

# ECUADOR Debate<sub>113</sub>

Quito/Ecuador/Agosto 2021

## Desvanecimiento del Otro en la guerra de los discursos

Ecuador en la trampa de un futuro  
pasadista

Conflictividad socio-política:  
Marzo-Junio 2021

Cultura, política y guerras discursivas

Una nueva era: la guerra de los  
discursos

Forma natural humana frente a la crisis  
de identidad múltiple

La benévola negación del otro. Las  
protestas en Colombia del 2021

“Una breve historia de los humanos”.  
Pequeño ejercicio de traducción

Las instituciones políticas como  
espacios terceros

La escuela un lugar para re-escribir los  
enigmas de la vida

Pensar la transición de los territorios en  
los Andes rurales del Ecuador

Postdemocracia, capital (i)legal y  
extractivismo

La comunicación en los medios: una  
lectura sociológica de la movilización  
de octubre 2019 en Ecuador



# ECUADOR **Debate**

## **CONSEJO EDITORIAL**

Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinoza,  
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero, Hernán Ibarra, Rafael Guerrero

**Director:** Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP  
**Primer Director:** José Sánchez Parga. 1982-1991  
**Editora:** Lama Al Ibrahim  
**Asistente General:** Margarita Guachamín

Ecuador Debate, es una revista especializada en ciencias sociales, fundada en 1982, que se publica de manera cuatrimestral por el Centro Andino de Acción Popular. Los artículos publicados son revisados y aprobados por la Dirección y los miembros del Comité Editorial. Las opiniones, comentarios y análisis son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente representan la opinión de *Ecuador Debate*. Se autoriza la reproducción total o parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente: © **ECUADOR DEBATE. CAAP.**

## **SUSCRIPCIONES**

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 51

ECUADOR: US\$. 21

EJEMPLAR SUELTO EXTERIOR: US\$. 17

EJEMPLAR SUELTO ECUADOR: US\$. 7

## **ECUADOR DEBATE**

Apartado Aéreo 17-15-173B, Quito-Ecuador

Tel: 2522763 - 2523262

E-mail: caaporg.ec@uio.satnet.net - www.caapecuador.org

Redacción: Diego Martín de Utreras N28-43 y Selva Alegre, Quito

## **PORTADA**

Gisela Calderón/Magenta

## **DIAGRAMACIÓN**

David Paredes

## **IMPRESIÓN**

TECNIGRAF

ISSN: 2528-7761



# ECUADOR DEBATE 113

Quito, Ecuador • Agosto 2021  
ISSN 2528-7761

PRESENTACIÓN. . . . . 3-8

## COYUNTURA

---

Ecuador en la trampa de un futuro pasadista . . . . . 9-34

*Alberto Acosta*

Conflictividad socio-política . . . . . 35-44

*Marzo-Junio 2021*

## TEMA CENTRAL

---

Cultura, política y enfrentamientos discursivos  
(desde la Colonia hasta la actualidad).

Una lectura lacaniana . . . . . 45-62

*Marie-Astrid Dupret*

Una nueva era: la guerra de los discursos . . . . . 63-72

*Alfredo Jerusalinsky*

Forma natural humana frente a la crisis de identidad múltiple,  
en la época de la degradación civilizatoria . . . . .

73-95

*Jorge Veraza Urtuzuástegui*

La benévola negación del otro.

Las protestas en Colombia del 2021, como continuación  
de procesos históricos de legitimación de la violencia . . . . .

97-125

*Andrés Ortiz Lemos y Carlos Sarango Reyes*

“Una breve historia de los humanos”. Pequeño ejercicio de traducción . . . . .	127-135
<i>Anne-Christine Taylor</i>	
Las instituciones políticas como espacios terceros: una mirada más allá de la ciencia política . . . . .	137-149
<i>Pablo Medina P.</i>	
La escuela un lugar para re-escribir los enigmas de la vida . . . . .	151-168
<i>María Isabel Miranda-Orrego e Isaac Grijalva Alvear</i>	

## **DEBATE AGRARIO**

---

Pensar la transición de los territorios en los Andes rurales del Ecuador . . . . .	169-199
<i>Nasser Rebai</i>	

## **ANÁLISIS**

---

Postdemocracia, capital (i)legal y extractivismo . . . . .	201-218
<i>Iván Roa Ovalle</i>	
La comunicación en los medios: una lectura sociológica de la cobertura periodística en la movilización de octubre 2019 en Ecuador . . . . .	219-235
<i>Jonathan Luna Jaque</i>	

## **RESEÑAS**

---

Presidentes empresarios y Estados capturados: América Latina en el siglo XXI . . . . .	237-241
<i>Miguel Ruiz Acosta</i>	
Patrimonios alimentarios en América Latina. Recursos locales, actores y globalización . . . . .	243-248
<i>Juan Martínez Borrero</i>	

## “Una breve historia de los humanos”. Pequeño ejercicio de traducción\*

Anne-Christine Taylor\*\*

*Traducir un enunciado de una lengua a otra es siempre un ejercicio esclarecedor. Una breve historia de los humanos, en este caso la de los Achuar, tiene el sentido de un relato condensado de una trayectoria colectiva. En la tradición oral Achuar, los relatos concernientes al pasado, se constituyen en tres registros discursivos diferentes; un relato en el que está implícito el sufrimiento inducido por el sometimiento a la sociedad nacional, una experiencia de un cambio no deseado. El ensayo de traducción -hacia el Achuar-, con el que se titula este artículo, produciría algo así como “una historia de otrora”, contada por gente no indígena: los humanos. Esto, en un mundo de profunda exploración de la naturaleza, emparejada con un sistema económico que busca denodadamente encontrar nuevos nichos que generen beneficios financieros, que se ha generalizado, al punto, que aparece como una fuerza natural incontrolable. Esta es la nueva característica de esta nueva historia. Es urgente promover un nuevo universalismo, uno que escucha, habla y negocia en base a relaciones de igualdad, como lo han desarrollado los Achuar.*

Traducir un enunciado de una lengua a otra es siempre un ejercicio esclarecedor, sobre todo cuando la lengua meta (la lengua hacia la cual se traduce), está asociada a un contexto cultural muy distante, por ejemplo, el de un grupo indígena de la Amazonia occidental conocido bajo el nombre de Achuar.<sup>1</sup> En apariencia, nada más simple que explicitar y traducir el título de esta contribución: “Una breve historia de los humanos”. Es, se dirá, el relato condensado de la trayectoria colectiva, desde sus orígenes hasta nuestros días, de una especie natural pero, dotada de características únicas, tales como: un alma, la consciencia o el espíritu, la mente, el lenguaje articulado, así como, de la capacidad para simbolizar.

Esta especie privilegiada, se ha elevado progresivamente de una condición de cazador-recolector nómada, a la de agricultor sedentario, aprendiendo simultá-

---

\* Este texto fue presentado para un coloquio organizado por Cédric Villani en Lyon en 2016, alrededor del tema “Una historia de los hombres”. Una versión abreviada fue presentada al Coloquio Yapankam. Las voces de la investigación en la Alta Amazonía, organizado por A.G. Bilhaut, Santiago Utitaj, Kar Atamaint y Marcelino Chumpi, que tuvo lugar en Sevilla Don Bosco del 19 al 21 abril 2018. Traducción del francés al castellano por Marie-Astrid Dupret.

\*\* Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS).

1 Los Achuar son uno de los grupos dialectales constitutivos del conjunto formado por los Aents Chicham (otrora llamados Jíbaros), un importante bloque de poblaciones indígenas que ocupan una zona de bosque tropical a caballo, entre la frontera nororiental del Perú y suroriental del Ecuador.

neamente a domesticar su entorno natural y su propia sociedad, con la creación de principios de orden que definen posiciones sociales estables e instituciones colectivas duraderas. Luego, a medida que se ha desarrollado su dominio y su capacidad de explotación de esta exterioridad desdoblada (conjugada a partir del siglo XVII bajo los términos de Naturaleza y Sociedad), ha progresado hacia un estado llamado Civilización, con la concepción e implementación de un cada vez más perfeccionado proceso de domesticación paralelo de los recursos naturales, de la organización política y de la civilidad propia al ser humano.

Esta 'narrativa de la especie' -como se habla de la narrativa familiar o nacional-, es desde hace mucho tiempo familiar a cualquier miembro de una sociedad occidental irrigada por la herencia de las Luces y la difusión del saber científico. Por supuesto, los detalles de este relato constituyen el objeto de innumerables debates, y el relato mismo se vuelve más incierto desde hace algunos decenios porque la duda marca, de ahora en adelante, la cualidad necesariamente ascendente de esta trayectoria al progreso. La idea de progreso ha perdido su imperio, por lo difícil que resulta hoy en día ignorar las devastaciones planetarias causadas por la explotación descontrolada de la Naturaleza y de los hombres por el hombre, sobre todo es difícil imaginar a ciencia cierta si sabremos obtener los medios para rectificar la actual trayectoria y evitar así el desastre climático y social que se perfila. A pesar de esto, nos seguimos adhiriendo -o volvemos por defecto-, a la trama general de nuestra narrativa de la especie.

Sin embargo, del enunciado que sintetiza este relato -'una breve historia de los humanos'-, no hay ni una sola palabra que pueda traducirse sin dificultad al Achuar, comenzando con el artículo indefinido, típico de una familia de idiomas ejercitada con la invención y el manejo de conceptos abstractos, pasando por el adjetivo 'breve' hasta el término 'historia'. La palabra 'breve', por ejemplo, remite a un lapso de tiempo corto y continuo, objetivado y supuesto común a todos, cuya noción no existe entre los Achuar. Por cierto, tienen vocablos o morfemas para calificar una acción rápidamente ejecutada o para exhortar a alguien para que se apresure; pero el sentido de estas palabras proviene de la percepción de los ritmos ordinarios de la acción y de la distancia que marcan en relación con los ritmos vividos, no de la referencia a un tiempo presumido uniformado y con valor universal. En cuanto al término historia, plantea problemas infinitos; en el sentido que se toma en este texto, no tiene ningún equivalente en achuar. Los Achuar tradicionalmente no tenían el recurso de la escritura, ni de la pictografía o de instrumentos mnemotécnicos para transmitir una memoria colectiva; por lo tanto, en estricto sentido no tenían historiografía. Además, los rasgos que

estructuran el relato histórico tal como lo entendemos -la idea de continuidad entre un ‘nosotros’ presente y un ‘nosotros’ proyectado en el pasado, cierta concepción de las fuentes y de los mecanismos de la causalidad, una voz impersonal dotada de autoridad (la de la tradición, de la religión o de la ciencia)-, están ausentes, fragmentados en prácticas discursivas heterogéneas.

En la tradición oral achuar, los relatos relativos al pasado se distribuyen en tres registros discursivos muy diferentes, a la vez por su contenido y por su contexto de uso. Primero, existen los relatos que narran cómo el mundo ha devenido lo que es: cómo apareció la alternancia entre el día y la noche, como la diversificación entre las especies rompió la comunidad de comunicación inicial entre los sujetos -animales, vegetales, objetos, humanos de tal o cual tribu-, que pueblan el mundo, cómo las mujeres aprendieron a dar a luz o los hombres a usar veneno para la pesca, cómo los blancos captaron las herramientas de metal y las armas de fuego, sin dejar nada a los indígenas, etcétera. Es lo que llamamos mitos.

Hay una vasta y prestigiosa literatura que explora la cuestión de las relaciones entre mito e historia; por lo que me limitaré a subrayar aquí dos características esenciales de la mitología amazónica. En primer lugar, esos relatos no son objetos de creencia, como se puede creer (o no) en una doctrina o a un relato planteado como verídico en el plan factual. Al contrario, su arquitectura gramatical está hecha para suscitar la duda: los mitos están repletos de locuciones del tipo “se cuenta que ha dicho que respondió ‘ha dicho...’, ‘se dice’”, que introducen una distancia máxima entre el narrador y los acontecimientos que cuenta. Los mitos son enganches de especulación metafísica, no descripciones justificativas del orden del mundo. Su régimen de verdad es por lo tanto muy diferente del que es inherente al relato histórico.

Por otro lado, los mitos postulan una ruptura entre el ‘tiempo de antes’ de los acontecimientos narrados y el tiempo de la vivencia actual, de hecho, es con la locución *yaunchu aujmitsamu*, ‘relato de hace mucho tiempo (pasado distante)’ que se designa este tipo de discurso. Así, contrariamente a la historia, los mitos no hablan (o solamente de manera muy indirecta), de la acción colectiva o individual de un conjunto de humanos ‘reales’ del pasado con los cuales se identificarían los de hoy. Este tema, se lo encuentra en otro tipo de narración, las autobiografías guerreras contadas por hombres eminentes o que aspiran a serlo. Sin embargo, la historia que desarrollan, lo mismo que el régimen de memoria que movilizan, es muy corto, porque solo puede ser contada en primera persona: imposible hablar en lugar de otro y, más aún cuando se trata de un muerto que hay que intentar

olvidar de manera deliberada para reenviarle al colectivo de los Otros anónimos que son los difuntos (Hendricks, 1994; Taylor, 1993).

En esta forma de historia, no hay más héroes que el enunciador vivo y, por ende, no hay voces impersonales para celebrar la memoria de sus hazañas. Además, los relatos autobiográficos solo hablan de enfrentamientos internos de la etnia. La historia de las relaciones con el mundo exterior, entre otras con los no indígenas, está cuidadosamente excluida de este género discursivo.

Esta larga historia de las relaciones interétnicas -los grupos locutores del Aents Chicham han estado en contacto de manera indirecta con la sociedad de los colonizadores ibéricos desde mediados del siglo XVI-, está marcada por la confrontación permanente y una resistencia tenaz, vale decir por hechos bélicos, comentados recientemente como tales. Sin embargo, esta historia aparece bajo una forma fragmentada y no lineal en los cantos de sanación chamánicos, trufados de referencias oblicuas al mundo blanco, a sus objetos (espadas, fusiles, cascos, tanques...), a sus espacios (puestos de control de aeropuerto, comercios, iglesias, incluso baños...) y a sus figuras (soldados, policías, misioneros, antropólogos...), mezclados todos, sin referencias a la cronología, a la geografía o a los diferentes contextos.

La referencia insistente a la historia de las relaciones entre Chicham Aents y Blancos/mestizos en enunciados terapéuticos chamánicos, se explica por la analogía percibida por los Achuar entre la enfermedad, por una parte, vivida como una transformación involuntaria de la propia percepción (y por ende del sentimiento de sí mismo), necesariamente causada por un agente malévolo y, por otra parte, el proceso de 'civilización' al cual les somete la sociedad nacional, concebida como una forma de alienación insidiosa que debilita las capacidades de un sujeto achuar a manifestar y afirmar su identidad (Taylor, 2009). Aquí, por cierto, hay una materia histórica, pero ningún otro relato que esté implícito al sufrimiento inducido por la experiencia de un cambio no deseado.

¿A cuál de estos tres registros de relatos achuar sobre el pasado, podremos vincular nuestra 'breve historia de los hombres'? Ciertamente no al registro de la autobiografía. Este queda reservado a las personas que se identifican y están identificadas como *shuar*, miembros de la misma tribu, a pesar de que el enfrentamiento en el seno de las instituciones políticas, al día de hoy, ha remplazado ampliamente a la guerra entre las tribus que, en otros tiempos, habían ofrecido la materia para estas narraciones. Conscientes de ahora en adelante del rol que juega 'la Historia' en el discurso político e identitario de los miembros de la sociedad dominante, atentos también a la autoridad que representa la voz anónima del Narrador de



la historia en la modalidad occidental, los Achuar contemporáneos elegirían sin duda asimilar nuestra ‘narrativa de la especie’ al registro del mito, ‘relatos del tiempo de otrora [tiempos pasados]’ -aunque continuando en la búsqueda, en los discursos chamánicos, de un remedio contra la enfermedad del cambio-, la que precisamente les impone nuestro mito de la historia...

Sin embargo, suponiendo resuelta la cuestión del género discursivo en el cual insertar una traslación hacia el achuar de nuestro enunciado de partida, nuestros problemas de traducción no se terminarían ahí, ni mucho menos. En efecto, la palabra más problemática en nuestro enunciado inicial es la de ‘humanos’. Existe un vocablo, *aishmank*, que en ciertos contextos designa a los hombres, pero se trata de hombres en cuanto machos opuestos a las hembras y la palabra se utiliza también para los animales o vegetales tanto como para los humanos. La traducción ‘una breve historia de los machos’ tendría el interés de poner a la luz un implícito muy grande en el enunciado inicial (por mucho tiempo, se ha considerado que la historia está hecha y contada para y por los hombres, a exclusión de las mujeres), pero traicionaría el sentido dado aquí a este sustantivo.

La lengua achuar dispone de dos otros términos, el de *aents* y el de *shuar*, a priori más satisfactorios ya que son también usados en ciertos contextos para designar a los humanos por oposición a animales o a entidades invisibles. Sin embargo, estas palabras, y especialmente la de *shuar*, no se utilizan para otros humanos más que para aquellos que se identifican con el colectivo de referencia (no se llaman *shuar* a los indígenas de otras tribus, ni a los blancos, ni a los mestizos...); además, pueden referirse también a no humanos (animales, objetos, espíritus...), los cuales forman parte del mismo colectivo de referencia. Examinando los usos del término *shuar*, es notorio que hace referencia no a una especie natural particular sino a una posición relativa, una posición de enunciador potencial, en breve la posición de un ‘yo’ cuando este ‘yo’ se dirige a congéneres, es decir ‘personas’ pertenecientes a la misma especie-tribu, y por ende parientes. Sea lo que sea la apariencia de estos sujetos para una mirada exterior, entre sí se ven como humanos intrínsecamente dotados de los atributos de la cultura y de la vida en sociedad, poseyendo por consecuencia el lenguaje, la dicotomía sexual, la capacidad de fabricar objetos y cumplir rituales, en síntesis actuar como humanos independientemente de lo que llamaríamos su identidad natural (Viveiros de Castro, 1998; Taylor y Viveiros de Castro, 2006).

El concepto de *shuar*, por lo tanto, tiene una connotación más restringida que la que ofrece el concepto de ‘humanos’, ya que solo incluye una fracción de la

humanidad, pero tiene una intención mucho más extendida, ya que abraza todo lo existente, dotado por lo menos virtualmente de la capacidad de asumir una posición de sujeto, se trate de un animal, de una planta, de un objeto o de un ser invisible. Desde este punto de vista, entra en oposición tanto a nuestra división entre Naturaleza y Cultura como a nuestra concepción de la Sociedad como ensamblaje consentido o libremente escogido de individuos pertenecientes a una especie natural, dotada de capacidades únicas que la colocan encima de las otras.

En resumen, nuestro ensayo de traducción hacia el achuar de la frase ‘una breve historia de los humanos’ produciría algo de este orden: “una ‘historia de otrora’ (un mito) contada a la prisa por gente no indígena que se autodenominan ‘los humanos’” una proposición cuya retro-traducción hacia el castellano desembocaría en un intitulado bastante lejano, obviamente, del enunciado inicial.

¿Qué hacer con esta diferencia? Se puede considerar que la versión achuar es solo un asunto de ‘creencias’, una expresión, entre otras, de la variedad de las visiones de un mismo mundo dado para todos. Es una posición llamada relativista, un calificativo en realidad engañoso porque el relativismo es en realidad muy parcial; por supuesto queda el hecho de que nosotros, gracias a la Ciencia entre otras cosas, tenemos una percepción y una concepción más justa del mundo que los Achuar. De manera alternativa, se puede tomar en serio lo que dicen y hacen los Achuar respecto a su entorno vital y a su relación con el pasado, e interrogarse sobre el tipo de mundo en el cual sus prácticas y concepciones se imponen como las más normales; dicho de otro modo, preguntarse ¿en función de qué premisas ontológicas tienen sentido? Apartándonos de la idea de que nos remiten a una conformación del mundo que sería idéntica para todos.

Por cierto, la Realidad es única, pero las maneras de identificar, clasificar y componer sus elementos son variables, según los criterios escogidos para detectar las semejanzas y las diferencias entre los existentes (Descola, 2005). Si uno emprende este camino, hay que admitir que la constitución naturalista (*sensu* Descola), subyacente a nuestra ‘historia de la humanidad’ no es más que una entre las posibles maneras de ‘hacer mundo’, cada una portadora de un régimen de historicidad distinto (Hartog, 2014), partiendo de una conformación singular de las relaciones con la temporalidad y con los estados del pasado, individual o colectivo.

Adherirse a esta posición, plenamente relativista, no impide de ninguna manera, hay que subrayarlo, militar por un proyecto político con un objetivo general e inclusivo. La necesidad de tal proyecto se nos impone cada día de manera más evidente. En efecto, la mecánica de explotación de esta exterioridad que es

la Naturaleza, propia a los modernos occidentales (Latour, 1997), emparejada con un sistema económico que busca sin parar encontrar nuevos nichos susceptibles de generar beneficios financieros, se ha generalizado y ampliado hasta tal punto que esta mecánica aparece ahora como una fuerza natural incontrolable. Esta es la mayor característica de esta nueva era de la historia a la que llamamos Antropoceno, fundada en la idea de que la humanidad actúa sobre el planeta como una fuerza geológica y/o climática amenazando su propia sobrevivencia, si no se encuentra rápidamente medios para frenarla. De ahí, la urgente necesidad de promover un nuevo universalismo verdadero, un universalismo que escucha, habla y negocia en base a una relación de igualdad con otras formas de universalismo, como la que han desarrollado los Achuar.

Tal discusión solo se puede apoyar en un incesante y minucioso trabajo de traducción. Desde este punto de vista, la antropología tiene valiosos recursos para ofrecer. Si, como se ha observado a menudo (e. g., Severi y Hanks, 2016), la traducción es la herramienta más esencial de la disciplina, esto porque la practica de una manera muy particular: lejos de buscar fluidificar el pasaje de una lengua a otra, la oscurece, poniendo en cuestión las equivalencias semánticas que el sentido común -u otras metas estratégicas de hegemonía política o religiosa-, podrían sugerir. Con la condición de practicarse con sinceridad (es decir con justicia y sin intenciones de dominación semántica), la traducción se transforma, necesariamente en antropología, al hacer aflorar inconmensurabilidades, zonas oscuras, de premisas epistemológicas y ontológicas hundidas en el idioma, tanto en el hablar 'meta' como en el de origen. Pone a la luz los presupuestos que, a pesar de escapar por lo general a la consciencia y a la explicitación, guían la conformación del real articulado en una lengua. En suma, es cuando fracasa, que la traducción bien practicada actúa como un revelador de los implícitos acuñados en los dos idiomas concernidos, cuando tropieza con un 'intraducible' inesperado y normalmente desapercibido (Cassin, 2004; 2016), o aun cuidadosamente conservado bajo una forma velada, cuando puede nutrir un malentendido útil para los interlocutores en presencia (Hartog, 2014; Sahlins, 2013; Viveiros de Castro, 2004).

Hemos entendido que la antropología y su práctica singular de la traducción tiene de antemano una dimensión política, lo que hace de ella un interlocutor necesario en toda negociación cosmo-política (Stengers, 2007). Dispone en este campo de dos ventajas esenciales. Por una parte, muestra que hay otras elecciones posibles, otras maneras de configurar las relaciones entre humanos, con el entorno y el tiempo. No es que se pueda volver atrás y ser de nuevo, por ejemplo, animista como lo son los Achuar, ni tampoco que se pueda cambiar de la noche

a la mañana los modos de identificación, las maneras de detectar las semejanzas y las diferencias que subentienden las maneras de ‘hacer-mundo’. Sin embargo, reconocer las bifurcaciones posibles que la antropología se esfuerza por describir es muy útil para ‘desnaturalizar’ las evidencias del sentido común; por ejemplo, la que quisiera que no se construya sociedad sino con otros humanos, o que la historia se imponga a todas las sociedades de la misma manera. Por otra parte, la disciplina está hoy en día suficientemente armada para decir e incluso predecir las compatibilidades e incompatibilidades entre los elementos de una configuración de relaciones, para poner el dedo sobre las implicaciones sistémicas de tal o cual bifurcación y lo que cuesta; defender verdaderamente lo que parece lo más valioso obliga a tener una idea clara de lo que se acepta sacrificar. Es decir que la antropología, y más generalmente el conjunto de las ciencias humanas, tendrán un papel esencial en la composición de los diferentes universalismos hacia los cuales debe tender de ahora en adelante la acción política.

## Bibliografía

Cassin, Barbara (Dir.)

2004. *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Le Seuil, Le Robert. Paris.

---

2016. *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*. Fayard. Paris,

Descola, Philippe

2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard. Paris.

Hartog, François

2014. *Croire en l'histoire*. Flammarion. Paris.

Hendricks, Janet

1994. *To Drink of Death: The Narrative of a Shuar Warrior*. University of Arizona Press. Arizona.

Latour, Bruno

1997. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte. Paris.

Sahlins, Marshall

2013. “Human Science”. In *London Review of Books*, Vol. 35 N° 9.

Severi, Carlo & Hanks, William

2016. *Translating worlds. The Epistemological Space of Translation*. Chicago. HAU

Stengers, Jean

2007. *Congo mythes et réalités*. Bruxelles. Racine.

Taylor, Anne-Christine

1993. "Des Fantômes stupéfiants Langage et croyance dans la pensée achuar". En *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4).

Taylor, Anne-Christine; Asséo, Robert; Baldacci, Jean-Louis (et al.)

2009. *L'animisme parmi nous*. PUF. Paris.

Taylor, Anne Christine & Viveiros de Castro, Eduardo

2006. *Un corps fait de regards*. Musée du Quai Branly. Paris.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". En *Ti-piti*. Vol. 2, Issue 1.

---

1998. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Cambridge University Press. Cambridge.