptos) como un atributo exclusivo de los humanos, y signo de su separación respecto del resto de los seres, las teorías mapuche sobre el conocimiento enfatizan la no-centralidad del humano, al igual que sucede en otros ámbitos de sus vidas, mostrando la profunda interrelación del humano con los otros humanos y no-humanos. Aquí lo extrahumano y lo extralocal –aspectos de gran productividad teórica en las formulaciones lévi-straussianas y presentes en las discusiones ontológicas que repiensen la distinción naturaleza/cultura–, adquiere tal importancia que, como vislumbró el antropólogo Lucas da Costa Maciel:

la ‘humanidad’ con la que caracterizamos a los mapuches como seres humanos, para diferenciarlos de otros seres que no son humanos, ya no tiene sentido. El ser-con-otros que da forma a la noción de *mapu-che* (‘gente de la tierra’) excede la humanidad del humanismo, esa condición metafísica solitaria y narcisista en la

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

que se ha atrapado el euroamericanismo (2021: 55, traducción nuestra).

Conceptualizaciones amerindias

Nos adentraremos en el segundo aspecto amerindio que resuena con los postulados del giro ontológico: la conceptualización, asible, como mencionamos, también en la obra amerindianizada de Lévi-Strauss. El ejercicio de expandir los significados de nociones euro-americanas es puesto en práctica por los indígenas quienes, a raíz de la situación de contacto con la sociedad no-indígena, están entrenados en el arte de la traducción entre mundos y en la subversión de los significados.

Según Roy Wagner, figura influyente del giro ontológico, el acto antropológico de “invención de la cultura” —propia y ajena— esta posibilitado por lo que en nuestra disciplina se conoce como el “choque cultural”; aquello que sucede cuando se visibiliza la inadecuación de la propia cultura (Wagner, 1975) en ciertos contextos o ante ciertas circunstancias. Ahora bien, esta extrañeza no solo afecta al antropólogo sino que, en un sentido reverso y simetrizante, a los indígenas también. Ellos se enfrentan desde la Conquista al choque con la cultura del no-indígena y están habituados a ejercicios de comparación entre nosotros/ellos, a traducciones entre términos, al control de los equívocos que pueden surgir entre mundos y a la conceptualización permanente. A los nativos, al igual que a los antropólogos, les despierta curiosidad saber qué de ellos llama la atención del otro: ¿qué quiere escuchar el antropólogo? De este acto reflexivo se desprende su destreza en el diálogo con referentes de mundos no-indígenas y la utilización en sus discursos de conceptos propios de dicho mundo, tales como “cultura”, “cosmovisión”, “tradición”, “espiritualidad” y “naturaleza”.

Cuando una de las autoras de este texto realizaba trabajo de campo con los indígenas guaraníes de Calilegua (Jujuy, Noroeste Argentino), algunos miembros del Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA) organizaron un taller de lengua y

cultura dictado por referentes nativos y destinado a docentes *karai* ('blancos', 'no-indígenas'). Durante los días previos al taller, disertantes y organizadores debatieron sobre la cosmología guaraní debido a que probablemente el público la desconocería. En este sentido, Elías, pensador guaraní de Bolivia, orientó: "hay que pensar cómo ven los *karai*", y explicó que una diferencia central entre guaraníes y *karai* radica en las formas de ver-pensar, y que eso era lo que había que tener presente a la hora de exponer para el público no-indígena: mientras que los *karai* ven y piensan con los ojos, los guaraníes ven y piensan con el corazón⁴. Esta distinción no solo remite a la apariencia engañosa de las cosas sino a la capacidad de percibir la esencia que nos constituye a todos los seres más allá de las diferencias, tal como explicó Pikitü, otro pensador guaraní. La dificultad *karai* para ver más allá de lo evidente condujo a una adecuación de ciertos relatos, considerados por los guaraníes "historias verdaderas" acerca del origen del mundo, que, en el taller, fueron presentados como "lindas leyendas para los niños". La traducción de los relatos que acaecieron en el *arakaë* ('tiempo remoto primordial') como "leyendas" no era, desde la perspectiva guaraní, una equivocación sin control sino, antes bien, una equivocación que buscaba adaptarse a aquello que los *karai* pueden comprender. El sentido original del *arakaë* fue subvertido adrede por la presunción de que una traducción ajustada generaría desentendimientos. En otra oportunidad, Pikitü buscó controlar la equivocación al subvertir el sentido progresivo unilineal asociado a la noción de tiempo occidental y dotar al *arakaë* con cualidades históricas:

Estuve analizando también un término, *arakaë* ... Un abuelo relata que estamos volviendo a los orígenes del tiempo y cuando lleguemos, nuevamente va a prevalecer el tiempo de la oscuridad ... *Arakaë* es lo que ya sucedió en un tiempo primordial y que volverá a suceder ... la división entre un tiempo que ya pasó y un tiempo que vendrá sería parte de una concepción occidentalizada.

⁴ Este tema fue ampliamente documentado por Alexandre Surrallés (2009) entre diversos pueblos amerindios.

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

Con un espíritu comparativo y traductor similar, en el libro *Filosofía qom* (Francia y Tola, 2018), el líder *qom* Timoteo Francia reflexiona sobre las aparentes mismas cosas por las que los antropólogos se interesan: la lengua, el territorio, la ancestralidad, la política y la espiritualidad. Es esta aparente semejanza la que despierta la siguiente pregunta: ¿los conceptos usados por Timoteo en castellano remiten a lo mismo que designan para quienes no somos *qom*? Y ¿qué ejercicio de conceptualización se aprecia en sus reflexiones sobre la política, el progreso y el entorno? Su búsqueda de traducción de sentidos y el ajuste de sus traducciones dan cuenta de una conciencia de las falsas homonimias y de la necesidad de encontrar el camino hacia la comprensión mutua. Si para los guaraní, el corazón es central para ver-pensar aquello que los blancos no ven, para los *qom* el corazón es sede de pensamientos-sentimientos y aquello que permite vislumbrar la interconexión entre los existentes. “El ser de la persona indígena”, refiere Timoteo:

tiene un corazón comunitario y vive en relación con el entorno. Ésta es la gran diferencia con los blancos y es un problema desde la visión del Estado. Nuestra manera de pensar es: ‘nosotros no concebimos al mundo sino que somos parte de él’ y ésta es la relación espiritual con el ambiente, es decir, una relación física y social en la mente del indígena (Francia y Tola, 2018: 51).

Si esta reflexión pone énfasis en la diferencia entre un pensamiento indígena y otro no-indígena, palpable también en las políticas estatales, a continuación citamos otro fragmento en el cual Timoteo redefine conceptos como ‘política’, ‘progreso’, ‘responsabilidad’ y ‘palabra’ dando cuenta tanto de las condiciones socio-históricas de subordinación como de las interdependencias:

Se puede aspirar a construir una política acorde a los propios métodos de la comunidad aborígen. Nosotros tenemos la

plena convicción de que la *política* nuestra es una alternativa de *progreso* porque nace de un corazón y un pensamiento verdaderamente indígena que sabe de los atropellos recibidos y del dolor que llevan adentro los aborígenes, que fueron tomados como una cultura inferior... En el transcurso de los tiempos, el pueblo indígena tuvo y tiene una actitud exorbitante respecto de la grandísima noción de *responsabilidad*. Además, tiene una actitud de agradecimiento por los favores obtenidos en la interrelación con el medio donde se gesta la relación y la aplicación de los principios de su existencia. Dentro de los sistemas propios de roles y conductas, tiene como eje central el origen mismo de la vida, el corazón, el alma o el espíritu viviente de la creación. Este elemento *a priori* constituye la fortaleza ilimitada y enigmática de la presencia indígena en el universo. Con la palabra compartimos la vida, nuestro idioma, nuestra manera de ser, la *palabra* que somos, mi palabra, lo que soy. Es nuestra vida en sí misma, es la fuerza de un pueblo, es la que recibimos desde el corazón de Dios y nosotros la pronunciamos con palabras humanas. Es nuestra concepción. Se oye desde nuestro idioma y es pronunciada en la cultura, es la identidad social porque son palabras propias. (Francia y Tola, 2018: 130).

Ante esta lectura, ¿cómo su reflexión sobre estos conceptos nos impulsa a pensarlos desde otra óptica? La creatividad conceptual con la cual tanto Timoteo como otros referentes tobas, guaraníes y de otros pueblos indígenas redefinen nociones invita a revisar los conceptos antropológicos y revela cómo el pensamiento amerindio puede nutrir y, asimismo, ser un impulsor del ejercicio reflexivo de conceptualización. Esto es lo que hizo Lévi-Strauss con el concepto de 'historia' o de 'sociedad' y también lo que, desde entonces, otros antropólogos hicieron en pos de 'pluralizar' el mundo euro-americano.

Múltiples verdades y mundos

En 1998 Qamqot, un chamán toba, relataba a una de las autoras de este texto numerosas historias entre las que se

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

encontraba la de *Nsoxoi*, mujer de apetito insaciable o “caníbal”. “Si es dura la enfermedad”, expresaba el anciano, “tengo que llamar a la bruja que come gente. Entonces canto el canto de *Nsoxoi* y asusto a la enfermedad, la enfermedad tiene miedo y sale porque sabe de *Nsoxoi*. Su canto es el que ella canta cuando come gente”. El chamán contaba que antiguamente había una mujer que estaba de cacería con su esposo y que el comer pájaros crudos despertó su voracidad y el deseo de comer también a su esposo junto al resto de los *qom*. Esta mujer, *Nsoxoi*, no es solo un personaje de los tiempos míticos, sino que es un estado potencial de cualquier mujer que no respete ciertas restricciones alimentarias durante su ciclo vital. La versión relatada por Qamqot cuenta que el pájaro y héroe denominado *Ta'anqui* se encontró con gente que le comentó sobre la mujer de apetito insaciable:

‘Hay una mujer que está comiendo. Ayer dijeron que comió un pichón de loro... Huyeron todos y no se fijó en mí...’, dijo una anciana... Cuando la mujer estaba lejos, el marido corrió y entró en un hueco de tatú para esconderse, pero igual lo encontró, lo sacó del hueco y lo comió. Con las uñas cortó a su marido en pedazos, le cortó la garganta y tomó su sangre. Comió toda la carne y puso adentro de su bolsón su cabeza. Cuando llega a la casa, a los hijos les dice: ‘dejen mi bolsón, no me revisen mi bolsón, me voy a bañar’. Va el mayor de sus hijos: ‘vamos a mirar el bolsón de mi mamá’. Miró en el bolsón y vio los ojos del papá y ahí grita: ‘esa es la cabeza de papá’. Huyeron con miedo la gente y los hijos. Cuando llegó la mujer ya no está más la gente. Y ahí aparece *Ta'anqui*. Ahueca un palo borracho y mete ahí a toda la gente y les aconseja: ‘tengan presente que cuando mete sus uñas en el palo el que las alcance tiene que cortarlas porque así puede morir *Nsoxoi*’. Llega la mujer a donde está la gente. Ya entraron en el palo borracho ahuecado. *Ta'anqui* estaba arriba de la copa del árbol y canta: “... allá viene *Nsoxoi*, prepárense, todos los hombres tienen que estar de frente y tratar de cortar la uña... (Ella) dio un zarpazo en el palo ahuecado con sus uñas... y en ese instante le cortan la uña y ahí cae de espaldas la mujer y muere....

Esta versión de *Nsoxoi* es prácticamente idéntica a la sintetizada por Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido* (1964: 107-108) y contiene elementos que otros relatos o especies de mitos narran de modo fragmentario. Estos últimos muestran permutaciones lógicas e incorporaciones novedosas respecto de la versión transcrita. Un sistema mítico no es accesible salvo en su devenir y esto se debe a que el mito, lejos de ser “inerte y estable” (Lévi-Strauss, 1966: 303), se halla en perpetua transformación. Es el carácter inestable, abierto y no dogmático de los mitos el que permite la proliferación de versiones y la incorporación de elementos, variables de acuerdo a la época. Según versiones que registramos, *Nsoxoi* está presa en Corrientes, o se halla bajo tierra escondida en Estados Unidos, es un ser mítico que reaparecerá el día del fin del mundo cuando llegue Jesús, es también el anti-Cristo, una mujer jaguar que comerá a los que no tengan fe, una adivina, una bruja con collares atada con cadenas, o una mujer de barrios suburbanos que come colchones y mercancías.

En la versión transcrita de este mito y en sus transformaciones constatamos la posibilidad de que un ser humano se convierta en otro tipo de persona, en este caso, un animal depredador. Esta potencialidad inherente a cualquier humano se vincula con la multiplicidad ontológica entendida como la posibilidad de contener dentro sí la alteridad no-humana. *Nsoxoi* no es un caso aislado, sino que es coherente con una metafísica chaqueña por la cual la identidad es un estado provisorio que, como dice Lévi-Strauss (1992), no puede durar. Lo que se expresa en el tiempo mítico vale para el presente: todo ser es una multiplicidad y, dependiendo de las relaciones y las acciones, se activa un estado u otro.

El relato de *Nsoxoi* permite pensar otra dimensión de la metafísica chaqueña que es la multiplicidad de planos de existencia y de temporalidades superpuestas. El tiempo mítico no está en el pasado, sino que se entremezcla con el presente y el futuro: si en el mito *Nsoxoi* fue una “bruja que come gente”, en el presente es cualquier mujer y en el futuro es quien volverá como anti-cristo que se comerá a quienes no tengan fe. Al pertenecer a otros regímenes de existencia en los que otras lógicas regulan la vida no-humana,

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

Nsoxoi y diversos seres del cosmos nos alertan sobre la dificultad de pensar un único mundo poseedor de una única verdad. Quizás este rasgo sea lo que explique que múltiples versiones del mito puedan coexistir en el mismo momento sin que ello sea una contradicción: *Nsoxoi* habita tanto en Corrientes como en Estados Unidos, tanto entre los *qom* como entre los no-indígenas. Esta cuestión de la imposibilidad de una verdad única es también expresada por René, un líder guaraní, quien sostenía: “yo te puedo decir una historia, otro hermano te va a decir otra historia. Hay infinidad, hay muchos muchos mitos, pero ¿cuál será la verdad? Para mí, todas esas son aceptables mientras se hable y tenga presencia guaraní en esos relatos, *siempre va a tener una verdad de por medio*”. Si cada historia contiene una verdad, la pregunta por la existencia de la verdad pierde sentido, ya que existirían múltiples verdades en simultáneo y sin que su proliferación implique la falsedad. La existencia de múltiples verdades simultáneas se encuentra ligada a la multiplicidad ontológica inherente al espacio-tiempo y a las entidades que lo habitan. La identidad absoluta de mundos y seres, dada de una vez y para siempre y pasible de ser demarcada dentro de límites precisos es, como captó Lévi-Strauss, imposible en mundos amerindios porosos a la alteridad. Así, las fronteras ontológicas que, desde la Gran División, separan tajantemente al humano de los no-humanos, a la cultura de la naturaleza, al pasado del futuro, son difuminadas en reflexiones amerindias que permanentemente entremezclan atributos provenientes de mundos diversos y borronean contornos que definen entidades. Esto nos conduce, nuevamente, a la no-centralidad humana, asible en la teoría de conocimiento mapuche y que resuena, también, con el giro *epupillan* (‘dos espíritus’, masculino y femenino) conceptualizado por el joven pensador mapuche Antonio Calibán Catrileo. Este giro propone habitar un tiempo *epupillan* –tiempo-otro en el cual los binarismos hombre-mujer y humano-no-humano se muestran limitados–, con-moverse con el tiempo abierto de montañas y bosques y “lanzarnos a los naufragios por los archipiélagos *epupillan* y así difuminar los binarios de nuestras vidas, ... a descentrarnos del humanismo para devenir *itrofilmongen* [‘biodiversidad’]” (2019: 96). La potencialidad de devenir-*Nsoxoi* y la latencia de un tiempo mítico que no está jamás concluido también son, como diría Catrileo, una invitación a hacer difusos los contornos.

A modo de cierre

Viveiros de Castro comienza “O Nativo Relativo” (2002), remarcando la continuidad entre su texto como propuesta metateórica y sus análisis etnográficos surgidos de su trabajo de campo con pueblos amazónicos. Reconoce también que en su exposición antropológica “la originalidad que cuenta es la del punto de vista indígena, no la de mi comentario” (2002: 122, traducción nuestra). En ambos fragmentos lo que se resalta es la dificultad (si no la imposibilidad) de deslindar la elaboración antropológica de la creatividad de aquellos indígenas junto a quienes realizó su investigación. En este artículo quisimos poner de relieve esta dimensión. Argumentamos que en el pensamiento amerindio –al que accedimos por intermedio de la producción amerindianizada de Lévi-Strauss, pero también de otros antropólogos americanistas y de las manifestaciones escritas y orales de distintos indígenas– se encuentran presupuestas preocupaciones y teorizaciones que poseen un rol protagónico en el giro ontológico en antropología y disciplinas afines.

Como buscamos demostrar, el giro ontológico retoma reflexiones indígenas sobre la no-centralidad humana, la existencia de múltiples verdades y mundos interconectados y la necesidad de, en dicha pluralidad, ejercitar la conceptualización y reconceptualización. A pesar de esto, como señala Todd (2016), en la antropología europea raramente se hace mención a los pensadores indígenas, aunque ellos hayan hablado antes de los mismos temas. Contra ello, la antropóloga *métis* llama a cambiar las reglas de juego y citarlos “como pensadores por derecho propio, no sólo como representantes incorpóreos de una indigenidad amorfa que sirve a fines intelectuales o políticos europeos, y no sólo como sujetos de investigación o ‘colaboradores’ vagamente definidos. Como filósofos e intelectuales dinámicos, y punto” (2016: 7, traducción nuestra). Aunque el diagnóstico de Todd sea acertado, debe mencionarse también que, a lo largo de su historia, la antropología como disciplina reflexionó sobre la relación entre el antropólogo y el nativo, buscando desarrollar metodologías y enfoques teóricos que permitieran hacer florecer dicha relación. Por ejemplo, dentro de la antropología interesada por las preguntas

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

ontológicas existe un conjunto de investigadores americanistas que no solo citan a sus interlocutores indígenas y refieren al trabajo de campo etnográfico del que provienen sus aseveraciones, sino que trabajan junto con los indígenas concibiéndolos y tratándolos como filósofos, pensadores y/o antropólogos abocados a reflexionar con las mismas herramientas y formas de razonamiento sobre objetos diferentes (Kopenawa y Albert, 2015; Tola y Suárez, 2016; Francia y Tola, 2018).

Como indicamos, una de las características de la antropología ontológica es el llamado a seguir las conceptualizaciones nativas de modo tal que muestren no sólo el mundo que delinean, sino también los efectos de estos mundos en el nuestro (Viveiros de Castro, 2002, Holbraad y Pedersen, 2017). E incluso, quizás, hasta podría radicalizarse esta cuestión y sostener que ciertas líneas del giro ontológico en antropología surgieron de la actitud teórica y epistemológica de antropólogos de dejarse afectar experiencial y conceptualmente por las ideas de aquellos junto a quienes trabajan. En vez de intentar que los datos encajen en teóricos previamente delimitados, hicieron de la inadecuación de sus términos y conceptos la clave para construir otro tipo de teorizaciones. Ya Tim Ingold a comienzos de los 1990 había sostenido que la antropología es “filosofía con la gente dentro” (1992: 696, traducción nuestra), es decir, que aunque tiene una cuota de especulación, debe su particularidad a la dimensión vivencial del trabajo de campo, intersubjetiva y mutua (Pina-Cabral, 2013). Al retomar la propuesta de Ingold, Viveiros de Castro sugiere que la antropología podría tratarse de “Una filosofía con otros pueblos dentro: la posibilidad de una actividad filosófica que mantenga una relación con la no-filosofía –la vida– de otros pueblos del planeta, además de con la nuestra. No sólo con los pueblos comunes, sino sobre todo, con los pueblos insólitos, los que están fuera de nuestra esfera de ‘comunicación’” (2002: 127-128). Mantener una relación con aquellos pueblos que, como dice el antropólogo brasileño, están fuera de nuestra esfera de comunicación implica lidiar conceptualmente con una *mapu* que contiene todos los conocimientos, con ancestros y otras entidades más-que-humanas del entorno que se comunican a través de sueños, con pensamientos y visiones que radican en el corazón, con mujeres de apetito

insaciable y con las múltiples verdades, traducciones y equivocaciones que atraviesan y constituyen estos mundos.

En *The Ontological Turn* (2017) Holbraad y Pedersen argumentan que vertientes del giro ontológico en diversas disciplinas se caracterizan por mantener una pretensión de normatividad. Tales indagaciones ontológicas buscarían, según ellos, fundar una nueva ontología que reemplace a la moderna que, con múltiples crisis, se habría mostrado lo suficientemente deficiente. El diálogo que propusimos entre ideas y conceptualizaciones indígenas y desarrollos teóricos de la antropología muestra que las investigaciones ontológicas con pueblos indígenas permiten trascender la reflexión sobre la ontología moderna occidental y la búsqueda de una nueva verdad. La creatividad indígena, más que constituir un *modelo* de ontología alternativa, puede ser tomada como *ejemplo* para seguir multiplicando mundos (Viveiros de Castro, 2019). Las reflexiones amerindias referidas acá pueden ser pensadas como un llamado en esa dirección; una invitación a multiplicar las citas posibles, los mundos, los conceptos y las verdades.

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

Bibliografía

Catrileo, A. (2019): *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus de divergencia*, Santiago, Pehuén Editores.

Coelho de Souza, M. y C. Fausto (2004): "Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios", en *Revista de Antropologia* 47(1), 87-131.

da Costa Maciel, L. (2021): "Ensaio sobre a zarza: monocultura e colonialidade vistas do Wajmapu (território mapuche)", en *Ñanduty* 9(13), 45-63.

Descola, Ph. (1986): *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'homme.

(2005): *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

(2014): *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, París, Flammarion.

(2017): "Varieties on Ontological Pluralism", en: Charbonnier, P., Salmon, G., y P. Skafish, *Comparative Metaphysics. Ontology after anthropology* (27-40), Lanham, Rowman & Littlefield International.

dos Santos, A. y F. Tola (2016): "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología", en *Avá* 29, 71-98.

Francia, T. y F. Tola (2018): *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

González Gálvez, M. (2016): *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Holbraad, M. (2013): "Turning a corner. Preamble for 'The relative native' by Eduardo Viveiros de Castro", en *Hau* 3(3), 469-471.

Holbraad, M. y M. Pedersen (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ingold, T. (1992): "Editorial", en *Man*, 27(4), 693–696.

(2000): "Ancestry, generation, substance, memory, land", en: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill* (132-151), Londres, Routledge.

Kohn, E. (2013): *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, California, University of California Press.

(2014): "What an Ontological Anthropology might mean", en *Fieldsights – Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*. www.culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean

(2015): "Anthropology of Ontologies", en *Annual Reviews of Anthropology* 44, 311-327.

Kopenawa, D. y A. Bruce (2015): *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, San Paulo, Companhia das Letras.

Matarezio Filho, E. (2015): "O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios", en *Ponto Urbe* 16. <http://journals.openedition.org/pontourbe/2748>

Lévi-Strauss, C. (1962): *La pensée sauvage*, París, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1964, 1967, 1968, 1971): *Mythologiques*, París, Plon.

Lévi-Strauss, C. (1966). *Du miel aux cendres. Mithologiques*, París, Plon

Lévi-Strauss, C. (1992): *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama.

Lévi-Strauss, C. y D. Eribon. (1988): *De perto e de longe. Relatos e reflexões do mais importante antropólogo de nosso século*, San Pablo, Cosac & Naify.

Narahara, K. (2022): *Em territorio mapuche. Petroleiras e cosmopolíticas na Patagonia argentina*, Río de Janeiro, Ape'Ku.

¿Qué le debe el giro ontológico a los amerindios? O ¿qué postulados del giro ontológico estaban ya presupuestos en el pensamiento amerindio?

Pina-Cabral, J. (2013): "The Two Faces of Mutuality: Contemporary Themes in Anthropology", en *Anthropological Quarterly* 86(1), 257-275.

Surrallés, A. (2009): *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonía*, Lima, IFEA / IWGIA.

Todd, Z. (2016): "An Indigenous Feminist's Take on The Ontological Turn: 'Ontology' is Just Another Word For Colonialism", en *Journal of Historical Sociology* 29(1), 4-22.

Tola, F. y V. Suárez (2016): *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*, Buenos Aires, Rumbo Sur/Ethnographica.

Vigh, H. y D. Sausdal (2014): "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn", en *Anthropological Theory* 14(1), 49-73.

Viveiros de Castro, E. (1996): "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio", en *Mana* 2(2), 115-144.

(2002): "O Nativo Relativo", en *Mana* 8(1), 113-148.

(2003): "AND", en *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.

(2019): "On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene", en *Current Anthropology* 60(20), 296-308.

Wagner, R. (1975): *The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.