

**ORIENTALISMO ÉTNICO Y
DIFERENCIA REALMENTE
EXISTENTE. DOS NOTAS SOBRE
LA ALTERIDAD EN LA
ANTROPOLOGÍA
CONTEMPORÁNEA**

Nicolás Viotti

ORIENTALISMO ÉTNICO Y DIFERENCIA REALMENTE EXISTENTE. DOS NOTAS SOBRE LA ALTERIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Nicolás Viotti ¹

Resumen

En el contexto de un nuevo interés por cuestiones vinculadas con la cosmología indígena y las relaciones con modos de existencia no occidentales, este trabajo reflexiona sobre el problema de la alteridad en la antropología contemporánea. Tomando como caso paradigmático la publicación reciente en castellano de *La caída del cielo*, libro que condensa el diálogo entre el líder yanomami Davi Kopenawa y el antropólogo americanista Bruce Albert, el trabajo reflexiona sobre el lugar del género académico “diálogo entre intelectuales nativos y antropólogos” en la imaginación dialógica, las sospechas de “esencialización” colonial y, en última instancia, nuevas formas de entender las relaciones entre universalidad y singularidad, mismidad y diferencia.

Palabras Clave: alteridad, universalidad, singularidad, mismidad, diferencia

Resumo

No contexto de um novo interesse em questões ligadas à cosmologia indígena e às relações com modos de existência não ocidentais, este artigo reflete sobre o problema da alteridade na antropologia contemporânea. Tomando como caso paradigmático a recente publicação em espanhol de *La caída del cielo*, um livro que condensa o diálogo entre o líder Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo americanista Bruce Albert, o artigo reflete sobre o lugar do gênero acadêmico “diálogo entre intelectuais nativos e antropólogos” na imaginação dialógica, as suspeitas de “essencialização” colonial e, finalmente, as novas formas de entender as relações entre universalidade e singularidade, identidade e diferença.

Palavras-chave: alteridade, entre universalidade, singularidade, identidade, diferença.

Abstract

In the scope of a new interest in issues related to indigenous cosmology and the relationships with non-Western modes of existence, this paper reflects on the problem of otherness in contemporary anthropology. Taking as a paradigmatic case the recent publication in Spanish of *La caída del cielo*, a book that condenses the dialogue between the Yanomami leader Davi Kopenawa and the Americanist anthropologist Bruce Albert, the paper analyses the place of the anthropological genre “dialogue between native intellectuals and anthropologists” in dialogical imagination, the suspicions of colonial “essentialization” and, ultimately, new ways of understanding the relationships between universality and singularity, continuity and difference.

Keywords: otherness, universality, singularity, continuity, difference.

¹ CONICET, EIDAES/UNSAM.



ORIENTALISMO ÉTNICO Y DIFERENCIA REALMENTE EXISTENTE. DOS NOTAS SOBRE LA ALTERIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Introducción

A finales del siglo XX, junto con una serie de otros portavoces indígenas de Amazonia, el chamán yanomami Davi Kopenawa alcanzó celebridad en el mundo del ambientalismo. Nacido en la región de frontera entre Brasil y Venezuela, Kopenawa perdió a buena parte de su familia por el contagio del sarampión y otras enfermedades infectocontagiosas introducidas por la población blanca que durante la década de 1970 profundizó el contacto con el mundo yanomami de la mano del desarrollismo colonial interno en la construcción de infraestructura y en la explotación minera del garimpo. Kopenawa aprendió portugués con misioneros cristianos norteamericanos de la *New Tribes Mission* y tuvo una carrera en organizaciones indígenas como la FUNAI (Fundación Nacional del Indio). En 1989 fue reconocido con el premio Naciones Unidas Global 500 en un contexto donde los colectivos yanomamis eran fuertemente atacados por el garimpo ilegal. Las conferencias en Europa y Estados Unidos convirtieron a Kopenawa en un referente de la lucha indígena, pero más recientemente su reivindicación de los modos de vida indígenas tradicionales se convirtieron además en una crítica contracultural al modo de vida capitalista. Esa deriva más reciente de la figura de Kopenawa y su carisma personal articuló muy bien el proceso político de enfrentamiento al capitalismo contemporáneo con la reivindicación de modos de vida alternativos. Tal es así que su imagen pública obtuvo el adjetivo de “Dalai lama de la selva”.

La publicación en castellano bajo el título de *La caída del cielo. Palabras de un chamán Yanomami* (2024), a más de una década de su publicación original en francés e inglés y de su rápida traducción al portugués, podría ser pensado como caja de resonancia de una serie de cuestiones. Por un lado es indicador de una consagración de la figura globalizada de Kopenawa y de su construcción pública como una voz autorizada, que está en continuidad con un movimiento socio-cultural más amplio en donde la autoflagelación de la sociedad occidental se pone en diálogo con la reivindicación de saberes no occidentales. Por otro, es una buena oportunidad para reflexionar sobre este movimiento dentro de las ciencias sociales contemporáneas (que llega al castellano de modo tardío) y sobre el lugar que allí ocupa una corriente de la antropología que ha adquirido una novedosa fuerza relativa en los debates sobre la diferencia.

Es significativo que esta vuelta a la producción de diferencia como un recurso clásico, presente en la disciplina hasta la crítica poscolonial y los movimientos de revisión sobre las condiciones políticas de producción de las alteridades que se abrieron desde la década de 1960-1970, habilite una serie de discusiones sobre el lugar de la antropología en el proyecto moderno universalista y, en nuestra región, sobre su lugar en el proyecto de la construcción de ciudadanía bajo la órbita de los Estados nación. El dilema que propone para algunos este “giro neoclásico” de la antropología contemporánea, es el de la tensión entre una perspectiva que privilegiaría la lógica interna al pensamiento del Otro y Otra que privilegiaría una perspectiva externa que dé cuenta de los procesos políticos más generales, donde esos Otros no dejan de estar inmersos. Si atender a la perspectiva del otro, y también a su propia lógica, puede



constituir un mundo en sí mismo, retratado como aislado de relaciones más extensas (el riesgo del esencialismo), no es menos cierto (aunque menos asumido) que el atender a las relaciones de dominación y subordinación como procesos externos al pensamiento nativo corren el riesgo de producir otro esencialismo: el de un universalismo ingenuo que proyecta una mirada narcisista que sólo ve hoy la invención occidental de un “espiritualismo new age” y que, por lo tanto, no logra registrar su diferencia constitutiva. Este dilema, que es tan antiguo como la propia antropología, aparece renovado en las discusiones en torno al giro neoclásico y constituye un problema sustancial de la teoría y la práctica socio-antropológica contemporánea.

Kopenawa y el giro neoclásico de la antropología contemporánea

La antropología en castellano ocupa un lugar periférico en relación a las zonas más dinámicas de la antropología contemporánea, que se escribe en inglés, en francés y en portugués. Esa suerte de posición minoritaria mantiene a los debates en castellano relativamente alejados de lo que podríamos denominar como un momento neoclásico de la disciplina. Luego de la década de 1990 y las discusiones sobre las teorías de la hibridación, la globalización y el cruce entre antropología y estudios culturales, la antropología en castellano mantuvo una posición de distancia relativa frente a la reemergencia contemporánea de las discusiones sobre temas que parecían abandonados como la cosmología o el parentesco, a la orden del día en los debates que hoy llaman la atención del “revival ontológico” o la preocupación renovada por las cosmologías de los Otros. En un sentido general, esos debates caracterizaron a una etnología clásica que en el mundo hispanoamericano fue fuertemente discutido por las antropologías de la fricción interétnica y las sociologías de la distinción basadas en la economía política de la cultura (con foco en los puntos de vista del Estado y las agencias coloniales). Este momento neoclásico, con una fuerte preeminencia de cuestiones vinculadas con la metafísica indígena presente en ciertas corrientes de la etnología (aunque en diálogo con una corriente renovada de la sociología del conocimiento de inspiración pragmatista) prioriza más una radicalización de las teorías nativas que el sociocentrismo de una sociología crítica.²

Tal vez desde la popularización de la obra de Claude Lévi-Strauss durante finales de la década de 1960 el pensamiento indígena como dispositivo relativamente autónomo no tenía tanta relevancia en los debates intelectuales latinoamericanos por fuera de la antropología estrictamente académica. Por otro lado, si bien este movimiento tiene al pensamiento indígena como un locus privilegiado, lo excede en varios sentidos. En cierto modo este movimiento neoclásico reintroduce en el debate antropológico el problema de la diferencia y la alteridad como temas que no son solamente socio-políticos, sino cosmopolíticos, y por tal motivo alienta a una nueva reinención de mundos diferenciales que encuentran en las socio-cosmologías no occidentales enclaves ideales de alterización. Esos mundos diferenciales, adquieren un

² En la antropología latinoamericana la obra original de Eduardo Viveiros de Castro es el paradigma más sistemático de este movimiento (Viveiros de Castro, 2011). Resulta menos relevante la profundización de una antropología de la socio-cosmología moderna, menos amable a la seducción política de la alteridad (Latour, 1993).



valor académico, político y epistémico relativamente alto como alternativa a la crisis civilizatoria, social, institucional y medio-ambiental contemporánea. Al mismo tiempo, muchas veces entroncan muy bien con las contraculturas alternativas de la propia cosmología occidental moderna, que a finales del siglo XX atraviesan las “sensibilidades holistas” que proponen un mundo integrado, donde todo está conectado, la crítica a los dualismos jerárquicos entre alma/cuerpo o naturaleza/cultura, y que paradigmáticamente se manifiestan en el amplio espectro de las sensibilidades *new age* contemporáneas.

Es en este contexto en el que adquiere relevancia y celebridad el libro de más de ochocientas páginas *La chute du ciel*, publicado por *Terre Humaine* en 2010, del chamán yanomami Davi Kopenawa y el antropólogo Bruce Albert. El mismo puede leerse como un diálogo de mundos, como un alegato contra el etnocidio, la explotación capitalista de los colectivos humanos y no humanos, como denuncia de la destrucción de la diversidad natural y cultural o, en un sentido más exacto, como visibilización de la crisis de la diversidad y la construcción imperante de un mundo unificado. El libro se entronca en una larga tradición de “diálogos” entre líderes o referentes de mundos indígenas con interlocutores occidentales, mayormente antropólogos, que constituyen casi un género en sí mismo como los clásicos *Dieu d'eau. Entrevistas con Ogotemeli* de Marcel Griaule (1946), *El hombre primitivo como filósofo* de Paul Radin (1968)[1956], *Ishi en dos mundos* de Theodora Kroeber (1961) u otros que se han convertido en best-sellers -e incluso en fenómenos culturales en sí mismos-, como el célebre *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento* de Carlos Castaneda (1972)[1968]. No por casualidad esos libros se han convertido en ensayos antropológicos que exceden al trabajo profesional de la antropología. En cierto sentido, se han convertido en imágenes sobre la alteridad que, si por un lado son parte del acervo antropológico, por el otro movilizan imágenes públicas sobre cosmologías no occidentales en base a “nativos” paradigmáticos.

El diálogo con “intelectuales indígenas”, es decir con personas que poseen una reflexión sofisticada y performática (en el sentido de elaboraciones de un sujeto con agencia) acerca del mundo al que pertenecen, constituye un tema en sí mismo que hace a las diferencias entre una sociología de los intelectuales en una sociedad moderna, altamente diferenciada, y los mundos indígenas que tienden a ser composiciones con una menor diferenciación interna. También hace a la diferencia teórico-metodológica entre 1) una sociología de las “posiciones intelectualmente dominantes” y las “performances públicas” de actores socialmente interesados en la construcción de un sistema de ideas coherente y 2) la vida cotidiana: los sentidos comunes o la “ideología” (entendida como sinónimo de cultura, cosmopraxis u ontología) en su sentido clásico, una forma latente que no necesariamente se estructura en un sistema explícito en el nivel de la conciencia reflexiva y al que se accede en una relación de convivencia, habituación y reiteración usualmente identificada con la etnografía. Este asunto es fundamental cuando se analizan formas de conocimiento ya que resulta crucial asociar los puntos de vista de personas singulares con un horizonte socio-cosmológico más amplio de los que esas personas son parte, que no sólo supone un corpus ideacional, sino una experiencia cotidiana, una ecología de prácticas y una trama de relaciones materiales específica. Por ello resulta importante no sólo el discurso de los



“intelectuales indígenas” sino el anclaje que esos discursos tienen en la experiencia concreta de los colectivos étnicos realmente existentes. Es sin duda el caso de Davi Kopenawa y Bruce Albert, quienes entablan un diálogo encarnado tanto en la experiencia vital de Kopenawa en el mundo indígena como la de Albert, que posee décadas de experiencia etnográfica entre los yanomami.³ No es el caso de muchas intervenciones que buscan ser disruptivas en los mundos universitarios o en zonas de la vanguardia cultural occidental que idealizan la diferencia étnica, enunciadas por actores indígenas que poseen una relación mucho más distante con la vida cotidiana de los colectivos que invocan y/o por antropólogos que, de modo semejante, se basan en entrevistas ocasionales o recortes arbitrarios sobre lo “indígena”.⁴ Estas últimas no dejan de tener significación, pero nos dicen poco sobre las cosmopraxis indígenas y su funcionamiento cotidiano y mucho más sobre los modos de intersección y las trayectorias indígenas en el mundo de las clases medias urbanas occidentales y, a su vez, sobre el modo en que una zona culturalmente vanguardista de esas clases medias imagina al otro indígena.

El diálogo entre Kopenawa y Albert es una profunda descripción de la forma de hacer mundo yanomami, pero sobre todo es una reflexión sobre la forma de hacer mundo occidental y su inédita capacidad de expansión y de destrucción a gran escala. Davi Kopenawa narra su vida, su contacto con los blancos, su vida familiar, la relación con las misiones protestantes de la *New Tribes Mission* que llevaron la religión evangélica al mundo indígena como parte de un frente de colonización, la relación con el Estado brasilero, las epidemias y la relación con los nuevos virus, el trabajo con las organizaciones indigenistas y el conflicto con los buscadores de oro (*garimpeiros*). También narra su particular cosmos, su iniciación chamánica, el lugar de agentes invisibles (o visibles para una particular ciencia de lo concreto) en un cosmos sobrepoblado de seres que permanentemente se encuentran en interacción con las personas humanas. En lo que sigue vamos a referirnos a *La caída del cielo* como testimonio de un momento de la teoría y la práctica socio-antropológica contemporánea que nos permite reflexionar sobre lo que nos parece constituir dos aspectos claves: el riesgo esencializante que se deriva de la circulación social de las imágenes arcaizantes del “indio sabio” en una zona vanguardista de las sociedades occidentales y la necesidad epistemológica y política de retomar el problema de la diferencia. Los dos momentos deberían ser puestos en discusión como aristas complementarias de una perspectiva integrada que esté atenta a los procesos de orientalización, gesto ampliamente dominante en las ciencias sociales críticas, pero que no por ello pierda de vista la necesidad de producir diferencia, es decir que reivindique el proyecto de la multiplicidad, la diversidad y la discontinuidad con la mirada auto-centrada: étnica, de clase, geopolítica y, sobre todo, anclada en la epistemología del individualismo moderno y sus ideas de naturaleza (Sahlins, 2011). En el contexto hispanoamericano, en donde son francamente dominantes las antropologías nacionales enfocadas en la identidad y las relaciones con el Estado -tanto de grupos indígenas como de

³ Para una respuesta a la acusación de esencialización del mundo indígena en sintonía con el activismo ambientalista occidental, véase la contundente y etnográficamente abultada intervención de Albert (2004).

⁴ Mas allá de las discusiones académicas sobre la falsedad o veracidad, y por supuesto más allá del fenómeno cultural en sí mismo que debería llevarnos a una reflexión sobre los efectos pragmáticos del *best-seller* indigenista *new age*, el ejemplo de Castaneda es sintomático de esta falta de relaciones ecológicas, materiales, espaciales más allá del vínculo antropólogo-nativo.



colectivos subordinados en términos étnicos, de género, religiosos y de estilo de vida-, es particularmente importante retomar ese juego dialógico entre el análisis de la deriva esencializante (ya instalado regionalmente en décadas de estudios sobre la economía simbólica de la dominación y más recientemente con la llegada del análisis poscolonial) y el de la producción de diferencia realmente existente entre los modos de existencia y su potencialidad política que representa el giro neoclásico.

Espiritualismo indígena, ambientalismo y contracultura

El tono moralizante y su denuncia al modo de producción y de existencia del capitalismo occidental contemporáneo constituye un elemento clave de *La caída del cielo*. Ese rasgo convierte el libro en algo más que un diálogo entre un chamán yanomami y un antropólogo, sino en una declaración sobre la crisis civilizatoria. Si hay mito en el mundo indígena, también lo hay en el occidental: el libro en cierto modo contribuye a la mitología de los modos occidentales de imaginar el apocalipsis.

Los recursos chamánicos que Kopenawa señala como estrategias de lucha contra la destrucción ambiental del garimpo ilegal y de las grandes empresas mineras que despliegan campañas criminales en la región muestran una forma diferencial de construir mundo. El metal escondido en la tierra no es sólo un fenómeno de la “naturaleza” sino un elemento de una cosmología compleja donde una entidad mítica creadora del mundo yanomami, *Omama*, guarda el metal enterrado. La minería ilegal, según Kopenawa, es una amenaza al mundo entero, no sólo a la tierra un sentido occidental moderno: pone en peligro la existencia de la tierra, del cielo y del propio *Omama*. El hombre blanco (con un “corazón lleno de olvido”) atenta contra un modo de existencia entero, que es tan “natural” como “cósmico”. La respuesta chamánica, una repuesta cosmopolítica, es la de trabajar con las entidades-espirituales (a partir de rituales de invocación-cantos eventualmente por medio de alucinógenos) para mantener el equilibrio y reparar la destrucción del mundo.

En este sentido resulta significativo preguntarse sobre cómo es recibido el mensaje de Kopenawa en el mundo occidental del “hombre blanco con un corazón lleno de olvido”. El sentido común occidental, por lo menos el que se constituye como dominante, no asume que la contaminación sea un problema cósmico ni que un problema bio-ambiental pueda ser resuelto por espíritus, mucho menos estimulados por alucinógenos. Allí posiblemente haya formas de lectura condescendientes y pintorescas del diálogo entre un chamán y un antropólogo alentados por las críticas desarrollistas del aceleracionismo capitalista contemporáneo que asumen un mundo único y un tiempo unidireccional o las de la ciencia entendida como un proyecto tecno-cientificista ilustrado. Pero también las miradas pintorescas son desplegadas por el progresismo crítico ilustrado que ve en este tipo de manifestaciones simplemente un folklore arcaizante fogueado por la “posmodernidad” o el “multiculturalismo” contemporáneo.⁵

⁵ En el contexto latinoamericano ver el debate sobre el denominado “pachamamismo” en los países andinos (incluyendo el NOA argentino). Pablo Stefanoni (2011), por ejemplo, subrayó los usos políticos en el gobierno de Evo Morales del “pachamamismo” como una “espiritualización indígena” que no resuelve los problemas reales del neodesarrollismo. Respuestas desde una reivindicación de una “episteme indígena” se encuentran en Escobar (2011) e incluso en analistas que fueron abandonando el modelo ilustrado del análisis político-cultural y reivindicando otras formas de hacer mundo como alternativa a la crisis ambiental (Svampa, 2018). Más allá de las virtudes de esos procesos, el nudo de esos debates suele mantenerse en la discusión sobre



Más allá del sentido común dominante en las sociedades occidentales, por lo menos desde el siglo XIX y con más énfasis desde la revolución cultural de la década de 1960, se han desarrollado formas alternativas que han hecho de los mundos indígenas (así como de Oriente) un polo donde reflejar las fantasías y los proyectos contraculturales. Los movimientos vanguardistas de crítica a la vida capitalista occidental resuenan hoy en una crisis civilizatoria de un modo nuevo y la reivindicación de lo “indígena”, así como de los modos de existencia “alternativos” de la propia sociedad occidental, son caja de resonancia de los nuevos activismos ambientales, de la crítica radical al consumo, de la reivindicación de saberes complementarios a la ciencia moderna, de formas de subjetivación y tecnologías de gestión de uno mismo “holistas” y de una serie amplia de procesos propios de nuestro mundo urbano occidental moderno. Allí se produce una forma específica de vínculo con textos como *La caída del cielo*, contribuyendo a una idealización del mundo de las sociedades indígenas “tradicionales” y la condena a la vida “civilizada” en diferentes versiones del apocalipsis contemporáneo: que van desde un izquierdismo neo-ecológico sensible a los límites del “antropoceno” hasta versiones espiritualizadas *new age*.

Ir más allá del orientalismo

¿Podemos ser críticos del esencialismo sin dejar de tomarnos en serio a la alteridad? Esa pregunta sintetiza lo que parece ser el problema central de las discusiones sobre el neoclasicismo en antropología y su disputa con los análisis exclusivistas centrados en el poder, la dominación y los discursos de construcción de identidad como foco central de análisis de las ciencias sociales.

Uno de los méritos de *La caída del cielo* es que toda la obra se coloca en la tensión de una traducción posible, entre otras o, mejor dicho, de una inteligibilidad que sobrevuela el malentendido entre dos formas de pensamiento y de existencia. ¿Hasta qué punto Kopenawa da cuenta del “pensamiento yanomami” o constituye una versión *sui generis*? Esa pregunta atraviesa a todos los ensayos del género. Cuan “auténtico” es Kopenawa se preguntarán los lectores que buscan pureza y autoctonía. Si bien es cierto que la voz de Kopenawa hace un esfuerzo de traducción para un público específico, el occidental, no hay una búsqueda de autenticidad o de raíz verdadera. La propia vida de Kopenawa, y posiblemente por ello mismo, da cuenta de la complejidad de un mundo indígena en relación con las misiones cristianas, con el Estado brasilero, con las enfermedades introducidas por los blancos, con la explotación minera. Mal que le pese a sus críticos ingenuos, el libro está muy lejos de una mirada sobre la “pureza indígena”. Kopenawa mismo fue cristiano, y hay ecos del cristianismo en algunas formas de su chamanismo, fue empleado del Estado brasilero y un yanomami afincado en el mundo de los blancos donde aprendió portugués y se vinculó con una sociedad basada en un complejo tecnológico-industrial. Sus propias descripciones sobre las técnicas chamánicas están llenas de comparaciones con la ciencia y la tecnología moderna como la radio y la televisión. Lejos del esencialismo, Kopenawa es un mediador, un traductor de mundos.

intervenciones “intelectuales” o de “intelectuales indígenas” con muy poca referencia a la etnografía de los colectivos indígenas realmente existentes.



Un universal complejo

En un ensayo reciente sobre el problema de la traducción, la helenista Bárbara Cassin (2019) desarrolla una original reflexión sobre el lugar de la multiplicidad lingüística como un rasgo humano amenazado doblemente por el esencialismo populista de lo telúrico, una lengua metafísica única e intraducible, y por el *globich*, una versión estandarizada del inglés globalizado que homogeniza la comunicación. Ambos polos son problemáticos ya que asumen o bien la singularidad radical jerárquica y elitista o bien un falso igualitarismo homogeneizante mercantilizado de una falsa lengua universal. Cassin, especialista en griego y latín clásicos, reivindica el lugar de los intraducibles, de la diferencia como estatuto sustantivo del plurilingüismo y, por extensión, de la multiplicidad de formas de producir mundo. Hay multiplicidad, justamente, porque ninguna lengua es metafísicamente superior ni reducible a una universal común. Hay traducción (siempre un trabajo imposible pero no por ello inválido) porque hay diferencia. Su reflexión es cautivante para la teoría socio-antropológica contemporánea, que muchas veces se ve atrapada en el mismo dilema.

La caída del cielo de Kopenawa y Albert puede servir como una buena excusa para pensar la teoría antropológica y sociológica contemporánea, en tanto el libro funciona como correa de transmisión de las discusiones actuales sobre la mismidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple, la homogeneización y la diversidad (Giobellina Brumana, 2017). Funciona también como un espejo deformado que pone formas míticas en tensión: la del mundo yanomami, amenazado por la expansión colonial occidental, y la del mundo occidental, que vive una ebullición apocalíptica en su cultura de masas, en las percepciones silvestres y también, en las teorías intelectuales (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Las imágenes de lo indígena que se movilizan con la circulación social de *La caída del cielo* oscilan entre el rechazo dominante o la folklorización técnico-científica (neoliberal o progresista) y la idealización esencializadora del “indio-sabio” que pone a Kopenawa como el “Dalai Lama indígena” frente a la crisis civilizatoria y el agotamiento aparente de respuestas en las sociedades occidentales. Este fenómeno se entronca con la consolidación de una corriente espiritual *new age* y elementos contraculturales como contraparte alternativa a los modelos del desarrollismo ilustrado (conservador o de izquierda). Hay un riesgo en asumir esa esencialización como un espejo de la propia proyección occidental sobre el Otro, alentada por una forma descontextualizada de mostrar a lo indígena por fuera de los colectivos indígenas concretos, incluyendo allí sus propias cosmopraxis y sus mundos diferenciales con respecto a la propia sociedad occidental. Desde esa perspectiva, el chamanismo es un saber y una práctica “esotérica” y “ancestral”, lleno de verdad frente a la ignorancia occidental. Desde una mirada más compleja, el chamanismo es un saber técnico que funciona como un dispositivo práctico equiparable (pero no reducible) a la ciencia occidental. Sólo asumiendo esa complejidad del Otro adquiere sentido lo propio, la antropología de la diferencia es una antropología de la relación, no de “mundos aislados”. Si el esencialismo es un riesgo potencial, también lo es la disolución de la potencialidad política de la diferencia, es decir la capacidad de esos colectivos de mostrar multiplicidad, diversidad y discontinuidad con nuestra



propia forma de pensar, de producir y de vivir.

Un último aspecto nos resulta relevante de *La caída del cielo* como un libro que puede ser emblema de una serie de discusiones en las ciencias sociales y en las socio-antropologías escritas en castellano. La imaginación sobre la alteridad étnica es una caja de resonancia que nos permite pensar en todas las otras formas de producir la diferencia: de clase, género, religiosa. En general, en las antropologías hispanoamericanas el imperio de la identidad y las relaciones de dominación, las relaciones con el Estado y la construcción de ciudadanía han coloreado las discusiones sobre la diversidad y la multiplicidad. Lo que se discutió aquí sobre el mudo yanomami se sitúa en realidad en un debate mayor sobre el problema de la alteridad y su autonomía ontológica relativa, su dificultad de ser traducido al lenguaje universal de la razón. Los intraducibles expanden el universal. Es posible que sea en ese *universalismo complejo* (o un universal complejizado, como dice Bárbara Cassin, 2019) donde se encuentren caminos que mantengan preguntas universales pero sobre la condición fundamental del equívoco, de la no transparencia entre los problemas de los Otros y los nuestros.

Bibliografía

- Albert, Bruce (2004) Chamanisme et ethnopolitique. Fragments d'un discours yanomami. *L'Homme*, 169, pp. 217-218.
- Cassin, Bárbara (2019) *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Cuenco de Plata.
- Castaneda, Carlos (1974) [1968] *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro (2019) *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Escobar, Arturo (2011) «¿Pachamámicos» versus «Modérmicos»? *Tabula Rasa*, 15, pp. 265-273.
- Giobellina Brumana, Fernando (2017) a Chute du ciel: un pas-de-deux entre un chamán y un antropólogo. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXII, n. 1, pp. 147-170.
- Kroeber, Theodora (1961) *Ishi in two worlds*. University of California Press.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert (2010) *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Terre Humaine.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert (2024) *La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami*. Capitán Swing.
- Latour, Bruno (1993) *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Debate.
- Griaule, Marcel (1946) *Dieu d'eau*, entretiens avec *Ogotemmêli*. Librairie Arthème Fayard.
- Radin, Paul (1968)[1956] *El Hombre Primitivo como Filósofo*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sahlins, Marshall (2011) *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Stefanoni, Pablo (2011) ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa*, 15, pp. 261-264.
- Svampa, Maristela (2018) Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno. *Nueva sociedad*, 278.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz.

