

LAS CONDICIONES DEL CAMBIO SOCIAL. ECOLOGÍA, ONTOLOGÍA Y MATERIALISMO EN LAS TEORÍAS SOBRE LA CULTURA

JOSÉ MARÍA SÁEZ RODRÍGUEZ

jmsr277@gmail.com

Universitat de Barcelona

ORCID: 0009-0003-9457-9905

LES CONDICIONS DEL CANVI SOCIAL. ECOLOGIA, ONTOLOGIA I
MATERIALISME A LES TEORIES SOBRE LA CULTURA

THE CONDITIONS OF SOCIAL CHANGE. ECOLOGY, ONTOLOGY AND MATERIALISM IN THE THEORIES OF
CULTURE

RESUMEN

Este ensayo crítico examina, mediante una exploración teórica y bibliográfica, la revisión de la dicotomía naturaleza/cultura propuesta por el giro ontológico. Primero, se subraya la tendencia de inferir una teoría ideográfica del cambio social de la revisión de dicha dicotomía y de recurrir a malentendidos en la interpretación del materialismo a fin de sostenerla. La deconstrucción de la dicotomía se limita al análisis de las tomas de decisiones cotidianas y estas no intervienen en los procesos de cambio social (que abordan las teorías materialistas); por el contrario, las teorías en las que la ecología es una variable independiente en la explicación de las conductas sociales son compatibles con la hipótesis de la “construcción cultural de la naturaleza”. Las teorías funcionalistas y del conflicto son capaces de reconocer las relaciones socioambientales como interacciones mediadas culturalmente dentro de un entorno socialmente modificado. En segundo lugar, el ensayo ofrece una crítica a la manera en que la adhesión con este enfoque ideográfico ha promovido la recursividad para reflexionar sobre la crisis ambiental. Se plantea si el giro ontológico es capaz de identificar las causas de la crisis ambiental y de proporcionar respuestas sustantivas a través del diálogo con ontologías no naturalistas. Se sostiene que las ontologías carecen por sí mismas de eficacia causal; es la relacionalidad del campo social en el que se sancionan las interpretaciones de las ontologías la que condicionan la interacción con el entorno.

Palabras clave: materialismo, ontología, naturalismo, capitalismo, crisis ambiental.

Fecha de recepción: 15/04/2024 · Fecha de aceptación: 03/10/2024 · Fecha de publicación: 27/03/2025



RESUM

Aquest assaig crític examina, a través d'una exploració teòrica i bibliogràfica, la revisió de la dicotomia natura/cultura proposada pel gir ontològic. En primer lloc, es subratlla la tendència d'inferir una teoria ideogràfica del canvi social de la revisió d'aquesta dicotomia i de recórrer a malentesos en la interpretació del materialisme per tal de sostenir-la. La deconstrucció de la dicotomia es limita a l'anàlisi de les preses de decisions quotidianes i aquestes no intervenen en els processos de canvi social (que aborden les teories materialistes); al contrari, les teories en què l'ecologia és una variable independent en l'explicació de les conductes socials són compatibles amb la hipòtesi de la "construcció cultural de la natura". Les teories del conflicte i les teories funcionalistes són capaces de reconèixer les relacions socioambientals com a interaccions mediades culturalment dins d'un entorn socialment modificat. En segon lloc, l'assaig ofereix una crítica a la manera en què aquest enfocament ideogràfic ha arribat a promoure la recursivitat per reflexionar sobre la crisi ambiental. Es planteja la qüestió de si el gir ontològic és capaç d'identificar les causes de la crisi ambiental i de proporcionar respostes substancials a través del diàleg amb ontologies no naturalistes. Se sosté que les ontologies manquen per si mateixes d'eficàcia causal; és la relacionalitat del camp social en el qual se sancionen les interpretacions de les ontologies la que condicionen la interacció amb l'entorn.

Paraules clau: materialisme, ontologia, naturalisme, capitalisme, crisi ambiental.

ABSTRACT

This critical essay examines, through a theoretical and bibliographic review, the deconstruction of the nature/culture dichotomy as advanced by the ontological turn. Firstly, it underscores the tendency to infer an ideographic theory of social change from the revision of this dichotomy and to resort to misunderstandings in the interpretation of materialism in order to sustain it. The deconstruction of the dichotomy is confined to the analysis of quotidian decision-making, and these do not intervene in the processes of social change (which are addressed by materialist theories); on the contrary, theories in which ecology is an independent variable in the explanation of social behaviors are compatible with the hypothesis of the "cultural construction of nature." Both conflict and functionalist theories are capable of recognizing socio-environmental relations as culturally mediated interactions within a socially modified environment. Secondly, the essay offers a critique of the manner in which this ideographic engagement has made it conventional to promote recursivity in thinking about the environmental crisis. It calls into question whether the ontological turn is truly capable of identifying the root causes of the environmental crisis and of providing solutions through the dialogue with non-naturalistic ontologies. The argument is made that ontologies, by themselves, do not possess causal efficacy; rather, it is the relational structure of the social field within which the interpretations of ontologies are sanctioned what conditions the interaction with the environment.

Key words: materialism, ontology, naturalism, capitalism, environmental crisis.

1. INTRODUCCIÓN

Desde la década de 1990, el giro ontológico ha emergido en el campo de la antropología social como una nueva orientación teórica para abordar la alteridad. El giro ontológico carece inicialmente de la intención de explicar fenómenos sociales, sino que se presenta como una propuesta metodológica para actualizar la etnografía con el fin de abordar con mayor precisión la descripción de la alteridad cultural. Sus promotores señalan que la antropología ha asumido históricamente un punto de vista etnocéntrico al tratar la alteridad como si existiera un único mundo objetivo que es común a la percepción de todas las culturas y que las diferencias entre ellas son meras conceptualizaciones diversas de ese mundo compartido (Descola y Pálsson 2001,13). La diversidad cultural consiste, ante todo, en las inferencias que, en cada cultura, se establecen sobre los tipos de entes que existen en el mundo y cómo estos se relacionan. Las sociedades humanas no habitan, pues, la misma realidad, sino realidades múltiples que incluyen entidades y propiedades particulares que condicionan el conocimiento y la sociabilidad que se da en ellas. Por ello, se propone que los conceptos desde los que describir y teorizar sobre otras culturas no deben preceder al contacto etnográfico, sino ser el resultado de él para prevenir el uso de categorías que impongan la distinción occidental de qué es real y qué no lo es en la comprensión de la alteridad (Holbraad y Pedersen 2021). La realidad no es, así, un dato universal, sino una construcción que depende de las posibilidades del pensamiento de cada sociedad para configurar su mundo. El fin del giro ontológico es avanzar hacia una descolonización del conocimiento (Viveiros de Castro 2004a) a través de una “higiene conceptual” (Descola 2014a, 273). El propósito de este trabajo no es participar de los debates metodológicos que han surgido a propósito del giro ontológico (cf. Heywood 2012; 2018; Bessire y Bond 2014; Reynoso 2015; Arregui 2020a) ni impugnar la reconceptualización del material etnográfico que propone, sino (a) advertir la tendencia de reformular el idealismo a través del material etnográfico y teórico del giro ontológico (lo que se designará como

“ecología simbólica”); (b) señalar cómo el giro ontológico no es un marco adecuado para inferir proposiciones sobre la causalidad sociocultural y (c) argumentar que la “ecología simbólica” no es un paradigma que articule una objeción reseñable a las teorías materialistas, sino que estas pueden reconocer la construcción sociocultural del entorno natural¹. En ese sentido, se propone una integración de la mirada ontológica en las teorías materialistas.

2. LA ECOLOGÍA SIMBÓLICA COMO PARADIGMA CAUSAL

La ecología simbólica es un paradigma todavía no ampliamente reconocido en la disciplina ni en las teorías sobre la causalidad en el cambio sociocultural, y por ello su existencia requiere de un esfuerzo analítico superior para justificarla. La “ecología simbólica” surge de uno de los objetivos fundamentales del giro ontológico: la revisión de las teorías filosóficas y antropológicas para señalar cómo los marcos conceptuales usados tradicionalmente para comprender al “otro” reproducen dicotomías inherentes a la concepción occidental del mundo (a su concepción de las entidades que existen en el mundo, sus propiedades y sus relaciones), impidiendo una aproximación precisa a formas alternativas de ser-en-el-mundo. La dicotomía entre naturaleza y cultura es la principal revisión conceptual desde la que se teoriza la ecología simbólica. Las teorías antropológicas no habrían considerado que no existe una concepción común de la naturaleza compartida por todas las sociedades humanas (a la que adaptarse, según el materialismo, o a la que dar sentido, según las teorías simbólicas), sino concepciones múltiples de la naturaleza, de las entidades que la forman, de las propiedades que tienen

¹Nótese que no se está afirmando que el giro ontológico sea una teoría idealista ni que sus promotores necesariamente se adhieran a una perspectiva idealista sobre el cambio social, sino que es habitual, en el campo de la antropología ecológica y entre los críticos del materialismo, el recurso a los resultados que ofrece el giro ontológico para formular una teoría idealista. Esto es lo que Brondizio et al. (2017:17) denominan “ecología simbólica”, en la cual incluyen desde Strathern, Ingold o Descola hasta Latour. El propio Viveiros de Castro (1996:190) reconoce en la obra de Descola esta crítica al materialismo y la designa igual. La “ecología simbólica” sería un conjunto de propuestas de autores de distintas tradiciones dentro del “nuevo materialismo” críticas con el materialismo a partir de la revisión de la dicotomía naturaleza/cultura.

dichas entidades y las relaciones que se establecen entre ellas (Descola y Palsson 2001). Es común, en las sociedades no occidentales, que no exista una oposición entre una naturaleza inanimada y la cultura humana, tal y como prefigura la ontología occidental (Descola, 2012), sino que se reconozcan agencias no humanas en la naturaleza a las que se extienda la sociabilidad. En el perspectivismo amerindio no se opone la multiplicidad de las culturas a la unicidad de la naturaleza, sino la unicidad del espíritu a la multiplicidad de los cuerpos (Viveiros de Castro 2004b). Si bien la revisión de la dicotomía naturaleza/cultura es limitada, pues el objetivo metodológico del giro ontológico restringe la crítica de cualquier dicotomía a la descripción *emic* de la cultura (es decir, a la comprensión de la mentalidad de un grupo tal y como esta es reconocida por él), es habitual que antropólogos de afiliación o de inspiración ontologista (1) identifiquen esa dicotomía en teorías que no se ocupan de la descripción de la vida mental de la alteridad (*emic*) sino de la explicación del cambio social (*etic*) y que la denuncien como si fuera automáticamente extensible la inadecuación del binomio naturaleza/cultura de un ámbito al otro (Descola 1994; 2001; Viveiros de Castro 1996; Descola y Pálsson 2001; Ingold 2001; Scott 2013; Hornborg, 2014), (2) que afirmen la autodeterminación de las ontologías como explicación del cambio social (Wagner 1981; Viveiros de Castro 1996; Strathern 1992, 3; 2004; Noys 2016) y (3) que sostengan que el giro ontológico ofrece una oportunidad para superar el debate entre el materialismo y el idealismo (Descola 1994; Latour 2007a; Holbraad 2014). Ingold (2008, 81) llega hasta el punto de defender que la antropología debe eliminar la oposición entre la descripción etnográfica y la teorización antropológica para priorizar la comunicación entre ontologías como uno de los objetivos de la disciplina. Esta propuesta refleja el hábito desde el giro posestructural (Abu-Lughod 1996; Geertz 2006) de incorporar en la misma definición de la antropología la exclusión de las perspectivas nomotéticas, esto es, las perspectivas que aspiran a construir una metodología y teoría capaces de descubrir las regularidades en el comportamiento cultural y

formular generalizaciones a partir de ellas. Algo similar se ha intentado hacer con el concepto de cultura: definir el concepto de cultura a través de entidades ideacionales de tal forma que su definición contenga la falsación de las teorías nomotéticas sobre la causalidad sociocultural (Harris 1980).

La recursividad es otro de los espacios donde se desarrolla la perspectiva de la “ecología simbólica”. La recursividad es el recurso a las conceptualizaciones del mundo del pensamiento indígena para reflexionar sobre las formas en que Occidente piensa el mundo, sobre todo su relación con el entorno natural. La revalorización del pensamiento indígena ofrecería nuevos lugares desde los que repensar nuestra sociedad y las alternativas que se proponen desde su ontología, e imaginar nuevos mundos posibles para avanzar hacia la transformación de nuestra economía capitalista, que solo es vista como depredadora con el medio. Ello, junto con la desvalorización del materialismo para comprender la “cosmopraxis” indígena, ha convertido en un lugar común, en las etnografías sobre las relaciones entre humanos y no-humanos, (a) la afirmación de que la degradación ambiental provocada, a nivel planetario, por la economía de mercado es el resultado de su ontología naturalista (que objetivaría la naturaleza), (b) de que la ontología de otras culturas en las que se concibe la naturaleza como un espacio de relacionalidades similarmente sociales a la humana ha prevenido esa degradación en sus entornos y (c) de que el objetivo de la antropología social, en esta materia, tiene que ser la transformación de la ontología occidental a través de las ontologías subalternas como antesala para la resolución de la crisis ambiental (Hornborg 2001; Kohn 2009, 147-8; Sponsel 2011, 39; Scott 2013, 869; Charbonnier, Salmon y Skafish 2017; Arregui y Dabiez 2022). Estas proposiciones se comprometen con una perspectiva idealista del cambio social según la cual este puede promoverse por un cambio en la mentalidad.

El propósito de este ensayo es defender que, aunque resulte pertinente fomentar la descolonización material del Sur Global y de la mentalidad de las poblaciones occidentales,

especialmente de aquellos involucrados en la formulación de políticas dirigidas hacia la alteridad (Blaser 2009; Rivera y Ødegaard 2019, 7-10), conviene tomar precaución ante la convocatoria general a descolonizar el acervo cultural occidental y ante la presuposición de que las propuestas políticas descoloniales son intrínsecamente preferibles al *modus operandi* occidental. En primer lugar, la “descolonización” del materialismo se ha impulsado desde una interpretación inexacta de sus presuposiciones y mediante un esfuerzo insuficiente por comparar simétricamente ambas estrategias de investigación. De este modo, se propone una clarificación sobre los criterios adecuados para evaluar las teorías materialistas. En segundo lugar, se defiende que el debate político de las sociedades occidentales no requiere de la incorporación del pensamiento indígena para transformar la relación con el entorno ni abandonar la ontología naturalista atribuida a él en la literatura ontologista. Ello no significa que el pensamiento indígena carezca de valor ni minimiza las contribuciones que este ha aportado al curso de sus sociedades; por el contrario, la argumentación destaca las limitaciones de transferir conocimientos entre ontologías y de comparar la eficacia causal de cada una de ellas.

3. LA CRÍTICA ONTOLÓGICA AL MATERIALISMO

Las sociedades humanas pueden entenderse como formas específicas de organizar la extracción y la distribución de la energía disponible en el medio mediante la creación de instituciones que regulan las relaciones sociales y la reproducción del sistema. El materialismo postula que la divergencia y la convergencia institucional responden a procesos cognitivos y conductuales predecibles en la interacción social en vez de a procesos aleatorios de imaginación cultural. El objetivo del materialismo es, pues, elucidar las condiciones en las que sucede el cambio institucional, es decir, las condiciones en las que las sociedades reimaginan su existencia biofísica o producen nuevos medios para incrementar su capacidad de

extracción de energía y para estructurar su distribución social. Una de las variables causales más recurrentes en la teoría materialista es la ecología (en condiciones similares todas las sociedades interactúan de forma similar con su entorno natural y las diferencias productivas y reproductivas de cada comunidad son una función de los diferentes entornos en los que estas se han desarrollado). La crítica de la ecología simbólica pone en cuestión la validez de poder postular la ecología como una variable independiente pues implica asumir que todas las sociedades comparten una concepción uniforme de la naturaleza con la que interactúan. Por el contrario, la ontología occidental reconoce en la naturaleza un espacio inanimado (lo que habría permitido su explotación acelerada) mientras que, para otras ontologías, la naturaleza es un espacio igualmente habitado de agentes no-humanos con conciencia, con capacidad lingüística y simbólica y con organización social y cultural. Estos agentes reivindican para sí su humanidad, socializan con los humanos y reclaman un control de su territorio y de sus recursos y la negociación del acceso humano a ellos (Arhem 2001; Viveiros de Castro 2004b; 2010; Descola 2012; Arregui 2020b). Esto es, la capacidad productiva de las sociedades con ontologías no naturalistas se encuentra limitada no solo por el curso de las interacciones sociales humanas con los parámetros objetivos de su ecología, sino por el decurso de la sociabilidad con actores no-humanos. La ontología makuna condiciona sus relaciones ecológicas restringiendo, por un lado, el acceso a algunos espacios de la selva que son considerados sagrados y, por el otro lado, para los makunas no existen diferencias entre los humanos, animales y plantas porque todos poseen una misma entidad espiritual. Los chamanes deben negociar con los espíritus guardianes de cada especie para llegar a un acuerdo sobre la cantidad de animales de su especie que dejan cazar a los humanos. Si un cazador viola los acuerdos, el espíritu se venga enviando la muerte y la enfermedad a su comunidad (Arhem 2001). Una eco-cosmología similar puede encontrarse entre los puna (Kohn 2021), achuar (Descola 1994) o riberinhos (Arregui 2020b).

Las ontologías no son solo ideaciones suprasensoriales, sino que son sensibles para las comunidades, porque comportan una epistemología con la cual reconocer en la experiencia sensorial del espacio biofísico la presencia de dichas entidades. Viveiros de Castro (2004b, 39-44) ha estudiado cómo, ante el procedimiento de la epistemología occidental de conocer objetivando la realidad, en el pensamiento amerindio se entiende que “el conocimiento verdadero tiene como meta la revelación de un máximo de intencionalidad” de las entidades de su mundo para aspirar a conocer la perspectiva de cada agente sobre él, y, a esos efectos, se emplean técnicas para que la obtención de ese conocimiento no solo sea conceptual, sino sensible (véase Bourguignon 1978; Halloy 2012; Singh 2018). Por todo ello, la ecología simbólica no concibe la “ecología” como una variable independiente: cada sociedad comprende como ecología el resultado de la experiencia sensorial de su relación con entidades no humanas.

3.1 Consideraciones preliminares sobre el materialismo

Antes de discutir la vulnerabilidad del materialismo a las críticas de la ecología simbólica conviene abordar dos confusiones a las que se ha prestado la definición del marco teórico del materialismo, y desde las cuales se presentan habitualmente críticas a él. En primer lugar, el materialismo no se reduce a la atención por las condiciones materiales de vida, aunque el concepto de idealismo se ha usado para describir enfoques que subestiman el impacto de las condiciones materiales sobre las ideas. Por ejemplo, Philippe Descola (1994, 2-3) critica a la antropología simbólica su énfasis en las producciones mentales y su desinterés por la materialidad de la ecología sobre la que se desarrollan dichas conceptualizaciones, y Biersack (1999, 11) destaca que una de las características del nuevo materialismo es rehabilitar “las realidades extratextuales dentro de una semiótica reformada”. Sin embargo, ambos enfoques son idealistas o no abordan adecuadamente el materialismo. El materialismo es una teoría sobre la causalidad sociocultural a partir de la determinación autónoma de factores materiales

en la agencia humana; no se trata de una teoría que señale la importancia de observar la materialidad. Pérez-Jara, Romero y Camprubí (2022, 65-66) se hacen eco del componente ideográfico del “nuevo materialismo”: su reivindicación de que la “materia” no es pasiva y negativa conduce al planteamiento de la materia como una entidad agencial (como una idea autónoma) que supone una desconexión, incompatible para el materialismo, entre psicología y biología, pese a que afirmar que la “materia” no es un ente pasivo y negativo sí sea compatible con éste. Por tanto, no se puede afirmar que el “nuevo materialismo” trascienda la oposición entre una filosofía idealista y materialista, aunque algunos se congratulen de ello.

En segundo lugar, el materialismo no opone la “materia” a las “ideas”. Cuando se afirma la “determinación autónoma de la práctica social por fuerzas materiales”, el término “autonomía” no sugiere una interacción mecánica entre los actores y sus condiciones materiales, sino que entiende que la agencia no es una *tabula rasa*. Por ello, toda estrategia de investigación materialista precisa de una teoría de la naturaleza humana para explicar cómo los actores toman sus decisiones. Estas teorías proponen modelos de toma de decisiones a partir de la teorización de la heredabilidad de una serie de disposiciones biológicas que guían las interacciones humanas promedias y de plantear un límite a la plasticidad conductual. Los modelos de toma de decisiones son flexibles: no anticipan conductas específicas, sino los procesos cognitivos mediante los cuales se deciden, contextualmente, unas conductas frente a otras (e.g., Alexander 1982; Smith 2019). La crítica a estos modelos ha tendido a simplificarlos a su representación más absurda. Paul y Rabinow (1976) exponen al materialismo cultural como una teoría burguesa porque afirma que todas las sociedades hacen análisis de costes/beneficios económicos para decidir sus conductas, pero su heurística de los costes y beneficios no es econométrica: se refiere a los costes y los beneficios de los individuos (y no de los grupos) y estos costes/beneficios son biopsicológicos (Harris 1982, 76-9, 361). Del paradigma neodarwinista también se ha reprochado que los humanos no guían

sus decisiones en base a la maximización de su eficacia biológica como organismos. Aun así, las teorías neodarwinistas no afirman que las culturas sean adaptaciones intencionales para la maximización del éxito reproductivo sino que las constantes biopsicológicas (esto es, las emociones) en las que los humanos basan su toma de decisiones son el resultado de procesos de selección natural. Estas constantes incrementan la eficacia biológica de los organismos sin que los organismos intencionalmente planifiquen la maximización de su eficacia biológica (El Mouden et al. 2012, 23). El punto común de las teorías materialistas es que entienden que la agencia no opera de forma arbitraria y caprichosa (Romero 2018, 75). Ello significa que existen limitaciones en la autonomía con la que se piensa y se desea y en la capacidad con la cual se difunden los pensamientos y las ideas (Sanderson 2016, 17), pero los procesos cognitivos son factores tan materiales como las condiciones biofísicas de la existencia. La creatividad y la emocionalidad (y factores, pues, como el estatus, la simbolización, la discursividad o la movilización social) son factores materiales siempre que se postulen las condiciones regulares en las cuales tienen eficacia causal. No hay ningún elemento de la vida social que no pueda plantearse como un factor material (Bunge 1981, 26).

3.2 Discusión sobre las premisas del materialismo

En este epígrafe se discuten las dos premisas a través de las que la ecología simbólica sugiere su teoría causal. Ambas premisas son al mismo tiempo las críticas principales que desarrolla contra el materialismo, a saber: (a) que el materialismo es una teoría mecánica que ignora la complejidad simbólica y conceptual de la vida social y que no reconoce la construcción sociocultural de la naturaleza y (b) que las sociedades autodeterminan su relación con su entorno, postura que sostienen algunos ontologistas o algunos de sus precursores (Wagner 1981; Viveiros de Castro 1996; Strathern 1992, 3; 2004; Noys 2016). A propósito de esta discusión, se introducirán algunas confusiones y malentendidos en los que se basa la impugnación de la validez del materialismo.

1. “El materialismo no reconoce la construcción sociocultural de la naturaleza. Las sociedades interactúan con la naturaleza según cómo la perciben, no según cómo la describen los modelos *etic* de adaptación ecológica”. Esta es una reformulación de una de las críticas más habituales al materialismo: que la relación de cada sociedad con sus condiciones materiales es una función de la moralidad y de la clasificación simbólica con las que cada grupo define su existencia colectiva (Paul y Rabinow, 1976; Ingold, 1980; Cardín 1990, 210; Sahlins, 2017). Los procesos evolutivos se caracterizan por dos tipos de toma de decisiones: (1) la toma de decisiones cotidiana, condicionada por redes de significados y los modelos de realidad de cada comunidad y (2) las decisiones que provocan cambios sociales, que se caracterizan, en última instancia, por la transgresión de las redes de significados y, en ocasiones, de las ontologías en las que estos se habían originado. Conviene, en este sentido, distinguir *a priori* dos clases de dicotomías entre naturaleza y cultura: una dicotomía estática (que remite a la construcción sociocultural de la naturaleza en los procesos cotidianos de reproducción cultural) y una dicotomía dinámica (que remite a la construcción sociocultural de la naturaleza en procesos de cambio social). La ecología simbólica debería observar (1) que la interacción de los humanos con la naturaleza durante los períodos cotidianos de actividad social se produce por la percepción que, en cada cultura, se tiene de la naturaleza y (2) que la interacción de los humanos con la naturaleza durante los períodos de transformación social se sigue produciendo desde los mismos marcos culturales y ontológicos. Sobre ello recae una gran carga de la prueba, pues, como señala d’Andrade (1999, 35), una de las funciones fundamentales de la cultura es la reproducción de las conductas humanas, y no su alteración. Aun así, las etnografías ontologistas solo han estudiado cómo las conductas sociales en periodos cotidianos (en los que no se transforma la organización social) se guían por las ecocosmologías de su grupo, conductas a partir de las cuales el materialismo no elabora su teoría del cambio social. Las ontografías no proporcionan evidencias empíricas de que los procesos de cambio social estén guiados por una sociabilidad contingente con los agentes no

humanos de sus cosmologías. Una etnografía con la pretensión de falsar proposiciones materialistas debería analizar si la sociabilidad más-alla-de-lo-humano (o transespecífica) produce cambios sociales en covarianza con factores de tipo étic o con independencia de ellos, es decir, si los cambios en las relaciones con el entorno a través de la sociabilidad transespecífica reproducen pautas predecibles de interacción social o violan las predicciones conductuales de las teorías materialistas. No es suficiente con que el cambio social lo incite la sociabilidad transespecífica; tal sociabilidad debe ser el resultado de una imaginación fortuita para cuestionar la validez del materialismo. El uso de los métodos que permiten dilucidar estas relaciones de causalidad es infrecuente en las ontografías. A continuación, se discuten las críticas ontológicas a dos de los métodos más recurrentes en los análisis materialistas.

Por un lado, métodos como el de la ecología cultural (Steward 1955; Harris 1979) sirven para analizar si la toma de decisiones varía según las condiciones ecológicas de un grupo. Este método ha perdido credibilidad por las críticas desde casos de estudio donde se señalan sociedades en entornos similares que no responden con cambios organizativos similares (e.g., Boas 1990 [1911], 186-7; Garine 1979; 1980; Bondarenko, Korotayev y Kradin 2004). Philippe Descola (1994) es una excepción entre los ecólogos simbólicos en defender este método, y en plantear su crítica al materialismo desde su aplicabilidad a un caso de estudio específico: los usos y los conocimientos achuar sobre las plantas locales. Viveiros de Castro (1996) plantea esta crítica como una de las mejores refutaciones de la antropología amazonista al materialismo. Según Descola (1994, 176-8), los achuar usaban el maíz como alimento para los pollos y preferían el cultivo extensivo de la mandioca, pese a que el maíz era un alimento disponible y más rico en calorías y proteínas y su producción más fácilmente intensificable que la de la mandioca. Este constituiría un caso en el que la mejor adaptación de una sociedad (la adopción de maíz) no se produce pese a las predicciones de las teorías materialistas (Roosevelt 1980; Harris y Ross 1991, 63-4). Estas críticas poseen varias

limitaciones. Primero, se centran en evaluar al materialismo principalmente en tanto que teoría funcionalista, y excluyen otras formulaciones del materialismo en los análisis de sus estudios de caso, como son las teorías del conflicto. Segundo, las refutaciones se enfrentan a las mismas objeciones a las que son vulnerables las teorías causales: su provisionalidad (Lakatos 1982a, 51-2; Chalmers 2010, 86-7). El análisis que presenta Descola omite considerar variables significativas en el análisis de una ecología regional. Los achuar que estudia habitan un biotopo de *várzeas* altas, el biotopo más variable en la productividad de sus suelos, de la caza y de la pesca de los tres biotopos fluviales del Amazonas, y el que ha permitido sostener a poblaciones menores (Moran 1993, 190-220) hasta el punto de que determinadas áreas de las *várzeas* altas son menos fértiles que los suelos de *terra firme* (Moran 1995, 75). En caso de habitar junto a ríos desbordantes, su dieta dependería del maíz y no de la mandioca, porque la mandioca se pudre después de varios días sumergida (Harris y Ross 1991, 63), pero, junto a ríos no desbordables, la elección del maíz por encima de la mandioca depende de su adaptabilidad a la fertilidad y exposición del suelo, y ello no es un parámetro que Philippe Descola contemple en la evaluación de la adaptabilidad a los ecosistemas. El maíz es un cultivo fértil, pero solo en los suelos ricos de las *várzeas*, mientras que la mandioca es un cultivo muy fértil incluso en suelos más pobres y ácidos (Carneiro 1995, 57) y es el cultivo más resistente a los suelos vulnerables a variaciones en sus nutrientes y en su pH (Moran 2019, 131-2). De hecho, la situación de los achuar no es una anomalía: solo en dos de los doce biotopos de las *várzeas* altas se cultiva maíz, y son inundables (Moran 1993, 217).

Por el otro lado, las observaciones ecológicas locales pueden ser contrastadas con métodos de comparación controlada: e.g, las comparaciones de casos (Kottak 1980), las comparaciones cuasi-experimentales (Kirch 1989) o el método holocultural de la *HRAF* (Rohner 1977; Ember y Ember 2009). Las comparaciones controladas proponen generalizaciones en la explicación de la conducta social por medio de la selección de un número acotado de atributos de un número significativo de culturas y su comparación con los

cambios en las variables ecológicas para determinar su eficacia causal, y se diferencian de las comparaciones más convencionales en el campo de la antropología en que no se comparan culturas como si fueran todos interrelacionados. Las comparaciones controladas son criticadas porque se asume que una cultura solo puede entenderse contextualmente (Strathern 2004), es decir, se reprocha que las comparaciones controladas tratan a las culturas como bases de datos que se pueden itemizar y separar y que seleccionan indiscriminadamente elementos disimilares entre distintas culturas a fin de compararlos obviando el contexto en el que en cada cultura se ha originado (Boas, 1896; Benedict, 1935, 33-5; Leach, 1964, 299; Fox y Gingrich, 2002). Aun así, las comparaciones controladas no pretenden analizar cómo se desarrolla la toma de decisiones cotidiana en el marco de una comunidad (es decir, aquellas decisiones que reproducen los marcos comprensivos de una cultura), sino corroborar si, en los procesos de cambio social, la toma de decisiones ocurre o no relativa a los contextos locales. En este sentido, la crítica hacia las comparaciones controladas es una hipótesis que debe corroborarse a partir del éxito predictivo de la aplicación de la metodología comparativa; enunciarla no puede suponer de suyo su validación. De la contextualidad cultural de la vida cotidiana no se deduce que la toma de decisiones siempre ocurra dentro de los marcos contextuales de una sociedad. De hecho, las comparaciones controladas pueden aplicarse incluso si los procesos de cambio social ocurren a través de los marcos conceptuales y ontológicos de un grupo si se puede postular que estos no alteran significativamente la relación de las sociedades con su entorno en ciertas condiciones en las que el entorno natural varía, como se mostrará en el siguiente punto. Así, si las teorías materialistas se ocupan de explicar la toma de decisiones en contextos de cambio sociocultural (en que se puede estar produciendo una “interacción objetiva”² con el entorno) y

² De ahora en adelante, entiéndase objetivo como “en relación al objeto”, no como “desprovista de valores”. Se trata de una interacción más o menos aproximada hacia el objeto como entidad factual. La “objetividad” de la naturaleza es la apreciación aproximada de la factualidad de ésta.

el giro ontológico solo se ocupa de mostrar que las ontologías influyen en la interacción con el entorno en contextos cotidianos (donde la interacción con el entorno es intersubjetiva), para una teoría materialista ello no es problemático, porque no pretende explicar cómo actúan las personas cotidianamente con el medio. Hay teorías materialistas que reconocen ello de forma explícita y evitan la dicotomía estática entre naturaleza y cultura. Si se critica (1) que los materialistas no aceptan que las relaciones sociales transforman la naturaleza (y que las sociedades coevolucionan con el medio) y (2) que no aceptan que no existe una ecología común de la naturaleza con la que interactúan las sociedades, el neofuncionalismo y el materialismo cultural son una objeción a esa declaración. Primero, ambos enfatizan la modificación cultural de la naturaleza (Harris 1982, 104; Ellen 2021, 4), pese a que los materialistas culturales puntualicen que la capacidad social de modificar la naturaleza no es ilimitada (sino una función de su tecnoecología y de los intereses de cada organización social en la explotación de ella) y, en segundo lugar, ambos diferencian (a) cómo una cultura concibe la naturaleza y esta concepción dirige sus conductas ecológicas (y entendiendo ello no solo en términos de conocimiento indígena, sino de conocimiento ontológico del medio) de (b) cómo es la naturaleza desde una perspectiva científica (e.g., Rappaport 1987 [1968], 257-61; Harris 1998, 550-1). Así, cuando Descola (2001) critica del materialismo cultural que solo considere la construcción sociocultural de la naturaleza como una mistificación de las relaciones sociales sobre una naturaleza objetivamente definida, no prueba que la naturaleza siempre se perciba culturalmente, de modo que el materialismo cultural, donde no reproduce la dicotomía entre naturaleza y cultura para las conductas cotidiana, no está obligado a superarla para explicar el cambio social³.

Aun así, una crítica a las teorías materialistas a partir de la falsación de que los procesos de cambio se basan en la interacción objetiva con el medio solo mostraría la

³ La obra de Harris no está exenta de contradicciones entre su teoría y sus análisis.

invalidez de las teorías materialistas actuales: ni invalidaría el materialismo (Lakatos 1982b) ni validaría las proposiciones ecosimbólicas sobre el cambio social.

2. “Las sociedades autodeterminan su relación con el entorno natural”. Las proposiciones ideográficas deducidas del giro ontológico sobre el cambio social solo desafían al materialismo si se demuestra que el cambio social ocurre contingentemente, es decir, que es azaroso e impredecible, tal como defiende Wagner (1981) afirmando que las sociedades cambian a través de la obviación aleatoria de significados previos y la creación aleatoria de nuevos. La demostración de la aleatoriedad en un proceso social precisa de la creación de escenarios de comparación transcultural (o transhistórica o transregional) en los que mantener un control analítico de las variables que determinan la independencia causal de la contingencia. Como se ha mostrado antes, estos métodos no suelen ser aplicados para descartar que las relaciones socioambientales estudiadas por una etnografía sean o no el producto de interacciones predecibles de un grupo con su entorno. Mientras que el giro ontológico y, por extensión, la ecología simbólica carecen de un compromiso comparativo controlado, las teorías materialistas (1) cuentan con un prolongado éxito empírico para corroborar que, más allá de la cultura y de sus marcos ontolingüísticos, existe hasta cierto grado una comprensión transcultural similar de la naturaleza como entidad “objetiva” (D’Andrade 1999; Sidky 2003, 260) y (2) el materialismo sigue ofreciendo hipótesis empíricamente evaluables y progresivas que corroboran la existencia de esa interacción objetiva con el medio en procesos de cambio social (e.g., Baker 2003; Nolan 2003; Roscoe 2006; 2012; Sanderson y Roberts 2008; Huber *et al.* 2011; Peoples y Marlowe 2012; Chabot-Hanowell y Smith 2013; Botero *et al.* 2014; Walker 2014; Acheson 2015; Mattison *et al.* 2016; Hooper *et al.* 2018; Skoggard *et al.* 2020; Roscoe, Sandweiss y Robinson 2021; Smith y Coddling 2021; Maysharr, Moay y Pascali 2022; Moran 2022; Smith, Smith y Coddling 2023). Toda teoría “idealista” que rechace metodologías que permiten mantener escenarios de

control experimental o cuasi-experimental debe postular una vía alternativa para corroborar empíricamente la arbitrariedad social.

Una vez aclaradas las limitaciones de las dos premisas en las que se basa la ecología simbólica para impugnar el marco teórico del materialismo, el objetivo de la última parte de este epígrafe pretenderá desarrollar el argumento de que las teorías materialistas pueden explicar el cambio social reconociendo la construcción cultural del entorno natural. El materialismo no precisa de que cada grupo conciba “objetivamente” la naturaleza. Para analizarlo, el materialismo debe dividirse en dos paradigmas (el funcionalismo y las teorías del conflicto), pues la explicación de qué entienden por “interacción objetiva” con el medio varía. A continuación, se mostrará cómo ambos paradigmas son compatibles con un conocimiento ontológicamente mediado del medio:

a. Funcionalismo. El funcionalismo postula que las sociedades se adaptan a su medio. Esa adaptación se produce por la tendencia intrínseca de cada sociedad al incremento de la capacidad de extracción de energía del medio (a) con el fin de mejorar la producción (Diamond 2018) o (b) con el fin de aumentar la capacidad de sostener a más población (Harris y Ross 1991)⁴. La mayor parte de las críticas al funcionalismo se han centrado en la primera tipología (el funcionalismo ecológico) y su argumentación se ha centrado, sobre todo, en señalar que es eurocéntrica la presunción de que existe una tendencia intrínseca en todas las sociedades humanas al aumento de la producción, porque hay sociedades cuyos valores u ontologías limitan la extracción de energía del medio. No obstante, la ausencia de conductas maximizadoras en una sociedad en un contexto dado no es explicación de si esa conducta es

⁴ Debe notarse que es habitual, entre los críticos del materialismo, la simplificación de los mecanismos causales que el funcionalismo postula para explicar la variabilidad transcultural. Marshall Sahlins (2017) considera que el materialismo es un marco inadecuado para entender los procesos de cambio social porque el materialismo solo puede describir todo aquello que es materialmente posible en una sociedad, pero no por qué una de esas posibilidades se convierte en el motivo por el cual se organiza una sociedad. Esto simplifica las teorías funcionalistas como si solo defendieran que las sociedades “se adaptan” a su entorno, pero proponen mecanismos concretos para sugerir la función de las adaptaciones para cada orden social. Las adaptaciones al entorno son necesariamente una función del gasto energético que tiene una sociedad y ello es la consecuencia de cómo se organiza una sociedad, y no su causa.

o no universal: su ausencia puede deberse a una adaptación a un entorno en el que no pueden desarrollarse esas conductas. El funcionalismo no presupone que toda sociedad tienda al incremento de la producción, sino en contextos propicios. Aun así, hoy el funcionalismo es de las teorías materialistas con menor corroboración empírica si se la concibe como teoría general sobre la evolución social (Carneiro 1970; Bondarenko, Korotayev y Kradin 2004; Smith *et al.* 2010; Smith, Smith y Coddling 2023; Haynie *et al.* 2021; Maysnar, Moay y Pascali 2022).

El funcionalismo no solo es compatible con la ecología simbólica por cuanto que este explica la toma de decisiones en procesos de cambio social (en los que las ontologías pueden no proporcionar el modelo sobre el medio ambiente a partir del que se produce la toma de decisiones), sino que a menudo los modelos ambientales que proporcionan las ontologías no se oponen a las respuestas adaptativas necesarias para la objetividad de los cambios ambientales. Ello puede deberse (a) a que, en los procesos de cambio social, no siguen operando las clasificaciones nativas de la naturaleza y la cultura y/o (b) a que la adaptación a los procesos empíricos de la naturaleza puede realizarse por medio de las clasificaciones nativas sin que ello afecte a sus efectos adaptativos. Esto último se debe a dos factores. En primer lugar, el conocimiento indígena incorpora un volumen importante de información empírica del entorno natural traducible a un lenguaje objetivado de la naturaleza (e.g., Johnson 1974; Moran 1993) en la que, a menudo, no se hace referencia a la intervención de actantes supraempíricos y en la que, si existen esas referencias, pueden adquirir posiciones marginales en relación a la interpretación empírica de los procesos de la naturaleza (Evans-Pritchard 1991, 144-5). Existen, asimismo, hipótesis funcionalistas que afirman que las adaptaciones suelen ocurrir en el nivel individual en vez de un nivel colectivo, y que estas se difunden por la imitación de adaptaciones individuales exitosas independientemente de la comprensión de su funcionamiento (Rambo 1983, 18-23). En segundo lugar, pese a que el conocimiento empírico de dichas comunidades puede obtenerse de una naturaleza percibida desde ontologías distintas a la moderna, ello no afecta necesariamente a la objetividad del

conocimiento. Aunque el conocimiento empírico de sociedades indígenas se mezcla con observaciones e interpretaciones ontológicas, ambos conocimientos suelen permanecer en campos independientes para explicar la causalidad y, por tanto, no se suelen contradecir. Mientras que la causalidad empírica explica cómo y por qué sucede un fenómeno, la causalidad ontológica explica por qué un fenómeno acaba sucediendo en un momento específico y a una persona específica (Morris 1995, 239), es decir, por qué finalmente se reúnen las condiciones empíricamente observables que producen un fenómeno en un momento y espacio dado. Los tukano, estudiados por Reichel-Dolmatoff (1976), son un ejemplo: pese a creer que los desequilibrios ecológicos suelen ser provocados por la acción vengativa de espíritus protectores de los animales e interpretan la enfermedad como resultado de su venganza contra los cazadores y pescadores que no respetan las normas socio-ontológicas que limitan la caza (casualidad ontológica), los cazadores tukanos más veteranos explican con ello por qué los recursos en el Amazonas son escasos y por qué la escasez de recursos causa enfermedades (causalidad empírica), de modo que los tukano pueden hacer observaciones empíricas detalladas de los procesos factuales de la naturaleza (“hay escasez de recursos y esta causa enfermedades”) y proporcionar explicaciones ontológicas en las que respuestas adaptativas a la objetividad y a la subjetividad de la naturaleza coinciden. Los procesos empíricamente observables para la comunidad se integran dentro de su ontología y esta proporciona explicaciones últimas a ellos sin sobreponerse, como Evans-Pritchard (1976) teorizaba sobre la brujería azande. De igual forma, en otras ontologías la conservación de los lugares donde habitan espíritus protectores de la naturaleza se correlaciona con áreas de reproducción de animales (Arhem 2001). Sobre ello, Skoggard *et al.* (2020) examinan con éxito, con una muestra mundial de 96 culturas del SCCS, la hipótesis de que cambios en la

disponibilidad de los recursos pueden provocar cambios en las explicaciones que las ontologías ofrecen sobre la involucración de sus entidades en los sistemas ecológicos⁵.

Esta articulación esbozada entre el materialismo y una mirada ontológica ofrece, además, una justificación a la integración del conocimiento científico e indígena en la comprensión de los impactos locales del cambio climático por cuanto que expone cómo las ontologías pueden contener conocimientos empíricos sobre la ecología local. La antropología sociocultural ha mostrado de largo que el conocimiento indígena sobre su medio puede superar a la ciencia en su capacidad de adquirir información sobre él (e.g., Moran 1993), y es reconocida la necesidad de descender localmente los modelos científicos generales sobre el cambio climático para proponer resoluciones relevantes para la política local y regional (Reyes-García *et al.* 2023, 1)⁶. Reyes-García *et al.* (2023) proponen un protocolo estandarizado para la recolección transcultural de datos comparativos a partir del conocimiento indígena sobre indicadores locales de impactos climáticos para avanzar en dicha integración. Sobre ello conviene especificar que los “indicadores locales sobre los impactos del cambio climático” no pueden ser solo enunciados sobre la naturaleza expresados en términos objetivables, sino también enunciados expresados a través del lenguaje de la ontología de cada comunidad. Marino y Schweitzer (2016) ya advierten, por un lado, cómo entrevistar preguntando sobre “cambio climático” o “calentamiento global”, es decir, las entrevistas en las que se intentan abordar los impactos ambientales locales desde una

⁵ En este sentido, se puede mantener a nivel causal la distinción marxista entre la base y la superestructura, o la distinción materialista cultural entre infraestructura y superestructura que autores como Sahlins (2017 [1974]) defienden que se confunde en la práctica social.

⁶ Ello no obstante, la integración de ambas formas de conocimiento no significa su equiparación: el “conocimiento indígena” es una mezcla de descripciones empíricas muy detalladas del medio local con apreciaciones empíricas vagas y caóticas y con teorías causales especulativas sobre el medio. Si, por un lado, la ciencia se detuviera en las descripciones empíricas, parte del conocimiento indígena sería científico, pero la ciencia no se limita a la compilación de datos empíricos, sino que se caracteriza por su generalización para proponer modelos y explicaciones sobre las regularidades de los fenómenos (Popper 1962), y, por el otro lado, ahí el conocimiento indígena suele apelar a la moralidad, a fuerzas supraempíricas y presentar explicaciones poco sistemáticas y a partir de disquisiciones privadas y en ocasiones hostiles al escrutinio público.

ontología científica sobre la naturaleza, suele producir que los entrevistados respondan lo que han escuchado de los científicos o en los medios de comunicación. Se instigan conversaciones muy diferentes con los interlocutores según el lenguaje con el que se pregunta por el cambio climático. Las respuestas, por el otro lado, no siempre se expresan aludiendo a la naturaleza como una entidad objetivable, como sin embargo se registran los datos científicos. Los porgera no expresan los cambios observados en su medio en relación a constructos teóricos como el “cambio climático”, sino en relación a desequilibrios ocurridos en su cosmología: la reducción de la pluviosidad se debe al cambio del lugar de la salida y la puesta del sol y a la destrucción de las zonas donde se practicaban rituales a los espíritus que mantienen el mundo junto o por el abandono de las obligaciones de reciprocidad al espíritu guardián de las lluvias (Jacka 2016).

b. Teorías del conflicto. Las teorías del conflicto asumen que los procesos de evolución social (es decir, aquellos que se refieren a los cambios en la forma de organización productiva y reproductiva de un grupo) suelen ser el resultado del conflicto entre individuos por el control de los recursos de una sociedad y del acceso y del mantenimiento de las posiciones de estatus o de poder que esta ofrece. El conflicto ocurre, en última instancia, en función de las oportunidades y las limitaciones que la ecología determina para las posibilidades de cada conflicto social. Dentro de este grupo de teorías encontramos el materialismo histórico (Bukharin 2021 [1925]), el materialismo cultural o la ecología evolutiva (Smith 2019)⁷. Estas teorías parten de la premisa de que, en todas las sociedades, existe una distribución más o menos regular de individuos con actitudes oportunistas que maximizan sus intereses, incluso

⁷ Una confusión común, incluso en las discusiones entre materialistas, es la caracterización del materialismo cultural como una teoría funcionalista ecológica. Jonathan Friedman (1974; 1977; 1980), por ejemplo, acusa al materialismo cultural de simplista y reduccionista porque solo afirma una relación unidireccional entre infraestructura y superestructura sin considerar la capacidad de la superestructura de modificar dialécticamente la infraestructura y de formar parte de las relaciones de producción. Godelier (1981) y Contreras (1981) critican al materialismo cultural por ignorar las relaciones sociales o reducirlas a un epifenómeno de las relaciones económicas. Sin embargo, como ha mostrado Sanderson (2001) y como Harris (1982) no dejó de corregir a sus detractores, el materialismo cultural es en gran medida una teoría del conflicto.

aunque estos contravengan los intereses aprobados socialmente (e.g., Harris 1982, 77). Las teorías del conflicto no asumen que todos los individuos siempre aspiren a maximizar sus intereses personales, por lo que son compatibles con la observación transcultural de que, en la mayoría de sociedades, las decisiones no se toman buscando el interés propio, sino intereses colectivos y castigando las actitudes egoístas (Henrich *et al.* 2005; Ensminger y Henrich 2014). Ello incorpora el análisis de la diversidad de las relaciones sociales (Contreras 1981; Godelier 1981); de los significados y las intenciones de los actores (Cardín 1990, 210) y de la libertad, la creatividad humana y del “Eros” (Paul y Rabinow 1976, 133) como fuerzas motrices de la vida social en las heurísticas de estas teorías. Las teorías del conflicto tampoco son tan vulnerables a las críticas convencionales hechas al funcionalismo. En primer lugar, Sahlins (2017 [1974]:9) critica del materialismo que asuma que “la cultura deriva de la actitud racional de individuos que persiguen sus propios intereses más convenientes” y que su objetivo es mantener el sistema en los límites naturales de viabilidad. Para Sahlins, cada cultura concibe su propio esquema significativo con el cual define su relación con su entorno material. Sin embargo, para las teorías del conflicto no hay contradicción entre ambas proposiciones: la cultura no deriva de que todos los individuos persigan sus intereses, sino de que exista un número suficientemente numérico y estable de individuos en cada sociedad que se desvíe de sus esquemas significativos y persiga sus intereses como para controlar la organización social en condiciones óptimas y cambiar los esquemas significativos. Las teorías del conflicto no son una teoría general de la acción humana, sino de la acción humana en procesos de transformación del orden social. En segundo lugar, las teorías del conflicto no son reduccionistas: no reducen la dinámica social a conflictos económicos o políticos, sino que afirman que la evolución social (la transformación de la organización productiva y reproductiva y de su “superestructura”, esto es, de su “economía de la verdad”, los “órdenes discursivos” o su capacidad de disciplinar a los sujetos en el *habitus* del nuevo orden social) es el resultado de estos conflictos por la capacidad de movilización del trabajo social que

permiten. Por último, tampoco es necesario que los actores sean racionales ni dispongan de información suficiente para actuar, sino que su acción repetitiva en el tiempo y en el espacio coincida eventualmente con condiciones que la propicien. El hecho de que la mayoría de personas suelen carecer de información suficiente para una decisión “racional” o que las decisiones suelen ser frecuentemente “emocionales” es compatible con esta teoría.

Aun así, las teorías del conflicto no se suelen contemplar en la crítica al materialismo y es común, por lo tanto, que no se evalúen en el rechazo ideográfico a este paradigma; tendencia igualmente frecuente entre los ecólogos simbólicos (e.g., Ingold 2001; Descola 1994; 2001; Descola y Pálsson 2001). Jeanne Shea (2003) ya apunta esta simplificación en su crítica a la descripción que Sahlins hace de las teorías causales clásicas en antropología.

Las teorías del conflicto permanecen bastante ajenas a las objeciones de la ecología simbólica, en primer lugar, porque esta no es hasta ahora una teoría exitosa del cambio social y, en segundo lugar, porque estas teorías asumen que las sociedades, y sus ontologías, son campos abiertos a la duda, al ingenio y a la conflictividad. Una crítica habitual al giro ontológico (del que se deriva la ecología simbólica) ha sido la subestimación de la porosidad de las ontologías, y ello a pesar de disponer de teorías para dar cuenta de ella (e.g., Wagner [1981]). En las ontografías es común que la existencia de individuos que no comparten la percepción local del mundo desaparezca y se priorice el registro etnográfico de las interacciones ideacionales del Otro (Course 2012; Ramos 2012; Willerslev 2013; Bessire y Bond 2014; Fischer 2014; Vigh y Sausadal 2014; Graeber 2015; Piette 2015; Franklin 2017; Bormpoudakis 2019). Muchas ontografías no explicitan quiénes son sus informantes y hasta qué grado estos son representativos de sus grupos, cuando las descripciones sobre una cultura no solo deben basarse en muestreos sistemáticos, sino que deben prevenirse del hecho de que los informantes clave suelen asumir una mayor uniformidad sobre su realidad de la que suele haber (Maxwell 1999, 161). En este sentido, es urgente abordar cómo, dentro de cada espacio ontológico, la conflictividad modifica la percepción que ciertos o todos los individuos tienen del

entorno natural, y reconocer en ello un hecho social igual de representativo del “otro” como la comunión en una sola perspectiva. Esto permite lidiar con una crítica a las teorías del conflicto, según la cual es etnocéntrica su concepción del poder, de la riqueza y del estatus. Las teorías del conflicto sugieren que es el éxito o el fracaso de un número limitado de individuos que toman decisiones para aumentar su poder, su riqueza o estatus la explicación principal de los procesos evolutivos. Sin embargo, el poder, el estatus y la acumulación material son objeto de una gran variación transcultural en cuanto a cómo cada sociedad concibe y autoriza su manifestación. Por ello, Sahlins (2017 [1974]) cuestionaba del materialismo histórico que la conflictividad política (esto es, aquella por la apropiación del poder) sean fenómenos universales, y no la manifestación de un tipo específico de sociedad. Es, por ejemplo, solo en las sociedades industrializadas donde las relaciones de producción se transforman por las luchas de clases. El poder es una prerrogativa que no aporta, según la sociedad, necesariamente un mayor estatus o una mayor capacidad de control social, cosa que dificultaría plantearlo como un *telos* en la evolución de las sociedades humanas. Hay sociedades en las que el poder no está investido de autoridad permanente, en las que carece de cualidades coercitivas y en las que es excluido de los circuitos de acumulación material (Oliver 1955; Clastres 1981; 2014; para una interpretación crítica con la ausencia del poder coercitivo, véase Gledhill 2000, 52); hay sociedades en las que el poder político no conlleva un incremento en el prestigio del individuo y las posiciones políticas no son deseadas por la comunidad y, por otro lado, hay sociedades en las que los límites del poder político se negocian con actores no humanos con los que se deben acordar las decisiones productivas del grupo (Latour 2007b; Viveiros de Castro 2010). Aun así, no hay contradicción entre las teorías del conflicto y la diversidad de formas en las que se manifiesta el poder, el estatus o la riqueza aunque el conflicto por ellos sea su principal fuerza evolutiva. Hay un abundante volumen de evidencias empíricas que subraya la existencia transcultural de conflictos latentes por la ampliación de la autoridad del poder político (cuando esta está limitada) y por la

acumulación de bienes (cuando esta está desautorizada). El tipo de sociedad no limita los conflictos que se dan en ella: la desaprobación social del uso del poder para aumentar la autoridad de un individuo o su riqueza no previene la aparición de conflictos para abusar del poder o de los canales y de los medios de acumulación material. Las sociedades “igualitarias” son conscientes de la posibilidad de que otros individuos “intenten adquirir más riqueza, reclamar más poder o reivindicar más estatus, y siempre están vigilantes para prevenirlo o limitarlo” (Woodburn 1982, 432). No es infrecuente encontrar registros etnográficos de líderes abandonados, asesinados o depuestos por intentar ampliar su autoridad o beneficiarse materialmente de ella, y de chamanes expulsados del grupo por manipular la abducción de la agencia de los entes no-humanos que les corresponde para aprovecharse de su posición (Clastres 1981; Boehm 1993; 2001). Nunez (1963) describe cómo, en el México campesino, la llegada del turismo abrió la oportunidad a un uso económicamente rentable de la autoridad política y los miembros de cada *barrio* empezaron a competir por los cargos públicos que, hasta ese momento, habían sido denostados. Las ontologías son porosas, y no neutralizan en absoluto la agencia de los individuos, y es por tanto necesaria una teoría que explique esa agencia cuando los referentes culturales dejan de operar. Los lauje, de Indonesia, pese a su ontología animista, abandonaron la explotación extensiva de las tierras altas para explotarla de forma intensiva y con fines capitalistas por la acción de los individuos que iniciaron las reclamaciones sobre la propiedad de la tierra (Li 2014), y existen otros casos de “comunidades” ontológicas dentro de las que se producen divisiones internas entre quienes están a favor o en contra de la tala comercial de bosques, de ceder terrenos a la minería o de las explotaciones gasíferas y petrolíferas (Minnegal y Dwyer 2017; Bormpoudakis 2019, 551-3). Una comprensión más adecuada de las relaciones socioambientales podría empezar investigando etnográficamente la tensión que se produce entre la información que los individuos obtienen de su ontología y cómo la aparición de nuevos actores y oportunidades

puede alterar la credibilidad que dan a su ontología o la interpretación que hacen de ella (qué agencia o intencionalidad abducen de los entes no humanos con los que se relacionan).

Donde la ecología simbólica muestra cómo la agencia cotidiana se reproduce en las ontologías de cada comunidad, las teorías del conflicto reafirman la porosidad de las ontologías a la acción individual y la posibilidad de que las transgresiones alteren la percepción que se tiene del medio y su interacción con él, y es en la explicación de las conductas de los individuos que transgreden los modelos de percepción y conducta de su grupo donde puede plantearse la existencia de regularidades transculturales. Las transgresiones perceptuales pueden concretarse (a) en una interacción objetiva con el entorno o (b) en una interacción subjetiva que produzca efectos similares a los que produciría una aprehensión objetiva del medio. Por una parte porque, como señala Menéndez (2005) de su estudio de las formas de atención a la enfermedad, la práctica social supera las exclusiones y las oposiciones que se fijan intelectualmente y, por la otra parte, porque las ontologías, en especial en sociedades donde la ausencia de sistemas generalizados de escritura no sanciona una sola versión de ellas (véase Goody 2015), ofrecen muchas oportunidades a la acción interpretativa. Una misma ontología puede dar resultado a muy distintas interacciones con el medio, y hasta contradictorias (Diener 1974; Merry 2003; Sponsel 2011; Abu-Lughod 2013; Gregg 2021), según el grupo social, la cultura y la época en la que se interprete: las ontologías solo prefiguran comportamientos colectivos tras ser interpretadas por agentes sociales, y los procesos interpretativos son un objeto sensible a la subjetividad del agente y a las luchas que da a lugar la capacidad de las ontologías de autorizar el conocimiento sobre el mundo. Este punto se desarrollará más a continuación.

4. LA RECURSIVIDAD Y EL IDEALISMO ONTOLÓGICO

Es habitual en la literatura ontologista afirmar (1) que la ontología naturalista ha provocado la crisis ambiental, (2) que ontologías no naturalistas han prevenido esa degradación ambiental en otras sociedades y (3) que las sociedades occidentales deben valerse del aprendizaje de la concepción de la naturaleza de las ontologías subalternas para resolver dicha crisis. Estas afirmaciones se enmarcan en un contexto de crítica a la actividad científica para pensar el mundo desde otras formas de conocimiento, y a la que, a esos efectos, se le reprocha haber contribuido a expandir el poder disciplinario y no haber cumplido sus promesas de acelerar la emancipación humana (Sousa Santos 2002). A continuación, presento dos objeciones a esta aproximación ideográfica a la crisis ambiental. Estas objeciones excluyen la incorporación de una mirada ontológica en la comprensión de la degradación ambiental y mitigan, así, la importancia de recurrir al pensamiento descolonial y a la subalternidad para su resolución, esto es, limitan el alcance que puede tener la recursividad del giro ontológico.

En primer lugar, Marvin Harris (1982, 298-305) describe dos regularidades en la interpretación de los componentes *emic* de las culturas: (a) estos suelen ser ambiguos y contener enunciados vagos y (b) toda regla y toda autoridad que la sostiene puede ser impugnada. Las ontologías no son modelos cerrados: predicen la existencia de ciertas entidades pero su intencionalidad debe ser elicitada a través de la comunicación y de la negociación por medios suprasensoriales (Viveiros de Castro 2004, 43). Estos medios, como los sueños, los trances, las visiones o las señales no son inequívocos. Por otra parte, se puede impugnar la existencia de las entidades que predica una ontología, en especial porque solo un número limitado de individuos en cada sociedad tiene la autoridad de sancionar finalmente la intencionalidad y la existencia de estas. En el epígrafe anterior se han citado casos etnográficos en ambos sentidos. Bourdieu (2006) propone pensar las ontologías (aunque las designe como “religiones”) como campos sociales: la ontología, para instituirse como la cosmovisión

autorizada de un grupo, precisa de una organización desde la que controlar duraderamente la práctica y la visión del mundo de la gente (esto es, la producción y la reproducción de su *habitus*) frente a las impugnaciones a la autoridad y se incrusta en una estructura social previa que asigna a los individuos su posición dentro del grupo. Los actores sociales no son, por ello, intérpretes neutros de los componentes *emic* de su cultura: de un lado, la posición que ocupan en la estructura social condiciona su percepción del mundo en virtud de los intereses, de las dudas y de las aspiraciones que adquieren por esa posición (Bourdieu 2016) y, por otra parte, la interpretación de las ontologías, en tanto que resorte desde el que se sanciona la verdad de un grupo, es objeto de luchas sociales por la legitimidad de la que inviste el control del conocimiento (Foucault 2015; 2019). En este sentido, no son las ontologías las que explicarían las relaciones humanas con el entorno; son las relaciones sociales las que determinan el sentido de la interpretación de una ontología (es decir, la elicitación de la intencionalidad de los entes no humanos) y, en suma, la percepción del entorno y la interacción con el medio que dimanarían de ellas. Brian Morris (1995, 71) ejemplifica esta relacionalidad en la interpretación de las ontologías con el caso de las religiones: las religiones han sido espacios para la lucha social a través de la apropiación de los mensajes de salvación por los grupos dominantes tanto como por los grupos subalternos de una sociedad y de las luchas por el control de la autoridad que consagra la salvación. En consecuencia, es difícil plantear que la resolución de la crisis ambiental actual pueda proceder del diálogo con ontologías subalternas, pues la trasposición de la ontología de una comunidad a otra no conlleva la trasposición de su sentido interpretativo, porque no se traspondría el contexto en el que esta se ha formado y se ha difundido socialmente. Sintomático de ello son, de un lado, los esfuerzos en trasponer ontologías indígenas en constituciones latinoamericanas. Donde el “Buen Vivir” reconoce a los animales como sujetos y es una concepción abierta a la práctica, con su consagración en las constituciones de Ecuador y Bolivia se permite, en nombre de la protección de los seres vivos

de un país, la implementación de restricciones en los usos de los territorios o la prohibición de la caza o la pesca de la que subsisten los sectores subalternos y en nombre del Buen Vivir pueden aprobarse políticas extractivas en territorios indígenas sin su consentimiento (Carman 2015, 195). Por la otra parte, Santiago Cruzada (2017) ilustra cómo la “ontología naturalista” atribuida a Occidente es un constructo teórico que es desbordado en la práctica y observa, a través de un cazador extremeño, cómo la sentimentalidad que desarrolla en un espacio de múltiples vitalidades (es decir, en un espacio monista en el que se desdibuja el binomio naturaleza/cultura) no impide el carácter depredador de la caza, dada la organización social en la que vive el cazador y que hace de esa caza su modo de reproducción social. Ello implica dos proposiciones. Primero, que la subjetivación de la “naturaleza” no se deduce una explotación más respetuosa del entorno natural. Si las interpretaciones de una ontología varían según las relaciones sociales que se dan en cada grupo, cada ontología puede prescribir comportamientos muy diferentes según la interpretación que domine, y las ontologías pueden si no ser transgredidas y transformadas. Adoptar una ontología no naturalista no previene ni que se desarrolle una interpretación que permita una explotación intensiva del entorno ni que se transgreda la propia ontología. La regulación de la caza y de la pesca entre los turkana se establece por las sensaciones de los chamanes sobre el humor de los espíritus según si aprecian si se ha abusado de la caza y de la pesca (Reichel-Dolmatoff, 1976:315): su experiencia sensorial del stock disponible de animales salvajes y del humor de los espíritus guardianes es relativa al equilibrio ecológico percibido por ellos, no a una ecocosmología restrictiva per se con la producción de recursos intensiva, por lo que, según el contexto y las luchas del grupo, la abducción de la permisividad a la caza por parte de los espíritus podría cambiar y permitir una explotación más intensiva. Asimismo, Christian Tym (2023) señala cómo comunidades indígenas pueden aprobar la extracción minera si las actividades de subsistencia no garantizan la reproducción social del grupo, y hay miembros de dichas

comunidades que entienden la introducción de la economía de mercado en sus vidas y en sus territorios a través de sus ontologías, por medio de la interpretación de sueños y visiones. Las estrategias de reproducción social parecen una variable más explicativa de los cambios en las conductas de los individuos que la autodeterminación de las ontologías. Así, difícilmente puede sugerirse que las ontologías no naturalistas hayan prevenido la degradación ambiental de sus territorios, sino los procesos sociales que, por otra parte, han conducido a la adopción y a la conservación de ontologías no naturalistas. Las teorías del conflicto sugieren que son los costes y los beneficios para los individuos de explotar el medio más intensivamente lo que ha conservado el entorno natural de las comunidades con tales ontologías, no porque las ontologías no tengan eficacia causal en modelar las conductas ambientales, sino porque solo poseen eficacia causal *ceteris paribus*, es decir, si todas las demás variables se mantienen iguales. El impacto ambiental de las conductas sociales se mide longitudinalmente y en periodos temporalmente tan dilatados son las explicaciones de por qué un grupo mantiene o altera sus prácticas ambientalmente responsables lo que expresa las relaciones de causalidad. Las ontologías no explican por qué un grupo mantiene o altera sus prácticas.

La segunda proposición sobre la crisis ambiental que puede evaluarse de la recursividad que plantea la ecología simbólica es que “de la objetivación de la naturaleza que origina la ontología naturalista no se deduce su explotación intensiva”, es decir, el naturalismo podría permitir una relación equilibrada con el entorno según la interpretación que domine del naturalismo. Hay una multiplicidad de éticas ambientalistas que han aspirado a la transformación de la relación con el entorno natural a partir de una sensibilidad hacia la “sintiencia” de los animales sin predicar su subjetividad y su intencionalidad (Regan 1983; Benathar 2006; Singer 2006; 2018; Linzey y Linzey 2018) o ajenas al bienestar animal (e.g., Fox 2000). Se podría replicar, que los movimientos ambientalistas de carácter naturalista han fracasado. Sin embargo, el estado de la cuestión de ese debate (que se ha desarrollado

prácticamente al margen de la antropología social) parece apuntar a que la concienciación ambiental no depende de la ontología de la que se informa el agente, sino de (a) las características de su entorno y (b) de las características de su sociedad. Por un lado, es dependiente de la información que cada actor tiene del entorno con el que se relaciona: cuanto más complejo es el entorno con el que se relaciona un agente (es decir, cuantos más niveles de análisis requiere la comprensión de ese entorno), más improbable es el desarrollo de una percepción común del entorno y de sus problemas. Por el otro lado, la concienciación ambiental es dependiente del volumen de información que circula en una comunidad: cuanto mayor es el volumen de información que puede circular, más improbable es de nuevo el desarrollo de una percepción común del entorno y de sus problemas. La concienciación ambiental depende de la percepción que se tiene de la contaminación y del cambio climático, de la percepción de quiénes son las víctimas y los responsables de ello, y de la percepción que se tiene de cómo resolverlo (Jones y Song 2013; Jones 2014; Fløttum y Gjerstad 2016). La percepción del entorno no es el resultado de los datos objetivos que se tienen de él, sino de la información que las personas obtienen de sus experiencias individuales y locales (Leiserowitz 2005; Xu, Chi y Zu 2017; Noël et al. 2022; Petrescu-Mag et al. 2023) y de la información que circula en las comunidades a las que pertenecen (Jasny, Waggle y Fischer 2015; Williams et al. 2015), y de cómo su pertenencia a esas comunidades puede sesgar la información que reciben y está marcada por factores como la edad o la ideología (Hulme 2016). Así, donde las ontologías animistas ocurren en interacciones con el entorno que exigen un conocimiento local de él y en grupos sociales con un contacto cercano con el medio y con una transmisión intergeneracional común de conocimientos ecológicos (todo lo que redundaría en incrementar su sensibilidad a los cambios ambientales y reducir el coste de informarse), las sociedades occidentales carecen, por un lado, de un contacto cercano con su entorno natural como para poder observar muchos de los cambios a través de su experiencia y, por el otro

lado, el conocimiento que requieren de su entorno natural para entender su posición con respecto a él es global (porque la ecología del capitalismo lo es) y es por tanto más difícilmente aprehensible por cada individuo (véase Sinden 2007). Por ello, la adopción de una ontología animista en una sociedad con una economía intensiva difícilmente se traduciría en un cambio en la relación con su entorno, sino que se adaptaría a la contextualidad de su relación con el medio y no sería necesariamente más evidente una concepción depredadora de la explotación intensiva. Los debates serían igual de sensibles a los sesgos que modelan la percepción ambiental en esas comunidades. Jacka (2016) y Hitchcock (2016) muestran incluso cómo, en la percepción del cambio climático de comunidades periféricas, también se producen (1) desacuerdos sobre el origen antropogénico del cambio climático y, en tal caso, si los factores antropogénicos serían endógenos o exógenos, (2) desacuerdos sobre cómo se está manifestando el cambio climático y su valoración y (3) discordancias entre la percepción local del cambio climático y los datos sobre él. Si, incluso en comunidades periféricas al capitalismo, la percepción del cambio climático no conlleva per se una representación vulnerable de los cambios ecológicos y provocada por la acción humana, entonces para una trasposición exitosa de una ontología subalterna para resolver la crisis ambiental del capitalismo convendría el abandono previo del capitalismo para que esa ontología no reprodujera las narrativas que limitan el acceso a la información y que modelan su selección para comprender que la interacción con el medio debe cambiar. Así pues, difícilmente promover una reflexión sobre la concepción occidental de la naturaleza conseguirá cambios significativos en la conducta socioambiental occidental.

5. EPÍLOGO

En este artículo se ha tratado de defender, en primer lugar, la necesidad de reformular la deconstrucción de la dicotomía naturaleza/cultura que se plantea desde el giro ontológico y a

partir de la cual se realizan revisiones críticas, y hasta jactanciosas, de la teoría antropológica. Corrientes como la ecología simbólica se inspiran de dicha dicotomía para renovar el descrédito a las estrategias de investigación materialistas. El objetivo de este ensayo bibliográfico no ha sido pretender el descrédito de los intereses de investigación de estrategias idealistas o simbolistas (ni mucho menos ontologistas). Las etnografías multiespecie, por ejemplo, pueden ser críticas para la acumulación de conocimientos sobre los impactos locales del cambio climático y la gestión política de ellos. El materialismo no se opone a etnografiar los procesos cognitivos y mentales de la vida social ni se opone a considerarlos en su explicación del cambio social, sino a asignarles relaciones de causalidad independientes. Cualquier cambio social (y en consecuencia cualquier cambio en las relaciones sociales con su materialidad) requiere previamente de una idea que lo incite y que movilice la acción colectiva que lo posibilita (Ingold 1980, 6-7), y el comportamiento humano cotidiano se desarrolla por medio de significados, símbolos y percepciones que son en sí mismo un objeto de estudio, pero el materialismo defiende que las ideas no logran su difusión por sí mismas para cambiar la organización social (véase Rueschemeyer, Huber y Stephens 1992). Esta conclusión puede ser trascendental para orientar la acción política (e.g., Harris y Ross 1991). Así pues, el materialismo es compatible con el hecho de que las decisiones humanas se suelen tomar a partir de percepciones culturalmente heterogéneas de la naturaleza si (a) no se toman en cuenta esos modelos en la toma de decisiones, (b) si se puede precisar que las percepciones ambientales que dimanen de una ontología coinciden con una aprehensión objetiva del espacio o (c) si se pueden postular las condiciones en las que distintas ontologías se constituyen y autorizan para representar el espacio biofísico. Esto puede permitir la integración del materialismo con la ecología histórica y política.

En segundo lugar, se ha tratado de justificar la problematización de uno de los principales potenciales políticos del giro ontológico. Es imperativo revalorizar los grupos

ontológicamente subalternos y su conocimiento, su autodeterminación política y la reflexión sobre el eurocentrismo de las políticas que se aplican sobre ellos, pero no necesariamente replantear la relación de las sociedades occidentales con su entorno a partir de la incorporación del pensamiento indígena a nuestro acervo. La convocatoria a descolonizar el bagaje cultural occidental y las teorías materialistas debe abordarse con cautela. El materialismo, por lo demás, sigue siendo una teoría de crítica relevancia para la investigación etnográfica de las relaciones socioambientales. Por una parte, si el giro ontológico promete una propuesta política, este no debería limitarse a “deshacerse de las categorías eurocéntricas y del proyecto colonial de arrastrar a nuestra cosmología «a los indígenas»” (Descola 2014b, 436), sino que debería contribuir con el estudio de los efectos materiales de las políticas ontológicamente eurocéntricas (e.g., Langley 2007; Gillet-Netting 2007; Li 2011; Acheson 2015, 34; Arantes et al. 2023). De lo contrario, la antropología puede perder capacidad de intervención (Reynoso 2015:16). Por la otra parte, las investigaciones materialistas que asumen una interacción objetiva con el medio son críticas para comprender problemas contemporáneos, como la incorporación de comunidades subalternas al mercado internacional (e.g., Toure 1988; Li 2011; Crampton 2018; Craighead et al. 2021), los cambios en los regímenes de propiedad y sus efectos socioambientales (e.g., Margolis 1977; Acheson 2015), los cambios en la fecundidad (e.g., Nag, White y Peet 1978; Kramer y Greaves 2011; Cleveland 2018) o las políticas de escolarización rural (e.g., Bock 2002).

Este artículo se debe citar como:

Sáez Rodríguez, José María. 2025. “Las condiciones del cambio social. Ecología, ontología y materialismo en las teorías sobre la cultura”. *(Con)textos: revista d’antropologia i investigació social*, no. 14 (marzo): 93-139. <https://doi.org/10.1344/contxt.2025.14.93-139>

Sobre el autor:

José María es estudiante de cuarto grado de Antropología Social, en la Universitat de Barcelona, y está opositando al Cuerpo Superior de Gestión Catastral del Estado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila. 1996. "Writing against culture". En Richard G. Fox, ed. *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-62.
- _____. 2013. *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press.
- Acheson, James. 2015. "Private land and common oceans: Analysis of the development of property regimes". *Current Anthropology* 56, no.1:28-55. <https://doi.org/10.1086/679482>
- Alexander, Richard. 1982. *Darwinism and human affairs*. Seattle: University of Washington Press.
- Arantes, Caroline, Juliana Laufer, Adam Mayer, Emilio Moran, Igor Sant Anna, Jynessa Dutka-Gianelli, Maria Claudia Lopez y Carolina Doria. 2023. "Large-scale hydropower impacts and adaptation strategies on rural communities in the Amazonian floodplain of the Madeira River". *Journal of Environmental Management* 336:1-10. <https://doi.org/10.1016/j.jenvman.2023.117240>
- Arhem, Kaj. 2001. "La red cósmica de la alimentación: La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia". En Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 214-36.
- Arregui, Aníbal. 2020a. "Embodying equivocations: Ecopolitical mimics of climate science and shamanism". *Anthropological Theory*, vol. 20, no 3:330-56. <https://doi.org/10.1177/1463499617753335>
- _____. 2020b. "Positional wildness: Amazonian Riberinhos, pink dolphins and interspecies affections". *Ethnos: Journal of Anthropology* 85, no. 5:819-42. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1619606>
- Arregui, Aníbal y Juan Martín Dabezies. 2022. "Introducción". En Juan Martín Dabezies y Aníbal Arregui (eds.). *Vitalidades: Etnografías en los límites de lo humano*. Madrid: Nola Editores, 9-25.
- Benathar, David. 2006. *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of culture*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Bessire, Lucas y David Bond. 2014. "Ontological Anthropology and the deferral of critique". *American Ethnologist* 41, no. 3:440-56. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>
- Biersack, Aletta. 1999. "Introduction: From the 'new ecology' to the new ecologies". *American Anthropologist* 101, no. 1:5-18. <https://doi.org/10.1525/aa.1999.101.1.5>
- Blaser, Mario. 2009. "The threat of the Yrmo: The political ontology of a sustainable hunting program". *American Anthropologist*, 111, no. 1:10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>
- Boas, Franz. 1896. "The limitations of the comparative method of Anthropology". *Science* 4, no. 103:901-8. <https://doi.org/10.1126/science.4.103.901>
- _____. 1990 [1911]. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Bock, John. 2002. "Evolutionary demography and intrahousehold

- time allocation: School attendance and child labor among the Okavango Delta Peoples of Botswana". *American Journal of Human Biology* 14, no. 2:206-221. <https://doi.org/10.1002/ajhb.10040>
- Boehm, Christopher. 1993. "Egalitarian behavior and reverse dominance hierarchy". *Current Anthropology* 34, no. 3:227-54. <https://doi.org/10.1086/204166>
- _____. 2001. *Hierarchy in the forest: The evolution of egalitarian behavior*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bondarenko, Dmitri, Leonid Grinin, y Andrey Korotayev. 2004. "Alternatives of social evolution". En Leonid Grinin, Robert Carneiro, Dmitri Bondarenko, et al., ed. *The early State, its alternatives and analogues*. Volgograd: Uchitel Publishing House, 3-27.
- Bormpoudakis, Dimitrios. 2019. "Three implications of political ontology for the political ecology of conservation". *Journal of Political Ecology*, 26, no. 1:545-66. <https://doi.org/10.2458/v26i1.22014>
- Botero, Carlos, Beth Gardner, Kathryn Kirby, Joseph Bulbulia, Michael Gavin y Russell Gray. 2014. "The ecology of religious beliefs". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111, no. 47:16784-9. <https://doi.org/10.1073/pnas.1408701111>
- Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 27, no 108:29-83.
- _____. 2016. *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. 3ª edición. Barcelona: Taurus.
- Bourguignon, Erika. 1978. "Spirit possession and altered states of consciousness: The evolution of an inquiry". En George Spindler, ed. *The making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 478-515.
- Brondízio, Eduardo, Ryan Adams y Stefano Fiorini. 2017. "History and scope of Environmental Anthropology". En Helen Kopnina y Eleanor Shoreman-Ouimet, eds. *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*. London: Routledge, 10-30.
- Bukharin, Nikolai. 2021 [1925]. *Historical Materialism: A system of sociology*. Cosmonaut Press.
- Bunge, Mario. 1981. *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Cardín, Alberto. 1990. *Lo próximo y lo ajeno: Tientos etnológicos II*. Barcelona: Icaria.
- Carman, María. 2015. "El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: Un abordaje crítico de los derechos animales". *Buen Vivir y Ecosocialismo: Enfoques teóricos y políticas públicas*, nº32:189-209. <http://hdl.handle.net/11336/70298>
- Carneiro, Robert. 1970. "A theory of the origin of the State". *Science* 169, no. 3947:733-8. <https://doi.org/10.1126/science.169.3947.733>
- _____. 1995. "The history of ecological interpretations of Amazonia: Does Roosevelt have it right?". En Leslie Sponsel (ed.). *Indigenous Peoples & the future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an endangered world*. Tucson: The University of Arizona Press, 45-70
- Chabot-Hanowell, Benjamin y Eric Smith. 2013. "Territorial and nonterritorial routes to power: Reconciling evolutionary, ecological, social, agency, and historicist approaches". *Archaeological Papers of the Anthropological Association* 22, no. 1:72-86. <https://doi.org/10.1111/apaa.12004>

- Chalmers, Alan. 2010. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* 4ª edición. Madrid: Siglo XXI.
- Charbonnier, Pierre, Gildas Salmon y Peter Skafish. 2017. "Introduction". En Pierre Charbonnier, Gildas Salmon y Peter Skafish (eds.). *Comparative metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, 1-23.
- Clastres, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 2014. *La sociedad contra el Estado*. 2ª edición. Barcelona: Virus Editorial.
- Cleveland, David. 2018 [1986]. "The political economy of fertility regulation: The Kusai of Savanna West Africa (Ghana)". En W. Penn Handwerker (ed.). *Culture and reproduction: An anthropological critique of demographic transition theory*. London: Routledge, 263-93.
- Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial Truths". En James Clifford y George Marcu (eds.). *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1-26.
- Contreras, Jesús. 1981. "La antropología económica: Entre el materialismo y el culturalismo". En Josep Llobera, comp. *Antropología económica: Estudios etnográficos*. Barcelona: Anagrama, 9-32.
- Course, Magnus. 2010. "Of words and fog: Linguistic relativity and Amerindian ontology". *Anthropological Theory* 10, no. 3:247-63. <https://doi.org/10.1177/1463499610372177>
- Craighead, Laura, Jacqueline Cardwell, Bhagyalakshmi Prakashbabu, Elhadji Ba, Imadidden Musallam, Rianatou Bada, Justin Ayih-Akakpo, Javier Guitian y Barbara Häsler. 2021. "Everything in this world has been given to us from cows": A qualitative study on farmers' perceptions of keeping daily dairy cattle in Senegal and implications for disease control and healthcare delivery". *PLoS One* 16, no. 2:1-23. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0247644>
- Crampton, Aphelion. 2018. "Got neoliberalism? A political ecology of power in Senegal's milk market", tesis doctoral. Lewis & Clark College.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cruzada, Santiago. 2017. "Nosotros también somos indígenas: La vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies". *Etnográfica* 21, no. 1:49-71. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4810>
- D'Andrade, Roy. 1999. "Culture is not everything". En E. Liza Cerroni-Long, ed. *Anthropological theory in North America*. Westport: Bergin & Garvey, 85-103.
- Descola, Philippe. 1994. *In the society of nature: A native ecology of Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. "Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social". En Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 101-23.
- _____. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2014a. "Modes of being and forms of predication". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1:271-80. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>
- _____. 2014b. "The difficult art of composing worlds (and of replying

- objections)". HAU: Journal of Ethnographic Theory 4, no. 3:431-43.
<https://doi.org/10.14318/hau4.3.030>
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. "Introducción". En Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 11-33.
- Diamond, Jared. 2018. *Armas, gérmenes y acero*. 2ª edición. Madrid: Debate.
- Diener, Paul. 1974. "Ecology or evolution?: The Hutterite case". *American Ethnologist* 1, no. 4:601-18.
<https://doi.org/10.1525/ae.1974.1.4.02a00020>
- El Mouden, Claire, Maxwell Burton-Chellew, Andy Gardner, et al. 2012. "What do humans maximize?". En Samir Okasha y Ken Binmore, ed. *Evolution and Rationality: Decisions, co-operation and strategic behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-49.
- Ellen, Roy. 2021. *Nature wars: Essays around a contested concept*. New York: Berghahn.
- Ember, Carol y Melvin Ember. 2007. *Cross-cultural research methods*. 2ª edición. Lanham: Altamira Press.
- Ensminger, Jean y Joseph Henrich (eds.). 2014. *Experimenting with social norms: Fairness and punishment in cross-cultural perspective*. New York: The Russell Sage Foundation Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1976 [1937]. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. 1991 [1965]. *Las teorías de la religión primitiva*. 8ª edición. Madrid: Siglo XXI.
- Fischer, Michael. 2014. "The lightness of existence and the origami of 'French' Anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillassoux, and their so-called ontological turn". HAU: Journal of Ethnographic Theory 4, no. 1:331-55.
<https://doi.org/10.14318/hau4.1.018>
- Fløttum, Kjersti y Øyvind Gjerstad. 2016. "Narratives in climate change discourse". *WIREs Climate Change* 8, no. 1:1-15.
<https://doi.org/10.1002/wcc.429>
- Foucault, Michel. 2015. *Historia de la locura en la época clásica I*. 3ª edición. Ciudad de México: FCE.
- _____. 2019. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fox, Michael. 2000. "Vegetarianism and planetary health". *Ethics and the Environment* 5, no. 2:163-74.
[https://doi.org/10.1016/s1085-6633\(00\)00025-5](https://doi.org/10.1016/s1085-6633(00)00025-5)
- Fox, Richard y Andre Gingrich. 2002. "Introduction". En Andre Gingrich y Richard Fox, eds. *Anthropology, by comparison*. London: Routledge, 1-24.
- Friedman, Jonathan. 1974. "Marxism, structuralism and vulgar materialism". *Man* 9, no. 3:444-69.
<https://doi.org/10.2307/2800695>
- _____. 1977. "Tribus, Estados y transformaciones". En Maurice Bloch, ed. *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona: Anagrama, 191-239.
- _____. 1980. "Paranoid materialism: On Marvin Harris's cultural materialism. A review article". *Ethnos* 45, no. 3-4:244-56.
<https://doi.org/10.1080/00141844.1980.9981202>
- de Garine, Igor. 1979. "Culture et nutrition". *Communications*, no. 31:70-92.
- _____. 1980. "Approaches to the study of food and prestige in Savannah tribes: Massa and Mussey of northern Cameroon and Chad". *Social Science Information* 19, no. 1:39-78.

- <https://doi.org/10.1177/053901848001900102>
- Geertz, Clifford. 2006 [1973]. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 43-59.
- Gillet-Netting, Rhonda. 2007. "Effects of resettlement on the growth and physical status of Gwembe Valley Tonga children". En Chet Lancaster y Kenneth Vickery (eds.). The Tonga-speaking peoples of Zambia and Zimbabwe: Essays in honor of Elizabeth Colson. Lanham: University Press of America, 285-306.
- Gledhill, John. 2000. El poder y sus disfraces: Perspectivas antropológicas de la política. Barcelona: Edicions berllaterra.
- Godelier, Maurice. 1981. Instituciones económicas. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Goody, Jack. 2015 [1977]. La domesticación del pensamiento salvaje. 2ª edición. Madrid: Akal.
- Graeber, David. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". HAU: Journal of Ethnographic Theory 5, no. 2:1-41. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Gregg, Samuel. 2021. "Christianity and the morality of market". En Daniel Crane y Samuel Gregg, ed. Christianity and market regulation: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 9-26.
- Halloy, Arnaud. 2012. "Gods in the flesh: Learning emotions in the Xango possession cult (Brazil)". Ethnos: Journal of Anthropology, 77, no. 2:177-202. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.586465>
- Harris, Marvin. 1979. El desarrollo de la teoría antropológica: Una historia de las teorías de la cultura. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1980. "History and ideological significance of the separation of Social and Cultural Anthropology". En Eric Ross, ed. Beyond the myths of culture: Essays in Cultural Materialism. New York: Academic Press, 391-407.
- _____. 1982. El materialismo cultural. Madrid: Alianza Universidad.
- _____. 1998. Introducción a la antropología general. 7ª edición. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, Marvin y Eric Ross. 1991. Muerte, sexo y fecundidad: La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo. Madrid: Alianza Universidad.
- Haynie, Hannah, Patrick Kavanagh, Fiona Jordan, Carol Ember, Russell Gray, Simon Greenhill, Kathryn Kirby, Geoff Kushnick, Bobbi Low, Ty Tuff et al. 2021. "Pathways to social inequality". Evolutionary Human Sciences 3:1-14. <https://doi.org/10.1017/ehs.2021.32>
- Henrich, Joseph, Robert Boyd, Samuel Bowles, Colin Camerer, Ernst Fehr, Herbert Gintis, Richard McElreath, Michael Alvard, Abigail Barr y Jean Ensminger. 2005. "'Economic man' in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies". The Behavioral and Brain Sciences 28, no 6:795-815. <https://doi.org/10.1017/S0140525X05000142>
- Heywood, Paolo. 2012. "Anthropology and what there is: Reflections on 'ontology'". The Cambridge Journal of Anthropology, vol. 30, no 1:143-51. <https://doi.org/10.3167/ca.2012.300112>
- _____. 2018. "Making difference: Queer activism and anthropological theory". Current Anthropology, vol. 59, no 3:314-31. <https://doi.org/10.1086/697946>

- Hitchcock, Robert. 2016. "From local to global: Perceptions and realities of environmental change among Kalahari San". En Susan Crate y Mark Nutall (eds.). *Anthropology & climate change: From encounters to actions*. London: Routledge, 250-61.
- Hochschild, Arlie. 2020. *Extraños en su propia tierra: Réquiem por la derecho estadounidense*. Madrid: Capital Swing.
- Holbraad, Martin. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegi: Revista de Antropología Social* no. 18:127-39. <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/69>
- Holbraad, Martin y Morten Pedersen. 2021. *El giro ontológico: Una aproximación antropológica*. Madrid: Nola Editores.
- Hooper, Paul, Eric Smith, Timothy Kohler, Henry Wright y Hillard Kaplan. 2018. "Ecological and social dynamics of territoriality and hierarchy formation". En Jeremy Sabloff et al. (eds.). *The emergence of premodern States: New perspectives on the development of complex societies*. New Mexico: Santa Fe Institute Press, 105-30.
- Hornborg, Alf. 2001. "La ecología como semiótica: Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana". En Philippe Descola y Gísli Pálsson (ed.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. México DF: Siglo XXI, 60-79. *Perspectivas antropológicas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- _____. 2014. "Technology as fetish: Marx, Latour, and the cultural foundations of capitalism". *Theory, Culture & Society* 31, no. 4:119-40. <https://doi.org/10.1177/0263276413488960>
- Huber, Brad, William Danaher y William Breedlove. 2011. "Material resource investments at marriage: Evolutionary, social, and ecological perspectives". *Ethnology* 50, no. 4:281-304. <https://www.jstor.org/stable/23882741>
- Hulme, Mike. 2016. "Climate change and memory". En Sebastian Groes, ed. *Memory in the twenty-first century: New critical perspectives from the arts, humanities, and sciences*. London: Palgrave Macmillan, 159-62.
- Ingold, Tim. 1980. *Hunters, pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. "El forrajeo óptimo y el hombre económico". En Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.). *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*. México DF: Siglo XXI, 37-59.
- _____. 2008. "Anthropology is not ethnography". *Proceedings of the British Academy* 154:69-92. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.003.0003>
- Jacka, Jerry. 2016. "Global averages, local extremes: The subtleties and complexities of climate change in Papua New Guinea". En Susan Crate y Mark Nutall (eds.). *Anthropology & climate change: From encounters to actions*. London: Routledge 197-208.
- Jasny, Lorien, Joseph Waggle y Dana Fisher. 2015. "An empirical examination of echo chambers in US climate policy networks". *Nature Climate Change*, no. 5:782-86. <https://doi.org/10.1038/nclimate2666>
- Johnson, Allen. 1974. "Ethnoecology and planting practices in a swidden agricultural system". *American Ethnologist* 1, no. 1:87-101.

- <https://doi.org/10.1525/ae.1974.1.1.02a00050>
- Jones, Michael. 2014. "Cultural characters and climate change: How heroes shape our perception of Climate Science". *Social Science Quarterly* 95, no. 1:1-39. <https://doi.org/10.1111/ssqu.12043>
- Jones, Michael y Geoboo Song. 2013. "Making sense of climate change: How story frames shape cognition". *Political Psychology* 35, no. 4:447-76. <https://doi.org/10.1111/pops.12057>
- Kirch, Patrick. 1989. *The evolution of Polynesian chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohn, Eduardo. 2009. "A conversation with Philippe Descola". *Tipití: Journal of the Society of Lowland South America*. 7, no. 2:135-50. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss2/1>
- _____. 2021. *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya Yala.
- Kottak, Conrad. 1980. "The material conditions of variation in Betsileo ceremonial life". En Eric Ross (ed.). *Beyond the myths of culture: Essays in Cultural Materialism*. New York: Academic Press, 229-259.
- Kramer, Karen. 2002. "Variation in juvenile dependence: Helping behavior among Maya children". *Human Nature* 13, no. 2:299-325. <https://doi.org/10.1007/s12110-002-1011-8>
- _____. 2010. "Cooperative breeding and its significance to the demographic success of humans". *Annual Review of Anthropology* 39:417-36. <https://doi.org/10.1146/annurev.ant.hro.012809.105054>
- _____. y Rusty Greaves. 2011. "Juvenile subsistence effort, activity levels, and growth patterns: Middle childhood among Pumé foragers". *Human Nature* 22, no. 3:303-26. <https://doi.org/10.1007/s12110-011-9122-8>
- Lakatos, Imre. 1982a. *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. 2ª edición. Madrid: Tecnos.
- _____. 1982b. *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza Universidad.
- Langley, Susan. 2007. "Marginalization and response: Lingering effects of the Kariba Dam Project in Zimbabwe". En Chet Lancaster y Kenneth Vickery (eds.). *The Tonga speaking peoples of Zambia and Zimbabwe: Essays in honor of Elizabeth Colson*. Lanham: University Press of America, 263-84.
- Latour, Bruno. 2007a. "Can we get our materialism back, please?". *Isis* 98 no. 1:138-42. <https://doi.org/10.1086/512837>
- _____. 2007b. *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Leach, Edmund. 1964. "Respuesta a 'On ethnic unit classification', de Raoul Narrol". *Current Anthropology* 5, no. 4:299. <https://doi.org/10.1086/200501>
- Leiserowitz, Anthony. 2005. "American risk perceptions: Is climate change dangerous?". *Risk Analysis* 25 no. 6:1433-42. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6261.2005.00690.x>
- Li, Tania. 2011. "Centering labor in the land grab debate". *The Journal of Peasant Studies* 38, no. 2:281-98. <https://doi.org/10.1080/03066150.2011.559009>
- _____. 2014. *Land's End: Capitalist relations on an indigenous frontier*. Durham: Duke University Press.
- Lizney, Andrew y Clair Linzey, eds. 2018. *The Palgrave Handbook of practical animal ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Margolis, Maxine. 1977. "Historical perspectives on frontier agriculture

- as an adaptive strategy". *American Ethnologist* 4, no. 1:42-64. <https://doi.org/10.1525/ae.1977.4.1.02a00030>
- Marino, Elizabeth y Peter Schweitzer. 2016. "Talking and not talking about climate change in Northwestern Alaska". En Susan Crate y Mark Nuttall, ed. *Anthropology and climate change: From encounters to actions*. London: Routledge, 209-17
- Mattison, Siobhan, Eric Smith, Mary Shenk y Ethan Cochrane. 2016. "The evolution of inequality". *Evolutionary Anthropology* 25, no. 4:184-99. <https://doi.org/10.1002/evan.21491>
- Maxwell, Joseph. 1999. "A realist/postmodern concept of culture". En E. L. Cerroni-Long (ed.). *Anthropological Theory in North America*. Westport: Bergin & Garvey, 143-73.
- Mayshar, Joram, Omer Moav y Luigi Pascali. 2022. "The origin of the State: Land productivity or appropriability?". *Journal of Political Economy* 130, no. 4:1091-144. <http://dx.doi.org/10.1086/718372>
- Menéndez, Eduardo. 2005. "Intencionalidad, experiencia y función: La articulación de los saberes médicos". *Revista de Antropología Social*, no. 14:33-69. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0505110033A>
- Merry, Sally. 2003. "Human Rights Law and the demonization of culture (and of Anthropology along the way)". *Political and Legal Anthropology Review* 26, no. 1:55-76. <https://doi.org/10.1525/pol.2003.26.1.55>
- Minnegal, Monica y Peter Dwyer. 2017. *Navigating the future: An ethnography of change in Papua New Guinea*. Canberra: ANU Press.
- Mitchell, Jon. 2015. "Ontology, mimesis, and divine intervention: Understanding Catholic visionaries". En Michael Bull y Jon Mitchell (eds.). *Ritual, performance and the senses*. London: Bloomsbury, 11-31.
- Morán, Emilio. 1993. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. Madrid: FCE.
- _____. 1995. "Disaggregating Amazonia: A strategy for understanding biological and cultural diversity". En Leslie Sponsel (ed.). *Indigenous peoples & the future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an endangered world*, 71-96
- _____. 2019 [1983]. "Mobility as a negative factor in human adaptability: The case of South American tropical forest populations". En Rada Dyson-Hudson y Michael Little (eds.). *Rethinking human adaptation: Biological and cultural models*. London: Routledge, 117-37.
- _____. 2022. *Human adaptability: An introduction to Ecological Anthropology*. 4ª edición. London: Routledge.
- Morris, Brian. 1995. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Nag, Moni, Benjamin White y Creighton Peet. 1978. "An Anthropological approach to the study of the economic value of children in Java and Nepal". *Current Anthropology* 19, no. 2:293-306. <https://doi.org/10.1086/202076>
- Noël, Charlote, Lisa van Landschoot, Christophe Vanroelen y Sylvie Gadyne. 2022. "The public's perceptions of air pollution. What's in a name?". *Environmental Health Insights* 16:1-16. <https://doi.org/10.1177/1178630221123563>

- Nolan, Patrick. 2003. "Toward an ecological-evolutionary theory of the incidence of warfare in preindustrial societies". *Sociological Theory* 21, no. 1:18-30. <https://doi.org/10.1111/1467-9558.00172>
- Noys, Benjamin. 2016. "Matter against materialism: Bruno Latour and the turn to objects". En Martin Middeke y Christoph Reinfandt (eds.). *Theory matters: The place of theory in literary and cultural studies today*. London: Palgrave Macmillan, 81-93.
- Nunez, Theron. 1963. "Tourism, tradition, and acculturation: Weekendismo in a Mexican village". *Ethnology* 2, no. 3:347-52. <https://doi.org/10.2307/3772866>
- Oliver, Douglas. 1955. *A Solomon island society: Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*. Cambridge: Harvard University Press.
- Paschen, Jana-Axinja y Ray Ison. 2014. "Narrative research in climate change adaptation: Exploring a complementary paradigm for research and governance". *Research Policy* 43, no. 6:1083-92. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2013.12.006>
- Paul, Robert y Paul Rabinow. 1976. "Bourgeois rationalism revived". *Dialectical Anthropology* 1, no. 2:121-34. <https://doi.org/10.1007/BF00244578>
- Pérez-Jara, Javier, Gustavo Romero y Lino Camprubí. 2022. "What is materialism? History and concepts". En Gustavo Romero, Javier Pérez-Jara y Lino Camprubí (eds.). *Contemporary materialism: Its ontology and epistemology*. Cham: Springer, 1-78.
- Peoples, Hervey y Frank Marlowe. 2012. "Subsistence and the Evolution of Religion." *Human Nature* 23, no. 3:253-269. <https://doi.org/10.1007/s12110-012-9148-6>
- Petrescu-Mag, Ruxandra, Philippe Burny, Ioan Banatean-Dunea y Dacinia Crina. 2023. "How Climate Change Science is reflected in people's mind: A cross-country study on people's perceptions of climate change". *Int. J. Environ. Res. Public Health* 19, no. 7:1-25. <https://doi.org/10.3390/ijerph19074280>
- Piette, Albert. 2015. "God and the anthropologist: The ontological turn and human oriented Anthropology". *Tsantsa*, no. 20:97-107. <https://doi.org/10.36950/tsantsa.2015.20.7436>
- Popper, Karl. 1962. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecos.
- Rambo, Terry. 1983. *Conceptual approaches to Human Ecology*. Honolulu: East-West Environment and Policy Institute, East-West Center. Research Report, nº14.
- Ramos, Alcida. 2012. "The politics of perspectivism": *The Annual Review of Anthropology* 41:481-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Rappaport, Roy. 1987 [1968]. *Cerdos para los antepasados: El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, Gustavo. 1976. "Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest". *Man* 11, no. 3:307-18. <https://doi.org/10.2307/2800273>
- Reyes García, Victoria, Santiago Álvarez Fernández, Petra Benyel, David García del Amo, André Junqueira, Vanesse Labeyrie, Xiaoyue Li, Vincent Porcher, Anna Porcuna Ferrer, Anna Schlingmann et al. 2023. "Local indicators of climate change impacts described by

- indigenous Peoples and local communities: Study protocol". PLoS ONE, vol. 18, no 1:1-15. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0279847>
- Reynoso, Carlos. 2015. *Crítica de la antropología perspectivista*. Madrid: Sb editorial.
- Rivera, Juan Javier y Cecilie Ødegaard. 2019. "Introduction: Indigenous Peoples, extractivism, and turbulences in South America". En Cecilie Ødegaard y Juan Javier Rivera (eds.). *Indigenous life projects and extractivism: Ethnographies from South America*. Cham: Palgrave Macmillan, 1-50.
- Rohner, Ronald. 1977. "Advantages of the comparative method of Anthropology". *Cross-Cultural Research* 12, no. 2:117-44. <https://doi.org/10.1177/106939717701200203>
- Romero, Gustavo. 2018. *Scientific philosophy*. Cham: Springer.
- Roosevelt, Anna. 1980. *Parmana: Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.
- Roscoe, Paul. 1995. "The perils of 'positivism' in Cultural Anthropology". *American Anthropologist* 97, no. 3:492-504. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00080>
- _____. 2006. "Fish, game, and the foundations of complexity in forager society: The case from New Guinea". *Cross-Cultural Research* 40, no. 1:29-46. <https://doi.org/10.1177/1069397105282432>
- _____. 2012. "Before elites: The political capacities of Big-Men". *Before elites: Alternatives to hierarchical systems in modelling social formations* (vol. 1). En Tobias Kienlein y Andreas Zimmerman (eds.). Bonn: Rudolp Habelt, 41-54.
- Roscoe, Paul, Daniel Sandweiss y Erick Robinson. 2021. "Population density and size facilitate interactive capacity and the rise of the State". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 376., no. 1816:1-9. <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0725>
- Rueschemeyer, Dietrich, Evelyne Huber y John Stephens. 1992. *Capitalist development and democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 2014. "On the ontological scheme of Beyond nature and culture". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1:281-90. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- _____. 2017 [1976]. *Cultura y razón práctica: Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Sanderson, Stephen. 2001. *The evolution of human sociality: A Darwinian conflict perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 2016. *Rethinking sociological theory: Introducing and explaining a scientific theoretical sociology*. London: Routledge.
- Sanderson, Stephen y Wesley Roberts. 2008. "The evolutionary forms of the religious life: A cross-cultural, quantitative analysis". *American Anthropologist* 110, no. 4:454-66. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2008.00078.x>
- Scott, Michael. 2013. "The Anthropology of ontology (religious science?)". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, no. 4:859-72. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12067>

- Shankman, Paul. 1984. "The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz". *Current Anthropology* 25, no. 3:261-80. <http://dx.doi.org/10.1086/203135>
- Shea, Jeanne. 2003. "Setting the anthropological record straight: A critique of Marshall Sahlins' characterization of classic theories of causality in Anthropology". *Anthropos* 98, no. 2:489-97. <https://www.jstor.org/stable/40467337>
- Sidky, Hodayun. 2003. *A critique of postmodern Anthropology: In defense of disciplinary origins and traditions*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Sinden, Amy. 2007. "The Tragedy of the Commons and the myth of a private property solution". *University of Colorado Law Review* 78:533-612. <https://doi.org/10.2139/ssrn.895724>
- Singer, Peter, ed. 2006. *In defense of animals: The second wave*. Malden: Blackwell Publishing.
- _____. 2018 [1975]. *Liberación animal*. Barcelona: Taurus.
- Singh, Manvir. 2018. "The cultural evolution of shamanism". *Behavioral and Brain Sciences* no. 41:1-62. <https://doi.org/10.1017/S0140525X17001893>
- Skoggard, Ian, Carlo Ember, Emily Pitek, Joshya Jackson y Christina Carolus. 2020. "Resource stress predicts changes in religious belief and increases in sharing behavior". *Human Nature* 31, no. 3:249-271. <https://doi.org/10.1007/s12110-020-09371-8>
- Sousa Santos, Boaventura. 2002. *Toward a new legal common sense*. 2ª edición. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Eric. 2019 [1983]. "Evolutionary ecology and the analysis of human social behavior". En Rada Dyson-Hudson y Michael Little (eds.). *Rethinking human adaptation: Biological and cultural models*. London: Routledge, 23-40.
- Smith, Eric y Brian Coddling. 2021. "Ecological variation and institutionalized inequality in hunter-gatherer societies". *PNAS* 118, no. 13:1-9. <https://doi.org/10.1073/pnas.2016134118>
- Smith, Eric, Jennifer Smith y Brian Coddling. 2023. "Toward an evolutionary ecology of (in)equality". *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 378:1-9. <https://doi.org/10.1098/rstb.2022.0287>
- Smith, Eric, Kim Hill, Frank Marlowe, David Nolin, Polly Wiessner, Michael Guren, Samuel Bowles, Monique Borgerhoff Mulder, Tom Hertz y Adrian Bell. 2010. "Wealth transmission and inequality among hunter-gatherers". *Current Anthropology* 51, no. 1:19-34. <https://doi.org/10.1086/648530>
- Snodgrass, Jeffrey, H.J. François Dengah, Seth Sagstetter y Katya Xinyi. 2024. "Causal inference in ethnographic research: Refining explanations with abductive logic, strength of evidence assessments, and graphical models". *PLoS ONE* 19, no. 5:1-28. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0302857>
- Sponsel, Leslie. 2011. "The religion and environment interface: Spiritual Ecology in Ecological Anthropology". En Helen Kopnina y Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.). *Environmental Anthropology today*. London: Routledge, 37-55.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn. 1992. *After nature: English kinship in the late twentieth*

- century. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2004. *Partial connections*. Edición ampliada. Lanham: Altamira Press.
- Toure, Oussouby. 1988. "The pastoral environment of northern Senegal". *Review of African Political Economy* 15 no. 43:32-9. <https://doi.org/10.1080/03056248808703773>
- Tym, Christian. 2023. "The myth of counter-modern ontologies: Indigenous people and the modern politics of extractivism in Ecuador". *Development and Change* 54, no. 4:714-38. <https://doi.org/10.1111/dech.12790>
- Vigh, Henrik y David Sausdal. 2014. "From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn". *Anthropological Theory* 14, no. 1:49-73. <https://doi.org/10.1177/1463499614524401>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25:179-200. <https://doi.org/10.1146/annurev.ant.hro.25.1.179>
- _____. 2004a. "Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, no. 1:3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- _____. 2004b. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 37-79.
- _____. 2010. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Wagner, Roy. 1981. *The invention of culture*. 2ª edición. Chicago: University of Chicago Press.
- Walker, Robert. 2014. "Amazonian horticulturalists live larger, more related groups than hunter-gatherers". *Evolution and Human Behavior* 35, no. 5:384-388. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2014.05.003>
- Willerslev, Rane. 2013. "Taking animism seriously, but perhaps not too seriously". *Religion and Society: Advances in Research* 4, no. 1:41-57. <https://doi.org/10.3167/arrs.2013.040103>
- Williams, Hywel, James McMurray, Tim Kurz y Hugo Lambert. 2015. "Network analysis reveals open forums and echo chambers in social media discussions of climate change". *Global Environmental Change* 32:126-38. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2015.03.006>
- Woodburn, James. 1982. "Egalitarian societies". *Man* 17, no. 3:431-51. <https://doi.org/10.2307/2801707>
- Xu, Jianhua, Cheryl Chi y Kejun Zhu. 2017. "Concern or apathy: The attitude of the public towards urban air pollution". *Journal of Risk Research* 20, no. 4:482-98. <https://doi.org/10.1080/13669877.2015.1071869>

* * *