

**EL DÍA EN QUE ME TRANSFORMÉ EN INDIO – LA  
IDENTIFICACIÓN ONTOLÓGICA CON EL OTRO COMO  
METAMORFOSIS DESCOLONIZADORA\*  
THE DAY I BECAME INDIGENOUS – THE ONTOLOGICAL  
IDENTIFICATION WITH THE OTHER AS DECOLONIZING  
METAMORPHOSIS**

Renzo Taddei<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Profesor de Antropología en el Instituto del Mar y en el Programa de Pos-graduación en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de San Pablo, Brasil. E-mail: renzo.taddei@unifesp.br.

**RESUMEN**

Este texto (en versión traducida en español por Andrea Quadrelli) reúne reflexiones sobre las dificultades presentes en mi etnografía en la Fundación Cacique Cobra Coral, especialmente con respecto a las transformaciones en la forma como la alteridad fue vivida a lo largo del proceso etnográfico, junto a críticas de antropólogos indígenas a la propia antropología y a sus prácticas, de forma tal que elementos de la investigación etnográfica iluminen, en la medida de lo posible, dimensiones poco comprendidas de las referidas críticas. Por lo tanto, el texto pretende ofrecer algunas reflexiones sobre los impactos del surgimiento de todo un contingente de antropólogos declaradamente “animistas”, dentro de un contexto donde la antropología tácitamente reproduce, en algunas de sus prácticas, el naturalismo materialista de las ciencias llamadas “duras”.

**Palabras clave:** Animismo; espiritualismo; umbanda; antropología indígena; descolonización de la antropología.

**ABSTRACT**

This text combines reflections on the challenges encountered by me in my ethnographic work with the Cacique Cobra Coral Foundation, in special in what concerns the transformation in the way alterity was experienced throughout the ethnographic process, with criticisms made by indigenous anthropologists to anthropology and its practices, with the goal of making elements of the ethnographic research illuminate, as much as possible, uncomprehended dimensions of the mentioned criticisms. The text then offers some reflections on the impacts of the appearance of the whole contingent of self-declared “animist” anthropologists, in a context in which anthropology tacitly reproduces, in some of its practices, the materialistic naturalism of the so called “hard” sciences.

**Keywords:** Animism; spiritualism; umbanda; indigenous anthropology; decolonization of anthropology.

Recibido: 24/04/2018. Aceptado: 17/05/2018.

---

\*Versión en español por Andrea M. Quadrelli.

## Parte 1

El argumento central de este texto se construye sobre la base de tres elementos. El primero se relaciona con el hecho de que la existencia de la antropología, como disciplina académica multinacional, se fundamenta en la aceptación tácita de los presupuestos ontológicos en boga desde el contexto sociocultural de su creación; a saber, el naturalismo materialista novecentista imperante en el medio académico en países como Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos. A pesar del notable desarrollo teórico de la disciplina a lo largo del s. XX, tales presupuestos ontológicos se mantuvieron intactos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo, el desarrollo de la antropología en países que fueron colonias europeas, junto con el aumento de las oportunidades educativas para las poblaciones autóctonas produjeron, en los Estados Unidos, Canadá, India, Australia, Nueva Zelanda, México, Brasil y en otros países, académicos entrenados en antropología, pero que no coinciden con el naturalismo materialista antes mencionado. Particularmente, en Brasil crece el número de antropólogos indígenas; crece, también, el volumen de acusaciones con respecto a prácticas colonialistas que, según estos últimos, caracterizan a la disciplina.

El segundo elemento se relaciona con el éxito de la teoría del perspectivismo amerindio que dio visibilidad inédita a los temas indígenas, más allá de los dominios de la etnología; su asociación con las filosofías de Bruno Latour, Isabelle Stengers y Patrice Maniglier, además de las alianzas con la antropología melanesia de Marilyn Strathern y Roy Wagner, reposicionó el pensamiento indígena mostrando su centralidad en el contexto de las discusiones de los problemas contemporáneos, dentro y fuera de la academia. Como dice Viveiros de Castro en el prefacio de la edición brasileña del libro *A queda do céu* (Davi Kopenawa y Bruce Albert 2015), “temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios” (Viveiros de Castro. E., 2015). Lo cual incluye, naturalmente, lo que dicen los antropólogos indígenas sobre las prácticas establecidas en la disciplina.

Y, finalmente, el tercer elemento se refiere a cómo el extrañamiento por parte de los antropólogos indígenas, de la actitud académica que ahueca las prácticas de los pueblos con los cuales trabajan, con la utilización de rótulos como “cultura” y semejantes, abre las puertas para la articulación discursiva de los *otros* otros, que se sienten igualmente alienados. Una de las cuestiones centrales – pero no la única – en el conflicto entre antropólogos indígenas y el *mainstream* académico, se relaciona con las entidades que existen fuera del radar de las ciencias “duras”; ciencias que se atribuyen la autoridad exclusiva en la definición de lo que (no) existe. Un ejemplo evidente son los espíritus *xapiri*, personajes fundamentales en la existencia del pueblo Yanomami. Sin embargo, sucede que el “animismo”<sup>1</sup> (Descola, 2013) yanomami, y del resto de los pueblos

---

<sup>1</sup>Animismo es un término de origen colonial que caracteriza la visión que el materialismo naturalista europeo posee de los demás pueblos del mundo. El trabajo de Philippe Descola es ejemplar en este sentido. De la misma forma como Daniel Munduruku (2017) afirmó que “*não existem índios no Brasil*”, no existen animistas a no ser en la mente de quien está inmerso en un contexto materialista. Sin embargo, el concepto de animismo será utilizado en este texto – a partir de aquí sin comillas – por dos razones: la deconstrucción del concepto no es el objetivo central de este trabajo, y, más importante, el argumento que aquí se presenta tiene como interlocutor el fundamento naturalista comúnmente encontrado en la antropología. La adopción del

indígenas sur-americanos es, en cierto sentido, ontológico, compatible – tal vez sea más preciso *aliançável*– con otros animismos, como los que encontramos en los candomblés, umbandas, juremas, tambores de minas, en las religiones ayahuasqueras, en las distintas tradiciones de pajelança, kardecismos, sintoísmos, budismos, hinduismos, y en otras varias tradiciones espiritualistas presentes en el país.

El objetivo de este texto es explorar los alcances de las críticas de los antropólogos indígenas a la antropología, e indagar sobre la posibilidad de que tales críticas, justamente por su potencial de capitanear alianzas con otras tradiciones espiritualistas, puedan – si son tomadas en serio – desestabilizar la disciplina. La presentación de las actividades de mi investigación etnográfica con la Fundación Cacique Cobra Coral y los desafíos e impases encontrados serán utilizados como material sobre el cual se construirá el argumento. El género que utilizaré es el *autobioetnográfico*; el texto tiene una orientación más sintética que analítica.

## Parte 2

El trabajo etnográfico de mi doctorado se centró en los conflictos entre poblaciones sertanejas, científicos, políticos y periodistas con relación a las formas de entender y de vivir el clima de Ceará. La etnografía se desarrolló en la agencia meteorológica estatal y también junto a algunos líderes comunitarios sertanejos llamados “profetas de la lluvia”, dada su capacidad de transformar observaciones del ecosistema en previsiones de lluvia. En mayo de 2007, fui a la Universidad de Miami para el estreno del documental *Onewater*, del director de cine Sanjeev Chatterjee, con quien había colaborado. Allí ocurrió algo que considero el momento inaugural de esta investigación. En el coctel que precedió a la proyección de la película, participé en una conversación donde había un hombre vestido como lama tibetano. Se trataba de un asesor personal del Dalai Lama; este último participa en el documental, pero no había podido asistir a su estreno, y por eso envió a su asesor como representante. En determinado momento de la conversación, una funcionaria de la universidad afirmó que, siempre que un huracán se aproximaba a Miami, escribía al lama para pedirle que orase, de modo de alterar su trayectoria. Todos rieron – con excepción de la mujer y del lama, lo que creó un clima incómodo, y las risas pronto terminaron. El lama dijo entonces, con aire benevolente, que no creía tener ese poder; sin embargo, cuando era un aprendiz – afirmó – vio a su maestro subir a una montaña y detener una tempestad.

En ese momento, algo nuevo e interesante se presentó. Desde hacía varios años estudiaba la actividad de prever las condiciones atmosféricas, ya sea de forma científica o a través de los llamados conocimientos tradicionales, pero hasta entonces no me había enfrentado a la cuestión de una *alteración intencional* de esas condiciones.

Años más tarde, a través de los medios, en Río de Janeiro, conocí la Fundación Cacique Cobra Coral. Se trata de una institución religiosa, vinculada con la tradición umbanda, que trabaja para socios públicos y privados alterando las condiciones atmosféricas. El espíritu del Cacique Cobra Coral es quien realiza las alteraciones atmosféricas; su

---

concepto es, así, una concesión en el sentido de facilitar el diálogo. Descola, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013; Muduruku, Daniel. Índio não existe. Global Editora, julho 2017. Disponible en: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

comunicación con los vivos se realiza a través del médium Adelaide Scritori; y la comunicación de ambos, espíritu y médium, con el mundo se realiza a través del relacionista público de la fundación, Osmar Santos. La sede de la fundación se encuentra en la ciudad de Guarulhos, en San Pablo; si bien, históricamente, la mayoría de los trabajos realizados han sido en Río de Janeiro. Una vez más, me encontraba con una referencia a la alteración intencional de las condiciones atmosféricas. Esta vez, decidí adoptar el asunto como tema de investigación.

### Parte 3

Esa investigación todavía está en curso; la cuestión de interés, aquí, es el hecho de que dicha investigación, desde un primer momento, me enfrentó a desafíos existenciales y metodológicos para los cuales no estaba preparado. El relato que sigue describe tales desafíos.

En un texto anterior<sup>2</sup> (Taddei, 2017) presenté el trabajo de la Fundación Cobra Coral con mayores detalles; retomo algunos de los elementos más relevantes para el argumento que aquí se presenta. En los últimos 30 años, la fundación tuvo contratos de prestación de servicios, publicados en el diario oficial, firmados con las intendencias de Río de Janeiro y San Pablo, los gobiernos estatales de Río de Janeiro, Santa Catarina y Río Grande del Sur, y el gobierno del Distrito Federal, y con empresas como Artplan, organizadora del Rock in Río<sup>3</sup> (Neves, 2006). Los contratos comprenden la producción de lluvias y de tiempo seco. Previsiblemente, las actividades de la fundación son motivo de controversias y ataques de todo tipo.

Uno de los colegas meteorólogos con quien trabajé en mi anterior investigación publicó en internet, en cierta ocasión, la acusación de que la fundación era un fraude, porque “*todos sabem que há meteorologista trabalhando para eles*”. A través de internet y de otros colegas meteorólogos, descubrí que, efectivamente, la fundación contrata meteorólogos de alto nivel para actuar como consultores en sus operaciones. Más adelante, Osmar Santos confirmó no solamente la relación con los científicos, sino que además me facilitó sus contactos.

Al momento actual, hay dos científicos que colaboran de forma más sistemática con la fundación: un profesor jubilado del Instituto de Astronomía, Geofísica y Ciencias Atmosféricas de la Universidad de San Pablo (IAG/USP); un segundo investigador, más joven, del Centro de Previsión del Tiempo y de Estudios Climáticos del Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (CPTEC/Inpe). Son, nada menos, las dos instituciones meteorológicas más prestigiosas del país. Es innecesario decir que el cuerpo directivo de ambas instituciones no aprueba tales actividades, y por esta razón los meteorólogos solicitan que sus nombres no sean mencionados.

En varias ocasiones entrevisté a ambos meteorólogos. Un aspecto sorprendente de la investigación, más allá de la relación de una institución de la naturaleza de la fundación con personas públicas y jurídicas de gran visibilidad, es la relación con dichos científicos – y en este punto la investigación se relaciona con mis trabajos anteriores.

---

<sup>2</sup> TADDEI, Renzo. Altergeoengenharia. En: *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. San Pablo: Terceiro Nome, 2017, p. 189-205.

<sup>3</sup> NEVES, Marcos Eduardo. *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. San Pablo: Melhoramentos, 2006, p. 185-186.

Por este motivo, resolví profundizar en el análisis de esta dimensión del trabajo de la entidad.

Frente al cuestionamiento de por qué la fundación precisa meteorólogos, el relato de Osmar Santos fue idéntico al que obtuve de los científicos. El Cacique Cobra Coral es una entidad espiritual capaz de realizar transformaciones en las condiciones atmosféricas. A través de la médium Adelaide Scritori, el Cacique pone ese poder a disposición de quien lo necesite. El resultado no está nunca garantizado, dice Osmar, porque el bien común está por encima de los intereses personales<sup>4</sup>, y el reconocimiento del pedido depende de la cuestión del mérito merecido. Sin embargo, colegas como el ex intendente de Río de Janeiro, Cesar Maia, por ejemplo, afirman que la eficacia del Cacique está garantizada<sup>5</sup> (Boulting, 2017).

El Cacique solicita a los meteorólogos informes sobre las condiciones atmosféricas sobre la región, en el momento en que el trabajo debe realizarse, y también explicaciones sobre el funcionamiento de los sistemas atmosféricos, incluyendo instrucciones sobre cómo proceder para lograr determinado objetivo. En el primer contacto de Osmar Santos con el profesor de la USP, en los años 1980, el primero preguntó por teléfono al segundo – que en ese entonces también trabajaba como meteorólogo en el periódico *O Estado de S. Paulo* – qué debería hacerse para evitar que un frente frío proveniente de Argentina ingresara al territorio brasileño. Luego de convencerse de que no se trataba de una broma, el meteorólogo sugirió que, si la presión atmosférica de la región aumentara, tendría el efecto de desarmar la nebulosidad, disolviendo el frente frío. Según el profesor, el hecho de que la presión atmosférica efectivamente aumentara en la región, en los días posteriores, lo motivó para decidirse a continuar el contacto con la fundación, movido por la curiosidad. Más tarde, el científico se transformaría en el director técnico de la institución. A seguir, reproduzco otro ejemplo, más reciente, citado en un texto anterior:

Eu já vi isso acontecer... eles seguram a frente fria na porta de entrada do Rio de Janeiro. [...]. É como no Rock in Rio, foi uma coisa incrível – uma baita frente fria encostando lá, e eles seguraram ela. Eles me perguntaram: como eu faço pra não deixar essa frente fria entrar? Em primeiro lugar eu digo: é preciso reforçar o vento nordeste, contra o deslocamento da frente, pra segurá-la; tem que mudar também o cavado de altitude de oeste, retardando a sua propagação... a meteorologia trabalha em distintas altitudes...<sup>6</sup>, (Taddei, 2016, op. cit., p.202).

En la misma entrevista, pregunto cómo, exactamente, el cacique altera las condiciones atmosféricas. “A Adelaide me disse que o mundo espiritual é muito organizado”, afirma Santos, “há equipes imensas que cuidam da umidade do ar, outras que cuidam da temperatura, outras que cuidam da pressão, e assim sucessivamente”. En ese momento, sucedió algo inesperado: comenzó a revisar una carpeta con diversas informaciones

---

<sup>4</sup>Según Osmar Santos, el Cacique sólo acepta realizar un trabajo cuando está convencido que sus impactos representan el interés de todos. En la apertura de los juegos olímpicos en el 2012 en Londres, por ejemplo, en España ocurrió una gran sequía, donde se trasladó la humedad que venía desde el Atlántico Norte que garantizó la operación. Ver, TAS, Marcelo. Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. Blog do Tas, 28/12/2012. Disponible en: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-de-ouro-na-abertura-da-olimpiada>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

<sup>5</sup> BOULTING, Gideon et al. Serie *O infiltrado*, episodio n. 9 – Magia. HistoryChannel. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESh54fsi8iU>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

<sup>6</sup> TADDEI, Renzo, op. cit., p. 202.

acerca de la fundación, que había traído para mostrarme, buscando alguna cosa. Luego de algunos minutos, encontró lo que buscaba; me dio algunas hojas de papel, con el sello de la fundación, donde estaban fotocopiadas algunas páginas de *El libro de los espíritus*, de Allan Kardec. Se trata de uno de los libros considerados fundacionales del espiritismo kardecista, publicado en 1857, en Francia, con preguntas que Kardec formula, a través de médiums, a espíritus. El texto fotocopiado reproducía la sección “Acción de los espíritus en los fenómenos de la naturaleza”. A continuación, reproduzco algunos de los segmentos más significativos:

**536. [...] b) – [...]** sabendo que os Espíritos exercem ação sobre a matéria e que são os agentes da vontade de Deus, perguntamos se alguns dentre eles não exercerão certa influência sobre os elementos [na Natureza] para os agitar, acalmar ou dirigir?

“Mas, evidentemente. Nem poderia ser de outro modo. Deus não exerce ação direta sobre a matéria. Ele encontra agentes dedicados em todos os graus da escala dos mundos.”

[...]

**539.** A produção de certos fenômenos, das tempestades, por exemplo, é obra de um só Espírito, ou muitos se reúnem, formando grandes massas, para produzi-los?

“Reúnem-se em massas inumeráveis.”

**540.** Os Espíritos que exercem ação nos fenômenos da Natureza operam com conhecimento de causa, usando do livre-arbítrio, ou por efeito de instintivo ou irrefletido impulso?

“Uns sim, outros não. Estabeleçamos uma comparação. Considera essas miríades de animais que, pouco a pouco, fazem emergir do mar ilhas e arquipélagos. Julgas que não há aí um fim providencial e que essa transformação da superfície do globo não seja necessária à harmonia geral? Entretanto, são animais de ínfima ordem que executam essas obras, provendo às suas necessidades e sem suspeitarem de que são instrumentos de Deus. Pois bem, do mesmo modo, os Espíritos mais atrasados oferecem utilidade ao conjunto. Enquanto se ensaiam para a vida, antes que tenham plena consciência de seus atos e estejam no gozo pleno do livre-arbítrio, atuam em certos fenômenos, de que inconscientemente se constituem os agentes. Primeiramente, executam. Mais tarde, quando suas inteligências já houverem alcançado um certo desenvolvimento, ordenarão e dirigirão as coisas do mundo material. Depois, poderão dirigir as do mundo moral. É assim que tudo serve, que tudo se encadeia na Natureza, desde o átomo primitivo até o arcanjo, que também começou por ser átomo. Admirável lei de harmonia, que o vosso acanhado espírito ainda não pode apreender em seu conjunto!”<sup>7</sup> (Kardec, 2013).

---

<sup>7</sup> KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013, p. 262-264.

Se plantean muchas cuestiones interesantes en estos pocos párrafos<sup>8</sup>, pero no es mi objetivo discutir aquí su contenido, y sí los efectos pragmáticos de la interposición de los textos citados en el flujo de la investigación.

Lo que ocurrió en aquel momento fue un corto-circuito existencial-profesional, una crisis que generó una situación de parálisis metodológica. En aquel momento, yo, investido en la condición y realizando una *performance* de hombre, blanco, académico, antropólogo – desinteresadamente cosmopolita, por lo tanto, sin marcas lingüísticas – llevando a cabo una investigación sobre una práctica “afro-brasileña” y, por encima de todo, interesantísima en su permanente insistencia en confrontar el orden instituido, con respecto a los papeles tradicionalmente atribuidos a la ciencia y al conocimiento llamado “religioso” cuando el asunto es gobierno y políticas públicas, me di cuenta de que no sería posible seguir esquivando el hecho de que mi universo familiar es todo animista – consanguíneos de primer grado se distribuyen entre kardecistas (grupo del cual hago parte) y sintoístas.

Al igual que en mi investigación anterior, me acerqué a la Fundación Cacique Cobra Coral interesado en las situaciones limítrofes, donde la equivocación es segura – su relación con la política y los medios de comunicación y, más tarde, con la ciencia. Lógicamente imaginé que, como parte de la etnografía, en algún momento presenciaría una actividad mediúcnica, pero nunca pensé en hacer de la misma una dimensión importante de la investigación; en otras palabras: responder al mundo académico si el cacique existe y hace lo que la fundación dice que hace. Aquellas fotocopias de las páginas de *El libro de los espíritus*, sin embargo, desestabilizaron todo mi esquema metodológico – y, por lo tanto, epistemológico y ontológico – que, inconscientemente, había desarrollado en la investigación; y, en consecuencia, desorganizaron mi *performance* y la identidad profesional que ésta producía.

En ese momento, en el medio de la confusión de conceptos e identidades, sentí que experimentaba una inversión de papeles: me había transformado en indio. No me refiero aquí al concepto de indio en cualquier sentido étnico, obviamente; sino en un sentido estructural, según la fórmula tradicional de la disciplina antropólogo ::nativo. Entonces descubrí que, ontológicamente hablando, el mundo del nativo y el mío habían sido siempre el mismo, mientras que el de la “antropología”, ese sí, era un mundo diferente. Comencé a estudiar el mundo del Cacique Cobra Coral con la esperanza de que la etnografía permitiera algún entendimiento entre ambos, al mismo tiempo que la alteridad conservaría las tensiones necesarias para una creación conceptual teórica. La alteridad es, al mismo tiempo, estratégica y comfortable; en el momento en que me reconocí hermanado con el cacique, la etnografía se evaporó y sucedió algo completamente inesperado: comencé a percibir el armazón teórico de la antropología como una amenaza. Metáfora, distinción, *embodiment*, biopoder, *weapons of the weak*, neurosis colectiva, disociación, histeria, y cuánta cosa más, pueden aniquilar al

---

<sup>8</sup>A modo de ejemplo, para citar una cuestión más interesante: la racionalidad y el libre albedrío son presentados como parte de un continuo de transformación de los espíritus, por fuera de la clave dualista que separa mente racional y materia bruta. De este modo, existe una intencionalidad en todo, pero es necesario re-calificar qué se entiende por intencionalidad, en este caso; en la práctica, esto significa que gran parte de la participación espiritual en los fenómenos naturales ocurre de forma “mecánica” y, por lo tanto, sujeta a patrones observables en el mundo “natural”.

cacique<sup>9</sup>; en realidad, no aniquilan el espíritu, aniquilan el diálogo – la voz nativa es silenciada, y la antropología se convierte en opresora.

No estoy minimizando las muchas divergencias existentes entre umbanda y kardecismo (y otras tradiciones espiritualistas); sin embargo, existe una base ontológica común que fácilmente permite lo que Almeida<sup>10</sup> (Almeida, 2014) definió como *acuerdos pragmáticos*, inclusive con respecto a las reacciones a la economía de las categorías clasificatorias, como las científicas. Descola<sup>11</sup>, (Descola, 2013, op. cit.) por ejemplo, cuando propuso su famoso esquema cuatripartita de regímenes ontológicos, construyó una equivalencia del tipo “republicana”<sup>12</sup>, (Latour, 2009) entre las ontologías; Sahlins<sup>13</sup>, (Sahlins, 2014) sugiere, al gusto estructuralista, que el esquema de Descola puede ser reducido a la diada naturalismo-animismo. Umbanda y kardecismo afirman que ambos están equivocados: la ontología naturalista es un subconjunto de la ontología animista: la segunda es mayor que la primera y la contiene. Por esta razón, la colaboración entre científicos y el espíritu del Cacique no es (ontológicamente) problemática.

## Parte 4

Mientras intentaba desarrollar alguna estrategia para resolver la situación en la que había derivado la investigación, encontré un texto de Gersem Baniwa<sup>14</sup>, (Baniwa, 2016) publicado como libro, editado por la Asociación Brasileña de Antropología. En ese texto, Baniwa presenta críticas contundentes a la antropología. A seguir, cito un segmento del referido texto:

“[O]s desafios de indígenas antropólogos passam pelos dois sentidos: potencializar as valiosas contribuições da antropologia e dos antropólogos e superar suas imitações ou debilidades, notadamente no campo da tutela e de

---

<sup>9</sup>No existe una incompatibilidad intrínseca entre esas teorías y la espiritualidad; sin embargo, ocurre que frecuentemente esas teorías son usadas *exactamente* para anular la posibilidad del reconocimiento de la espiritualidad, como cuando la mediumnidad, sin mayores preocupaciones por comprender el fenómeno o escuchar a los nativos, es reducida a una manifestación psíquica resultado de situaciones de estrés u opresión, a modo de “válvula de escape”. Ver, porejemplo, el clásico OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

<sup>10</sup> ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, San Carlos, v. 5, n. 1, 2014, p. 7-28.

<sup>11</sup> DESCOLA, Philippe, op. cit.

<sup>12</sup>Adjetivo usado por Viveiros de Castro al referirse al abordaje de Descola. Ver: LATOUR, Bruno. Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, April 2009, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponible en: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLA-VIVEIROS.pdf>>. Acceso en: 23 feb. 2018.

<sup>13</sup> SAHLINS, Marshall. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, 2014, p. 281-290.

<sup>14</sup> BANIWA, Gersem. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. En: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 47-57.



certo racismo epistêmico. Sobre este último, passo agora a tecer algumas considerações preliminares. Em meu entendimento, o problema da tutela está intrinsecamente relacionado ao etnocentrismo epistemológico dos agentes não indígenas. A visão absolutista da ciência antropológica conduz à prática de tutela cognitiva dos indígenas. Dito de outro modo: os antropólogos não indígenas são excelentes assessores, tutores e aliados políticos, mas mesmo diante de discursos de rupturas não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna, na medida em que não são capazes de abrir mão de suas matrizes cosmopolíticas e epistemológicas eurocêntricas”<sup>15</sup>, (Baniwa, 2016).

La experiencia con la Fundación Cacique Cobra Coral me permitió cierta identificación con los elementos centrales del argumento de Baniwa. Más tarde, descubrí la existencia de un gran grupo de autores indígenas, en distintas partes del mundo, cuyos argumentos, alineados con los de Baniwa, son parte de un movimiento mayor de descolonización de la antropología. Uno de estos pioneros es Vine Deloria Jr.<sup>16</sup>, (Deloria, 1969) intelectual sioux que, en su obra, es todavía más duro con la disciplina. En la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología del 2015, un grupo de antropólogos indígenas de distintos continentes organizó una mesa titulada “*Emergent Praxis Against Anthropological Deliriums*”<sup>17</sup>; otras mesas y grupos de trabajo en la misma línea han sido parte de los eventos de la disciplina en años recientes.

Sin embargo, percibo que entre los grupos más progresistas de etnólogos en Brasil hay una inmensa molestia, como mínimo, frente al discurso de Baniwa y colegas. Esa molestia es resultado de una lectura meramente política, en sentido estricto, lo que hace que se pierda la dimensión ontológica de la cuestión. Es desconcertante el hecho de que esta crítica provenga de antropólogos indígenas y no de liderazgos indígenas más tradicionales – estas últimas aliadas a los antropólogos en el campo político, actúan fuera del campo académico, y desde allí se construye la posibilidad de cooperación; los antropólogos indígenas, colegas de la academia, deconstruyen la disciplina a partir de sus propias entrañas, y son vistos por algunos como una amenaza.

## Parte 5

Antes de seguir adelante, tal vez sea mejor una pausa: para el lector, la línea argumentativa del texto puede parecer surreal. Al fin de cuentas, es de común consenso que, en la historia de la humanidad, ningún sistema de ideas fue capaz de describir y prever los fenómenos de la naturaleza con el grado de precisión con que lo hace la ciencia; y la ciencia nunca fue capaz de documentar, de forma inequívoca, la existencia de espíritus. Por lo tanto, el hecho de considerar seriamente la existencia y la acción de los espíritus sobre la atmósfera, ¿no sería un acto obscurantista?

Esta pregunta es, obviamente, retórica; pero vale la pena elaborar una respuesta a la misma, a partir del pensamiento propio de las ciencias sociales y humanas de tradición euroamericana.

---

<sup>15</sup>Ibidem, p. 52.

<sup>16</sup> DELORIA JR., Vine. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1969.

<sup>17</sup>Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=TQt7DnVCKRA>>. Acceso en: 27 dic. 2017.

La idea de que el argumento de este texto es un contrasentido se fundamenta en algunas presuposiciones. La primera es la percepción de que, como los organismos humanos son todos iguales<sup>18</sup>, es imposible que los indígenas vean y sientan cosas que otros no son capaces de ver y sentir. Los individuos son obviamente diferentes, pero las poblaciones no pueden serlo, en grandes escalas demográficas (donde se manifiestan las diferencias llamadas “culturales”); ahí lo que importa es el hecho de ser todos *homo sapiens sapiens*.

Esta presuposición es, obviamente, pueril; pero aun así se presenta de forma subyacente en gran parte de los argumentos que transforman los fenómenos llamados espirituales en metáforas de alguna otra cosa. En el libro *Myth and meaning*<sup>19</sup>, (Lévi-Strauss, 1979) Lévi-Strauss presenta el caso de indios que eran capaces de ver el planeta Venus durante el día, lo que para él resultaba imposible (no creíble); posteriormente, el antropólogo encontró registros de antiguos marineros europeos que poseían esa misma capacidad. Aquí se encuentran dos cuestiones interesantes: por un lado, la maleabilidad del cuerpo humano trasciende lo que supone el sentido común académico; por otro, es una gran necesidad creer que los individuos de las civilizaciones urbanas occidentales sean el pináculo del desarrollo corporal y sensorial humano, en términos de sus capacidades.

Existe otra dimensión, más relevante todavía, descubierta tanto por los estudios sociales de la ciencia y de la tecnología como por la filosofía de la ciencia. De cierta forma, la idea de que la ciencia tiene la autoridad para decidir entre lo que existe y lo que no existe en el mundo, depende de una comprensión del método científico como una “revelación” de lo real. Sin embargo, en realidad, esta idea nunca sobrevivió al escrutinio de muchos de los principales filósofos de la ciencia occidental, comenzando por David Hume, que sugirió en el s. XVIII que el método inductivo – pilar fundamental del método científico hasta los días actuales – no era capaz de revelar a la mente humana nada nuevo sobre el mundo, dado que su punto de partida es el presupuesto del que el mundo está compuesto por regularidades y necesita de categorías mentales preexistentes para dar sentido a lo que se aprehende<sup>20</sup>, (Hume, 1888).

Dos siglos más tarde, Ludwig Wittgenstein<sup>21</sup>, (Wittgenstein, 2001) y Paul Feyerabend<sup>22</sup>, (Feyerabend, 1993) argumentaron, de formas distintas, contra la idea de que la trayectoria histórica de la ciencia – como estructura de conceptos y teorías producida – es sólo la materialización de un destino necesario, condicionado por la estructura de la naturaleza; al contrario, por cada decisión tomada por los científicos a lo largo de la historia (no todas de carácter lógico o racional, como demostró Wittgenstein con el concepto de *elegancia*<sup>23</sup>, (Wittgenstein, 2005) en matemática, por ejemplo), innumerables alternativas fueron abandonadas. La historia de la ciencia occidental es, por este motivo, una entre otras posibles, lo que equivale a decir que está formada por la contingencia más que por una necesidad estructural.

---

<sup>18</sup>Una concepción que es fruto del éxito tanto de la acción antirracista de la antropología en la primera mitad del s. XX, como de la popularización de concepciones biológicas de la existencia del cuerpo, en la segunda mitad.

<sup>19</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and meaning*. New York: Schocken Books, 1979, p. 18.

<sup>20</sup> HUME, David. *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888, p. 89.

<sup>21</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatuslogico-philosophicus*. New York: Routledge, 2001.

<sup>22</sup> FEYERABEND, Paul. *Against method*. London: Verso, 1993

<sup>23</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 462.

Más recientemente, autores ligados a las Teorías del Actor-Red demostraron que la actividad científica no necesita alcanzar una “verdad objetiva” para producir efectos eficaces en el mundo<sup>24</sup>, (Latour, 1994) (Stengers, 2010)- la propia noción de verdad objetiva puede ser entendida como una situación donde los niveles de incertidumbre dejan de causar incomodidad cognitiva y funcionan pragmáticamente con respecto a las tareas a ser desarrolladas; entonces, las controversias se estabilizan en niveles administrables.

De todo esto se deriva la noción de que ciertas configuraciones socio-técnicas crean regímenes de percepción; y tales regímenes de percepción retroalimentan, a través de la acción concertada de los miembros de la colectividad – inclusive en la forma en que se evocan y se ponen a funcionar configuraciones maquinales –, los elementos que garantizan el funcionamiento de las mismas redes socio-técnicas. La autopsia de un mamífero, por ejemplo, jamás encontró un alma – no porque el mamífero no la tenga, sino porque la técnica de la autopsia es parte de una forma de organización y de una configuración de la realidad que parte del presupuesto de que el alma no existe. En este pequeño ejemplo reside el elemento fundamental de la cuestión: el hecho de que el mundo occidental moderno funcione bien con su esquema de ideas e instituciones, no dice nada con respecto a los mundos en los que otros pueblos viven, ni tampoco de los fenómenos que producen al vivir en tales mundos. Cuando la ciencia se pone a legislar sobre lo que puede o no puede existir en los mundos no occidentales, está usando autopsias para probar la inexistencia del alma; Stengers llamó a esto la “máquina de guerra de las ciencias”<sup>25</sup>, (Stengers, 2010)

Esta actitud de las ciencias occidentales no es mera mala voluntad. El materialismo que las caracteriza se desarrolló en un contexto histórico en el cual, el interés del capitalismo, nacido prácticamente en el mismo lugar y en el mismo momento, era vaciar espiritualmente a la naturaleza<sup>26</sup>, para poder transformarla en materia prima. El mundo moderno es fruto de configuraciones mutuas entre la ciencia naciente y el capitalismo en desarrollo; configuraciones que fueron constituyendo, lentamente, nuevos regímenes de percepción y nuevas ideas decurrentes de las mismas. Europa fue capaz de transformar su configuración religiosa para invertir en una divinidad deslocalizada que no interrumpe la producción y el comercio, y al mismo tiempo exterminó las tradiciones animistas, con sus entidades espirituales vinculadas a los ríos, los bosques, los animales y las montañas. Si, actualmente, en las tres Américas, movimientos de revitalización de tradiciones animistas son capaces de hacerlo con algún grado de continuidad histórica, no ocurrelo mismo, por ejemplo, en los movimientos Wicca y Druidry en Inglaterra.

El argumento central aquí es que los principales regímenes de percepción, presentes en los laboratorios científicos y auditorios universitarios, son herederos de esta particular combinación histórica, que en este artículo mencionamos rápidamente, entre el modo como los trabajos de los primeros científicos fueron amoldados en las sociedades europeas, con la asociación de la creciente matematización del mundo a las metáforas raíz<sup>27</sup>, (Ortner, 1973) de cada época (siendo la “máquina” una de las más importantes en el s. XVIII); el interés de la producción capitalista por la transformación de los sentimientos con relación a los bosques, ríos y montañas, para poder transformarlos en recursos económicos; y la forma como la espiritualidad asume un bias de transcendencia

---

<sup>24</sup> LATOUR, Bruno, 1994, op. cit.; STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

<sup>25</sup> STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 1, op. cit.

<sup>26</sup> STARHAWK, en este volumen.

<sup>27</sup> ORTNER, Sherry B. *On key symbols*. *American Anthropologist* 75, 1973, p. 1338-1346.

platónica, de forma tal de mantener estratégicamente la divinidad, al mismo tiempo, moralmente presente y materialmente ausente.

Esta situación es la que define lo que los cuerpos de los científicos, asociados con sus máquinas, estrategias cognitivas, teorías e instituciones, son capaces de percibir y hacer; y también lo que son *incapaces* de percibir y hacer.

## Discusión

En el discurso antropológico, y en las ciencias humanas en forma general, existe un antídoto para los problemas aquí presentados: conexiones parciales, conocimiento localizado, ciborg, parroquialización de las ciencias, etc. Los antropólogos indígenas, obviamente, saben de todo esto. ¿Por qué, entonces, se siguen enunciando las acusaciones de colonialismo? Repito, aquí, un segmento del discurso de Gersem Baniwa: “mesmo diante de discursos de rupturas [os antropólogos] não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna”<sup>28</sup>, (Baniwa, 2016, op. cit.). O sea, en la disciplina existe un *discurso* de ruptura, pero éste no se muestra eficaz con relación a la transformación de las *prácticas* de la disciplina.

Veamos, por ejemplo, la cuestión de los congresos, tal vez el ritual más importante en el proceso de reproducción de la institucionalización de la disciplina en Brasil y en otros países. De forma esquemática, a pesar de las tímidas tentativas de debate y transformación del modelo que estructura tales reuniones, el mismo se continúa basando en la secuencia interminable de presentaciones verbales, de 15 minutos cada una, con el objetivo de presentar resultados de investigación. ¿Cómo es posible discutir, de forma tan compacta y en una dinámica inspirada en las líneas de montaje industrial, toda la complejidad de las experiencias etnográficas vividas? ¿Cómo hacer justicia a la densidad de las relaciones con los demás participantes de la vivencia etnográfica? Aquí, el proceso de *culturización*, o de *antropologización*, de algo funciona como estrategia de reducción, compactación y traducción de la experiencia en *performance para congresos* o en *contenido para artículos*. Obviamente, aquí reside el peligro de la aniquilación ontológica y, por lo tanto, política, de parte de los mundos donde tuvo lugar la vivencia etnográfica.

De forma general, no se toma en cuenta el hecho de que las vivencias etnográficas tienen lugar en colectividades organizadas en prácticas y formas de vida cuya experiencia efectiva exige mucho más que aprender una lengua, permanecer por todo el ciclo del calendario local y gracias a la buena voluntad de sus líderes. Muchas veces, tales prácticas exigen, además de décadas de aprendizaje, el abandono de estrategias y prácticas habituales de auto-constitución (inclusive corporal y mental<sup>29</sup>), (Taddei y Gamboggi, 2016) cosa que los antropólogos, en general, no están dispuestos a realizar. Por esta razón, los trabajos etnográficos reflejan, frecuentemente, al investigador mucho más que al investigado – especialmente cuando el tema es trance, xamanismo y mediumnidad.

---

<sup>28</sup> BANIWA, Gersem, op. cit., p. 52.

<sup>29</sup> TADDEI, Renzo; GAMBOGGI, Ana Laura. Education, anthropology, ontologies. *Educação e Pesquisa* – Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 42, n. 1, 2016, p. 27-38.

Podemos avanzar un poco más. Las colectividades pueden decir cosas y plantear cuestiones sobre sus propias realidades sobre las cuales la ciencia – incluida la antropología – no tiene nada que decir. En antropología es una práctica común el presupuesto de que los mundos socioculturales son accesibles por principio; pueden ser complejos, como el parentesco amazónico o como los intercambios económicos en Melanesia, pero se asume, como corolario, que tales cosas y todo el resto, en el ámbito sociocultural, son, por definición, accesibles a la investigación etnográfica. En la práctica, esto presupone la ontología naturalista que caracteriza a las ciencias occidentales llamadas “duras”. Cuando la antropología evita la cuestión ontológica, reproduce el naturalismo que comparte con las ciencias duras (y con el capitalismo).

Aún existe una versión más radical de esta cuestión, que se manifiesta cuando el antropólogo(a) realiza afirmaciones categóricas sin que sea capaz de justificar lo que dice, ni siquiera dentro del universo epistemológico en el cual supuestamente actúa. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la narrativa etnográfica da a entender o afirma explícitamente que conoce la “naturaleza” de los espíritus, y que la misma reside en la incorporación – o sea, que se trata simplemente de una *performance* que no existen espíritus si no se encuentran incorporados<sup>30</sup>, (Cardoso, 2014). Otra variedad del mismo fenómeno es la que iguala la posesión espiritual a las enfermedades mentales – otra declaración bastante explícita de que los espíritus, en realidad, no existen<sup>31</sup>, (Goldam, 2016).

La antropología compone para sí misma un juego de lenguaje muy particular, en el cual se exime de justificarse tanto para los colegas de la academia como para los interlocutores de sus etnografías. A través del ejercicio de una *antropología reversible* (no sólo reversible, sino una donde el etnógrafo efectivamente habita dos mundos), es posible mostrar que el concepto de “naturaleza” usado en expresiones como “por su propia naturaleza, los espíritus...”, no tiene equivalencia con otras formas de construir discursos de autoridad sobre la naturaleza en el mundo académico (a través del uso de criterios de cientificidad, por ejemplo), y mucho menos con el discurso de los interlocutores etnográficos – o sea, se trata de una antropología naturalista en su propia ontogénesis particular. En el caso de la idea de *enfermedad mental*, los autores, salvo rarísimas excepciones, se eximen de la conformación de una alianza consistente con (o en contra) de la psiquiatría y utilizan la idea de enfermedad de forma liviana, sin considerar los efectos pragmáticos de esta decisión. Por último, la afirmación categórica de que los espíritus no existen, frente a la imposibilidad de que esto sea siquiera verificable empíricamente dentro del régimen ontológico dominante en el mundo académico y en la antropología, revela que se trata de una *profesión de fe*, más de que cualquier otra cosa.

Sigamos adelante. También está la cuestión del lugar de enunciación. En un congreso reciente<sup>32</sup>, durante el debate que siguió a una mesa sobre antropología y cambios climáticos, luego de varias participaciones del público presente, un antropólogo indígena tomó el micrófono e inició su discurso diciendo: “*eu falo na condição de*

---

<sup>30</sup> CARDOSO, VâniaZikàn. Spirits and stories in the crossroads. En: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diana (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 2014.

<sup>31</sup>GOLDMAN, Márcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 2016, p. 27-35.

<sup>32</sup> VI Reunión de Antropología de la Ciencia y de la Tecnología, realizada en el Instituto de Estudios Brasileños de la Universidad de San Pablo, entre los días 16 y 19 de mayo de 2017.

*antropólogo tukano*". Inmediatamente, me llamó la atención que nadie, antes de él, se había auto-presentado explicitando el lugar desde dónde hablaba. Pues este es un elemento constitutivo de los congresos y artículos: el "cosmopolitismo de fondo", que funciona como mecanismo tácito de conmensurabilización de todo lo que allí existe y se presenta. Tal cosmopolitismo de fondo exige a todos de la necesidad de explicitar el lugar desde dónde se habla, y lo hace por el hecho de basarse en el mononaturalismo de las ciencias occidentales. En función de lo cual, la antropología cosmopolita, a pesar de su pretensión política progresista, no consigue ir más allá de la mera reproducción de la agenda humanista liberal y de lo que Stengers llamó la "maldición de la tolerancia"<sup>33</sup>, (Stengers, 2011).

De esta forma, se llega a la conclusión de que la antropología es parte de la "máquina de guerra de la ciencia" de la que nos habla Stengers, donde "conocimiento" y "cultura" son usados como armas neutralizadoras. Los 350 años de materialismo desencantado han producido cierta des-sensibilización colectiva en muchas dimensiones de la vida provocando que grandes contingentes académicos integren, sin darse cuenta, las burocracias perpetradoras de muchas "banalidades del mal", ya sea en su variación ambiental<sup>34</sup>, (Haraway, 2014) o en su variedad "culturalizadora".

La antropología producida por intelectuales indígenas tiene el mérito de desnaturalizar el hecho de "ser antropólogo" – especialmente, cuando el adjetivo "indígena", marcador que inicialmente llama la atención, nos conduce a la siguiente etapa, más interesante, que es el dismantelamiento de la caja-negra "antropólogo". Pero, ¿cuál es la cuestión con la actuación de estos antropólogos indígenas? Por lo menos dos: en primer lugar, la valorización de las actividades prácticas en oposición a las elaboraciones teóricas. Por esta razón, en el discurso de los antropólogos indígenas, es recurrente la valorización de la actividad pedagógica y el relativo desinterés por la actividad de "producción científica"<sup>35</sup>, (Benites, 2016). En segundo lugar, la importancia atribuida a las dimensiones de trayectoria y presencia en el mundo, en oposición a las abstracciones conceptuales descontextualizadas. La indexicalidad radical del quehacer antropológico indígena es, como muestran GersemBaniwa y muchos otros, incompatible con el empleo retórico de un "nosotros" genérico, que subentiende una identidad y una ontología, como se observa en muchos textos reflexivos que tratan sobre la disciplina.

Con respecto a las implicaciones de lo anterior para la antropología, se pueden vislumbrar algunos elementos imprescindibles para el debate. Uno de ellos fue mencionado por Latour<sup>36</sup>, (Latour, 2009) cuando afirmó que el desafío planteado por el perspectivismo amerindio no es un "viraje", sino una explosión – efectivamente, lo que se busca con la crítica a la antropología colonialista no es la aniquilación de la antropología construida sobre bases ontológicas naturalistas, sino la reducción de la misma a una antropología entre muchas otras. Antropólogas y antropólogos no escogen sus matrices cosmopolíticas por una decisión racional; invertir las marcas de la relación

---

<sup>33</sup> STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics* Vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

<sup>34</sup> HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble*. Presentación en la conferencia Arts of Living on a Damaged Planet, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponible en: <<https://vimeo.com/97663518>>. Acceso en: 18 ago. 2014.

<sup>35</sup> Ver, por ejemplo: BENITES, Tónico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. En: RIAL, Carmen; SCHWADE, Elisete (Org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016, p. 59-67.

<sup>36</sup> LATOUR, Bruno, 2009, op. cit.

colonial sólo reproduce el colonialismo. Esta, naturalmente, no es la intención de la mayoría de los activistas trabajando por la descolonización de la antropología.

En un texto reciente Márcio Goldman sugiere que, a partir de una perspectiva naturalista, la transformación de la antropología vendrá con la adopción de una postura que asuma como guía un “no saber” transcendental<sup>37</sup>, (Goldman, 2016 op. Cit. , p. 34) . Creo que esta postura es bastante más apropiada de la sugerida por Henare, Holbraad & Wastell<sup>38</sup>, (Henare, Holbraad y Wastell, 2007) y también por Holbraad & Pedersen<sup>39</sup>, (Holbraad y Pedersen, 2017) que proponen el uso de un abordaje ontológico de forma de expandir el esquema conceptual de la antropología – lo que, de cierta forma, sugiere la ambición de construirla como disciplina hipercosmopolita. Lo que la descolonización de la antropología desea, al contrario, es abandonar definitivamente el citado cosmopolitismo de fondo, que marca las relaciones profesionales institucionalizadas; de disciplina, la antropología se transformará en una plataforma de relaciones cosmopolíticas.

De este modo, el primer paso en la descolonización de la disciplina es explotarla; el segundo, el incentivo para formar, a partir de los fragmentos dispersos, aglomerados territorializados, relacionados entre sí de un modo más rizomático y menos arbóreo, de forma tal que incluso los términos naturalismo y animismo, usados de forma tan extensa en este texto, dejen de tener sentido; el tercer paso consiste en trabajar en la construcción de acuerdos pragmáticos (equivocaciones deseables), que son siempre locales, efímeros (por ello requieren atención y trabajo) y objetivamente focalizados. La antropología precisa ser parroquial, tener marcas visibles de nacimiento y desarrollo, ser una actividad diplomática difícil.

En el momento en que dicha transformación se efectúe, cuando alguien presente algo en un congreso o escriba un artículo sin declararse, en términos del lugar de su discurso, en el interior de un tal rizoma, ese hecho será considerado un acto de violencia ontológica.

## Referencias bibliográficas

- Almeida, M. (2014) Caipora e outros conflitos ontológicos. Em: *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, São Carlos, SP, v. 5, n. 1, p. 7-28.
- Baniwa, G. (2016) Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: Rial, C. y Schwade, E. (Org.) *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Benites, T. (2016) Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. En: Rial, C. y SCHWADE, E. *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, p. 59-67.
- Boulting, G. et al. (2017) Série O infiltrado, episódio n. 9 – Magia. HistoryChannel. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=ESh54fsi8iU>>. Acceso en: 27 dic. 2017.
- Cardozo, V. (2014) Spirits and stories in the crossroads. En: Blanes, R. y Espírito Santo, D. (Org.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press.

---

<sup>37</sup> GOLDMAN, Márcio, op. cit., p. 34.

<sup>38</sup> HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge, 2007.

<sup>39</sup> HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

- Deloria J. R. (1969) *Vine. Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Descola, P. (2013) *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (2016) *Against method*. London: Verso.
- Goldman, M. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica. En: *Cuadernos de Antropología Social*, 44. p. 27-35.
- Haraway, D. (2014) Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: staying with the trouble. Apresentação na conferência: *Arts of Living on a Damaged Planet*, Aarhus, Dinamarca, 9/5/2014. Disponível em: <<https://vimeo.com/97663518>>.
- Henare, A. Holbraad, M. y Wastell, S. (2007) *Thinking through things: theorising artefacts in ethnographic perspective*. London: Routledge.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. (2017) *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1888) *Treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Kardec, A. (2013) *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2016) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (1994) *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2009) Perspectivism: “Type” or “bomb”? En: *Anthropology Today*, v. 25, n. 2, p. 1-2. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-141-DESCOLAVIVEIROSpdf.pdf>>.
- Lévi-Strauss, C. (1979) *Myth and meaning*. New York: Schocken Books.
- Munduruku, D. (2017) *Índio não existe*. Global Editor. Disponível em: <<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2>>.
- Neves, M. (2006) *Vendedor de sonhos: a vida e a obra de Roberto Medina*. São Paulo: Editora Melhoramentos.
- Obeyeskere, G. (1981) *Medusa's hair – an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ortner, S. (1973) On key symbols. En: *American Anthropologist*, 75 p. 1338-1346.
- Sahlins, M. (2014) On the ontological scheme of Beyond nature and culture. En: *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1 p. 281-290.
- Stengers, I. (2010) *Cosmopolitics Vol. 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011) *Cosmopolitics Vol. 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taddei, R. (2017) Altergeoengenharia. En: *Meteorologistas e profetas da chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome. p. 189-205.
- Taddei, R. y Gamboggi, A. (2016) Education, anthropology, ontologies. Educação e Pesquisa – En: *Revista da Faculdade de Educação da USP*, v. 42, n. 1. p. 27-38.
- Tas, M. (2017) Cacique Cobra Coral: medalha de ouro na abertura da Olimpíada. En: Blog do Tas, 28/12/2012. Disponível em: <<http://blogdotas.com.br/2012/07/28/cacique-cobra-coral-medalha-de-ouro-na-abertura-da-olimpiada>>.
- Viveiros de Castro, E. (2015) O recado da mata. En: Kopenawa, D. y Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wittgenstein, L. (2001) *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2005) *Philosophical grammar*. Berkeley: University of California Press.