

Monstruos, diablos, brujas y zombies desde los saberes expertos: genealogía sobre no-humanos numinosos y su relación con la cultura científica

Monsters, devils, witches, and zombies in expert knowledge: a genealogy of numinous nonhumans and their relationship with scientific culture

Taly Baran Attias¹

RESUMEN

Este artículo analiza las distintas líneas de estudio a partir de las cuales la cultura científica ha dado tratamiento a diversos seres monstruosos que han acompañado a los grupos humanos a lo largo del tiempo: la creencia en duendes, diablos, brujas, apariciones y zombies. A través de un recorrido por enfoques como el pensamiento primitivo, la superstición, el folklore católico-nacionalista, el pragmatismo, la religiosidad popular, los desplazamientos ontológicos y la antropología de lo extraordinario, se examinan los marcos teórico-metodológicos que han dado forma a estas interpretaciones. El artículo propone una lectura comparativa y reflexiva de estas tradiciones analíticas, con el objetivo de comprender las distintas formas en que la experiencia cotidiana con lo monstruoso ha sido conceptualizada, jerarquizada y, en algunos casos, desestimada dentro del campo científico.

Palavras-clave: no-humanos; cultura científica; numinoso; monstruos; ciencias sociales.

ABSTRACT

This article analyzes the different lines of study from which scientific culture has treated various monstrous beings that have accompanied human groups throughout time: the belief in goblins, devils, witches, apparitions and zombies. Through a journey through approaches such as primitive thought, superstition, Catholic-nationalist folklore, pragmatism, popular religiosity, ontological displacements and the anthropology of the extraordinary, the theoretical-methodological frameworks that have shaped these interpretations are examined. The paper proposes a comparative and reflexive reading of these analytical traditions, with the aim of understanding the different ways in which the everyday experience with the monstrous has been conceptualized, hierarchized and, in some cases, dismissed within the scientific field.

Keywords: nonhumans; scientific culture; numinous; monsters; social sciences.

¹ Docente na Universidade Nacional Arturo Jauretche e na Universidade Nacional de Quilmes. Mestre em Direitos Humanos e Democratização na América Latina e no Caribe. Foi bolsista de doutorado no CEIL-CONICET e é doutoranda no CIS-IDES UNTREF, onde desenvolve pesquisas sobre violência de gênero, crenças e religiosidade popular. E-mail: talybaran@gmail.com.

Introducción

Nuestra arrogancia contemporánea, siempre exagera la unicidad de nuestros tiempos

Michel Rolph-Trouillot antropólogo haitiano

Este artículo analiza las principales formas en las que se ha trabajado académicamente, fenómenos relacionados con monstruos, diablos, brujas y zombies. El interés en recuperar investigaciones sobre el tema, además de conocer los modos en que fueron abordadas desde diferentes disciplinas, busca sentar postura crítica sobre las teorías de la asimilación sobre estas formas de existencia. Con eso nos referimos a determinadas lecturas de las teorías sociológicas clásicas que vaticinaban que la modernidad traería un proceso paulatino de extinción de los monstruos y criaturas análogas a causa del desarrollo tecnológico, capitalista, democrático y científico amén de la secularización y desencantamiento del mundo. Contra la retórica de la desaparición de estas presencias, abogamos aquí por teorías que se centran en las apariciones. En ese sentido, se presentan investigaciones que hacen de estas formas de vida y creencias, visibles, audibles, vibrantes, creativas y existentes. Por otra parte, este artículo tiene la intención de dar cuenta de la cantidad de comunidades, investigadores (con los necesarios recursos públicos y privados), líderes religiosos, académicos y devotos de distintas latitudes que se encuentran interesados, estimulados y atravesados por estos asuntos. Como quien escribe este artículo.

Para referirnos a la variedad de seres que protagonizan este artículo utilizaremos la categoría de no-humano sin que eso implique desoir los aportes de las corrientes críticas que pretenden descentrarse de la perspectiva que pone lo humano en el centro -ese “onanismo cósmico” (Haraway, 2022, p. 38) del que padecemos tantos. Sin embargo, los modos de llegar al marco teórico que estructura nuestras investigaciones son de lo más diversos: nuestras formaciones de base, los equipos de investigación de los cuales somos parte, el acceso a revistas, reuniones y producción académica de otras latitudes, los debates de agenda en los contextos en que estamos produciendo son algunos de los motivos. Pero también operan el pragmatismo, el azar, nuestras intuiciones, hartazgos y emociones.

En ese sentido, al tratarse los monstruos de un tema poco habitual en los debates académicos, un modo de disminuir la extranjería de los mismos fue designarlos desde una perspectiva más cercana, confortable y conocida: lo humano. Esta decisión estratégico-metodológica busca recibir la ayuda de terminología académica para poder rehabilitar a estas entidades como objetos legítimos de conocimiento. Así, la categoría no-humano permite a los seres en apariencia fantásticos, engrosar filas de un grupo más robusto y establecido, que goza de mayor aceptación y posee nutrida producción académica.

Por lo general la categoría no-humano suele referirse a organismos vivos, animales, máquinas y dioses. En este artículo lo poblaremos de seres monstruosos, que para participar de discusiones, se visten a tono académico con ropajes de no-humanos. Una categoría que sin duda los contiene pero los desborda. Por eso en muchas ocasiones será adjetivada -como no-humano numinoso²- para restringir su alcance.

² El término numinoso fue acuñado por el filósofo, teólogo e historiador de las religiones, Rudolf Otto. La palabra proviene del latín “numen” que significa “poder o potencia divina”. Con este concepto Otto introduce

Cabe aclarar que la elección de la categoría de no-humano, no es mera estrategia. Los aportes de Bruno Latour y los modos en que éste define lo social, son grandes fuentes de inspiración para estas reflexiones. Principalmente, sus desarrollos sobre la crisis climática se encuentran en profundo diálogo con estas investigaciones. En el sentido en que Latour la va a analizar, no como un problema ecológico sino como una profunda mutación de nuestra relación con el mundo y todos los seres que lo componen.

1. ¿Quién o qué es un no-humano para la cultura científica?

Dada la fuerte impronta eurocéntrica de nuestras tradiciones académicas, presentaremos principalmente trabajos empíricos sobre creencias y prácticas espirituales en países del sur global en la modernidad, entendiendo que este tipo de estudios constituyen modos valiosos de discutir con la producción teórica del canon que vaticinaron un mundo desencantado. Más específicamente, será un racconto de abordajes metodológicos y ontológicos sobre la relación entre humanos y determinados no-humanos. Por priorizar las temáticas excluidas del canon académico de la socio-antropología de la religión³, nos abocaremos a trabajos situados en lo que Pablo Wright llamará “periferias sagradas”.

Pensando de forma situada, el reconocimiento, las agencias, politicidad y portación de derechos de agentes extra humanos no es algo que pueda calificarse como excepcional o anómalo en nuestras sociedades contemporáneas. Tanto Bolivia como Ecuador en sus cartas magnas (¿hay acaso algo más moderno?) refieren a derechos y agencia que no son exclusivamente humanos sino que comprenden al ecosistema y todos los seres que lo componen, incluso aquellos “invertebrados, indeseables y feos” (Carman, 2017). Por otra parte, en nuestro ordenamiento jurídico regional no es extraño encontrar que las empresas pueden ser portadoras de derechos y para el momento de la escritura de este artículo, se encuentran abiertas apasionantes discusiones en materia de gobernanza de las Inteligencias Artificiales. Así mismo, cabe destacar el crecimiento del activismo antiespecista que promulga la dignidad moral y emocional de todos los animales humanos y no-humanos.⁴

De todos modos, aquí nos centraremos en experiencias que involucran seres monstruosos que pueblan el sur global: luces malas, fantasmas, duendes, zombies, vampiros, etc.⁵ Estos temas, por alejarse del catolicismo secular, son “catalogados peyorativamente

la noción de que lo sagrado está acompañado por algo que no sólo es misterioso sino suele ser, por momentos, terrible o tremendo y a la vez fascinante. Ese enfrentamiento con lo divino supone una especie de shock o trauma para el ego que se aferra a su realidad. Esto es en cierta forma lo que se experimenta como terrible y como amenaza de muerte.

³ Cabe recordar que la religión como categoría es indisoluble de la ideología moderna y de su proyecto de confinar esferas diferenciadas del pensamiento y la acción social (Dumont, 1983). Entendida así, la religión se convierte en una “categoría abstracta de nuestra cultura sobre la cual, se moldean las observaciones de la vida social que estudiamos” (Evans-Pritchard, 1982, p. 100). Numerosos autores van a poner en cuestión el afán homogeneizador de la categoría “religión” que privilegia los modelos institucionales de relación con lo trascendente provenientes de un dogma escrito (Asad, Dubuisson, Masuzawa, Wright, Ceriani).

⁴ La antropóloga María Carman analiza las correspondencias animistas y totémicas que se ponen en juego en las nuevas reivindicaciones medioambientales que postulan una continuidad entre los humanos y la naturaleza (2017:149).

⁵ Tomando como ejemplo algunas posturas en la discusión académica sobre los estudios de magia y brujería en África, hay autores que señalan que estos temas deben ser estudiados como religión, en tanto visión más amplia del poder espiritual africano (Ellis y Ter Haar, 2004 y 2009). En contrapartida, hay quienes señalan que eso lleva

como pagano, mágico, supersticioso, oculto, irracional, que no alcanza la estatura de una religión” (Wright, 2018, p. 10). Eso sucede porque se parte de un consenso de que la modernidad, los espacios urbanos, el avance de algunas tecnologías, el contacto con el “hombre blanco”, la independencia de los países coloniales, produciría una paulatina aculturación de determinadas cosmologías en donde al menos los monstruos ya no intervienen en la cotidianidad de las rutinas y espacios. Esta “teología moderna” (Castoriadis, 1990) no se presenta como una cosmovisión entre otras, sino que se reserva para sí el periodo más reciente, el rótulo de ciencia, lo novedoso y el progreso. En oposición, lo medieval (o lo moderno que se le parezca) queda entendido como la superstición, la oscuridad y el atraso. Como señala Dube, “ciertamente, lo que está en juego es nada menos que los encantamientos perdurables de la modernidad” (2011, p. 18).

En sintonía con lo anterior, nos interesa hacer un señalamiento que más que metodológico, es de orden reputacional. Con eso nos referimos al peso que tiene para los investigadores el intento de abordar a estas entidades como objetos legítimos de conocimiento. Sabemos que la ciencia es el resultado, entre otras cosas, de determinados modos de hacer que no siempre se encuentran explicitados y que operan como un conocimiento tácito que se aprende casi cuerpo a cuerpo a partir de determinados gestos, comentarios de pasillo, bromas, burocracias, asignación de presupuestos, correcciones de artículos, etc. Sin embargo, lo no dicho en cada una de esas investigaciones también está presente como ausencia, como silencio, como tabú.

En ese sentido, son numerosos los autores en nuestra región que demuestran preocupación sobre cómo presentar sus investigaciones sobre estos temas sin que esto tenga costos en su legitimidad académica. La antropóloga Mariana Tello Weiss, estudiosa de los procesos de memoria en torno a lugares donde se ejerció represión durante la última dictadura militar en Argentina, no pudo dejar de notar las historias de fantasmas que abundaban en dichos sitios. Sin embargo, se pregunta con profunda reflexividad qué consecuencias políticas podría tener abordarlo académicamente y si hablar de fantasmas atenta contra la dignidad del problema social de los desaparecidos.

Investigando temas similares, la también antropóloga Laura Panizo coincide en la centralidad que tienen los fantasmas en dicho campo. Sin embargo, admite que durante mucho tiempo desoyó esos emergentes de campo porque sentía que indagar sobre fantasmas desestabilizaba su propio anclaje en la dimensión ontológica de los vivos (2022). Por su parte, a partir de sus investigaciones, la socióloga Soledad Catoggio señala que “el recurso a lo esotérico y lo paranormal en la búsqueda de los desaparecidos sigue siendo un tabú. Incluso, cuando emerge en la literatura académica, es tematizado como desborde o «exceso» de una situación desesperada, circunscrito a un fenómeno marginal o analizado como una creencia” (2019, p. 2).

Al otro lado del sur global, Peter Geschiere cuenta cómo hasta los años 90s reinó en la academia un clima de “optimismo” ante los jóvenes estados africanos que hizo que se vieran con malos ojos los estudios de brujería, zombies y hechicería, entendidos como modos de “primitivizar África y negar su desarrollo” (2012, p. 85). En trabajos más recientes sobre los zombies en la Sudáfrica poscolonial, los investigadores Jean y John Comaroff enfrentaron

a una laxitud conceptual contraproducente, cuando los mismos nativos distinguen estos términos entre sí (Ranger 2006). Por su parte Geschiere criticará a Ranger por hacer una delimitación negativa del fenómeno, homologando la religión con el bien y la brujería con lo “otro” de la religión o el mal (2012, p. 90), reproduciendo nuevamente el sesgo eurocéntrico.

similares dilemas “¿para qué hacer tales preguntas aparentemente perversas del todo cuando nuestro mundo social abunda en problemas prácticos de gravitas inmediata y persistente?” (2011, p. 324) destacando la apariencia superflua y descomprometida socialmente de este tipo de investigaciones.

Un problema análogo tiene que ver, ya no con la aparente banalidad de estos temas y el impacto en las prácticas de reconocimiento sobre dicha producción académica, sino con un marco de inteligibilidad que no está del todo disponible. Cuando Marcio Goldman estudiaba la política de los movimientos negros en el sur da Bahía, en su estadía en el terreiro de Ilhéus, tuvo experiencias que podríamos entender como extraordinarias.⁶ Sorprendido él mismo por la revelación del sonido de los tambores de los muertos se preguntó “¿cómo hacer para que lo que yo viví personalmente en el terreiro aparezca para las demás personas como una historia plausible y no absurda?” (2017, p. 8).

Indagando en algunas vivencias que podrían ser encuadradas de extraordinarias, Diego Escolar, señala que este tipo de experiencias han sido frecuentes para los antropólogos, pero son sistemáticamente excluidas de los textos y análisis etnográficos (Turner V. 1975; Carvalho 1993; Turner E. 1994), conformando “agendas secretas que esperan ánimo y legitimidad para ser publicadas” (2020). Excluir sujetos, temas, problemas y formas de conocer para poder participar de la conversación académica implica asumir que no con toda experiencia significativa de campo podemos ser reconocidos como agentes epistémicos y parte de la comunidad de reflexión.

Eso nos lleva, inspirados por los aportes de Bruno Latour a preguntas sobre los modos que tenemos de comprender lo social: ¿La ciencia social descubre/describe realidades que se presentan sólo de determinadas maneras? Y cuando algo no calza en esos grandes marcos explicativos ¿Acaso no puede ser del orden de lo social? ¿queda relegado no sólo a lo extraordinario sino también a lo extra-académico y extra-científico? En suma, ¿Es lo social una sustancia preexistente que ya está dada? ¿o lo que conforma lo social puede variar en distintas situaciones?

Estos interrogantes -y algo del propio desconcierto- nos llevan a preguntar a otros autores quiénes son sus monstruos y cómo se refieren a ellos. Esa indagación se desarrolla a continuación. No sin antes hacer una pausa para subrayar la incomodidad “como un afecto teóricamente productivo, como una oportunidad para revisar certezas” (Solana, 2021, p. 187).

2. Principales líneas de abordaje académico sobre lo no-humano numinoso

A continuación presentamos diferentes trabajos en función de sus semejanzas en el abordaje de lo no-humano numinoso. Resulta importante expresar la dificultad que ha

⁶ A lo largo del escrito utilizaré este término, a falta de alternativas conceptuales más ajustadas (¿sobrenatural? ¿mito? ¿magia? ¿extraño? ¿extraempírico?). Sin embargo considero interesante un análisis en profundidad de la categoría “extraordinario”. En este caso exceden las posibilidades de este escrito, simplemente me interesa señalar que en mi propio trabajo de campo la relación con el Pombero -deidad criollo guaraní- es experimentada por los nativos como algo cotidiano, doméstico y habitual, sin que ello deje de producir un enorme temor y respeto. Nuevamente aparece lo numinoso. Esto nos lleva a preguntarnos por lo que entendemos por ordinario y extraordinario. ¿La periodicidad con la que ocurre? ¿La intervención de agentes no-humanos? ¿algo que desafía los criterios de “realidad” occidentales?. También arroja la advertencia de la dificultad que tienen determinadas experiencias de ser nombradas dentro de espacios académicos.

representado la tarea, porque las clasificaciones siempre tienen un alto grado de arbitrariedad y siempre pueden haber sido otras. Además, puede suceder que los autores transitan a lo largo de su producción académica por distintos enfoques y en otros casos, existen trabajos que se nutren de diversas interpretaciones al interior del mismo, haciendo que las clasificaciones aquí propuestas no sean excluyentes, y mucho menos exhaustivas. En ese sentido, este esquema puede ser continuado, incorporando otros enfoques y una multiplicidad de ejemplos al interior de cada uno e incluso cambiándolos de lugar.

Nos excusamos diciendo que el objetivo no es la clasificación en sí misma sino la pregunta sobre qué ha dicho la academia sobre monstruos, zombies, fantasmas y duendes. El fin no es otro que profundizar en la comprensión del fenómeno, y presentarlo como una agenda de investigación relevante y nutrida y, ante la multiplicidad de enfoques, celebrar la diversidad epistémica como valor académico. Por otra parte, tampoco se busca la jerarquización entre los distintos enfoques, en todos los casos la pregunta que orienta la clasificación es qué ganamos y qué perdemos al utilizar cada una de las corrientes para investigar los fenómenos asociados a lo que hemos dado en llamar, no-humanos numinosos.

a. Racionalidades primitivas: Los tópicos sobre magia, brujos, dioses, monstruos y seres no-humanos han sido fundacionales para los estudios socio-antropológicos sobre las denominadas sociedades primitivas. Desde esta perspectiva se tiene como eje central los modos de clasificar las categorías del pensamiento y racionalidades, enmarcadas en una narrativa de progreso racional hacia la ciencia. En varios de los trabajos clásicos, la creencia en espíritus o seres análogos resulta algo parecido al fósil de una forma de pensar obsoleta (Hunter, 2021) y es justamente la convivencia con seres no humanos numinosos lo que representa “el punto de corte” entre lo “primitivo” y lo “moderno” (Hunter, 2016). Por dar un ejemplo, en el marco del evolucionismo clásico, autores como Edward Tylor propusieron que la creencia en espíritus derivaba de una confusión entre experiencias oníricas y la realidad, lo cual habría llevado a inferir la existencia de los mismos (cfr. Tylor, 1930, p. 87).

Los principales exponentes sobre la cuestión del pensamiento primitivo han sido el etnógrafo anglo-polaco Bronislaw Malinowski y el filósofo francés Luden Lévy-Bruhl. La disputa rondaba la cuestión de si la mentalidad salvaje respondía ante un pragmatismo primitivo o en su defecto se orientaba a un misticismo primitivo. Es decir, los mitos y creencias mágicas de los “salvajes” se relacionaban con problemas prácticos que exigía soluciones prácticas ante situaciones de incertidumbre (ej: invocar hechizos para que la tormenta no destruya sus hogares y embarcaciones), o de un modo esencialmente afectivo, como una serie de encuentros emocionales que exigían respuestas emocionales” (cfr. Geertz, 1994).

Vale reconocer que algunos estudios sobre el pensamiento primitivo como los de Evans-Pritchard o el ya mencionado Malinowski tienen el valor de comprender la mentalidad primitiva como portadora de una racionalidad específica. En ese sentido, el contacto con lo extraordinario implica una coherencia interna en tanto cumple funciones sociales dentro de esas comunidades. Sin embargo, autores como Hunter critican a las explicaciones de este tipo, argumentando que resultan profundamente intelectualistas, ya que se restringen a decir que es el modo que tienen “ellos” de darle sentido al mundo.

En relación a los temas sobre lo no humano numinoso, Malinowski por ejemplo, presentaba las creencias de los trobriandeses como “subjetivamente verdaderas” pero “objetivamente falsas” (Escolar, 2020). En la tradición sociológica, algo similar sucede desde

Durkheim en adelante, lo no-humano sería explicado como hechos sociológicos, representaciones de las estructuras sociales y no en su dimensión ontológica.

En todos los casos la creencia en lo extraordinario es propia de un estado “otro” del razonamiento y del desarrollo pre-científico, principalmente asociada a los pueblos “sin escritura”. Si tomamos los aportes de pensadores indígenas contemporáneos como los de Yasnaya Aguilar, lingüista, escritora y activista Mixé, podemos advertir los resabios evolucionistas también en la cuestión de la distinción jerárquica en su contacto con el mundo entre culturas orales y las culturas de libro, “la una, a través de la razón, la otra, habitando el mundo de una forma “natural” y pre-civilizada” (Krenak, 2023, p. 19). Algo de eso advertiremos cuando pensemos en la relación de la religiosidad oficial y las creencias y religiosidades populares desde los enfoques folk.

Al respecto, el chamán, filósofo, líder indígena y escritor brasileiro Ailton Krenak también señala el persistente procedimiento homogeneizador de las instituciones de la modernidad occidental que considera que lo oral precede a lo escrito, y por lo tanto, se queda atrás en la cronología del desarrollo. Sin embargo, advierte Krenak, para los pensadores indígenas, “la práctica y activación de los recuerdos -a través de los sueños, los cantos, las danzas, los relatos y muchas otras actividades- son formas de pertenecer al y sostener el sentido cósmico de la vida” (2023, p. 19).

Si bien en la actualidad no son comunes los trabajos que propongan re-ediciones de perspectivas evolucionistas dentro de las ciencias sociales, persisten algunas supervivencias. Por ejemplo en trabajos sobre religiosidades no hegemónicas, “usualmente el silencioso punto de partida es, una vez más, la presuposición de que las cosas de las que habla la gente no existen” (Goldman, 2017, p. 7). En muchos casos el cientista social ofrece una especie de “traducción” en donde explica lo que los nativos intentan hacer (procesos de resistencia, de organización social, de conservación del orden, etc.) desde sus perspectivas encantadas, mágicas y muchas veces, exotizadas.

b. Enfoque Folk: Se refiere a un conjunto de trabajos que aborda el contacto con lo no humano y lo monstruoso como el resultado del imaginario popular. El interés en estos casos está puesto en preservar lo entendido como la “identidad nacional” y la tradición de un territorio, vehiculizada en el “tesoro” del arte popular. En ese sentido, los folkloristas tienden a concentrarse principalmente en dos líneas de trabajo: por un lado, en la clasificación y elaboración de tipologías de estos textos y sus formas discursivas (tradiciones, mitos, leyendas, cantos). Por otro lado, en el rescate y “reproducción estetizada de núcleos originales de cultura, capaces de sostener cierto tipo de identidades primordiales de generación en generación” (Escolar, 2014, p. 6).

Desde estas perspectivas, la recolección, clasificación y publicación de estas creencias están asociadas a una fuerte idea de inminente pérdida de ese tipo de racionalidades que el investigador busca atesorar por escrito. En relación al componente extraordinario o numinoso, generalmente es atendido como creencias populares arcaicas y supersticiones producto de las fantasías del pueblo prontas a extinguirse. No necesariamente hay una pregunta sociológica sobre estos relatos en su condición de conocimiento, memoria, historia o relación social. Es decir, se construye al pueblo como “portador de tradiciones” y no como productor activo de pensamiento.

El antropólogo Pablo Semán señala importantes críticas a los enfoques que presentan lo popular como una totalidad homogénea y fija. Para el autor, estos abordajes, más que producir conocimiento científico, “expresan un compromiso con una versión de la cultura

moderna y sus presupuestos” (2001, p. 47) en donde lo extraordinario es entendido como restos de tradicionalismo todavía presentes en la modernidad. En suma, se ofrece un análisis tautológico en donde las explicaciones son el éxito o fracaso del espíritu moderno.

En sintonía, la antropóloga Eloísa Martín señala que este tipo de análisis hace énfasis en la condición de “popular” y deja sin analizar las cuestiones del orden de lo extraordinario o religioso. Para la autora, categorías como “popular” o “superstición”, da por cierta la existencia de una esfera religiosa autónoma con funciones y normas específicas, reafirmando así el mito moderno de la sociedad dividida en esferas. Por otra parte, Martín criticará al abordaje del folklore como una perspectiva catolicocentrada, que considera ignorante, malvado o demoníaco a todo contacto con seres no-humanos que se alejen del canon católico (2007, p. 63-66).

El desarrollo fuerte de este tipo de estudios de corte folklorizante en Argentina, Paraguay y otros países de la región fue en la primera mitad del Siglo XX, en el apogeo de los nacionalismos católicos. Autores como Nicolás Viotti señalan la importancia de la circulación de los saberes folklóricos en los saberes expertos, como aspecto central de los modos de construcción social de las alteridades a la racionalidad legítima de la sociedad argentina durante el siglo XX, y por lo tanto, significativas para el modelo secular de la nación (cfr. 2021). En ese contexto, y por el carácter ordinario de la creencia (es decir, desde la propia fe del creyente y su comunidad y no desde una jerarquía religiosa o un libro sagrado), el componente sincrético con tradiciones indígenas, afros, europeas y católicas y la cercanía con lo mágico y lo sobrenatural, le ha hecho recibir a este tipo de creencias el mote de irracional y supersticioso en tensión con el catolicismo oficial (Sanchis, 2008).

Queda claro, en muchos casos hasta en los títulos de las publicaciones de los folkloristas, cómo se establece un juicio sobre lo que es característico y propio del presente y lo que constituye un “otro” excluido sincrónica y diacrónicamente del mismo (Mudrovic, 2018, p. 10). Sin embargo, debemos reconocer que los estudios del Folklore han sabido reconocer el valor cultural no solo en el discurso nativo y su imaginario, sino también en los eventos de orden extraordinario, y han logrado erigirlos como tema de documentación y estudio científico. Han aportado también, en el establecimiento de agendas locales y regionales de investigación en torno a lo sobrenatural.

Otra nutrida línea de trabajos desde este enfoque es la que comprende las canonizaciones populares y los mitos regionales como expresión de *memorias subalternas* (Lozano, 2007, p. 81). Al respecto, Renée de la Torre también va a presentar a las religiosidades populares en su dimensión memorial en tanto “resguardo de saberes y cosmovisiones negadas o desvalorizadas por el catolicismo, pero que no pudieron ser suprimidas” (2021).

Vale la pena señalar que en muchas oportunidades estos abordajes evalúan el contacto con lo extraordinario en términos idealizados o negativos, como resultado de condiciones de pobreza, “como forma de lidiar frente a la carencia, frente a la ausencia de las instituciones responsables de satisfacerlas, como el Estado o o la iglesia” (Martín, 2007, p. 70). En ese sentido, las categorías nativas son descartadas como formas interpretativas de la experiencia, y son presentadas como pensamiento modelado principalmente por su condición subalterna, que oscila entre una visión idealizada y moralizada de los sectores populares o en su defecto, sujetos marcados por la “desposesión material, política o cultural” (Semán, 41, p. 2001) y agregamos también inferioridad numérica, lingüística, estética y cognoscitiva.

Sin embargo, el folklore y los estudios de la religiosidad popular han sido pioneros en promover la valorización de imaginarios espirituales locales. En el proceso de convertir estas expresiones en patrimonio cultural, vale la pena diferenciar entre folklore como campo disciplinar y folklorización como operación política o estética que muchas veces transforma estas expresiones populares en algo representativo, con fines de consumo o espectacularización desde una mirada externa y exotizante.

c. Explicaciones pragmáticas: Desde este tipo de interpretaciones, se coloca el foco en las funciones o en la eficacia que la creencia en seres no-humanos numinosos cumple para los grupos (nos arriesgaremos a agregar, generalmente subalternos) como modo de resolución de conflictos, gestión del sufrimiento o legitimación de estructuras sociales.

Desde Lévi-Strauss en adelante, existen abundantes trabajos que retoman la idea de la eficacia simbólica. Plantean que la efectividad del acto mágico radica en la creencia en sus procedimientos, en quien lo ejecute y en su “capacidad de hacer intelegibles una situación dada al comienzo en términos afectivos (por ejemplo dolor o susto), en “hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar, lo que provoca —a veces— el desbloqueo del proceso fisiológico” (Ceriani, 2006, p. 91).

Otra línea de explicaciones pragmáticas recuperan los aportes del clásico estudio de brujería de Evans-Pritchard (1937) en donde el autor señala que estas creencias no deben ser entendidas como irracionales sino coherentes dentro de ese sistema de creencias. Sin embargo postula que los brujos tal como los piensan los Azande, no pueden existir. Al respecto, Evans-Pritchard explica que se trata de una teoría de causa “socialmente relevante” y los agentes no-humanos pueden ser pensados desde esa perspectiva. En esta línea los seres no-humanos deben ser comprendidos como “principios etiológicos que traducen las contradicciones estructurales, anomalías experienciales y aporías” (Comaroff, 2011, p. 350).

En lo que refiere a trabajos sobre seres monstruosos de la mitología, es habitual encontrar explicaciones de ese tipo, en donde los relatos míticos operan como respuestas prácticas a lo temido o desconocido. Por dar algunos ejemplos, el Almamula es un ser mitológico de arraigo en la zona argentina de Santiago del Estero, que como castigo por prácticas incestuosas, transfigura de humano a una mula que carga ruidosas cadenas. Es generalmente la mujer la que sufre la metamorfosis. Desde las lecturas folklóricas, se explica esta figura como el castigo por la transgresión del tabú y en trabajos más contemporáneos, como formas de guionar relaciones sexistas al interior de las comunidades (Díaz Ledesma, 2011).

Por su parte, trabajos sobre el Trauco también presentan explicaciones similares en donde el personaje mítico aparece como un “sistemas simbólicos de control y de jerarquías para velar por el tejido social, a través de la consagración de un sistema de permisos y prohibiciones” (Mansilla Torres, 2009). El Trauco es un duende con fuerte presencia en la isla chilena de Chiloé, (con enormes similitudes con la figura del Pombero en el Paraguay y el noreste argentino y del Tokoloshe en África), persigue a las mujeres jóvenes para tener sexo con ellas, “era la disculpa que daba la joven que se embarazaba en soltería (ibid.).

En su trabajo sobre los mitos asociados al canibalismo dentro de la cultura popular del Noroeste argentino, el antropólogo Alejandro Isla también encuentra en el mito del Familiar, modos de implantación del terror, de disciplinamiento obrero, la desaparición de trabajadores combativos, la explicación del origen de la riqueza y las relaciones de género en la industria azucarera. En su versión más extendida, el Familiar es un diablo en forma de perro negro que a cambio de garantizar una buena cosecha, pacta con el patrón, quién le paga

con la vida de sus trabajadores. Cuando algún obrero desaparecía, se decía que el Familiar se lo había llevado para devorarlo. Para Isla, “el mito del Perro Familiar es usado en el discurso ordinario como metáfora de relaciones sociales caracterizadas por fuertes asimetrías de poder y autoridad signadas por la arbitrariedad” (2000, p. 135).

En una línea similar podemos incluir al “materialismo cultural” que surge del trabajo de Marvin Harris “Vacías, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura”. El autor aborda lo que él llama enigmas culturales, la cualidad de enigma se la otorga la aparente irracionalidad de prácticas y tradiciones de diferentes pueblos. A partir de ello, busca adjudicar causas materiales, ecológicas o históricas para otorgar “racionalidad” a esos diferentes modos de vida. Por ejemplo analiza la creencia en fantasmas de antepasados que pilotan aviones o navíos repletos de regalos para grupos de Nueva Guinea y lo explica mediante sucesos históricos durante las guerras mundiales. De ese modo “salva” esas creencias de ser meros “delirios de mentalidades primitivas” (1980, p. 124).

Por tomar otro ejemplo, Patrick Harries en su trabajo sobre los mineros mozambiqueños de principios del siglo XX señala como la figura del zombie condensa el temor y desconcierto por las nuevas formas de explotación, el trabajo subterráneo y la generación extraordinaria de riquezas, también ve la cacería de brujas como un desplazamiento de la lucha de clases. (1994, p. 221). Así mismo, en los trabajos de White (2000, p. 18) la creencia en los vampiros en África colonial es una metáfora de la extracción de “preciosas sustancias” del cuerpo de los africanos. Por su parte, Semán señala los sesgos modernocéntricos de pensar que determinadas creencias “surgen como efecto exclusivo del aumento de situaciones infelices” (2001, p. 57).

La enorme mayoría de estos autores relevados evitan asumir una postura en torno a lo no-humano, sin embargo señalan, parafraseando a Turner, que “los espíritus son ontológicamente reales para aquellos a quienes estudiamos”. Un aporte fundamental de este tipo de trabajos es decir que los diversos seres no humanos son reales en tanto generan agencias y movimientos dentro de las comunidades estudiadas y por ello deben ser entendidas como “metodológicamente reales” (Bubandt, 2009, p. 29). Si bien esto permite tomarse académicamente en serio las experiencias extraordinarias de las comunidades estudiadas, la estrategia consiste en colocar un corchete fenomenológico sobre lo no humano que en muchos casos, termina limitándolo.

Otra crítica a este tipo de interpretaciones es que niega la lógica nativa, sobreimprimiéndole un enfoque teórico valorativo (Martín, 2007, p. 66). Así, las historias de monstruos míticos se convierten en mero epifenómeno de las necesidades económicas, políticas, ecológicas y de género. Un problema de este tipo de investigaciones es que no logra dar cuenta el motivo por el cual las explicaciones espirituales son descartadas a favor de fundamentos exclusivamente prácticos fundados en condiciones, necesidades y actividades ordinarias. A su vez, parte del hecho de que los antropólogos y sociólogos pueden comprender el verdadero motivo de las creencias y prácticas religiosas, mientras que los nativos sólo podrán esgrimir explicaciones fantasiosas e inmaduras.

d. Enfoques cognitivos: desde esta perspectiva el contacto con lo no humano se entiende en función de determinados procesos psicológicos.

Por un lado, existen desarrollos desde la neuroteología como los de trabajos de Michael Winkelman sobre el chamanismo o sobre los estados modificados de conciencia o trabajos sobre plantas sagradas, Ayahuasca o consumo de DMT que explican “lo extraordinario” como visiones o formaciones en las estructuras biológicas y cognitivas del

cerebro, en algunos casos sin descartar que puedan ser experiencias ontológicamente distintas (Hunter 2016), pero experimentadas a través de filtros biológico-cognitivos. Otros trabajos abordan los elementos culturales y fenomenológicos que co-crean esas “visiones” (Scuro, 2016) y en otros casos se pone el foco en la experiencia extraordinaria en su calidad terapéutica y psicointegradora (Winkelman, 1996). Algunos trabajos dan cuenta del modo en que comunidades, e incluso los antropólogos que las estudiaban, hicieron uso de sustancias narcóticas para obtener experiencias alucinatorias (Castañeda, 1974; Reichel-Dolmatoff, 1978). Éstos explican que el consumo ritual de sustancias permite visiones y aperturas de la realidad que se activan gracias a los componentes de las drogas o plantas sagradas. Sin embargo, señalan el carácter dependiente de aquello que las sustancias pueden hacer ver o sentir.

Otra variante de las investigaciones con enfoques cognitivos presenta una lectura de experiencias de contactos con muertos y fantasmas entendidos como secuela psicológica ante experiencias de fuerte impacto como por ejemplo un duelo patológico. Desde esta perspectiva, el fantasma es creado por el deudo como un recurso para administrar la muerte cuando el duelo ha sido obstaculizado (Panizo 2022, p. 480).

Por dar un ejemplo vinculado a lo monstruoso, algunos autores proponen entender determinados mitos andinos como los Pishtacos peruanos, el Kharisiri boliviano y el Degollador de Chiapas como mecanismos de postmemoria sobre el contexto de violencia política y cultural andino, que reactualizan los sucesos traumáticos de la colonia. La reapropiación de estas mitologías son entendidas como mecanismos para narrativizar eventos traumáticos que son los que dieron existencia a estos demonios (Terbullino, 2018).

Para que se entienda mejor, los Pishtacos, son seres mitológicos de piel blanca y ojos verdes, que acechan los caminos por las noches. Reconocidos por sus prácticas criminales, sobre todo contra indígenas, buscan extraer su grasa para venderla. En los trabajos sobre el tema, esta figura ha sido interpretada reiteradas veces como el trauma sobre la canibalización del cuerpo del indio, el ensañamiento, el miedo y la violencia sexual que ha caracterizado a las relaciones entre las comunidades andinas y los “foráneos”. En su etnografía sobre el tema, Weismantel coincide en presentar al Pishtaco como la “huella del trauma”, el pasado incorporado que se actualiza en una larga historia de desigualdades sistemáticas y violentas. La autora explica a los Pishtacos como invenciones culturales que expresan el dolor de que ciertas vidas blancas han sido posibles al costo de muchas vidas indias (2016, p. 12).

Aunque se traten de trabajos etnográficos sumamente ricos, las críticas a este tipo de abordajes señalan una mirada un tanto reduccionista, ya que el argumento se reduce a que lo extraordinario es una secuela del trauma o el modo que tienen “los primitivos”, “el pueblo”, “los indígenas” de gestionar esas experiencias de fuerte impacto, en su defecto, se debe a procesos psicológicos por el consumo de alguna sustancia. En ambos ejemplos anteriormente apuntados, lo no-humano aparece señalado como una experiencia intra-psíquica producto de un trauma individual o colectivo o un estímulo químico.

En su investigación sobre niños que ven fantasmas en Chicureo, en Chile, Laura Panizo advierte que en ese caso la comunicación con los fantasmas no remite a experiencias traumáticas que hayan tenido los vivos (que ni siquiera conocen a los fantasmas) ni la aparición de los mismos generó cambios en sus vidas cotidianas. La autora se pregunta si lo que hace la situación extraordinaria puede ser pensado como una apertura de la realidad, que se puede experimentar por ciertos sentidos que se activan en determinadas situaciones (2022, p. 482) que no necesariamente se limiten al consumo de drogas o plantas sagradas.

e. Lo no-humano como existencia liminal: Se entiende que lo extraordinario emerge como lo inclasificable dentro de las categorías occidentales de ordenamiento, retoma lo que Victor Turner ha definido como liminal: espacio en el que se diluyen las jerarquías y separaciones propias de la estructura social, de tránsitos inacabados entre mundos: vida-muerte, humano-no-humano o en torno a figuras “contaminadas” que rompen con las identidades tradicionales como el desaparecido, el migrante, etc. “Las personas liminales ya no están clasificadas, al tiempo que todavía no están clasificadas” (Panizo, 2019, p. 27).

En latinoamérica, una nutrida línea que trabaja temáticas sobre memoria, señala las relaciones porosas entre los vivos y la figura del desaparecido en el marco del terrorismo de Estado. En relación a la aparición de fantasmas, presencias y contactos extraordinarios en relación al violento pasado en la región, podemos consultar los interesantes trabajos de Panizo (2009), Ludueña (2012), Cecconi, (2014), Maristany (2015), Tello Weiss (2016), Diez Fisher (2017), Catoggio (2019), Delacroix (2020). Por lo general estos trabajos analizan los fantasmas y apariciones en su dimensión de memoria colectiva, de fuerza emocional y sobre todo productiva y perenne del poder desaparecedor (Tello Weiss, 2016, p. 34). Para algunas autoras, las narraciones oníricas pueden ser analizadas como un lugar donde circulan verdades que no pueden ser expresadas en otros registros discursivos oficiales, como los trabajos sobre las visitas de almas de los desaparecidos para denunciar, aconsejar en tomas de decisiones importantes, como para dar aprobación a la mujer del desaparecido de formar una nueva pareja (Cecconi, 2014, p. 24). Para Dorothee Delacroix que esta liminalidad perdure a décadas de las políticas de reparación a las víctimas, le permite señalar la “precariedad de la situación ontológica de los desaparecidos y la relación problemática con una muerte prematura, que asaltó territorios donde no tenía que instalarse, fuera de los cementerios” (2020).

En otros casos, lo extraordinario participa en procesos locales de producción de las verdades y “evidencias” sobre episodios violentos. Los fantasmas o la aparición onírica de almas de los muertos para dar pistas sobre el lugar en donde se encuentra el cuerpo o los gritos y apariciones en sitios de memoria y fosas comunes son algunos ejemplos (Tello Weiss, 2016). Por su parte, los trabajos de Ludueña (2012) y Miguel Algranti (2021) sobre rituales de posesión ocurridos en la Escuela Científica Basilio, en donde es posible escuchar las denuncias de personas desaparecidas y las confesiones sobre las torturas por parte de militares durante la última dictadura argentina, son valiosos hitos simbólicos de representación de lo político.

Al respecto, en su artículo sobre la consulta a médiums por parte de algunas madres de desaparecidos, Catoggio referirá a la confluencia de distintos regímenes de verosimilitud en la búsqueda de sus hijos. Uno de los valiosos aportes de la autora es que las visiones de los desaparecidos, lejos de ser entendidas como secuela del trauma (como en las posturas que señalamos en el ítem anterior), funcionaron, junto con otros aportes, como evidencia de vida y dieron lugar a estrategias de militancia política: los desaparecidos estaban vivos, había que buscarlos y debían aparecer con vida.

Otra línea de análisis que liga el contacto de lo no-humano en relación a la liminalidad son las producciones sobre canonizaciones populares y culto a almas milagrosas. En su trabajo sobre la canonización popular de María Soledad Morales, Claudia Lozano señalará la muerte trágica como una ruptura abrupta de la experiencia histórica. En esos casos, la liminalidad de las personas muertas y el contacto con sus almas “permiten procesar el sentido de ruptura en términos individuales y colectivos” (2007, p. 3).

Retomando el campo de los estudios sobre memoria, y muy influenciados por los aportes de la geografía social, aparece otro conjunto de autores que se aboca al estudio de la espacialidad como elemento central en la comprensión antropológica de las memorias de lo extraordinario. En esa línea, existen interesantes trabajos que exploran el cruce entre presencias, seres monstruosos, memoria y patrimonio (Carr 2018; Faccio, 2020; Rodríguez Oviedo y Gheco, 2020). Estos autores se nutren de la idea de que “las contradicciones sociales crean contradicciones espaciales” (Lefebvre, 1991). Por mencionar un ejemplo, en el libro “Lugares de diablos” de Gastón Gordillo, la interacción entre los tobas y los diablos o payák no se da de igual manera en el monte -en donde priman las relaciones recíprocas y son fuente de comida y poder curativo- y con los diablos del ingenio -que causaban enfermedad, terror y muerte, volviendo extraña la relación de los tobas con el lugar. Como se puede ver, los diablos adoptarán en cada lugar los rasgos relacionados con las relaciones sociales y tensiones del paisaje. Para Gordillo, eso sucede porque los payák son la inscripción de la memoria en el habitus y del significado cultural y espacial de las contradicciones laborales entre los tobas (2010, p. 29).

f. Lo no-humano en la modernidad: como continuidad para pensar las liminalidades de las transiciones sociales, presentamos aquí un conjunto de trabajos que desde diferentes perspectivas (que pueden ser algunas de las mencionadas anteriormente) discuten el presupuesto de que la llegada de la luz eléctrica, la urbanización, la independencia de los países coloniales, etc. implicaría una caída de las creencias y experiencias en torno a lo no-humano. Muy por el contrario, señalan las particularidades que estas creencias adquieren en relación y sobre la modernización.

Aquí podemos mencionar los trabajos de Jean y John Comaroff sobre la brujería africana compilados en “La modernidad y sus descontentos” (1993) o el texto *The Modernity of witchcraft* (1997) de Petere Geschiere. En estos trabajos no solo se señala la actualidad y vitalidad de la brujería y los zombies en África, alegando su presencia en los periódicos locales o como argumento de abogados defensores en cortes provinciales, sino también cómo este es un discurso efectivo (aunque claramente no el único) para dirigirse a los “efectos más enigmáticos del cambio moderno en África” (Geschiere, 2012, p. 88).

Geschiere describe cómo históricamente la brujería prosperó en relaciones marcadas por la ambivalencia entre la intimidad y la desigualdad, siendo por ello la casa y la familia sus lugares privilegiados. Esto cobra especificidad con las independencias y la africanización de los funcionarios públicos que trajo consigo nuevas oportunidades económicas que se amasaban en la ciudad, la enorme desigualdad entre “los aldeanos” y sus parientes urbanos, la tensión para las relaciones de parentesco y posteriormente, el impacto de la migración de trabajadores. Geschiere insiste en la capacidad del discurso de la brujería para manejar estos cambios y conectar lo local y lo global. Ya sea desde el impacto nivelador de la brujería en espacios rurales (recordarles sus obligaciones familiares a quienes vieron incrementado su poder y riqueza), la posibilidad de extender las relaciones de parentesco e intimidad a una escala cada vez más vasta y dotar a los lazos familiares de una nueva vitalidad, aún en un contexto de movilidad constante.

Lo más interesante es que Geschiere centra sus esfuerzos no solo en mostrar la actualidad de la brujería, sino que utiliza esta última para establecer un diálogo con la producción científica y discutirla. Por ejemplo contrasta las acusaciones de brujería con el binomio modernidad-intimidad planteado por autores como Giddens, señalando que las formas de parentesco-brujería que se extienden más allá del océano con los trabajadores

migrantes. Así mismo, discute la clásica noción antropológica de reciprocidad en relación a las ambigüedades de las relaciones íntimas y se opone a algunos sentidos comunes de época señalando como la brujería pone en cuestión la idea de que la mercantilización es lo opuesto a la intimidad. Por otra parte, establece un diálogo entre la brujería como los peligros “de la casa” y la teoría freudiana sobre lo hogareño y lo ominoso.

En un trabajo más reciente sobre Sudáfrica, Jean y John Comaroff también estudian la capacidad de los no-humanos numinosos para gestionar la expansión del capitalismo neoliberal: la acumulación de riquezas y poder social que coexisten con enormes privaciones y olas de desempleo. Los autores analizan el problema de los zombies en Sudáfrica en relación con el nacionalismo poscolonial, la historia del trabajo al final del siglo XX y la crisis del Estado-nación moderno.

Al igual que en los trabajos de Gerschiere, el enriquecimiento sin esfuerzo visible es explicado por medios mágicos. Los Comaroff relatan que las brujas consumen a otros para incrementar su propia potencia y los fuerzan a trabajar como zombies. Así, la persona pierde toda su creatividad humana, transformada puramente en una fuerza laboral alienada, sin vida, un trabajador fantasma con la capacidad de habla limitada, raptado de su hogar y hecho para servir como medio de producción de alguien más. Con frecuencia, el agotamiento físico de las personas suele ser leído como prueba de “manufactura mística”.

Lo que señalan los Comaroff es que los migrantes llegan a Sudáfrica, a un terreno históricamente lleno cristalizado en la figura del zombie. Este es a su vez un objeto de terror y un registro sensitivo de las experiencias cambiantes de la fuerza de trabajo y su valor. A su vez, también se encanta la causa del desempleo, sobre todo en medio de una aparente prosperidad. La amenaza de una fuerza de trabajo inmigrante espectral parece fracturar el significado del trabajo y su relación generalmente aceptada con el lugar y genera el temor de que esto pudiera estar agotando el potencial productivo o reproductivo de la comunidad en general.

Sin embargo, los autores son claros a la hora de diferenciar sus aportes de las posturas que denominamos pragmáticas, cuando se preguntan con sorna “¿Si los muertos vivientes son meramente espectros andantes de la lucha de clases, por qué no han sido una parte integrante de la escena moderna sudafricana?” (2011, p. 350). Ellos proponen buscar en la poética particular de las brujas y zombies, en su “exceso simbólico y exuberancia expresiva” una discusión contra la deshumanización de las condiciones de trabajo en la modernidad capitalista y su pretensión de control sobre el espacio, el tiempo y los medios esenciales de producir valor.

Al respecto, Diego Escolar plantea una crítica a esta línea de trabajos de los antropólogos sociales y políticos al decir que: “Cuando los enfoques materialistas adoptan explicaciones simbolistas para escapar del marxismo mecanicista o funcionalista, a menudo también dejan de lado preguntas sobre el status de realidad (y en rigor la “materialidad”) de los fenómenos y prácticas referidas por sus informantes” (2020, p. 10).

Como hemos visto hasta aquí, la modernidad llega a diferentes geografías histórica y simbólicamente cargadas, produciendo “lugares de modernidad liminal” (Wright, Ceriani Cernadas, 2011) caracterizados por procesos de creatividad cultural y reinvención de tradiciones. En ese sentido, un aporte metodológico que resulta de interés para pensar lo no-humano tiene que ver con las nociones de mito-praxis de Marshall Sahlins (a partir de un horizonte mítico, pero siempre re-creado, se fundamentan prácticas sociales en la actualidad histórica) y el concepto de pre-condiciones imaginativas de Edwin Ardener, que se refiere a

las ideas-fuerza ampliamente arraigadas, en este caso sobre lo oculto, lo mágico y lo mitológico, vectores de un compromiso afectivo, generalmente con implicaciones viscerales, que se imbrican con los procesos locales de modernidad.

En el caso argentino podemos señalar “Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales”, el interesante trabajo de César Ceriani sobre las misiones mormonas en el Chaco. Allí, el autor señala cómo opera la imaginaria mito-práctica sobre la Reina Moronia, monstruo bebedor de sangre que en este caso actuará a través de las “jeringas de los misioneros gringos”. En articulación con el concepto de drama social de Turner, Ceriani reconstruye los rumores y acusaciones a partir del drama religioso entre tobas mormones y evangélicos.

g. Desplazamiento ontológico: Desde esta perspectiva se plantea la especificidad del estudio de determinados fenómenos, que a fin de comprenderlos, requieren un desplazamiento ontológico por parte del investigador. Es decir, la pregunta de la ciencia social ya no es epistemológica - ¿cómo ver mejor las cosas? - sino ontológico - ¿qué hay que ver? -, siendo necesario, poner en tensión el naturalismo occidental y su dicotomía tajante entre naturaleza-cultura, las categorías propias de la modernidad. Tomando los aportes de Philippe Descola, la noción misma de naturaleza es cultural. En ese sentido, la pregunta por lo “sobrenatural” (término con un mercado sesgo etnocéntrico y esencialista sobre la naturaleza) debe contemplar indefectiblemente la pregunta por la naturaleza dentro de cada cultura específica. En esa línea, diversos autores han ahondado en la distinción de la categoría de no-humano y los vínculos entre estos y ciertos rasgos del paisaje: como Wright (1998) y Segato (1990), Descola (2002), Florencia Tola (2012), Silla (2016) o los trabajos de Viveiros de Castro.

En esta línea retomamos las investigaciones de Sonia Sarra en donde da cuenta de cómo la figura del Pombero y del Lobizón son incorporados sin contradicciones por las comunidades qom de Derqui. Ella explica que estos seres, considerados desde el pensamiento dicotómico occidental como no-humanos, son percibidos desde la cosmología qom como personas con atributos propios del ámbito de lo humanos y aspectos que se relacionan con una lógica animista; también con una idea particular de espacio, poblado de seres no-humanos (2014). Un análisis similar será presentado por Celeste Medrano al referirse al Lobizón, en donde analizará la concepción de persona y las distintas fronteras ontológicas que separan a los seres dentro de la cosmología qom (2013).

Como se puede profundizar en esos trabajos, la pregunta por la ontología resuelve algunos problemas señalados anteriormente, por ejemplo permite analizar los fenómenos que incluyen no-humanos en su posibilidad creadora y no desde una situación de carencia, epifenómeno, mimesis o desvío. Por otra parte, posibilita otros códigos morales, de justicia, de interacción y diálogo, de existencias. En ese sentido, estos autores como Descola, proponen como proyecto la simetrización de experiencias entre el investigador y los nativos, en donde las producciones intelectuales sean directamente comparables, dirá Viveiros de Castro, a modo de una co-producción teórica y aparecen incluso nociones de intersubjetividad entre humanos y agentes extra humanos como elementos del paisaje, duendes, diablos y espíritus (Fontes, 2020).

En la misma línea de una intersubjetividad radical van los aportes de Pablo Wright que llama a desplazar nuestro «ser en el mundo» a un lugar diferente, o permanecer en él, pero con una agenda ontológica diferente (1994, p. 367) y las reflexiones metodológicas de Jeanne Favret Saada, en su trabajo sobre la brujería en Francia (2013) y la importancia de

dejarse «afectar» por las lógicas de funcionamiento de las mismas, incluso si eso implica una experimentación directa de la lógica de la brujería tal como es experimentada por los «nativos». Cómo reflexionan Zapata y Genovesi, «dejarnos afectar» por las realidades que experimentan nuestros interlocutores es «abandonar nuestro principio de orientación etnocéntrico como única medida de la realidad y de las teorías que elaboramos» (2013, p. 52).

Sobre la recuperación de la categoría de ontología en las ciencias sociales, retomamos las reflexiones de Geschiere, quién entenderá a estas posturas explican un rasgo cultural como “dado” o como determinantes culturales. El autor propone pensar la cultura como algo dinámico y cambiante en los procesos de larga duración. Geschiere se distanciará de posturas como las de Viveiros de Castro o de Strathern, diciendo que tienden a equiparar ontología con una diferencia cultural radical respecto a occidente, abandonando la posibilidad de comprender la hibridación cultural creativa y sus vínculos con la modernidad. De modo similar, Eloisa Martín señalará el recaudo metodológico, por un lado, de no caer en una homogeneización de la experiencia o en el innatismo apriorístico que descuida la transformación y por otro, terminar reduciendo las posibilidades de la producción académica al referir a un único horizonte de sentido -el ontológico (2007, p. 76-78).

Por su parte, Bruno Latour (2017) critica al desplazamiento ontológico en tanto no cuestiona la existencia de una naturaleza/mundo, simplemente -dirá el autor- lo que varían son las interpretaciones culturales al respecto. Por un lado, señala que la naturaleza es presentada como universal, como una categoría no codificada. Latour va más lejos y propone que la naturaleza como tal no existe por fuera de dicha codificación de un único dominio con sus seres, entidades, multiplicidades y agentes. Por otro lado, pone en cuestión los dominios de la naturaleza y la cultura como órdenes diferenciados y propone pensarlos como una misma categoría que ha sido parejamente codificada en dos. Para Latour, “la división de naturaleza y cultura sale a la luz como una distribución de roles, funciones y de argumentos” (2017, p. 36).

En sintonía, Mauricio Goldman señala que el giro ontológico todavía está preso a una concepción, dirá que es una paradoja, más o menos epistemológica, que todavía trata de explicar lo que la gente piensa: “para ellos la montaña es un ser...” es una explicación, mientras que, para mí, mi sueño es no explicar nada” (2017, p. 12). Esta cita abre un interesante debate sobre el rol de las ciencias sociales y da pie al último de los enfoques que revisaremos.

h. Lo extraordinario como experiencia: Nos referimos a una línea de producción académica, fuertemente etnográfica, a partir de experiencias en donde investigadores han sido partícipes de situaciones disruptivas: “eventos, fenómenos u objetos que contrarían radicalmente nuestros sentidos de lo que consideremos real, pero que tanto investigadores como actores nativos podemos percibir y experimentar como indubitablemente reales y concretos” (Escolar, 2020). La posesión del cuerpo por parte de una entidad inmaterial (Stoller y Olkes 1987; Stoller 1989; Hufford 1982) o la percepción de esta última (Silla 2004); espíritus que salen del cuerpo del enfermo (Turner 1994); la recurrente movilidad de objetos por parte de fantasmas invisibles (Messenger 1991); sonidos de espíritus (Goldman 2003) y la interacción con luces con conductas (Marton 1994; Parente 2008; Escolar 2010), son algunos ejemplos.

El efecto de la “represión realista” en la etnografía será presentada por algunos autores (Stoller, Carvalho, Goldman, Escolar) en una discusión con el positivismo y el naturalismo, en tanto imposibilitan considerar la existencia material de fenómenos no

comprobables (Carvalho 1993, p. 76). Es decir, plantean un problema central para la tarea científica: ¿sólo es posible acceder a lo real pre-representado? En ese sentido, estos autores señalan los límites de las posibilidades de las ciencias sociales de producir conocimiento en relación a lo extraordinario, tan solo restringiéndose a buscar semejanzas entre éstos y algunos de los objetos de investigación disponibles.⁷

A partir de su encuentro con “luces malas” en la localidad argentina de Calingasta y de una densa y sensible reflexión, Escolar concluye que esa experiencia excede su tratamiento como mera “construcción cultural” o “práctica social”. El autor se cuestiona sobre las herramientas metodológicas y conceptuales (por ejemplo la vaguedad de los términos “suprasensible” o “extraempírico”) con las que contamos para analizar ese tipo de fenómenos, y llama a la reflexión sobre la posibilidad de la objetivación empírica de las experiencias inclasificables, aunque ampliamente perceptibles (olfateables, audibles, sensibles). Se desmarca de otros abordajes críticos al etnocentrismo con el que se abordan estos fenómenos, como los enfoques posmodernos que abandonan la categoría de “creencias” pero la sustituyen por “discursos”. Esto no salda la discusión entre lo “real” y la mera “representación” (Jackson, 1989; Csordas 1994) a través de una “inflación epistemológica del discurso como constructor del mundo vivido” (Escolar, 2020, p. 10).

La particularidad de este tipo de trabajos es que se limita a los investigadores-testigos, es decir, quienes hayan vivenciado experiencias extraordinarias en el campo. También es interesante preguntarse acerca de la autoridad diferencial del investigador, tanto que si él participa de la experiencia extraordinaria, ya no es posible analizarla como mera creencia o discurso, como sí sucede en el caso de la participación nativa en fenómenos de dicha índole.

Por otro lado, las críticas que se suele hacer a este tipo de enfoques es sobre el problema de la afectación excesiva o la nativización del investigador. Esto puede llevar al abandono de la especificidad de los métodos y preguntas de la teoría social. Por ejemplo Paul Stoller propone aceptar totalmente las creencias y fenómenos que nuestro sistema de conocimiento no puede domesticar o qué, como el mundo de la hechicería Songhay, desafían las premisas básicas de nuestro entrenamiento científico (1989, p. 227). En su texto que lleva el sugerente nombre “Entre hechicería y antropología” el mismo autor explica que solo oficiando él mismo como brujo Songhay logró comprender los poderes de la brujería y recuperarse de algunos problemas de salud. En el mismo artículo se evalúa la muerte del antropólogo Jean-Marie Gibba como consecuencia de un sortilegio por publicar información sobre los brujos africanos (2017).

Pero ¿cómo evitamos entonces el “volvernos nativos”? ¿fracasa nuestra investigación si no tememos o percibimos aquello que merodea la vida de quienes investigamos?

Consideraciones finales

El recorrido que se ha presentado hasta aquí no pretendió ser un certamen de perspectivas de análisis sobre lo no-humano. Simplemente, partiendo del pluralismo de creencias como premisa empírica, se buscó presentar trabajos principalmente etnográficos que abordan de formas distintas lo extraordinario a fin de señalar la diversidad epistémica y de creencias en el sur global y también al interior de la academia. Sobre todo, significó una

⁷ Resulta pertinente retomar las palabras del filósofo tucumano Samuel Schkolnik, cuando analiza la “cultura del paper” diciendo que se reduce la labor académica a un meta-lenguaje que renuncia a hablar del mundo y delimita lo decible a la reproducción de la bibliografía canónica (Pérez, 2017).

exploración en torno a preguntas, limitaciones e incertidumbres que acompañan nuestro trabajo de producción académica.

Sin embargo, nos interesa dejar planteadas algunas cosas. Si nuestro trabajo es explicar lo que la gente cree que piensa, solo estamos sustituyendo el discurso nativo por el discurso académico para que pueda ser audible para determinado público científico. En contrapartida, entender lo monstruoso como mero epifenómeno de determinados consensos de la comunidad académica tampoco habilita un lugar muy interesante para las investigaciones, porque todo fenómeno extraordinario se limita a la metaforización de un conflicto entre humanos, perdiendo así la especificidad del fenómeno extraordinario.

Por su parte señalamos un problema más metodológico que epistemológico, en vez de que la pregunta gire en torno a la existencia o realidad de los monstruos, la pregunta sobre qué tipo de ciencia social se puede hacer si, en lugar de dudar, se toma en serio la palabra de las personas con las que trabajamos. Porque de lo contrario se parte de la base que determinados colectivos a los que estudiamos académicamente, quizás hasta por la particularidad de tener contactos con espíritus y demonios, no guardan el mismo estatus ontológico que otros actores que sí son habilitados para brindar explicaciones racionales del mundo.

Como hemos señalado, un elemento clave a tener en cuenta para pensar desde el sur global es señalar los procesos coloniales y cómo han configurado experiencias de modernidades múltiples geográficamente diferenciadas. Esos procesos de modernidad marcados por la colonialidad, jerarquizan los distintos mundos sociales y por ende, sus distintos modos de producir subjetividades: en determinadas latitudes se registre “raza” y en otras, “razón”. Así, nos tratamos de convencer que los monstruos son una presencia anterior, un atributo del pasado que es negado en su condición de proceso en curso, en su capacidad creativa de reinención y transformación incorporando elementos culturales de su tiempo.

Vemos que estas jerarquías también permean nuestra producción de conocimiento a través de una lógica de dependencia epistémica, ya sea a través de políticas de citación requeridas para la legitimación de nuestros trabajos (que muchas veces deja poco lugar al “descubrimiento”), como en la posibilidad de propiciar determinadas discusiones. De hecho, revisando el corpus teórico de este artículo, una parte importante de la producción etnográfica sobre “nuestro bestiario regional”, fue realizada por investigadores de Francia, Estados Unidos, Italia e Inglaterra, no por ello resultan menos valiosas. Sin embargo cabe preguntarse si hay un componente temporal y geográfico en la producción de conocimiento sobre estas “periferias sagradas”: ¿Quiénes y en donde se piensan? ¿Qué posibilidad tenemos de instalar agendas de investigación y entablar diálogos con otros cuando nuestras agendas aparentan ser demasiado “locales”? ¿o aportamos casos de estudio para investigadores foráneos encantados con la alteridad que pueden encontrar en nuestros territorios?

Sabemos que no todas las aperturas ontológicas son compartidas o celebradas desde los marcos académicos. Los monstruos son abordados en nuestros estudios, pero no guardan el mismo estatus ontológico de los otros actores que son realmente tomados en cuenta en la explicación de los fenómenos. Al respecto, hemos señalado el problema de la traducción atendiendo a cómo el cientista social escribe lo que le compartieron sus informantes, pero un aspecto menos explorado es cómo el cientista social se ve en la necesidad de recortar o traducir lo experimentado en campo para poder participar de ciertas discusiones académicas. Para finalizar, destacamos algo tan simple como central: creerle al informante y creernos a nosotros mismos, a nuestros sueños, visiones e intuiciones, también como insumo de

investigación. Así, la tarea del conocimiento dejaría de ser la de unificar lo diverso bajo la representación y pasaría a ser, en un sentido muy próximo a Latour, la de multiplicar el número de agentes que pueblan el mundo (Silla, 2016).

Referencias

ALGRANTI, Miguel. Semantics of the suffering. In: **Mattering the Invisible: Technologies, Bodies, and the Realm of the Spectral**, 2021. p. 46.

BUBANDT, Nils. Interview with an ancestor: spirits as informants and the politics of possession in North Maluku. **Ethnography**, 10(3), 2009. p. 291–316.

CARMAN, María. **Las fronteras de lo humano: cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.

CARR, Gilly. La memoria del hormigón: posicionando fantasmas de guerra en las Islas del Canal. **Terrain**, 69, 2018. Disponible en: <https://journals.openedition.org/terrain/16661>

CASTAÑEDA, Carlos. **Las enseñanzas de Don Juan**. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

CASTORIADIS, Cornelius. Institución de la sociedad y religión. **Revista Vuelta Latinoamericana**, s/d, 1990.

CATOGGIO, Soledad. La construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos: creencias, testimonios y saberes. **Papeles del CEIC**, vol. 2019/2, papel 216, 2019. p. 1–17.

CECONI, Arianna. Cuando las almas cuentan la guerra. En: DEL PINO, P.; YEZER, C. (eds.). **Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú**. Lima: IEP, IFEA, 2013. (Estudios sobre Memoria y Violencia, 4), 2014.

CERIANI CERNADAS, César. El poder de los símbolos: magia, enfermedad y acto médico. **Revista del Hospital Italiano de Buenos Aires**, 26(3), 2006. p. 87–93. Disponible en: https://www.hospitalitaliano.org.ar/multimedia/archivos/noticias_attachs/47/documento_s/10386_2006.3.087-93.%20Articulo.pdf

CERIANI CERNADAS, César. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. **Indiana**, 25, 2008. p. 27–49. Disponible en: https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_25/Indiana_25_27-49_Ceriani.pdf

COMAROFF, Jean.; COMAROFF, John. La alienación: zombies, inmigrantes y capitalismo milenario. En: DUBE, S. (comp.). **El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad**. 1ª ed. México, D.F.: El Colegio de México, 2011.

CSORDAS, Thomas. **The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1994.

DE LA TORRE, Renée. La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. **Cultura y religión**, 15(1), 2021. p. 259–298. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272021000100259>

DELACROIX, Dorothée. La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, núm. 67. FLACSO-Ecuador, 2020. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/4141/3343#toc>

DESCOLA, Philippe. La antropología y la cuestión de la naturaleza. En: PALACIO, Germán; ULLOA, Astrid (comps.). **Repensando la naturaleza, encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental**. Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Ican, Colciencias, 2002.

DIAZ LEDESMA, Lucas. El almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género (segunda parte). **Question/Cuestión**, 1(31), 2011. Disponible en: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1240>

DUBE, Saurabh. **El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad**. 1ª ed. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.

ESCOLAR, Diego. ‘Calingasta x-file’: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. **Intersecciones en Antropología**, 11, 2010. p. 155–166.

ESCOLAR, Diego. La naturaleza impura de las cosas folklóricas. Interdisciplina, teleología y elaboración de un archivo huarpe. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, 4(1), 2014.

FACCIO, Yanina. De bestias, aristócratas y fantasmas: seres no-humanos y patrimonio en una estancia encantada de la Pampa bonaerense. **Espaço e Cultura**, 47, 2020. p. 13–36. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/54813>

FONTES, Cristina. Encuentros con dueños, duendes y diablos: intersubjetividad, movimiento y paisaje en los caminos de las Quebrada de Humahuaca. **Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião**, 22(00), 2020. Disponible en: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13319>

GEERTZ, Clifford. **Observando el islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**. Barcelona: Paidós, 1994.

GOLDMAN, Marcio. Conversación en el Centro de Estudios de Afrodescendientes. Bogotá: Universidad Javeriana, 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/43368198/Conversaci%C3%B3n_con_Marcio_Goldman_C%C3%A1tedra_de_Estudios_Afrodescendientes_2017_Universidad_Javeriana

GORDILLO, Gastón. **Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria**. Buenos Aires: Prometeo, 2011.

HARRIS, Marvin. **Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura**. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

HARRIES, Patrick. **Work, Culture and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910**. Portsmouth: Heinemann, 1994.

HUFFORD, David J. **The Terror that Comes in the Night**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

HUNTER, Jack. **“Los espíritus son el problema. Antropología y la conceptualización de seres espirituales”**, 2016. Disponible en: <https://realidadtrascendental.wordpress.com/2016/02/14/los-espíritus-son-el-problema-antropologia-y-la-conceptualizacion-de-seres-espirituales/>

HUNTER, Jack. **Por una antropología de lo paranormal**. Blog DIVERSA, 2021. Disponible en: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-antropologia-de-lo-paranormal/>

IMBELLONI, José. (1943). **Concepto y praxis del Folklore como ciencia**. Buenos Aires: Editorial Humanior, 1943.

ISLA P., Alejandro. **Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar**. *Estudios Atacameños*, (19), 2000. p. 135-156. Disponible en: <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/559/534>

JACKSON, Michael. **Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

KRENAK, Ailton. **La vida no es útil**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2023.

LOZANO, Claudia. **"Memoria, violencia e identidad: la canonización popular de María Soledad Morales en la provincia argentina de Catamarca"**. *Revista Cultura y Religión*, 1(2). Instituto de Estudios Andinos Isluga, Universidad Arturo Prat, Chile, 2007.

LUDUEÑA, Gustavo. **Estado y Nación en las Narrativas de Espíritus Desaparecidos durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983**. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 47(48), 2012. p. 181-216.

MANSILLA TORRES, Sergio. **Mutaciones culturales de Chiloé: los mitos y las leyendas en la modernidad neoliberal isleña**. *Convergencia*, vol. 16, n.º 51, Toluca, sep./dic, 2009. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000300011

MARTÍN, Eloisa. **Gilda, el ángel de la cumbia**. En: *Religião e Sociedade*. Río de Janeiro, 2007.

MARTON, Yves. **The experiential approach to Anthropology & Castaneda's ambiguous legacy**. En: YOUNG, David & GOULET, Jean-Guy (eds.). *Being Changed by*

Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience. Ontario: Broadview Press, 1994. p. 273-297.

MEDRANO, Celeste. **Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom**. En: TOLA, Florencia; MEDRANO, Celeste y CARDIN, Lorena (eds.). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur/IWGIA, 2013.

PANIZO, Laura. **Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida**. En: HIDALGO, Claudia (Comp.). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones VIH/SIDA y resignificación de la vida*, 2009. p. 17-39. Buenos Aires: CLACSO-CICCUS. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>

PANIZO, Laura. **Los fantasmas de Chicureo: Convivir con muertos en el barrio de Colina, Santiago de Chile**. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 17, n.º 3, 2022. p. 473-489.

PARENTE, Patricio. **Narrativas OVNI, "luces malas" y proyectos científicos**. En: PALLEIRO, M. I. (ed.). *Yo creo, vos ¿sabés?*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008. p. 61-81.

PÉREZ, Moira. **El selecto club de la filosofía: sexismo y cissexismo en nuestras prácticas bibliográficas**. VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires, Quilmes, 2017. Disponible en: <https://www.aacademica.org/moira.perez/61.pdf>

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **El Chamán y el Jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia**. México: Siglo XXI Editores, 1978.

RODRÍGUEZ OVIEDO, Melisa. y GHECO, Lucas. **"Y observamos nuestros nombres". Experiencias de registro en la Salamanca de Albigasta**. En: Workshop "La irrupción de lo extraordinario en el trabajo de campo", 2020.

SANCHIS, Pierre. **Cultura brasileira e religião... passado e atualidade**. *Cuadernos CERU*, 19, serie 2, 2008. p. 71-92.

SARRA, Sonia. **"La ciudad es como una selva poblada por seres no-humanos". Percepción del espacio del conurbano bonaerense desde cosmo-lógicas indígenas qom (Gran Chaco)**. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 2014.

SEMÁN, Pablo. **Cosmología holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea**. En: ORO, A. P. (org.). *Latinidad da América Latina: enfoques socio-antropológicos*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 291-318.

SCURO, Juan. **Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay**. Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

SEGATO, Rita. **Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la Antropología frente a lo sagrado.** *Scripta Ethnologica*, Supplementa 10, 1990. p. 45-60.

SILLA, Rolando. **La Cordillera Celosa. Percepción de lo natural y de lo sobrenatural en los crianceros del Alto Neuquén (Argentina).** Trabajo presentado en el encuentro "Cultura y naturaleza en las Américas. Representaciones, usos y gestión diferenciada de los recursos y territorios", Ginebra, Suiza, 2004.

SILLA, Rolando. **Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa.** *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 2016. p. 140-155. Disponible en: <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/599/484>

SOLANA, Mariela. **"¿Las feministas seducen?": Una nueva sensibilidad erótica y su impacto en la vida universitaria.** En: *Acciones y debates feministas en las universidades*. 1ª ed. Florencio Varela: Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2021.

STOLLER, Paul. **The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STOLLER, Paul; OLKES, Cheryl. **In Sorcery's Shadow.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

TELLO WEISS, Mariana. **Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política.** *Estudios en Antropología Social*, Nueva Serie, vol. 1, n.º 1, 2016. Disponible en: <https://www.scribd.com/document/324337108/Tello-Weiss-Mariana-Historias-de-Des-Aparecidos-EAS-Vol-1-No-1-NS-2016>

TERBULLINO, Vladimir. **La posmemoria del trauma de la violencia políticocultural en dos películas regionales peruanas.** *Analecta Política*, 8(15), 2018. p. 283-300.

TOLA, Florencia. **Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino.** Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia, 2012.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales de la antropología y el mundo moderno.** Universidad del Cauca, CESO - Universidad de los Andes, 2011. Disponible en: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/trouillot-transformaciones-globales.pdf>

TURNER, Edith. (1994). **A visible spirit form in Zambia.** En: YOUNG, David y GOULET, Jean-Guy (eds.). *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: the Anthropology of Extraordinary Experience* Ontario: Broadview Press, 1994. p. 71-95.

TYLOR, E. Burnett. **Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization, II.** London: Watts & Co, 1930.

VIOTTI, Nicolás. **Saberes expertos, arcaísmo y secularización en Argentina. La "superstición" en los estudios de folklore (1900-1950).** 12º Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, 2021.

WEISMANTTEL, Mary. **Cholas y Pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes.** Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

WINKELMAN, Michael. **Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing.** Santa Barbara: Praeger, 2010.

WRIGHT, Pablo. **“Histories of Buenos Aires”.** En: MILLER, E. y BRAUNSTEIN, J. (eds.). *Peoples of the Chaco.* Westport: Bergin & Garvey, 1998.

WRIGHT, Pablo. (ed.). **Periferias sagradas en la modernidad argentina.** Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia, 2018.

WHITE, Luise. **Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

Recebido em 02/05/2025

Aceito em 09/08/2025