

Virar-otro. Notas para una teoría de la alteridad.

Una etnografía de los rastejadores en la caatinga de Bahía (Brasil)

Autor:

Rodrigues Lopes, Gabriel

Tutor:

Tola, Florencia Carmen

Kelly Luciani, José Antonio

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA

Gabriel Rodrigues Lopes

Virar-otro. Notas para una teoría de la alteridad.

Una etnografía de los *rastejadores* en la *caatinga* de Bahia (Brasil)

Tesis presentada al Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires para obtener el título de Doctor en Antropología, bajo la dirección de la Dra. Florencia Carmen Tola (UBA/Conicet) y la co-dirección del Dr. José Antonio Kelly Luciani (UFSC)

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
DOCTORADO EN ANTROPOLOGIA

Gabriel Rodrigues Lopes

Virar-otro. Notas para una teoría de la alteridad.

Una etnografía de los *rastejadores* en la *caatinga* de Bahia (Brasil)

Tesis presentada al Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires para obtener el título de Doctor en Antropología, bajo la dirección de la Dra. Florencia Carmen Tola (UBA/Conicet) y la co-dirección del Dr. José Antonio Kelly Luciani (UFSC) y defendida el 12 de abril de 2021.

JURADO

Profa. Dra. Florencia Carmen Tola (UBA/UNSAM/CONICET - Directora de Tesis)

Prof. Dr. Renato Sztutman (Universidade de São Paulo)

Profa. Dra. Cecilia Hidalgo (Universidad de Buenos Aires)

Prof. Dr. Francisco Pazzarelli (Universidad Nacional de Cordoba/CONICET)

ACTA DE DEFENSA



Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La Secretaría de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, certifica que Gabriel Rodrigues Lopes, defendió su tesis doctoral el día 12 de abril de 2021, conforme al siguiente dictamen:

En el día de la fecha, 12 de abril de 2021, a las 10:00 horas se reúne el jurado de manera virtual, mediante la plataforma Zoom, integrado por los Dres Cecilia Hidalgo (UBA), Francisco Pazzarelli (CONICET), Renato Sztutman (PPGAS / USP) con el fin de evaluar la Tesis Doctoral elaborada por Gabriel Rodrigues Lopes, titulada "Virar-otro. Notas para una teoría de la alteridad. Una etnografía de los rastejadores en la caatinga de Bahía (Brasil)". También se encuentra presente la directora Dra. Florencia Carmen Tola (CONICET).

El trabajo doctoral de Gabriel Rodrigues Lopes tiene como objetivo general describir y analizar etnográficamente las prácticas y experiencias del rastejar entre los caatingueiros del estado de Bahía (Brasil). La tesis analiza materiales etnográficos registrados durante once meses de trabajo de campo en cinco comunidades. El proceso de investigación y las descripciones etnográficas resultantes, que se encuentran profundamente detallados en los diferentes capítulos, dan lugar a una serie de reflexiones sobre conceptos tales como "experiencia", "verdad" y "devenir" (entre muchos otros) que alcanzan buena parte de las dimensiones vitales de sus interlocutores. Las reflexiones del tesista consiguen alimentar una meditación antropológica más profunda, sobre la propia realidad de la caatinga y de sus otros. Los siete capítulos de la tesis con el formato de un ensayo etnográfico -de cierta autocontención temática- son excelentes tanto desde el punto de vista de la descripción como del análisis. La secuencia va adentrando al lector en la perspectiva de una teoría de la alteridad que sale de los lugares rutinarios y automáticos de explicación de procesos, relatos y eventos más corrientes en la ciencia social contemporánea. El resultado final de este trabajo nos deja con la certeza de que las formas nativas de conceptualizar el devenir y la alteridad ponen en tela de juicio lugares comunes sobre esa región (incluso, las ciencias sociales y su pasión por el "mestizaje"), disputando al mismo tiempo algunas de las consecuencias más conocidas del giro ontológico sobre el pensamiento contemporáneo.

En cuanto al aspecto "teórico-metodológico", la investigación se afina en un conocimiento profundo del campo, informado por un trabajo etnográfico fino pero también por la experiencia y biografía personal del autor. Posee, además, un compromiso ceñido al espíritu y a las propuestas de la antropología y etnología contemporánea brasileña, especialmente aquella conocida como "perspectivista" u "ontológica". Desde allí, propone una serie de relaciones y comparaciones, muchas veces provocadoras, que abren camino para un diálogo productivo entre la etnografía de diferentes regiones y campos, especialmente con aquella realizada entre pueblos indígenas y afrodescendientes.

La escritura del texto es sumamente cuidada y por momentos alcanza niveles poéticos. El texto presenta una etnografía profunda y paciente, que acompaña los ritmos nativos y otorga una cadencia propia al proceso del "descubrir" etnográfico. Este proceso, lejos de constituir (solo) un análisis riguroso, se manifiesta atravesado por una serie diversa de relaciones y experiencias personales que le permiten a Lopes conocer y sentir a esos otros dentro de su propio cuerpo (como la misma tesis propone), para desde allí escribir.

La profundidad del análisis conceptual-teórico del autor se amalgama con la mirada comprometida de un antropólogo que busca una aprehensión intelectual y experiencial de los modos de existencia que estudia. Su apertura ante lo diferente, lo que sorprende y altera, sumada a su sensibilidad ante la "imaginación conceptual" de aquellos con quienes comparte la trayectoria etnográfica, dan paso a transformaciones profundas en el etnógrafo y en los lectores, y que forman la base de la teoría de la alteridad que se va esbozando a lo largo del recorrido argumental.

Por todo lo expuesto, el jurado acuerda por unanimidad calificar la Tesis como Sobresaliente con recomendación de publicación.-----

Se extiende el presente certificado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a los 30 días del mes de septiembre de 2021, para ser presentado ante quien corresponda.-----



DR. MARIANA V. PARMA
Directora de Postgrado
CITEP - UBAE

Ubicación del municipio de Jaguarari, Bahia, Brasil

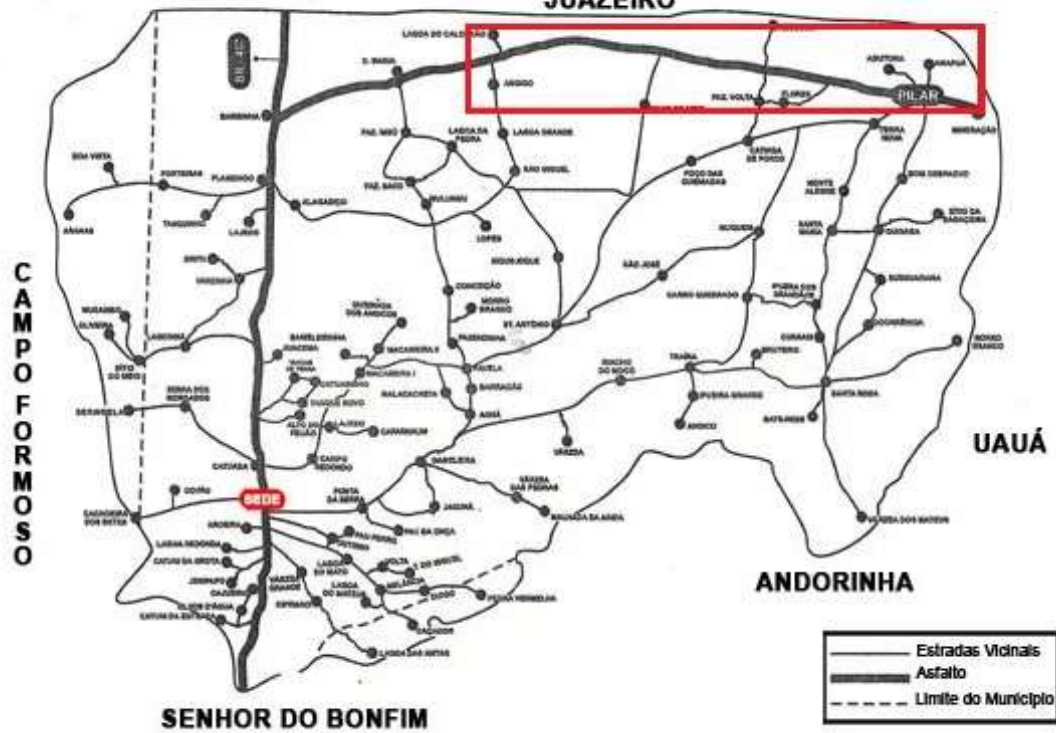


- Límites de Jaguarari
- Límites de Brasil
- Límites de Bahia
- Límites de América del Sur

Elaboración propia
 Fuente de datos: IBGE 2017 y 2019
 Sistema de Coordenadas Geográficas, Datum
 SIRGAS 2000

MAPA DE JAGUARARI

JUAZEIRO



Región del trabajo de campo etnográfico: área del retángulo en rojo
(de la izquierda hacia la derecha: Lagoa do Caldeirão, Volta, Fortuna, Arapuçá y Pilar)



Fonte:
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2004. Mapa de Biomas do Brasil, primeira aproximação. Rio de Janeiro: IBGE

RESUMEN

La presente tesis doctoral es una etnografía de la práctica del *rastejar* entre los nativos de la *caatinga* del estado de Bahia (Brasil), los *caatingueiros*, realizada a través de trabajos de campo etnográficos durante once meses. *Rastejar* es una relación entre humanos y agencias sociales diversas que permite a los primeros conectarse con y decodificar los modos de expresión de los segundos, y a estos existir en los primeros a través de una afectación corporal. En esta monografía no he buscado solo una descripción antropológica del *rastejar*, como una forma nativa de la relación, sino también el *rastejar* en tanto “descripción nativa de relación, en tanto forma antropológica”. *Rastejar* es una expresión nativa en su mundo (que la antropología puede describir) y una *antropología*, una forma humana de descripción y comprensión del mundo. Por medio de mi *rastejar* etnográfico propuse el concepto *virar-otro*, una relación de transformación metamórfica que el concepto nativo “*se virar em*” expresa, a saber: humanos *se viram em* bicho (*asno peludo*, *cerdo negro*, etc.), cosas (*pedra*, *árbol*, *humo*, etc.), extra-humanos (*Caipora*, *zumbi*, *besta-fera*) y divinidades (*guias*), y pueden ser afectados por y afectar otras capacidades agentivas como venas de agua subterráneas, enfermedades y el *fim de las Eras*. En ese sentido, el concepto etnográfico *virar-otro* es fundamental para una teoría etnográfica de la alteridad, puesto que distribuye de modo distinto ciertos conceptos dados, preconcebidos por la metafísica occidental como las antinomias interior/ exterior, uno/múltiple, naturaleza/cultura, sertão/sertanejo. *Virar-otro* no se refiere apenas a las posibilidades del devenir, sino también a las experiencias pragmáticas de algunos nativos con el *dom* (los *lapigados*) que exigen el *afuera*, la *diferencia* para “ser” y tener *poder*, y nos informan que el pensamiento tiene que salir de sí para existir en cuanto tal. Por lo tanto, la *teoría etnográfica de la alteridad* es una traducción, es un “equivoco controlado” claramente más vinculado a la afectación por Otro [outrem] que a la identidad o a la representación de la diferencia en cualquier tipo de comprensión pre-determinada. Ella está así más para una “diferencia de perspectiva” que produce *relación* que otra *versión* de teorías nativas o teorías antropológicas, ofreciendo a las ciencias humanas otra metafísica social (una contra-antropología) para pensar el Brasil.

Palabras clave: Caatinga; Teoría Etnográfica; Alteridad; Relación; *Virar-otro*; Cosmopolítica.

Para la *semillita*
que nació por otros caminos
y me enseñó a levantar y a levitar.

AGRADECIMIENTOS

Pensaba que eso sería más fácil de hacer, sin embargo, luego de cinco años preparando esta monografía, cuando ella llega a este punto parece que las palabras ya se cansaron de mí, al menos me queda el cuerpo, a través de él agradeceré entonces. Muchas personas han contribuido para la existencia de este trabajo, algunas de ellas lo saben muy bien, otras ni siquiera lo imaginan. Como este trabajo empezó en las montañas de Oaxaca, México, agradezco inmensamente el cariño de la familia Contreras, con quienes compartimos semanas preciosas en San Miguel Chimalapas.

Agradezco a los/as nativos/as de la *caatinga* de Bahia que me guiaron, a partir de su modo de vivir, sobre cómo escribir, y a quienes recuerdo y pienso con cariño. Dedico a todos/as ellos/as un genuino sentimiento de amistad: a Seu Mario por presentarme la vitalidad de la palabra y la riqueza de la escucha; a Zé por su paciencia y ánimo con que comparte su presencia; a Capuxo que siempre me recibe con una sonrisa y me despedaza la manera de pensar y a Dona Alzira por su abrazo caluroso, una manera de abrir las puertas de su casa; a Giselia que me presentó al mundo de los espíritus aliados y me dejó el toque y la palabra de ellos, con los cuales empecé a escribir este trabajo; a mis *guias* por la compañía y por el intercambio constante; a Carlos que con su forma bien humorada de narrar la vida me enseñó otro camino para sentir el pensamiento *caatingueiro* y a Adrianinho, su hijo, por nuestras conversas arriba de su caballo Caramelo; a Seu Raimundo y Dona Vanda por el amor y cariño que me inundan y me llenan de belleza; a mi tío Zé do Tenorio por la pasión y efervescencia para describir lo más pequeño; a Sinhô por sus comentarios inusitados que fueron descortinando el velo en la mirada. Agradezco a Landeu, a mis tías Lucinha, Marlene y Neném (María José), y su memoria prodigiosa, a Dorinha, a Dona Maria, a Lau, a Dona Nêga, a los *vaqueiros* Manuel y Damião, a Laíde por sus ricos quesos de cabra que animaron las mañanas en la *caatinga* y al chico Zominho por la inocencia que nos hace gustar de vivir.

Agradezco profundamente a Florencia Tola, mi directora de tesis, por su generosidad intelectual sin par, por su lectura impecable y por sus comentarios inteligentes, precisos y necesarios. Le agradezco por nuestra amistad y confianza mutua, por haber aceptado acompañarme en este largo camino cuando le escribí desde Bogotá un mail con un bosquejo de proyecto y, sin nunca haberse enterado de mi existencia, confió en lo

desconocido. A partir de ese día ganaste toda mi atención, mi respeto y mi lealtad. Le debo a ella y a nuestro equipo de trabajo, el Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm), la instalación de un ambiente creativo donde las ideas y el arte del pensar ganan vida y libertad para devenir. Esta tesis empezó a hablar allí. Amigos/as queridos/as, gracias por la escucha y por nuestras conversas siempre placenteras y divertidas: Emilio, Sonia, Anto, Agos, Maxi, Belén, Juan y Celes. Especialmente a Sonia, a Anto y a Celes va un agradecimiento especial por la lectura cuidadosa de algunos de los ensayos que componen esta etnografía, y a Emilio por nuestras eternas charlas matinales en su casa en Córdoba y en la mía en Buenos Aires.

Agradezco a mi amigo Juan, por las largas y ricas pláticas sobre filosofía árabe, regadas a cerveza y vino; a Igor por las noches de samba en BsAs, que mucho animaron esa jornada; a Facu por su compañía alegre y liviana; a Clau por recibirme en su casa por un año con tanto amor. En La Plata, a mi gran amiga Luisina por su amistad y su canto; a Joaco por nuestras noches de guitarreada y poesía. Y en las montañas de Cali, Colombia, a mi hermano del alma, Camilo, por todos esos años y por enseñarme y acompañarme en el camino rojo del guerrero. Y a Chico Mur por su hermoso humor y por haberse dado el trabajo de llevar todos los documentos al Conicet en 2015, que me han permitido concurrir a una beca doctoral. A Julia Mur le agradezco todo el cariño y amor que suelen disfrazarse de ricos platos peruanos.

A José Kelly Luciani, mi co-director de tesis, por sus lecturas, comentarios y críticas que me han exigido escribir con mucho más cuidado y atención. Nuestro encuentro en Florianópolis, en mayo de 2019, y el ánimo con que me comentó sus impresiones sobre unos de los ensayos me dieron la confianza para seguir adelante, cuando yo vivía la etapa más dolorosa de mis días. Y a Tati, también en Floripa, la mujer más chistosa que conocí y que me hizo reír y retomar fuerzas para seguir.

Me gustaría agradecer con entusiasmo a Renzo Taddei por aceptar co-dirigir esta tesis junto a Flor en los idos de 2015, su conformidad en aquel entonces fue crucial para recibir la beca doctoral del Conicet y así dedicarme exclusivamente a esta investigación. No obstante, por las derivas del trabajo de campo, nuestros temas de investigación tomaron caminos diferentes. Hago constar aquí mi reconocimiento y admiración hacia él. Agradezco a mis profesores/as por sus clases que me han deslumbrado y que abrieron las

compuertas de la curiosidad y del gusto por pensar y experimentar: Marcio Goldman, Pablo “Manolo” Rodríguez, Silvia Rivera Cusicanqui, Jean-Pierre Chaumeil, Florencia Tola y Rosana Guber. Agradezco al profesor Mauro W. B. de Almeida por el intercambio de emails y por su lectura atenta y erudita de uno de los ensayos, bien como a Marcio Goldman por su lectura y comentarios críticos y muy necesarios sobre otro. A mi madre, Zélia, y a mi padre, Nestor, por todo agradezco: la vida, el amor, el cariño, la paciencia, el hogar tranquilo y cómodo que me permitió dedicarme con ahínco a la escritura. Les agradezco por dos o tres boletos de avión para seguir con el trabajo de campo cuando los sueldos del Conicet apenas alcanzaban para vivir. Agradezco a mi madre por la vitalidad, humor y dulzura con que lleva la vida y por su estímulo para que yo me dedique únicamente a lo que me apasione; y a mi hermana Marcia por sus invitaciones a tomar un café cuando veía que yo necesitaba un descanso. La amistad y la confianza con la que goza mi padre junto a los nativos de la *caatinga* fue repasada a mí como un viento fresco y suave de un atardecer. Es para mí un privilegio contar con su conocimiento y sabiduría sobre la vida *caatingueira*, así, muchas de mis dudas fueron disueltas con una simple videollamada.

Agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por la beca de doctorado que me permitió dedicarme exclusivamente a esta investigación.

A Cecilia. Mi compañera por ocho hermosos e inolvidables años de cuidado y amor. Desde Oaxaca hasta la *caatinga* de Bahía su afecto, poesía y amistad me guiaron por los caminos más bonitos y fértiles, y sus intuiciones etnográficas primorosas me hicieron cambiar el foco varias veces. Agradezco porque supimos reinventar nuestra relación. A ella, una eterna amiga, también le dedico esta tesis.

¡Mil gracias!

ÍNDICE

PREÁMBULO	14
La Tesis	14
<i>Dizno</i> y <i>passe</i> : recomendaciones extra-humanas para la etnografía	17
<i>Virar-lapigado</i>	23
Convenciones	30
Prólogo	31
INTRODUCCIÓN	33
Los <i>caatingueiros</i> en las ciencias sociales: un breve paso	40
Algunas cuestiones	53
Etnografía: un modo de <i>rastejar</i> los <i>rastejadores</i>	63
Los ensayos etnográficos	68
ENSAYO 01	77
UNO DE LOS MIL NOMBRES DE GAÏA ES CAATINGA	77
Un día en la <i>caatinga</i>	78
“Povo-da-rua” y “povo-da-roça”	85
“Chamanismo” lapigado: adivinos, curanderos, hechiceros y sabidos	95
Rastejar la <i>radiação</i> . Dom, rezar y corpo fechado	96
<i>Fazer responso</i> y la <i>imundiça</i>	114
Agencias no-humanas para des-virar gente	122
La iniciación de Capuxo y el ‘punto de vista’	128
Otras calidades chamánicas: <i>advinhar</i> , <i>encarnar</i> y <i>saber</i>	135
Gaïa-caatinga: por una cosmopolítica	145
ENSAYO 02	148
RASTEJAR EL RASTEJADOR	148
<i>Rastejar</i> flujos: hemorragias, fuego, lluvia y huellas	149

Imagen sensible: esperando un vedor	156
¿Qué saben y qué ven los <i>rastejadores</i> ?	167
Algunas lecturas posibles	171
Ontologías en desacuerdo y lo desconocido fundamental	179
<i>La frincha</i>	182
ENSAYO 03	186
COMIENDO CON CAIPORA	186
“Uma espera tão boa...” y un encuentro	187
<i>Caipora</i> y la perspectiva	196
Sociologías nativas: economía de la alteridad y de la <i>predação</i>	206
¿Y cómo es <i>Caipora</i> ?	217
Consideraciones finales	218
A modo de epílogo	220
ENSAYO 04	222
SE ENVULTAR Y LA ANTROPOFAGIA REVERSA	222
Golpes de “real” en la realidad	223
Imagen-doble: pligue y ubicuidad	232
¿Qué es puesto para ser devorado?	240
El rezador-feiticeiro <i>Maneca</i> y la antropofagia reversa	245
La venganza	253
Esbozo de síntesis	256
ENSAYO 05	263
“VIRAR BICHO” Y “VIRAR (N)A BESTA”	263
<i>Virar bicho</i>	264
Las vidas de gente-bicho según su muerte	272
<i>Virar na besta</i>	278

Rastejando los indicios de la <i>besta</i>	287
Afinidad potencial y una alianza peligrosa	292
ENSAYO 06	302
LA COSMOPOLÍTICA CAATINGUEIRA PARA “IMPREVER” EL FIN DEL MUNDO	302
“O fim das Eras”: un mundo posible	303
Agencias chamánicas para escapar de la monocultura de lo Mismo	309
Recalibrar la teoría moderna del fin del mundo	316
La cosmo-práxis del fim das Eras	323
Componer con Gaia es componer con Otro	328
Otro fin es posible	334
ENSAYO 07	340
NOTAS PARA UNA TEORÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTERIDAD	340
“Porco um dia foi gente”	342
Filosofía de las diferencias	349
Otro como tercera margen del Yo-otro	352
Virar-otro: la teoría nativa de la relación o una variación antropofágica	362
Sobre espacio cosmopolítico caatingueiro	366
La metafísica del virar-otro como actualización de la antropofagia tupi	374
PALABRAS FINALES	381
LÍNEAS DE FUGA ETNOGRÁFICAS	395
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	402
APÉNDICE I	417
APÉNDICE II	419
FOTOS	420

PREÁMBULO

La Tesis

Esta Tesis pretende profundizar ciertas inquietudes etnológicas que en mi tesis de maestría (Lopes 2014) no han podido ser tratadas con la atención debida por el recorte analítico y por mis limitaciones teórico-metodológicas. En aquella tesis de maestría, me dediqué a la antropología del desarrollo y de la modernidad, agregando a los estudios de la decolonialidad (Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel) algunas ideas y conceptos de Frantz Fanon, Aimé Césaire y Silvia Rivera Cusicanqui a fin de otorgar a la crítica decolonial sobre el concepto de “desarrollo”, miradas de intelectuales no tan comprometidos con las bases del humanismo iluminista, como los antillanos Fanon y Césaire, ni con el solipsismo y antropocentrismo moderno y occidental, como la andina-aymara Cusicanqui. En el último capítulo de la tesis, presenté la relación de los/as “profetas” u “oráculos de la lluvia” (Taddei 2017) en la *caatinga* de los estados de Bahia y Sergipe (Brasil) con diversos animales y entidades no-humanas para decodificar (“*rastejar*”) la llegada de la lluvia como una de las aristas más radicales, epistemológicamente, del paradigma de la “convivencia con el semiárido”, alternativo al hegemónico (y estatal-capitalista) “paradigma del combate a la sequía”. Las experiencias de aquellos nativos en torno a la decodificación de los indicios de fenómenos como la lluvia y la sequía, parecían bosquejar el paso de una “alternativa de desarrollo” hacia una “alternativa *al* desarrollo”, si pudiéramos considerar seriamente la diferencia ontológica que los *caatingueiros* expresaban.

Tomando de este hilo, empecé a pensar un proyecto doctoral con la premisa, observada en campo, de que las prácticas de sentido y las conceptualizaciones de los oráculos y *rezadores/as* nativos no necesitaban estar ancladas en la tradición de pensamiento occidental para dar cuenta de su realidad y, además, podrían afectar a las ciencias sociales del desarrollo y a la sociología rural, los esquemas teórico-conceptuales normalmente empleados para “diagnosticar” e “interpretar” los modos de vida nativos. Intentando escapar de esta “norma” teórica y ya, de algún

modo, interpelado por algunas lógicas sociales nativas que pude etnografiar en mis cortos trabajos de campo para la tesis de maestría (cinco semanas), pude observar que la fusión de razas, tan cara a la teoría nacional del mestizaje, era solamente el “punto de vista” del criollo/brasileño, y que, siempre hubo, otro pensamiento sobre la mezcla, y debería existir entonces uno sobre el cuerpo, la persona, la existencia, el fin. Me preguntaba, cuando estaba terminando de escribir aquella tesis, cómo sería una teoría etnográfica del anti-mestizaje, cómo podría dar cuenta de las consecuencias teóricas, epistémicas y políticas del encuentro y choque provocado por mí entre las teorías nativas y la teoría nacional del brasileño/sertanejo. Y, si pudiese ver con otros ojos, qué mundo y prácticas de sentido los *caatingueiros* exprimían en sus experiencias y reflexiones, pero que tendían a ocultarse al interior de aquellos conceptos tan caros a la sociología rural y a la etnología del contacto interétnico, como el desarrollo, el estado, la religión, el capitalismo, etc. Con esa “curiosidad” en mente empecé a imaginarme estudiando un doctorado en antropología, pero todo fue bruscamente interrumpido, sin fecha y ni ánimo de ser retomado, por un plan mayor y más atrayente: recorrer con una mochila Latinoamérica con mi entonces compañera de vida Cecilia.

Dos meses después estaba viviendo, hacía ya varias semanas, en una comunidad indígena zoque, los angpøñ de San Miguel Chimalapas (Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México), como invitado de la familia Contreras –habíamos conocido a su hija Josefa en Buenos Aires cuando fue por un intercambio universitario. Andaban conmigo tres amigos inseparables, los libros *Viaje a Ixtlán* de Carlos Castaneda, *Miradas del Jaguar* de Eduardo Viveiros de Castro y *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres. Los devoraba despreocupada y simultáneamente en una hamaca, después de nadar en el río chimalapas, antes de comer una tlayuda con las ancianas angpøñ, encantadas en narrarnos diversos mitos y relatos asustadores de entidades invisibles de la selva mexicana que capturaban humanos... Era diciembre de 2014. Aquella convivencia cándida y completamente sin aspiraciones académicas con mis amigos y amigas angpøñ y con sus vecinos indígenas diidxazá (zapotecos del Istmo) del pueblo Unión Hidalgo, a quienes conocimos a través de Carlos Manzo, nativo y miembro del Congreso Nacional Indígena (CNI), era comprometida tanto con sus

alegrías festivas como con los conflictos que les atravesaban, como la implantación desenfrenada de torres eólicas y sus luchas contra la instalación de mineras que destruirían aquella selva y la vida exuberante de mis amigos/as.

La vida cotidiana transcurría entre la presencia de seres poderosos, como los “dueños de la tierra” y las presas que engañaban a hombres y mujeres, escondían muñecos de los niños, podrían robar el alma mientras uno dormía, golpeaban a los cazadores aváros... esa cotidianeidad era tan segura como la salida y la puesta del sol; en que personas que han sobrevivido a la caída de un rayo se transformaban en “rayeros”, capaces de predecir la aproximación de rayos y granizos y desviarlos con sus manos si necesario fuese; en que las visitas a los/as curanderos/as, sea para que nos rezasen, protegiesen, curasen o para apenas estar con ellos/as, era tan buena como las mañanas enteras dedicadas a echarnos al sabor del sol o dejarnos llevar a la deriva por el río, sin rumbo y sin juicio.

Poco a poco todo ello, junto a mis memorias de infancia y adolescencia en la *caatinga* de Bahía, se iban actualizando en los escritos de aquellos autores. Percibí entonces que los recuerdos de mi abuelo curandero que apagaba incendios a distancia, usando apenas su palabra y sus manos, sobre una prima que adivinaba el futuro y que devenía-divinidad, sobre un conocido que se metamorfoseaba en piedra y hormiguero, sobre el amigo de mi padre que hacía estancar motores de automóviles apenas con su mano, entre tantas otras que darían una pequeña *Macondo*, estaban allí, en Chimalapas, de algún modo, ganando una fuerza filosófica y poética por la pluma de mis autores favoritos. A los indígenas *angpøn* les parecía muy curioso que sus *duendes* parecían vivir también en las selvas de la *caatinga*, pero con el nombre de *Caipora*, la dueña-de-las-presas.

Sin embargo, si no tenía el talento literario de Gabriel García Márquez, ni de aquellos a los cuales estaba leyendo, estaba seguro de que podría encontrar un don para mí, uno que fuese suficientemente justo para narrar las experiencias y pensamientos insospechados de los *caatingueiros* de Bahía, pero sin entorpecer su creatividad y, al mismo tiempo, capaz de permitirme experimentar con ellos, para intentar hacer lo que hacían Eduardo, Pierre y Carlos: tirar sobre el pensamiento occidental el pensamiento de los *caatingueiros* para ver qué pasaría. En otras palabras, quería una

antropología no sólo como oficio sino como modo de existencia, salí entonces a buscar una antissociología relacional que fuese al mismo tiempo un chamanismo en acción; deseaba vivir en un mundo en que esa antropología o ese modo de vivir se confundiese con la vida de los angpøn, de los diidxazá y de los demás pueblos latinoamericanos y amerindios con quienes compartimos y convivimos en ese viaje y pasaron a vivir en mi interior mismo: tzetales, tzotiles de comunidades y caracoles zapatistas y mi amigo chol (Freddy) en Chiapas, mayas y garífunas en el caribe de Guatemala, y quechuas en Pukará, Peru. Una antropología que pudiese contaminarse por los mundos amerindios, que pudiese no apenas describir otros mundos, sino estar atento a ellos y que fuese capaz de mantenerlos en mi cotidianeidad como una fuerza desgarradora atrapante, como una imagen que me hiciese recordar, con belleza y modestia, que otros mundos desconocidos existen y que ellos “protegen” la existencia del devenir, la imaginación misma, el otro que hay en mí y todo otro que puede llegar a haber.

Dizno y passe: recomendaciones extra-humanas para la etnografía

En mis primeras semanas de trabajo de campo etnográfico, en agosto de 2015, solía pasar mucho tiempo en la comunidad rural *Lagoa do Caldeirão*, ayudando a Giselia (o Gisa) en las tareas de la cocina, a su marido (y mi primo) Carlos a alimentar o pastorear a los animales de crianza y a sus dos hijos, Adriano y Wesley a cabalgar con los caballos para que no pierdan la costumbre de cargar personas en su lomo. Este sitio es un lugar que desde niño siempre me ha gustado por la vastedad de la *caatinga* de alrededor, por la presencia cariñosa, amable, fuerte y alegre de mi tía Carminha y por las numerosas historias de magias, embrujos y desconocidos asustadores que habitan esa selva. Tras la muerte de mi tía en diciembre de 2014, Giselia se hizo la responsable de aquella inmensa casa, que antes vivían los nueve hijos de la matriarca y por donde pasaban un sinfín de visitantes, de vecinos a parientes, de políticos a curanderos y hechiceros. Sobre ese vaivén de gente en casa estábamos conversando con Giselia antes de despedirnos cierto día. Iba a regresar al distrito urbano de Pilar (distante 25

kilómetros) para ordenar mis notas de campo y organizarme para ir a la comunidad rural *Arapuá*, a 10 kilómetros de Pilar.

En el comedor de la casa nos dimos un abrazo cariñoso y ya con la mochila en la espalda tuve que hacer un inmenso esfuerzo para entender lo que acababa de escuchar decir Giselia. Tras el abrazo, nos dimos unos pasos para atrás y ella me miró a los ojos y dijo: “*dizno*”. Mientras yo me preguntaba si había escuchado bien, Giselia se dirigió despreocupadamente a un estante para buscar algo y le pregunté qué significaba esa palabra que nunca había escuchado. Ella me respondió que tampoco sabía qué era pues no era de su autoría, sino un recado de espíritus aliados, que ella llama de *guias*. ‘¿Cómo es? ¿Un recado para mí?’, le dije sorprendido. “É. *Dizno*, é na língua deles lá, sei não o que é, mas disseram que isso vai servir para tua pesquisa”. Ella se rio de mi quijada que se caía, lo que provocó mi risa y la de Carlos. Nos despedimos. Salí entonces a manejar el auto por el sendero de tierra y ripio aturdido y encantado, bajo la compañía de las estrellas y de aquel acontecimiento espectacular que iría guiarme durante los próximos cuatro años de investigación etnográfica y hasta este preámbulo.

Un evento cósmico que todavía no pasó. Al no saber, hasta hoy, qué significa *dizno*, tal palabra sigue siendo una evidencia-guía de que el pensamiento no puede capturar y agarrar lo “real”, pues *dizno* es mayor que el pensamiento y que la realidad, es una figura espectral de lo “real”, un indicio de que lo inimaginable aún existe y que puede agarrarnos y afectarnos. Cabe a nosotros/as imaginar, experimentando, qué hacer con esa palabra-dimensión, con un acontecimiento que conecta mundos, con esa intensidad que hace converger pasado y futuro sin cesar. *Dizno* fue y es un acontecimiento que, en cuanto tal, engendra y abre posibles; como diría el filósofo Gilles Deleuze, “‘Un poco de posible, sino yo me ahogo...’ [Du possible, sinon j’étouffe]. Lo posible no preexiste, él es creado por el acontecimiento” (2016: 246).

Casi tres años después (agosto de 2018), pero como que “continuando” lo anterior, Giselia me ofreció darme un “*passé*” –ritual común en la *umbanda* (religión de matriz africana)– porque yo iba a viajar a un congreso en Cali, Colombia. Allí, la curandera opera como una mediadora entre mis *guias* y yo, a fin de que la divinidad me purifique, me limpie, me proteja y me ofrezca alguna recomendación, si juzgan necesario.

Estaba sentado delante de ella y observé que su mano se movía sobre mi cabeza, luego las puso sobre en mis orejas, cada una de un lado y las alejaba en la secuencia, volvía a repetir lo mismo, tapaba mis orejas y destapaba, en seguida agarró mis manos y las frotó entre las suyas. Mientras iba haciendo esos movimientos, decía las siguientes frases, más o menos en esos términos: ‘tienes que organizar los pensamientos, voy a destapar tus *oiças* [oídos] para que sepas escuchar mejor, para que puedas traducirlos y llevarlos hacia otros lados’.

Pese a que hasta hoy ni yo, ni cualquier nativo sepa qué significa *dizno*, reconocí con el tiempo que aquel había sido un evento disruptivo y completamente desconocido en campo que me otorgaba tres opciones: hacer de cuenta que no existió, proyectar nociones extrínsecas a él (negándolo/neutralizándolo) o tomarlo en serio como un desconocido. Ya con el *passe*, supe que la antropología no sería para mí apenas una profesión, sino un oficio, un modo de vivir y una práctica chamánica. Recibir el *passe* fue mi ritual iniciático, pasé de antropólogo nativo para nativo antropólogo. Sin embargo, hay una tercera secuencia a estas dos, sucedida en marzo de 2019, que evité ahondar en esa Tesis, aunque esté parcialmente descrita en el primer ensayo, mi devenir-curandero.

La imagen sensible *dizno*, que de alguna manera pude decodificar, surgió cuatro años después, a fines de 2019, como efecto etnográfico, pues recién ahí me percaté de que *dizno* es una variación lógica de la sociología nativa del *virar-otro*, en que personas se metamorfosean en piedras, árboles, animales, extra-humanos y divinidades. Me di cuenta que mi aflicción inicial, años atrás, hizo bien en transformarse en una intuición que produjo la acción de “ir despacio”, de ralentizar mis certezas y reflexiones pues, ahora sé que sólo podría decir algo sobre *dizno* después, *a posteriori*. Antes yo precisaba *considerar seriamente* apenas una única cosa: el hecho de que no tenía nada para decir.

Esta Tesis en una forma de decir al lector/a qué aprendí con el *dizno*, una práctica de sentido nativa y conducto y efecto de una teoría etnográfica de la diferencia, de la alteridad. Y, al mismo tiempo, continuar sin saber *qué decir aún*. *Primer aprendizaje*: la diferencia que me separa de los *nativos* no sólo existe, sino que debe ser resaltada como una forma de entablar una conexión, un puente. Supe allí que no debería

interesarme por nuestra similitud (somos nativos, del estado de Bahia, hablamos portugués, nuestras relaciones matrimoniales y de comensalidad son semejantes, así como nuestros funerales, etc.), sino por lo que nos distinguía (hay personas en la *caatinga* que nacen con el *dom* y éste guarda de modo inmanente diversos y desconocidos *poderes*, uno de estos es *virar-hormiguero* o *virar-antropólogo*). Segundo: la *experiencia* entre los nativos es un modo de acceder al conocimiento y su premisa es que para conocer algo desconocido no es preciso representarlo (pues eso igualaría puntos de vistas diferentes) sino desear relacionarse con él, con un sinsentido y estar abierto a sus consecuencias. Percibí que lo que torna sensible la diferencia de los puntos de vista es la diferencia misma, lo “dispar” (Zourabichvili 2011), como el *dizno* –ni la curandera ni yo sabemos qué quiso decir el *espíritu-guia* con eso. Lo dispar ahuyenta la representación, esa operación estadocéntrica que busca unificar lo diverso. Luego vi que Deleuze había llegado a la misma idea por otros caminos, había yo encontrado a otro aliado, además de Viveiros de Castro, Clastres y Don Juan Matus, de Castaneda. A través de lo desconocido, del susto es posible instaurar y activar el arte de *pensar de otro modo*, “porque pensar se inicia con la diferencia, algo se distingue” (*ibid.*: 136). Dar me cuenta de eso era una línea de fuga, un encuentro insospechado producido por aquél encuentro también inesperado e insólito entre una curandera, un espíritu aliado y yo. El plan general del *dizno* fue y es retirar el pensamiento, mis modos de pensar de los caminos acostumbrados del lenguaje (Petronílio 2020)¹.

Tercer: el *dizno* y mi transformación de antropólogo nativo a nativo antropólogo (por la acción chamánica de la curandera) es similar al siguiente relato de João Guimarães Rosa en *Grande Sertão: Veredas*: “El sicario dice: *Tiros que Ud. escuchó “pá pá pá”: piensa! decifra! Remuévanse vivos en estos atajos del pensamiento*”. Y sigue: “*pensar yo no pensaba, doblaba el pensamiento para afuera y para adentro*” (*ibid.*: 2020). Aquí se diluyen las dimensiones binarias entre interior y exterior (el espíritu está en mí y está afuera). Pensamos a través de signos, afecciones del *afuera*. “*Pá pá pá*” (los tiros de Riobaldo) y el *dizno* son signos que movilizan el arte de pensar, arriban a un punto

¹ “As dobras do sertão: entre Guimarães Rosa e Gilles Deleuze | Entrevista com Paulo Petronílio”. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=TMfCJ-zoJVg>

de frontera del pensamiento que nos obliga a abandonar certezas y reconocer que lo insólito produce afectación y es desde ahí que él irá ganando sentido. Y como tal, desbordan aquellos afectos vinculados a una autorreferencia a nosotros mismos. Es en tanto línea de fuga, que escapa a la representación, que la evidencia, la indicialidad, el susto puede hacer emerger verdades otras. La génesis del acto de pensar está en el encuentro con el afuera, un exterior que nos roba la tranquilidad, la paz, la escena; como el remolino que me agarró un día en el río chimalapas y me dejó llevar.

Cuarto: aprendí con mis amigos y parientes que la *experiencia* exprime una verdad más allá de lo falso o lo verdadero, es una “verdad suficiente” (Costa 2020). Los nativos habitan un mundo pasible de ser inventado y corroborado por la experiencia. O sea, *dizno* es una “verdad pragmática” pues ella misma es su verificación; seguir su rastro, sus efectos sobre mí cuerpo es una acción emprendida como consecuencia de aquella verdad-rastro. En aquel momento ella era lo “real” y esto requiere un arte de la atención y de la acción del etnógrafo (una versión del *rastejador* nativo, un decodificador de evidencias). *Dizno* fue inventado y solamente reinventándome, habitando un “devenir-antropólogo-afectable” podría saber que *dizno* es un camino para mi propia diferenciación. Es una operación recursiva. En tanto “acontecimiento”, *dizno* “crea una nueva existencia, él produce una nueva subjetividad (nuevos entrelaces con el cuerpo, el tiempo, el medio [*milieu*], la cultura, el trabajo...)” (Deleuze 2016: 246).

Quinto: al mismo tiempo que *dizno*, en tanto verdad prevé, ella también “imprevé” (Viveiros de Castro 2019) el mundo, puesto que deja espacio para desconocer lo previsto, para que las creatividades nativas no puedan, ni deban ser capturadas. Es un mecanismo de anticipación-conjuración de una antropología que, al tomar la alteridad como estratégica y comfortable para pensar y elaborar conceptos (Taddei 2018), puede, sin desear, anestesiar al pensamiento nativo con su método científico y categorías que, a veces, tienden a buscar el sentido último de las cosas, a explicar demasiado. *Dizno* y el *passe*, la acción chamánica de la curandera (para que yo pueda traducir el propio *dizno*), son así un antídoto, un veneno anti-monotonía.

Dizno opera como los enteógenos rapé o ayahuasca en los sistemas chamanísticos amerindios, es un acelerador “anti-semiótico” (Deleuze y Guattari 1972) o esquizológico, un alterador del espacio-tiempo, un catalizador que produce conexiones, pliegues y despliegues sobre reales posibles. El *dizno* sin dudas es una intrusión, una irrupción que evidenció dos caminos en mi trabajo, como ya prevenía Clastres: hacer un *discurso sobre los nativos* o *dialogar con ellos*. No creo que haya “elegido” lo segundo. Simplemente, no podría hacer lo primero. Podría haber elegido “dialogar con”, “dejarme afectar”... por el efecto de una de las enseñanzas del llamado “giro ontológico”, a saber: al considerar seriamente los conceptos nativos que expresan mundos, vemos que los malentendidos muchas veces son ontológicos y no epistémicos. Pero creo que me impactó más el hecho de que aquel día, *el futuro estaba afectando al pasado*. ‘Esto va a servir para tu investigación’ era un pronóstico al revés, era del adelante para atrás. Mi espíritu aliado me estaba tejiendo el camino hacia el lugar donde *dizno* me iba a servir para esta investigación. Para el día de hoy, ahora. Salí a buscar así una antropología que pudiera dar cuenta de eso, que se permitiese afectar tanto como yo, una en que *dizno* fuese un suelo pre-conceptual, un presupuesto ontológico que me abriría a nuevos conceptos.

Aclaro así al amigo/a lector/a que mi objetivo en esta Tesis no es responder qué es el *dizno*, sino cómo leer esta *imagen etnográfica*. Y es en la “teoría etnográfica” (Goldman 2015b) que está el germen de una respuesta suficientemente útil, pues ella no es ni teoría nativa, ni teoría antropológica, sino la relación entre ambas por medio de otra relación, la del etnógrafo con los nativos. Es una descripción apoyada en teorías nativas que interpelan e implican a la teoría antropológica y, de tal experiencia, yo preciso ser afectado, contaminado para describirla y para vivir de otro modo. Es desde este “pliegue” que buscaré describir qué dirían mis interlocutores sobre determinada “cuestión” (diferencia, alteridad, relación, cuerpo, etc.) si quisieran hacerlo.

Por fin, *dizno* emergió de la relación curandera-divinidad-yo, zona privilegiada de diferenciación, donde la diferencia es pura intensidad. Desde ese lugar, como veremos, es común a muchos nativos “aprender” a hallar agua subterránea, a “curar” nuevas enfermedades, a “apagar” fuego a distancia, a “virar” árbol, etc., y en aquel

día insólito de 2015 la *diferencia* era para mí, y ahora para el lector/a. *Dizno* es una *fuerza*, un *afuera*, es más que otro [alteridad] porque es Otro [una relación de alteración] y que pide nuevas relaciones que puedan llevar al etnógrafo a lugares desconfortables, a encuentros en que determinado modo de pensar *convencional* se asuste, sea sacudido, arrastrado para la zona de lo indiscernible, de lo indeterminado. Como dijo el poeta Manoel de Barros: “tem mais presença em mim o que me falta”.

Virar-lapigado

Además de Giselia, uno de mis primeros interlocutores en el trabajo de campo fue el *rezador* Capuxo, a principio en su casa en la comunidad rural Fortuna, luego en su casa en el distrito Pilar. Capuxo² es una referencia, una autoridad en el *dom* de la cura y de la protección (ver ensayo 01) en casi todas las comunidades rurales del municipio de Jaguarari, conocido por algunas personas de otras ciudades como Senhor do Bomfim y Juazeiro y quien sabe donde más, puesto que una entrevista realizada con él, en 2012, ya posee casi cincuenta mil visualizaciones en youtube. Dos años después de nuestro primer encuentro, cuando acompañé a mi padre Nestor para curar uno de sus ojos que no paraba de lagrimear, ya teníamos la confianza necesaria para que Capuxo me preguntara sobre el valor de mi salario como becario doctoral del Conicet. Siempre le dio curiosidad hablar sobre mi vida en Buenos Aires, mis relatos de campo sobre los demás *rastejadores* –*caatingueiros* (nativos de la *caatinga*) habilidosos para leer, entender y comunicarse con agencias diversas a fin de ofrecer una cura, ubicar la posición de una vena de agua subterránea, bloquear hechizos, decodificar huellas sobre la tierra, etc.; sobre el por qué de mi interés en acompañarlo en sus sesiones de cura, en conversar sobre sus sueños, su infancia y sus *poderes*. Escuchaba atento cuando le decía que era sobre eso mismo que me interesaba investigar, escribir, por eso andaba con mi cuaderno y mi grabadora, para luego relatar a otras personas, en congresos, en grupos de trabajo y en universidades. “É, você é lapigado como eu”, me dijo. ‘¿Y qué es lapigado?’, “é ser sutil, não é enrolado [en el sentido de trabado,

² Recomiendo al lector/a la entrevista realizada con Capuxo en el año 2012, disponible en < https://www.youtube.com/watch?v=r9_LSa8-OSo >

bloqueado]. *Sutil, lapigado... sutil... lapigado*”, y se rió. “*Lapigado quer dizer aquele que diz as coisas, é ligeiro né? De repente diz as coisas, é assim, é assim, é assim. É sutil, sutil!*”, y volvió a reirse junto a su hijo –veremos en el ensayo 01 la relación que establece Capuxo entre ser sutil y el venado. Meses después, cuando nos volvimos a encontrar, nuevamente me dijo que yo era *lapigado*. ‘Pero no tengo su *dom*, ni sus *poderes* Capuxo, cómo puedo ser *lapigado*’, le dije. “*É sabido, sutil*”. ‘¿Quién más es *lapigado*, Giselia y los rezadores Sinhô y Maneca, también?’. “*É, é tudo lapigado*”.

Como, obviamente, no le podría pedir a Capuxo que me diese una conceptualización académica sobre tal término, nuevamente esperé que el trabajo de campo la fuera tejiendo poco a poco. A lo largo del tiempo, el *rezador* volvió a repetir esta palabra para mí numerosas veces siempre en el contexto de mis curiosidades y mis comentarios sobre la vida de los nativos que nacieron con el *dom* que les permite, por un lado, diferenciarse de sus pares en razón de sus diferentes *poderes* y, por otro lado, les *abre*, deja en abierto un campo de posibles desconocidos (veremos en detalles eso en el ensayo 01). Empecé a reirme con él, su esposa e hijos/as, pues siempre que hablamos de alguien que logró una hazaña insólita para el sentido común, Capuxo suele decir, para luego reírse: “*É lapigado!*”.

Si Capuxo “inventó” la palabra *lapigado*³, lo hizo junto con su *guía*⁴, ante mi presencia y, según él, a causa de ella. Más de dos años después de aquel encuentro puedo aventurar decir que para Capuxo *lapigado* es una persona en continuidad cultural con el mundo nativo y, al mismo tiempo, capaz de mantener su alteridad en relación al mismo “colectivo”, es decir, sostener la “diferencia” en torno a los saberes y *poderes* de cada *rastejador*. De modo análogo sucede con aquella afirmación suya según la cual yo también soy *lapigado*. Si fui considerado parte de ese “colectivo” no fue por

³ Aclaro que, aunque en el contexto etnográfico, el curandero Capuxo hace la declinación de género, aquí prescindo de ella por tomar el termino *lapigado*, aunque en cursiva, en su sentido de adscripción a un colectivo social, tal como es común en la etnología indígena (yanomami, wari’, etc.).

⁴ Mantengo la noción nativa “*guia*”, antes que traducirla como espíritu auxiliar o aliado que podría llevar a activar ciertos presupuestos a él asociados, creando, sin querer, bloqueos epistemológicos ante la diferencia. Esto porque, desde el punto de vista etnográfico, el término *guia* es más indicial que icónico e implica variación, multiplicidad, intensidad virtual. Los *guias* se llaman a sí mismos como *aparelhos*, una noción que no permite cerrarla en una representación, sino mantenerla como imagen no capturable, apenas parcialmente codificable. En suma, si los nativos relatan experiencias con una *presencia* que se manifiesta, ¿por qué debería yo representarla con una ‘forma’ etnológica?

mis poderes semejantes a los suyos que, hasta donde sé, no los tengo, sino por comportarme de modo cultural-moralmente nativo y mantener la alteridad de antropólogo. El conocimiento antropológico que les hago llegar parece ser una variación posible del *dom*. Es como si la “cultura antropológica” (representada por mi figura) provocara el efecto de auto-reflexión colectiva (los *caatingueiros lapigados*), configurando un movimiento en marcha de “invención de la cultura”, en sentido wagneriano (Wagner 2012)⁵.

Lapigado debe ser entendido como el nombre de un colectivo social potencial, surgido en el proceso de mi trabajo etnográfico, e interiorizado no sólo como identificación de otros, como lo adscribe Capuxo a los demás, sino como auto-inscripción, en el caso de él mismo y de su hija, también *rezadora*, y a través de mi contacto con otros nativos con el *dom*. Es decir, al relatar que Capuxo los llamó *lapigados* les pareció naturalmente lógico que el neologismo para una “pertenencia” colectiva haya sido propuesto por una relación humano-divinidad; si *lapigado* implica una relación humano-extra-humano, este concepto nativo es una operación recursiva y perspectivista (cf. (Lopes 2020).

Como veremos a lo largo de esta Tesis, algunos de los nativos de la *caatinga* nacen con un *dom* y para desarrollar esta potencia inmanente deben componer y fabricar su cuerpo bajo la “sugerencia” de *guias*, divinidades que se presentan en el mundo ordinario, como una voz, un susurro, un pensamiento, una intuición, en el sueño y en la posesión divina. Dar pasaje a ciertos flujos, a la “*força*” (se constituye como la “fuente” de la agencia del *dom*), es también una manera de diferenciarse entre sí. Este flujo es una multiplicidad⁶, y el *dom* que tiene uno hoy puede devenir-otro.

⁵ Si la auto-reflexión contextualizada y para ejercicio comparativo es una calidad del pensamiento humano y hacerlo a partir del encuentro con otros colectivos humanos es propio del conocimiento antropológico, todos los humanos ejercitamos el oficio antropológico, seamos académicos o no. De ahí la conclusión de Wagner, de que “no ato de inventar outra cultura, o antropólogo [y el antropólogo nativo] inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (Wagner 2012: 43).

⁶ Para Deleuze, la multiplicidad “es la realidad misma y no supone unidad alguna, no entra en totalidad alguna y tampoco remite a un sujeto” (2016: 329), es “el instrumento principal de un esfuerzo prodigioso para pensar el pensamiento como una actividad otra que la de reconocer, clasificar y juzgar [...] es el modo de existencia de la diferencia intensiva pura” (Viveiros de Castro 2007: 98). Sus principales características remiten a sus “elementos, que son *singularidades*; a sus relaciones, que son *devenires*; a sus acontecimientos, que son *hecceidades* (o sea, individuaciones sin sujeto); a sus espacio-tiempo, que son espacios y tiempos *lisos*; a su modelo de realización, que es el *rizoma* (por oposición al modelo del árbol); a su plano de composición, que constituye *mesetas* (zonas de intensidad

Asimismo, una persona en apariencia sin *dones*, puede descubrir uno y desenvolverlo, al aceptarlo y actualizarlo, diferenciándose. A un *caatingueiro* que se le presente esta posibilidad relacional podría ser considerado por el *rezador*, *lapigado*.

Esta categoría nativa también opera como diferenciador o mecanismo para elaborar fronteras entre personas con algún *dom* y el resto de los habitantes de las comunidades. Pero también funciona como una relación que conecta y desconecta, decodifica y diferencia *curanderos*, *adivinhadores*, *feiticeiros* y *vedores*⁷. No es regida por un principio de identidad, ella es más bien un espacio nómada que permite mantener la radicalidad de la diferencia. En ese sentido, ellos/as no se otorgan ni la propiedad de sus poderes ni la autoridad para poner en duda los poderes de los otros, aunque algunos digan algo como: ‘ese rezador no puede rezarme a mí porque soy más fuerte que él’. Lo que les interesa a todos/as es vincularse con sus *guias* y, si pueden, rezar para curar o seguir a su *tino* (algo como una intuición, un pensamiento inesperado); relaciones que les dicen “cómo pasa aquí el orden del mundo” (Stengers 2014: 33). De hecho, no sería extraño para Capuxo que tomemos el término *lapigado* como “lapidado”: algo que fue y debe seguir siendo afectado para develar lo que ya había de modo inmanente.

Ahora bien, caso el lector/a desee averiguar la eficacia de este “rótulo” en la feria popular, día de jueves, en esta *caatinga* de Bahia, difícilmente encuentre a alguien que lo lleve a conocer a un *lapigado*, aunque posiblemente haya uno comprando frijoles o una sandía a su lado. Eso por estarnos ante una definición en “*intensio*” (Almeida 2013: 23), dada por conceptos no identitarios, sino fluidos, subterráneos y potenciales. Es decir, Capuxo proyecta una multiplicidad y no hay la necesidad de llamar uno a uno a los *lapigados* a que se presenten a fin de confirmar su membrecía. Si “existir [puede] dejar de ser un presupuesto dado para un colectivo” (*ibid.*: 24), existir es también un presupuesto dado como invención, en la medida en que nuevos

continua); a los vetores que los atraviesan y que constituyen *territorios* y *grados de desterritorialización*” (2016: 329-30, cursivas del autor).

⁷ *Vedor* es un *lapigado* capaz de leer la agencia de venas de agua subterráneas y así determinar el punto exacto donde dos o más venas se encuentran, lo que permite la apertura de un pozo de agua. Lo veremos con detalles en el ensayo 02.

entes extra-humanos y relaciones potenciales con ellos recolocan la cuestión acerca de qué es lo que existe.

Desde el punto de vista etnográfico, los *poderes* de los *lapigados* no deben ser encarados desde la sintáctica (religiosidad, psicología) o semántica (sociología), como recuerda el antropólogo brasileño Marcio Goldman (2016b), sino por la pragmática de la antropofagia cultural-metafísica (experiencia, comensalidad, “*devoração*”). Por ende, el modo de existencia de un *lapigado* no es función de su ambiente, no es dependiente de la *caatinga*, ella apenas invita, propone, “sino *del ser que se muestra capaz de él*” (Stengers 2014: 24, cursivas de la autora, relieve agregado); de la *apertura* a la posibilidad de afectarse de cierta persona, una que será *lapigado* porque ha logrado aprender a *virar-otro* a través de un desconocido y que, aunque pueda familiarizarse con este, eventualmente podrá encontrarse con otro desconocido, porque este no cesa de acontecer en su *mundo*. De modo magnífico, como son las canciones, Gilberto Gil y José Carlos Capinam observaron algo parecido en su canción *Viramundo*, lanzada en el año 1967: “Sou viramundo virado / Pelo mundo do sertão / Mas inda viro este mundo / Em festa, trabalho e pão / Virado será o mundo / E viramundo verão (...) / Ser virado pelo mundo / Que virou com certidão / Ainda viro este mundo em...”.

Es entonces como práctica de sentido que su vida nos ofrece conceptos para pensar el *sertão*, el mestizaje, la identidad, la diferencia y la propia antropología. Al buscar en esta Tesis evitar el idioma de lo Uno, liberamos el espacio para la multiplicidad, la pragmática, la experiencia, lo insólito. Teniendo en cuenta eso, tengo la impresión de que muchos *lapigados* parecen ver en la antropología, al menos en aquella antropología que les hice llegar, una forma *lapigada* de existir y de actuar. A su vez, el ejercicio antropológico nativo tanto reconoce el efecto de ambos oficios (*rastejar* y *etnografiar*) sobre el mundo visible, posible por la mediación de entes alter-materiales (*guias* y conocimiento antropológico), como exige para ello que el “cuerpo” sea afectado e implicado por las prácticas *rastejadora* y etnográfica.

Por lo tanto, tomando el concepto híbrido de *lapigado* (*Capuxo-guia*), extendido no solo a los nativos con *dones* y *poderes* en la región, sino a mí mismo, por aquel par gente-divinidad, esta Tesis es una versión posible de la escritura de un *lapigado*,

expresión de la interiorización de la práctica nativa de *rastejar*, aquí puesta al servicio de los modos de descripción de mundos, de sentidos, de existencias y de comparación etnográfica. Una persona que, por contingencia, actualizó su *dom* a través del oficio de la antropología. *Virar-lapigado* es *virar* escritor, traductor de intensidades, de diferencias, de los modos nativos de acceder al conocimiento, de la *força*, por intermedio de nociones y conceptos antropológicos nativos, académicos y filosóficos, en donde el encuentro, la conexión entre estos se da a través de mi cuerpo y de mi escritura afectados. *Rastejar* en tanto etnografiar es una posibilidad en la ontología-*lapigado*, y aquí intentaré apenas presentar algunas líneas de lectura. Esta etnografía puede ser leída como una “*terceira margem do rio*” (Rosa 2001 [1962]) que emerge de la relación entre *rastejar* materiales etnográficos, teorías antropológicas y conceptos filosóficos a partir del punto de vista del *rastejar* de “un” *lapigado* –de lo que estaría en el espectro de lo “posible”, desde la perspectiva nativa. Lo que haya logrado y cómo lo haya transmitido al lector/a hace parte de un camino de aprendizaje con mis interlocutores, amigos y parientes. Por eso, espero que haya podido en esta Tesis reequilibrar los instrumentos de decodificación, de socialización y aprendizaje de las prácticas de sentido nativas, o sea, espero que el presente texto esté tan afectado por la filosofía de Deleuze, Félix Guattari o Stengers o por la antropología de Viveiros de Castro, Goldman o Clastres como por la filosofía política nativa y su concepto “*se virar em*”, que me permitió elaborar el etnográfico, metamórfico y no dialéctico “*virar-otro*”.

Como recuerda Goldman, la relación entre etnografía y antropología debe ser no es de antinomia, sino de implicación mutua, de pasar en variación continua entre una deriva más analítica para una más sintética y viceversa (2015a). “Apenas esse movimento pode nos tornar capazes de dizer algo diferente dos saberes nativos sem supor que essa diferença seja uma superioridade —caso do cientificismo— ou uma inferioridade —nas abordagens mais interpretativas ou fenomenológicas sempre lamentando a perda da riqueza do mundo vivido etc.” (*ibid.*). Espero que este manuscrito no sea así el reflejo de un *antropólogo* nativo, sino un modo de expresión posible de un *nativo* antropólogo.

Por fin, me pareció relevante haber traído en un preámbulo ese concepto nativo puesto que, si *dizno*, *passe* y la vida en Chimalapas fueron los disparadores de esta etnografía y de la antropología como antropofagia metafísico-cultural, respectivamente, *lapigado* expresa una relación fractal, es decir, es una variación o modulación del *dizno*, del *passe* y mantiene vibrando mis anteriores experiencias con algunos pueblos amerindios. *Dizno* es un evento que deja reticente a la seguridad propia de la Razón y que altera los modos como esta suele ser traída a la escena. Esa noción se desempeña como el “idiota”, presentado por la filósofa Isabelle Stengers en su “propuesta cosmopolítica”, como algo que nos incita a sostener una posición de “no saber radical”, frente a un acontecimiento, porque la cosmopolítica tiene que ver apenas “con un sentimiento de espanto que hace mascullar las seguridades” (2014: 22).

El *idiota*, el *dizno* o el *lapigado* “no niega los saberes articulados, no los denuncia diciendo que mienten, ni es la fuente oculta de un saber que los trascendiese” (*ibid.*: 25) sino que, en tanto diferencia, nos provoca desconcierto, reluctancia, duda, vacilación. Y, aunque su alteridad se mantenga, pues no tiene por qué convertirse en identidad, la diferencia que nos separa de “él” es la misma que nos conecta (hay intercambio de perspectivas-posiciones), pues la diferencia no precisa ser exótica (en el sentido trivial de la crítica postmoderna), sino que ella es relación, la condición de posibilidad de una convergencia. Con estos conceptos en manos el lector/a tendrá consigo un *afuera*, estará acompañado por *Otro*, por una *idea-fuerza* que es potencia de Vida y esta no es más que puro devenir.

Convenciones

“ ”	<ol style="list-style-type: none"> 1. conceptos y citas directas de otros autores; 2. términos nativos literales, en portugués (acceso vía grabación de audio), en cursiva; 3. relatos nativos más extensos en el cuerpo del texto, en portugués; 4. pueden expresar mi incomodidad por determinada palabra o la necesidad de resaltar algún término
‘ ’	<p>Además de estar al interior de citas directas de autores entre comillas dobles,</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. son recreaciones mías del discurso nativo, siempre a partir de notas de campo, en castellano; 2. en transcripciones, señalan el habla de una persona al interior del relato de otra persona
[]	En citas directas, señalan algo agregado por mí
:: / - —	<p>Relación:</p> <p>entre términos</p> <p>de homonimia</p> <p>de semejanza o sinonimia</p> <p>de oposición, antinomia</p> <p>de devenir</p>
<i>cursiva</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. conceptos o términos de los <i>caatingueiros</i>, pueden estar entre comillas dobles. 2. términos únicamente utilizados en lengua portuguesa 3. enfatizar una palabra 4. en el interior del relato nativo, indica mi intervención
negrita	señala un pasaje de mi argumentación que quiero destacar

Prólogo

Escribí. Había la necesidad de escribir esta Tesis, no apenas por cuestiones de “finalidad” (publicar, lograr un título, justificar el salario, etc.), sino porque precisaba existencialmente dejar registrado la presencia de experiencias increíbles, insólitas e inimaginables. Mucho de lo que aquí está escrito he escuchado en mi infancia, otras tantas en mis once meses de trabajo de campo etnográfico en la *caatinga* de Bahía. Escribí por algún miedo de que el mundo sensible de los *caatingueiros* se me escapara, que se fuera diluyendo en los innumerables recovecos de la vida; yo precisaba así confirmar, registrar y traducir la fuerza de la realidad de muchas personas para mí mismo, pues a veces me veía espantado de que este *mundo-caatinga* fuera posible. Algún día no existiré, ni las personas que componen y fueron compuestas por este escrito, quedarán fotografías, grabaciones de audio, filmaciones como “pruebas” de cuerpos que hicieron *mundo*, aunque ello en sí mismo, la evidencia, no importe. ¿Hace falta probar la existencia de *Macondo* para acreditar que él existe como una verdad? Sin embargo, García Márquez tendría que haberlo escrito. Lo que hacemos aquellos que piensan que escribir es una forma de proteger la creatividad de las formas del pensamiento humano, estamos más bien subterráneamente guardando la existencia de lo “posible”, este que es la madre la Vida. Si esta nos da el soplo, se expresa a través nuestro como una continuidad, su versión en cuerpo “humano”, lo “posible” torna la vida vivible, y lo hace por la *diferencia* que se nos irrumpe encima.

Había entonces más de 400 páginas escritas en mí y, de algún modo, como me enseñó Clarice Lispector, tendría apenas que copiarme. Ahí está lo difícil, pues debemos hacer uso de muchas artimañas para arrancar de un cuerpo que no quiere soltar parte de sí en formas de palabras. Una Tesis es una forma de ejercicio de desapego, de parir un Anti-narciso y abortar su gemelo contrario. La escritura es un duelo y diálogo entre los dos, donde en la pelea ninguno vence, apenas reconocen su existencia y al hacerlo, al nombrarse, están tratando un luto. Con la semilla que se fecunda se da un nacimiento, un parto en forma de escrita en que se sueltan las amarras que la otra, que no nace físicamente, echó luz para ser cortadas; y, paradójicamente, también puede nacer, pero a su modo. No somos capaces de entender bien los diversos modos del nacimiento, de llegar a la luz. La escritura es la chispa y la astilla que

produce el reflejo entre el Narciso y el Anti-Narciso, entre el apego y el desapego, entre lo que no quiere nacer y lo que nace, ambos se obvian entre sí, puesto que son un pliegue. Pero hay un tercero, una “tercera orilla del río” que brota de su raro y casual encuentro y que permite el surgimiento de lo nuevo, de la diferencia, de lo desconocido que torna posible la escritura, la vida misma.

Traducir entonces una experiencia etnográfica, es decir, imprimir en palabras lo que quedó y quedará impregnado en el cuerpo, es una suerte de abandono visceral de lo que hace de uno humano para devenir-objeto, libro, texto, tesis, por eso la resistencia de la semilla en querer ser apenas “semilla”, no brotar, antes permanecer reverberando solitaria en el cuerpo. Y miles, infinitas y desesperadas son las artimañas necesarias para cortar estas raíces inútiles, ciertos pesos y trabas que impiden el despegue, la fertilización y germinación de su otra cara-mitad: un texto que luego echará nuevas raíces en lugares recónditos e inesperados, en personas inimaginables pero reales como yo y vos que me lees ahora. Sepas que este trabajo es la prueba real de que es posible superar y aprender con el luto y que con él podemos no sólo aprender a levantar, sino aprender a levitar –como dijo el maestro Zé Miguel Wisnik.

Las páginas que siguen son un intento por dibujar la levedad y profundidad del vivir de *nativos/as* en la *caatinga* de Bahia, con quienes aprendí que es preciso anclar palabras justamente por saber que hacerlo no es lo importante, sino necesario porque es una expresión de “ver” la vida, sentir su pulsar. Esto es una otra manera de contar que los modos de existencia nativos dicen que podemos *virar-otro*, aunque creamos que ya tenemos a uno mismo, pues devenir y variar es vivir.

Esta etnografía es entonces mi desnudez, la forma más acabada de mi propio proceso continuo de *virar-otro*. Y, desde aquí, piel pura, espero que sepas, lector/a, que cualquier imagen es ropa, que aquella semilla que nunca nacerá, existe vivamente para enseñarnos que ¡la vida pide arte porque no basta!

INTRODUCCIÓN

Un hombre camina en la selva de la *caatinga* y se detiene a observar cómo se va formando un remolino más adelante; el silencio en torno a ciertas palabras adquiere un tono de diplomacia “cosmopolítica” (Stengers 2014), basta que ese hombre le diga al remolino “*cebo, cebo...*”⁸ que este vendrá en el rastro de la voz a perseguir el necio de los saberes nativos ancestrales. La cosmopolítica nos recuerda que “vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio” (*ibid.*: 28) y que el término ‘cosmos’ sirve justamente para indicar que hay desconocidos en “mundos múltiples, divergentes” y articulaciones posibles aún inimaginadas por nosotros (p. 21)⁹, que ‘cosmos’ puede irrumpir en el escenario de lo político (Stengers 1997). Aquel hombre obsecado por su verdad, a punto de negar la existencia de agencias desconocidas y desconsiderar la verdad de otros, como Zé, que me ha narrado esta historia, sería violentamente envuelto y revuelto en el interior del remolino hasta ser escupido a metros de distancia en el “mundo-de-Zé” – mundo este que no tiene nada que ver con lo que sería el mundo *para* Zé. Iremos viendo esa divergencia ontológica en el recorrido de esta investigación.

Cierta persona, cuenta mi amigo, fue revoleado arriba de un matorral del cactus *mandacaru* (*Cereus jamacaru*) al no tomar en serio la agencia del remolino, le costó salir de aquel nido de espinas y en su casa tuvo que ser socorrido por su esposa para sacarse de encima las espinillas, las más menudas. En día de lluvia, con el cielo diseñado para una tormenta, todos los espejos de la casa son tapados con un paño, todos los aparatos electrónicos son desconectados. “*Os meninos já vão correndo desligar tudo*”, relata el *raizeiro* Zé¹⁰. Se apagan las luces, el silencio reina entre los

⁸ Evitaré la transcripción literal de las palabras así como se escuchan (fonemas), por ejemplo, “muié” (*mulher*, mujer), siempre que su sentido sea lo mismo que el del diccionario y las mantendré así como las escuché cuando remitan a los sentidos nativos.

⁹ “Cosmopolítica seria, então, um conceito “nosso”, que visa impedir que imaginemos que todos os povos da terra se movem ou devam se mover em um universo exclusivamente humano, ou seja, político” (Goldman 2014).

¹⁰ Zé nació en la comunidad rural São Paulino, en el municipio de Uauá y desde hace más de 30 años se trasladó a la región en que hice mis trabajos de campo. Conozco a Zé desde el año 1995, cuando él fue invitado por mi padre Nestor a trabajar como cuidador de nuestra pequeña propiedad (40 hectareas), sembrar, cosechar y pastorear cabras. La residencia de la cual es propietario y que divide con su esposa Laide y sus hijos Leandro, Luan (Zominho), Luana y Hugo, está a 1 quilómetro de la casa en que me

habitantes de la casa que se amontonan entre sí. ¿Fumar?, ni pensar. La chispa del cigarrillo atrae la atención del rayo. No son pocos los relatos de personas que han sido calcinadas por un rayo, sino, peor, partidas al medio al desconsiderar esa prescripción. Como veremos a lo largo de esta investigación, los *caatingueiros* encontraron otros modos de relacionarse con la palabra, los colores, el sonido, como ruidos, melodías, silbidos, la luna, la eclipsis, entre otras agencias que pueblan la *caatinga*.

Días después de una buena lluvia, los zapallos ya estarán floreciendo y como todo el mundo sabe, no se puede ir a verlas vestido con una remera roja, eso irá a “*percarlas*”, “*medrarlas*”, sin dudas irán a marchitar. “*Quando o zumbi cantar nessa época de chuva, pode esperar que em 15 dias vai estiar. Se for na seca, logo vem a chuva*”, relata mi primo Carlos, de la comunidad *Lagoa do Caldeirão*, luego después de provocar la risa en sus oyentes sobre su encuentro con el *zumbi*. Dijo que antes era tonto, pues andaba sólo en la *caatinga* y al llegar a su casa escuchó el canto de esta entidad invisible –aunque hay personas que dicen que es un ser huesudo y estropeado– y no tuvo mejor idea que imitarlo. Todos también saben que emular a este ente de la selva acarrea una pérdida momentánea, pero no menos asustadora, de la condición de sí mismo. La persona siente que el sonido se le acerca tan rápido y vívido a los oídos que se derrumba al piso, totalmente atarantado y desubicado. Aun más peligroso es seguir el sonido de la dueña de la mata, de las presas, *Caipora*¹¹; el resultado puede no ser

alojaba en la temporada de campo, de propiedad de mi familia, en la comunidad rural *Arapuá*. Es necesario aclarar este nuestro vínculo, no sólo para diferenciarlo de mis relaciones con los demás *caatingueiros*, algunos parientes, otros conocidos de conocidos, sino para evidenciar que la relación jerárquica de poder patrón-empleado, aunque exista, no necesariamente es el punto de referencia exclusivo para las relaciones sociales de Zé. Si él es funcionario de mi padre, del cual recibe un sueldo mensual a cambio de su trabajo diario, aquel vínculo no es automáticamente transferido para mí, aunque sepa que ello debe ser considerado. Por ende, no creo que la relación patrón-empleado implique exclusivamente mando-obediencia (ya que muchas veces mi padre es quien obedece a Zé, por la autoridad de este en torno diversos temas propios de la *caatinga*), ni que tampoco determine el deseo de Zé en compartir conmigo sus experiencias y reflexiones sobre la vida en la *caatinga*.

¹¹ *Caipora* es conocida en la *caatinga* como “*mãe-das-caças*”, una mujer bonita, rubia e invisible, es la entidad protectora de los animales de caza. Uno de los acuerdos-*Caipora* implica reciprocidad: el cazador debe ofrecerle tabaco o miel, dejarlo en un árbol y decir “*ese tabaco é p’ras Caipora mostrar as caças*”. De su parte, la “*dona-da-mata*” no pondrá trabas a la empresa del cazador, o sea, no esconderá la caza, ni lo dejará perdido o lo golpeará, siempre y cuando el cazador cumpla con un segundo acuerdo, el principio de suficiencia (la no avaricia) con relación a las presas. Por otro lado, *Caipora* puede alterar la realidad sensible humana por su propia realidad sensible extra-humana. Al seguir su sonido, una persona no se cansará de caminar, no tendrá sed, ni hambre y no sentirá el paso del tiempo hasta que se despierta y, asustada, dirá: “*Caipora me ideou*”. Además, la relación de comensalidad con

apenas una des-subjetivación temporaria, sino la pérdida definitiva de la posición ontológica de “yo”, uno deviene-invisible, como dicen: “*vira Caipora*”, “*se encanta*”. Al autor de *Grande Sertão: Veredas* le iba a parecer interesante, pues el maestro João Guimarães Rosa cierta vez dijo que “as pessoas não morrem, ficam encantadas”.

Este pequeño enmarañado de situaciones tal vez sea inconcebible para muchas personas, principalmente para el “*povo-da-rua*”, como los *caatingueiros* llaman a la mayoría de las personas nativas de la ciudad y profundamente arraigadas a sus modos de pensar y de relacionarse, demasiado objetivista, con la naturaleza y otras personas. La sensación de enmarañado fue intencional, pues es así que el etnógrafo se siente delante de la variedad de relatos narrados por los nativos en pocos minutos, mientras olfatea el humo del hígado de cabra en la brasa. Pasajes de experiencias vividas donde cada una de estas parece ser la puerta de entrada para otro mundo, donde la naturaleza es otra que la nuestra, del *povo-da-rua*.

Dichos relatos me han sido narrados en el interior del estado de Bahia, a 450 kilómetros de la capital Salvador y a 100 kilómetros de cualquier ciudad con más de 40 mil habitantes. El municipio se llama Jaguarari (10° 15' 50" S / 40° 11' 45" W), de él hacen parte las comunidades rurales *Arapuá*, *Lagoa do Caldeirão*, *Volta y Fortuna* y el distrito urbano de *Pilar*. En esta región de clima semiárido el visitante que llega en el ómnibus a las 5hs de la madrugada desde la capital se encuentra con una bella imagen, por los 42 kilómetros perpendiculares a la BR-407, que conecta Salvador a Juazeiro y Petrolina y que él irá recurrir, hasta donde alcanza la vista, lo que se ve es una selva de *caatinga*, ecosistema exclusivamente brasileiro, de gran biodiversidad y predominante en nueve estados del Nordeste de Brasil, con un área de extensión de casi 900 mil kilómetros cuadrados, ocupando cerca de 12% del territorio nacional (ver figura 01). En la *caatinga*, el clima es semiárido, con lluvias intermitentes, aunque sea considerada la región semiárida más lluviosa del mundo (en media 200 a 800 mm anuales, que puede llegar a 1200 mm), con abundante vegetación xerófila, muy adaptada a las temporadas de sequía y a la elevada evapotranspiración.

Caipora implica “*devoração metafísica*”, el humano *se encanta*, desaparecerá “de las vistas” de la humanidad como la conocemos y *virará Caipora*.

Esta porción de *caatinga* esconde, debajo de sus árboles retorcidos, espinosos, algunas alturas, si es que corre un río perenne, numerosas rutas de tierra arenosas o pedregosas, con más o menos *mandacarús*, *macambiras* (*Bromelia laciniosa*), *caroás* (*Neoglaziovia variegata*) que forman un enmarañado de callejuelas que surcan aquella tierra hace por lo menos 200 años. Si bien una porción de esta selva se ve delimitada por cercas de propiedades privadas, su mayor parte es área de uso común entre los nativos, sin cercas o alambrados, sea porque son tierras estatales, de propiedad de la minería de cobre para futuros análisis geológicos, u oficialmente otorgadas por el gobierno de Bahia para la ocupación y uso de los pueblos nativos bajo la figura jurídica de “comunidades de fundo de pasto” (veremos adelante). Calculo que la extensión de la selva de *caatinga*, a que están inmensas las comunidades rurales en que hice investigación, ronda los 5.000 km² o 500.000 hectáreas. Allí los nativos salen a buscar cascara de árboles, raíces y hojas para hacer diversos tés curativos y brebajes para morir viejo, mantenerse cachondo siempre y trabajar mucho. Salen a cazar en las noches de luna clara, llevan en su “*aió*” (moral) un pedazo de tabaco para ofrecer a la madre de las cazas. Dejan pastorear su *criação* (término para designar a los caprinos y ovinos) y sus reses a yermo, que vaguean por varios meses. De vez en cuando el dueño de alguna *rês* o *gado* le pide a su *vaqueiro*, que es un buen *rastejador*, para leer, decodificar los rastros del ganado para ver cómo están, aplicarles alguna vacuna, ayudarle en el parto, acudir a algún “*rezador*”, en el caso de que la medicina urbana no dé cuenta, o aun así mismo, por si las dudas.

Por esta misma región pasó, no hace tantas décadas, el *bando de Lampião*¹². Por allí, ellos acamparon, festejaron, bailaron, robaron y mataron unos aquí otros allá, pero

¹² El *cangaço* o el *banditismo* fue una insurrección, una subversión de los *caatingueiros* hacia el orden social hegemónico, un movimiento de liberación de los nativos en relación a una estructura de poder asentada en la propiedad privada de la tierra –la Lei de Terras de 1850 transfirió del Estado hacia las provincias la otorga de la propiedad de la tierra, tornando ilegal su ocupación y uso sin la mediación del dinero, de ese modo, el fundamento de la explotación y de la dominación no será más la esclavitud, sino la tierra, (cf. Martins 1981)– y en la concentración del poder político en manos de los *coroneles* –jefes políticos que comandaban a la policía local y a sicarios armados para defender a los hacendados y a sus propiedades y que gozaban de legitimidad política estatal por el control que ejercían sobre los votos populares en las elecciones, el llamado “voto de cabresto”–. Muchos *cangaceiros* habían sido expulsos, expropiados y humillados por terratenientes y, por ello, hacer parte de un grupo de *cangaceiros* era tanto un instrumento de acceso a la libertad al interior de un mundo cerrado y controlado por *coroneles* y por la oligarquía rural (Martins 1981), como un modo *caatingueiro* de definir sus propios deseos y de orientar su propio futuro. Una rebelión armada contra el Estado que no debe ser leída como representación de una conciencia colectiva del despojo estructural histórico, sino como

solamente aquellos que no habían aprendido a guardar la lengua en la boca o aquellos muy apegados a la materia, como afirman los nativos que conocieron de cerca una de las rebeliones populares armadas más relevantes del siglo XX en Brasil. Relatan en la *caatinga* que la familia de Virgulino Ferreira da Silva era constantemente humillada por su condición de pobreza por los grandes hacendados. Estos grandes propietarios de tierras gozaban de la protección del poder público para todas sus violencias, de asesinatos al abuso de mujeres que han sido secuestradas de sus familias en la noche de nupcias. Cuentan que un hacendado le robó una de las vacas de su familia, que luego fue reconocida por el badajo de la campana; por su reclamo, le mataron a su padre. Virgulino se hartó y disparó su rifle tan rápido que le pusieron en nombre de *Lampião*, pues parecía una lamparita. A un extranjero le podría parecer exagerado formar un grupo armado y desencadenar una rebelión que iba a durar casi dos décadas por una más de las tantas injusticias que padecen los pueblos minoritarios. No obstante, *Lampião* y antes de él, Antônio Silvino¹³, y antes de ese el beato y profeta Antônio Conselheiro, y antes aún los nativos indígenas y hoy y mañana nos indignaremos y peharemos, cada uno a su modo, contra la Historia, aquella del racismo estructural y de la violencia (para)estatal de los colonizadores y sus herederos hacia todo y todos que no se parezcan con ellos.

Cierto día el *bando* se arrimó a la casa de un viejo y le pidió que consiguiera dos cerdos, tres cabras y una gallina, que hiciera porotos, arroz y que no se olvidase de la harina. Por la noche iban a hacer una parranda, traían su *sanfoneiro* (quien toca el bandoneón), el de la *zabumba* (percusión) y el del *triângulo*, aguardiente y la luna clara. En ese día festivo hacía falta algunas mujeres para bailar. Pues que el viejo las trajera también, que la comida iba a ser mucha, tragos no iban a faltar y mucho menos el *xote* y *xaxado* (ritmos musicales y danzas oriundas de la *caatinga*). Pero que no se

un acontecimiento potente que enunciava otro modo de vida posible y que rechazaba, a su modo, el mito de la “unidad nacional”.

¹³ Antonio Silvino (1875-1944) y *Lampião* (1898-1938) fueron los personajes más importantes del *Cangaço*, reconocidos en la vasta literatura (Queiroz 1977; A. L. de Oliveira 1970; Grunspan-Jasmin 2001) y en los relatos nativos como rebeldes que cuestionaban el poder de los *coreneles* y que robaban de los ricos (haciendas y comercios) para dar a los más pobres –si para Silvino eso era una regla a que él impulso a los miembros del *bando*, de su grupo, para *Lampião*, la no violencia hacia los demás *caatingueiros* nunca fue una norma, ni era muy clara, para él, la diferencia entre ricos y pobres, según Martins (1981). Para un análisis de *Lampião* como un personaje que se creó a sí mismo como una figura mítica y mediática, ver el interesante trabajo de la historiadora francesa Élise Grunspan-Jasmin (2001).

preocupasen, pues, como avisó Lampião a los suyos, “*se alguém triscar, se eu ver alguém bulir na filha dos outros aqui, eu corto!*”. La parranda era respetuosa. Y así fue hasta el amanecer. Al día siguiente, la cuenta. El viejo no quiso recibir céntimo. Insisten los revolucionários nómades, “*a criação não é do senhor? Pois, tá aqui o valor delas, tá bom?*”. Dicen que dejaron un valor por demás, el viejo no podría creer en lo que había pasado, *virou coitero* (se hizo aquel que da asilo a fugitivos) –el *bando* tendría allí siempre abrigo, comida y el silencio del viejo. Se esfumaron pronto, nadie sabía hacía dónde. ¿En cuanto a mí? Escuché esa historia de la boca de Seu Mario que la oyó de su padre la versión más apasionante, su padre era el viejo.

Por esa *caatinga*, rumbo al norte uno se halla en el río São Francisco, el *Opará* para los indígenas kariri-xocó que aun hoy siguen co-existiendo con él, a menos de 100 kilómetros de mi región de trabajo; si sigue en esa dirección llegará a la reserva indígena de los pankararé, en el *Raso da Catarina*; hacia el suroeste empieza la Chapada Diamantina, tierra de mis abuelos y abuelas reconocida por su clima húmedo, de altitud, sus sierras, cascadas y pequeñas zonas de mata atlántica; yendo hacia el sur, más *caatinga* y hacia el este, la ciudad de Canudos, a 130 kilómetros.

Si ahora el lector/a puede imaginar la dimensión de ese territorio, imagínese cuando la tierra de los “*jacobinos*” (como hasta hoy algunos nativos se refieren a los primeros *povo-da-rua*) era ella misma delimitada por la *caatinga*. En esta región, relatan que hasta mediados del siglo XIX, el *jacobino* apenas había instalado casa, cerca y ganado hasta la “*baixa do angico*”, frontera claramente visible entre el fin o comienzo de la Chapada Diamantina, lugar donde se siente el clima de montaña. Era justo allí que la poderosa familia de hacendados, los Cruz, pensaba dos veces antes de ingresar en la meseta de la selva *caatinga* que desde allí dominaba el horizonte hasta las dos ciudades al margen del río São Francisco, a 120 kilómetros y que continuaba hacia Juazeiro do Norte, en el estado de Ceará. Hoy la “*baixa do angico*” hace parte del pueblo Juacema, a 15 kilómetros de la ciudad de Jaguarari. Si el ganado hubiera pasado de esa “línea”, no sólo mucho cuidado era preciso juntar, mucha más falta hacia era coraje y hombría. Si esa fuese poca, mejor dejar el ganado y salir en busca de un valiente *vaqueiro*. Y que fuesen muchos y fuesen armados porque allí era la “*terra dos caboco brabo*”. Gente nativa que no entendía palabra escrita ni hablada el

portugués, andaba sin ropa de blanco y comía gente. “*Não eran como os índios amansado né, eram bravos mesmo!*”, recuerda Seu Mario, es la figura de lo que hoy conocemos como indios auto-aislados. “*Os mais velhos diziam que se eles pegassem um branco eles rasgavam de dente que nem leão! Era um povo sabido, botava a orelha no chão para achar agua ou pra achar alguém*”.

En una de esas empresas para *rastejar* la res perdida, un *vaqueiro* encontró una mujer indígena, tan asustada estaba que con todo el derecho se fugó y cuando no pudo más, le clavó al hombre sus dientes, puntapiés, escupidas y el diablo. Merecía, deseaba con hervor quitarle su libertad y hacerla a fuerza su esposa. El hombre puso la mujer en el lomo de su caballo, luego improvisó una choza, amarró uno de sus pies en un tronco y le dio de comer por el tiempo suficiente que le pareció haberla “*amansado*”. Así fue. ¿Qué hacía la mujer cuando se deparó con el *vaqueiro* que buscaba una res? ¿Hacia dónde iba? ¿Sus parientes se vengaron? ¿Qué habrá pensado de ese encuentro desgraciado que luego le iba a generar hijos? El tiempo ha tragado eso también. Lo que sé es que ella nunca sabrá que recolecté la historia del día en que su vida cambió violentamente de su bisnieta, María, que antes la había contado a su marido, Mario, que años más tarde será el Seu Mario, mi amigo que gusta narrar lo que los más antiguos decían y vivían. Esos *caatingueiros* son personas que llegaron a casi dos siglos o más en la región por cuenta de la expansión de la crianza de ganado con la intención de conquistar la selva *caatinga*, pero fueron transformados por ella.

La economía *caatingueira* está directamente relacionada con la temporalidad lluvia/sequía. Al *rastejar* uno u otro, el *caatingueiro* puede ir organizando su vida en función de sus reses y cabras. Hace muchas décadas se daba un movimiento sazonal importante, las familias que vivían en región de las sierras de Jaguarari se trasladaban, ni bien se avecinaba la sequía, a la *caatinga* donde el pasto estaba nuevo y, aunque seco, los *bagaços* (hojas que se desprenden por maduras) confieren un aporte alimenticio suficiente para las reses. La familia migraba junto con sus animales a pie o a caballo, cerca de 50 km, a la casa de otra familia amiga, que haría lo mismo cuando la sequía en la *caatinga* perduraba más de lo esperado. Y así iban a “*amansar*” en otras tierras por tres o cuatro meses, hasta el regreso de la lluvia. Hoy en día esta economía y morfología nativa sufrió grandes alteraciones, tanto por la llegada del automóvil

como por el cambio climático, pero aún se preserva el movimiento de las reses. Las suben a un camión y las llevan al “sertão”, lugar donde la *caatinga*, el “gato do mato” (*Leopardus tigrinus*), el “bicho do chão” (serpientes), las “onças pintadas” (*Panthera onca*) y *Caipora* son los dueños.

Para condimentar la riqueza de ese mundo, por allí un visitante atento se encuentra con personajes conocidos y respetados por manejar grandes habilidades y poderes: *rezadores* (curanderos y/o hechiceros), *rastejadores*, *raizeiros* (especialistas nativos en brebajes curativos), *adivinos* y *vedores* o *veeiros*. Todos reconocen que nacieron con un *dom* que, en mi investigación de campo he podido conectarlos entre sí tras la sugerencia de Capuxo de que pueden (podemos) estar inscriptos como *lapigado*, como hemos visto, un colectivo no representacional y una zona de intensidad diferencial que les permite diferenciarse entre los demás. Es decir, es posible ver diferencias internas entre los que *rastejam*, decodifican los indicios de animales, personas, lluvia, sequía y/o agua subterránea, futuros y modos del fin del mundo, de los que se transforman en otros (árbol, nido de termitas, piedra, losa, tronco, culebra, cerdo, etc.) y de los que se relacionan con espíritus aliados (*guias*) para curar y para embrujar. Los *caatingueiros* *escutam*, *atinam*, *sonham*, *recebem*, *encarnam*, *tem o tino*, *se envultam*, *se encantam*, *viram na besta*, *viram bicho*... Una cantidad de mezcla, variación, combinación, multiplicidad, “posibles” que apenas a un antropólogo le podría parecer *interesante* escudriñar la vida ajena y lo ajeno a los nativos.

Los *caatingueiros* en las ciencias sociales: un breve paso

Muchas interpretaciones contemporáneas acerca de los modos de vida de las poblaciones rurales en la macrorregión del semiárido brasileiro giran en torno a temas clásicos de la sociología rural y geografía agraria: la discusión en torno al concepto de campesino y campesinado (Shanin 1966; Sevilla Guzmán y González de Molina 2004) en base a los clásicos Karl Kautsky (1986 [1899]) y Vladimir I. Lenin (1973 [1899]); a la economía familiar campesina (Chayanov 1974 [1925]); a movimientos políticos, mesiánicos (Martins 1981; Cunha 2016 [1902]) y a luchas por la reforma agraria (Ramos Filho 2012; Oliveira 2010). Asimismo la región ha sido motivo de disputas de

paradigmas en torno a las políticas públicas de desarrollo rural y propuestas de convivencia con el semiárido desde Ong, como la *Articulação do Semiárido Brasileiro* (ASA¹⁴) y su imbricación con perspectivas epistémicas en pugna, como la del “capitalismo agrario” y de la “cuestión agraria” (Gómez 2006a; 2006b; Ramos Filho 2008; Fernandes 2004; J. M. Pereira 2010; R. M. A. Silva 2003).

Existen ciertos ejes de interpretación que comparten la línea “mayor” del pensamiento social acerca de las poblaciones de la *caatinga*: la idea de una “cultura mestiza *sertaneja*” y que ella es uno de los resultados de la relación con la “macro-etnia mercantil-salvacionista portuguesa” (Ribeiro 1995: 273). No obstante, decir que los colectivos humanos que habitan la *caatinga* existen por cuenta de la relación de contacto con la sociedad nacional no es decir nada nuevo. Afirmar que todo (sociológicas, cosmopolíticas, mitologías, filosofías para la acción y especulaciones escatológicas) en estos colectivos es explicable por la situación de contacto con la sociedad brasilera es muy poco plausible también.

De acuerdo a uno de los referentes de la etnología del contacto, Darcy Ribeiro (1995), la creación de ganado en los interiores del país con sus características particulares – basadas en relaciones de trabajo más parecidas a los pastorales que a de las plantaciones de caña de azúcar, por cuenta de la posibilidad de acceder a su propio ganado y en ocupar pedazos de tierras, más allá de las fronteras del latifundio– fueron los atractivos que justificaron la migración del mestizo *criollo* del litoral hacia el llamado “*sertão*” y la consecuente gestación del *sertanejo*, “un blancoide de base indígena” (Ribeiro 1995: 341). El/la *sertanejo/a* es

un tipo particular de población con una subcultura propia, la *sertaneja*, marcada por su especialización al pastoreo, por su dispersión espacial y por trazos característicos identificables en el modo de vida, en la organización de la familia, en la estructuración del poder, en la vestimenta típica, en la dieta, en la culinaria, en la visión de mundo y en una religiosidad propensa al mesianismo (*ibid.*: 338).

¹⁴ Ver enlace: <http://www.asa.org.br>

En ese sentido, en grados diferentes, esta línea “mayor” de la teoría sociológica, al buscar una identidad para los nativos de la *caatinga* o hacer hincapié apenas en cómo su modo de vivir es determinado por el poder del Estado y de la axiomática capitalista, suele pasar por alto las metafísicas prácticas de los pueblos con quienes pretenden dialogar y supone haber dado cuenta de a) la espiritualidad, el chamanismo y las relaciones con no-humanos a través de esquemas por veces infra-humanizadores o teológicos (como fanatismo religioso, magia negra, mentira, charlatanismo), psicológicos (supersticiones, misticismo, creencia exacerbada, tendencia al mesianismo, fe inconstante), socio-antropológicos (residuo de alguna cultura indígena; difusionismo) e ideológicos (mestizaje, sincretismo); b) sus teorías etiológicas y escatológicas sobre el contacto con el “*povo-da-rua*” y el fin del mundo en continuidad epistémica con la sociología política y rural; c) la idea de territorio existencial, partiendo del presupuesto ontológico universal de que aquel se llama *sertão* y que también es un *dado* para los nativos, cuando ellos mismo suelen decir que el *sertão* está más allá y que si a uno le gusta decirles “*sertanejos*”, no hay problema porque antes ellos son “*gente*”, *caatingueiros*, *povo-da-roça* o *materos*.

Desde esta perspectiva “mayor”, el “problema” de investigación pasaría a ser cómo transformar a los nativos del semiárido en agricultores familiares de mercado o cómo proteger la continuidad de su reproducción en tanto campesino, pastor, pescador, etc. La “transformación” externa de los nativos en otro, a despecho de sus propios deseos, es un proyecto dentro del paradigma del capitalismo agrario, un paradigma en el que sus teorías poseen dos tendencias que se complementan: la defensa del modelo agro-extractivista para exportación como *el* desarrollo, y la tendencia de la agricultura familiar. Según esta última, no habría contradicción entre el agronegocio, el campesinado y las poblaciones indígenas (estas tenderían a desaparecer o a “civilizarse”), sino una complementariedad entre ellos, pero para eso es necesario la metamorfosis del indígena en campesino y de éste en agricultor familiar de mercado.

Si este primer paradigma (del capitalismo agrario) es *para la transformación*, el segundo (de la cuestión agraria) está orientado *para la continuidad* de los modos de vida nativos y es donde nuestra etnografía puede encontrar más resonancias políticas y epistémicas –aunque los *caatingueiros* podrían criticarle a esta su tendencia a

extender, hacia los modos de existencia nativos, la ontología moderna que hace de telón de fondo para ese paradigma. Es decir, la noción de “continuidad” es la de los militantes, de los científicos sociales y de las ONG que militan a favor de la “convivencia con el semiárido” (paradigma de la cuestión agraria) como política pública, puesto que “continuar” siendo quienes son implica para los *caatingueiros* mantener y ahondar relaciones con alteridades sociales diversas, y este modo de conocer, sin representar, que se da a través de relaciones otras, parece ser una nebulosa para este paradigma orientado políticamente en el espectro de la izquierda.

En resumen, el *paradigma del capitalismo agrario* disputa con el *paradigma de la cuestión agraria* la posición de “línea mayor” al interior de la epistemología de las ciencias sociales, más específicamente la geografía agraria, la sociología y antropología rural, y luego en las políticas públicas de desarrollo rural. “Cuestión agraria” es el conjunto de los problemas relacionados con el desarrollo del capitalismo en la agricultura y con la lucha de los trabajadores rurales, campesinos, indígenas, pescadores, etc. (Fernandes 2004). Desde ese paradigma, la cuestión agraria es inherente al proceso desigual y contradictorio de las relaciones sociales de producción capitalista, con problemas (desigualdades) creados una y otra vez, que pueden ser amenizados por medio de políticas públicas y de presiones políticas de movimientos sociales, pero que son imposibles de solucionar (Fernandes 2004; Ramos Filho 2008).

Teniendo en cuenta esto, el investigador llega al ‘campo’ con presupuestos ontológicos y epistemologías más o menos conscientes que orientan su mirada hacia los modos de vida nativos. Es posible que él presuponga que ellos poseen tan solo perspectivas diferentes a la suya sobre un mundo considerado como *dado* pero que se halla en continuidad ontológica con sus presupuestos sobre qué es el *sertão* (la Naturaleza, lo *dado*). Una relación asimétrica y colonial, pues ya se sabe de antemano cuáles son las cuestiones nativas, cuál es el sentido del *sentido* nativo. El sentido de “mezcla” dentro de la línea mayor¹⁵ de las ciencias sociales parece absorber lo que

¹⁵ El método de “minoración” fue propuesto por Deleuze y Bene (1978), que opera como una cirugía en que lo “menor” aparece no como lo *dado/innato* sino como el resultado de una operación quirúrgica que decide seguir líneas minoritarias en vez de mayoritarias (Goldman 2016). En una relectura para la antropología del ejercicio deleuziano de minoración, Goldman sostiene que

sería “mezcla” para los nativos, concibiendo entonces la diversidad como la homogeneidad resultante de la relación entre diferencias, tras el proceso de mestizaje, tal como señala Goldman (2017: 15).

Con esta crítica no pretendo menospreciar o invalidar la indudable contribución a las ciencias humanas y a las políticas públicas que se alimentaron de los trabajos relacionados a la sociología del “sertão”, ya que ellos nos permiten una lectura fina y crítica de la lógica del Estado y del Capital y sus formas de espacialización y territorialización. Mi propuesta, con base en mis materiales etnográficos registrados durante once meses de trabajo de campo en cinco comunidades de la *caatinga* de Bahia, es que su enfoque no es suficiente para dar cuenta de la cosmo-práxis de dichos colectivos sociales y sus modos de existencia extra-modernos. Mi investigación etnográfica pretende evitar someter la creatividad nativa a categorías propias de la sociología rural, de la geografía agraria y de la etnología contactualista, y no sostener que estas no sean útiles o no nos hayan dado significativas contribuciones científicas para entender las lógicas estadocéntricas, las dinámicas del capital en la economía nativa y los cambios profundos en la estructura agraria que impactan directamente en sus formas de relacionalidad con la *caatinga* y demás humanos. En otros términos, la propuesta de esta Tesis no se enmarca en los estudios sociológicos sobre el “Brasil sertanejo”, para los cuales cualquier aprehensión de los modos de existencia de los *sertanejos* (los *caatingueiros*) debe pasar primero por una relación con Brasil.

En Brasil nos llaman *sertanejos*. Sin embargo, ninguna de las personas que he conocido en la *caatinga* se auto-identifica como tal, sea porque el *sertão* siempre es otro lugar, sea porque hay otros nombres que nos damos, según otros criterios (lugar, oficio, relación con espíritus, dones, etc.). Con el tiempo, mi experiencia etnográfica fue mostrándome que varias prácticas chamánicas y formas de pensar-actuar, en una yuxtaposición coordinada de diferentes medios (posesión divina, sueños, cuerpo, poesía, humor, literatura de cordel, piedras, maderas, etc.),

“cualquier autor, como cualquier lengua, es simultáneamente, mayor y menor; o, antes, toda obra puede ser explorada en lo que tiene de mayor o de menor” (*ibid.*: 20). En ese sentido, lo que propongo en esta Tesis es tomar un camino alter-nativo, por su tendencia a llevarnos a lo insospechado, propio de su carácter minoritario.

ilustraban una manera nativa, indígena (*oikos*, hábitat) de relacionarse con la *caatinga* y la alteridad –un modo de vivir en donde la alteridad interactúa con y afecta el cuerpo y desestabiliza el ‘yo’-individuo-representación. Se trataría de una mezcla antimestiza que no recurre a la fusión o a síntesis típicas de la teoría del mestizaje y su deseo por la representación y la identidad. Más bien, su modo de existencia pone en confluencia lógicas sociales amerindias, muchas veces sutiles e imperceptibles, justamente por ser un fenómeno cosmopolítico. Para llegar a verlas resultó necesario reaprender a ver, a “no-hacer” lo que se suele hacer cuando, desde la idea brasileña de *sertão*, se pretende decir algo.

En ese sentido, elaborar conceptos etnográficos que implican el conocimiento antropológico, tal como pretendo en esta Tesis, no tiene su motivación en un deseo intransigente personal por la cosmología, mitología y ontología¹⁶, ni por una pretensión de alargar el territorio de la etnología de las Tierras Bajas de Sudamérica hacia la *caatinga*. La motivación es más bien evitar privilegiar la perspectiva teórica de otros estudios que dejan sin respuestas las propias cuestiones nativas y lo que es “cuestión” en el pensamiento nativo. Además, focalizar únicamente en la economía doméstica campesina, el clientelismo, la industria de la sequía o los proyectos de desarrollo rural sería no considerar toda la riqueza filosófica y sociológica nativa para pensar su propia relacionalidad, identidad y devenir; es decir, para pensar acerca de

¹⁶ Al referirme a “ontología”, no estoy afirmando que puedo explicar lo que las personas piensan y hacen porque tengo seguridad sobre qué es y de qué está hecho el mundo de los *caatingueiros*. El sentido de ontología al cual me remito a lo largo de esta etnografía es aquel propuesto por Almeida: “ontologías son el acervo de *presupuestos sobre lo que existe*. Encuentros con lo que existe pertenecen al ámbito pragmático. Ontologías y encuentros pragmáticos no son, sin embargo, separables. (...) Presupuestos ontológicos dan *sentido*, o permiten interpretar, encuentros pragmáticos, pero van *más allá* de cualquier encuentro particular” (2013: 09, cursivas del autor). Además, desconozco cualquier teoría indígena sobre el objeto “cuestión ontológica”, ésta es una cuestión metafísica para la filosofía occidental, puesta por ella, y los nativos no tienen por qué interesarse en pensar sobre ella. Sí tienen algo que decir sobre determinadas “cuestiones” propias a su modo de existencia, que son también “problemas” para la disciplina antropológica, y que pueden ser de orden ontológico. Es decir, hay teorías nativas sobre el objeto antropológico “relación cosmopolítica”, por ejemplo, aunque no la llamen así; para los *caatingueiros* tal “relación” exige como operador central la figura de la alteridad, de un *afuera*. Este es quien llevará al límite el concepto moderno de “política” al introducir en su interior el concepto *nativo* de política, que es convencionalmente dado como cósmico, poblado de otras agencias sociales extra-humanas. Por ello, me parece mucho más interesante, por sus efectos epistemológicos y ontológicos (Goldman 2017), el hecho de que otros modos de vida puedan afectar y alterar nuestras categorías de pensamiento, que ocuparme en la tarea mítica de “explicar” cualquier cosa.

aquello que suele caer en el tópicos del folclor, de lo tradicional, de la subalternidad, de la aculturación, etc. para ciertos enfoques de las ciencias humanas que toman lo desconocido o la diferencia como autoevidentes.

La antropología tiene otras cosas que decir. En ese sentido, uno de los puntos relevantes de la presente investigación es contribuir a una etnología de la *caatinga* que prescinda de una antropología preocupada casi exclusivamente por deconstruir lo que llaman “comunidades imaginadas”, “tradiciones inventadas” para evitar y combatir, tal cual un pecado cristiano, el “exotizar al otro”, como señala Goldman (2014); como si el hecho de que si una etnografía reconoce la diferencia ontológica es únicamente en razón de una mera proyección del ego del investigador, como si el esfuerzo de llevar a las últimas consecuencias la creatividad nativa fuese “esencialización”.

Esta “crítica” compartida tanto por antropólogos marxistas como por postmodernos pretende neutralizar la *diferencia* que escapa a los códigos de captura de cierta ciencia-de-Estado, que “amenaza la unidad de la nación” (Almeida 2013: 24) o a la cripta ontológica en que se encierra el individuo moderno. O sea, reconocer que el investigador hace uso de su “cultura” para hablar de otras culturas es un punto ciego en cierto modo de hacer antropología. A estas “críticas” subyace la idea de que solo existirían individuos-ciudadanos o colectivos sociales establecidos desde siempre –postura que demuestra un apego a una ontología a-histórica, como recuerda el antropólogo brasileño Mauro W. B. de Almeida (2013). Y es en esta idea, *a priori*, de conmensurabilidad que se esconde el presupuesto ontológico de un principio de equivalencia epistemológica entre el discurso del analista y el discurso del observado. Es decir, los argumentos nacidos de la crítica postmoderna a la autoridad del investigador, al poner en cuestión el esfuerzo de otros investigadores por reconocer (afectarse y pensar delante de) la “autodeterminación ontológica del otro”, considerándola exotización, develan la otra faz de lo *Uno* y sus hechizos. Un disfraz de crítica a la autoridad para dejar la autoridad del crítico intacta, y cada vez más necia.

La aún actual crítica postmoderna acerca de la autoridad del discurso antropológico ha promovido un descredito profundo al ejercicio etnográfico y etnológico (Goldman

2012a) –tanto que diversos antropólogos de esta corriente a veces se complacen más en operar como policías de etnografías y comparaciones etnológicas, culpándolas por el crimen de exotización (“estar *othering* otro”, cf. Goldman 2012) o peor, de hacer una etnología imperialista¹⁷. Goldman en una entrevista sobre su experiencia en la Universidad de Chicago resume muy bien este problema:

Nos Estados Unidos, tive a sensação de que o pós-modernismo “venceu”, e venceu de uma forma tão completa que ele nem precisa mais existir enquanto tal. [...] Toda vez que se apresenta com fidelidade práticas e teorias nativas “estranhas” aparece alguém para falar em exotização. O que nos deixa em uma situação estranha: o que sobra para a antropologia quando ela passa a se envergonhar de sua tentativa secular de estabelecer um diálogo com os outros? [...] Para ser franco, nunca entendi muito bem por que os pós-modernos acreditavam que a autorepresentação é mais fácil ou legítima do que a representação dos outros. Isso é pré-freudiano demais! [...] Uma das coisas que nossa antropologia pós-social pretendia era reverter esse quadro e voltar a conceder precedência para os dados etnográficos, que incluem as práticas e as teorias nativas (2012: 105-106).

Seguramente sus críticas y precauciones son relevantes, pues “la crítica post-moderna a la representación tuvo por lo menos la virtud de llamar la atención para la pretensión colonial de la representación y, al mismo tiempo, de incentivar la búsqueda de otras alternativas” (Goldman 2016: 97). Y justamente por tenerlas en cuenta es tan importante prestar atención a nuestros modos de descripción. Véase el contundente esfuerzo de Strathern (2006) en demostrar el trueque de

¹⁷ En una reunión de un equipo de investigación en que participé, reflexionábamos acerca de “qué es una comparación etnológica”. Una antropóloga de la Universidad de Buenos Aires dijo que, si bien no le importaba que alguien se dedicara a la etnología, para ella el propio ejercicio etnológico era imperialista. Esa situación nos regaló una pregunta de investigación: ¿qué mundo será éste en que una antropóloga concibe como imperialista la etnología? El rechazo que la *diferencia* provoca en tantos antropólogos/as puede ser un tema de investigación interesante. No debería sorprendernos que la imaginación postmoderna de *Narciso* considere exótico lo que no sea espejo –diría Caetano Veloso. El peligro de rechazar lo desconocido y desconsiderar modos de pensamiento en discontinuidad ontológica con el moderno es que “ou você só fala de você mesmo (*science and technology studies, media studies* e por aí vai); ou você fala dos outros, mas apenas daquilo que nossa própria sociedade engendrou entre eles (*globalização, multi-sited ethnography* etc.), ou você simplesmente nem imagina que haja ‘outros’ porque, afinal, ‘todos os seres humanos são iguais’ (o que leva a explicar as elaborações culturais mais sofisticadas por meio dos princípios mais vagabundos, do tipo vontade de poder, distinção ou lucro)” (Goldman 2012: 105). Agreguemos a eso el hecho de que, si la estructura escindida de la subjetividad en Freud devela nuestra conciencia de lo inconsciente sobre algo, este desconocido es una forma de la *diferencia*, rechazar el intento por dar cuenta y ser afectado por ella, en nombre del ejercicio narcisista de hablar de sí mismo, ubica a muchos/as post-modernos/as en la Era pre-Freud.

perspectivas melanesio en su propio modo de descripción antropológico, conmutando alternadamente la perspectiva de la antropología moderna con la de los nativos, entre su discurso y el discurso que analiza. Es decir, su propia descripción, a partir de otro lenguaje de descripción inventado por ella, es “un discurso indirecto libre que no sigue el modelo clásico [de Evans-Pritchard, por ejemplo]”, una “demonstración práctica de ese trueque de perspectivas” (Viveiros de Castro y Goldman 2016:127).

Aclaro así, que esta Tesis no seguirá el programa de una ontología universal solipsista que fluctúa entre una tendencia platónica y otra nihilista. Me esforzaré, por considerarlo más ético y digno respecto de los modos de pensamiento de los *caatingueiros* “hacer justicia de modo escrupuloso a la imaginación conceptual de mis anfitriones; en seguida, tener en cuenta con todo rigor el contexto sociopolítico, local y global, con el cual su sociedad está confrontada; y por fin, mantener una mirada crítica sobre el cuadro de la investigación etnográfica en sí” (Kopenawa y Albert 2015: 520).

Los modos de vida *caatingueiros* están permeados por diversas relaciones en que se vinculan hechicería y mercado laboral, curandería y agroquímicos, relaciones de parentesco y devenir–no-humano, axiomática capitalista y teorías epidemiológicas y escatológicas sobre el fin del mundo. Para dar cuenta de ello, será necesario considerar ciertas carencias entre la etnología indígena y la literatura etnológica de las relaciones con el Estado para pensar sobre ciertos contextos etnográficos, como el de la *caatinga* brasileña. Comparto así con el etnólogo americanista José Kelly (2005), que la primera deberá estar abierta, frente a escenarios contemporáneos, para promover la contaminación de sus teorías “etnológicas” (animismo, multinaturalismo, afinidad potencial, etc.) con teorías “occidentales” (desarrollo, Estado, modernidad, territorialización, etc.), cuando el “campo” lo exija. Y la segunda deberá considerar seriamente las sociológicas nativas para dar cuenta de su propio mundo, absteniéndose de sobrecodificarlas con su “teoría tradicional”, cuando estas le son profundamente extrínsecas. De ese modo, no me privaré de traer conceptos tradicionales como “modernidad” y “progreso”, del mismo modo en que no tendré apego para sostener el de “chamanismo” o de “animismo” cuando las experiencias

y prácticas de sentido nativas se remitan a los primeros y desborden lo segundo; y vice-versa, cuando el “Estado” o la “religión”, muchas veces “contingencias” en la realidad *caatingueira*, se presenten como estorbos para pensar.

Para llevar adelante tal “ética” etnográfica, me serviré de la noción de *analogía* empleada por Roy Wagner (2012), en tanto “mecanismo [para la] extensión del significado” (Goldman 2016: 170), lo que, en otros términos, significa operar en un campo de diferencias. Allí, nada interno a ellas puede ser mensurable y relacionable a cualquier referencia externa pre-determinada, bien como ser pasible de explicación por uno de los términos que detendría el privilegio de decodificación de algo “encriptado”. La analogía no es ni semejanza, ni explicación, sino del orden de la relación, señala Goldman (2016), y ella debe “afectar” (*sensu* Fravet-Saada 2005) e interpelar el modo de descripción etnológica de los conceptos y teorías sociológicas nativas.

La antropología se caracteriza por tener cierta apertura a modificar sus propios procedimientos metodológicos al verse implicada por los modos de acceder al conocimiento de sus sujetos de investigación. Una de las premisas metodológicas muy recurrentes en la etnología indígena de Sudamérica es la puesta en duda de falsas sinonimias, a fin de problematizar las relaciones de implicación mutua entre conceptos nativos y conceptos de las ciencias sociales (Viveiros de Castro 2002d). En ese sentido, el cuadro etnográfico y sociológico presentado en esta investigación es “dado” por los nativos, a través del proceso de mi re-socialización en sus agenciamientos, y no llevado de antemano por mí –en tanto conceptos extrínsecos y premisas modernas para “observar” cómo ellas se presentarían en otros territorios existenciales. Luego, el presupuesto metateórico de esta investigación es un rechazo a la ventaja estratégica del discurso del científico sobre el discurso del nativo: el primero carga consigo ontologías y epistemologías mientras el otro tan solo epistemologías, una “visión” cultural de un mismo mundo (Wagner 2012; Viveiros de Castro 2001).

A lo largo de este trabajo obviaré el esquema de la sociología política rural que explica la cultura en la *caatinga* por su relación con la sociedad nacional y me dedicaré a elaborar algunas contribuciones a la etnología de las Tierras Bajas de Sudamérica

desde una preferencia por las sociológicas nativas. Dejaré en suspenso aquella interpretación de la “mezcla” que tiende a desembocar en el *sertanejo*, elaborada desde la idea del mestizaje como una caldera homogeneizadora que cocina y fusiona distintos colectivos étnicos; de esta cocción queda apenas un ecosistema casi inhóspito, que repele a los humanos, y actividades económicas de base campesina condenadas a la sobrevivencia. Ambas unidades “puras”, una identifica a los nativos como *sertanejos*, nativos de un desierto grande (desiertón), y la otra los diferencia, en mínimos aspectos culturales, de otros “mestizos” como los *caipiras*, *caboclos*, *mamelucos*, de los negros/as y de los blancos.

Así, en vez de tomar al mestizaje desencadenado por la máquina estatal y del capital, adoptaré otra idea de mezcla para mostrar cómo las formaciones socioculturales en la *caatinga* se alían con (o se sirven de) un fondo cultural amerindio como una de las formas de hacer inteligible lo que les afecta, sea en el plano de la economía doméstica, de la economía política o de la “economía simbólica de la alteridad” (Viveiros de Castro 2002a). Mostraré que se tratan de sociologías nativas en fuerte diálogo con la etnología indígena clásica, de las Tierras Bajas Sudamericanas, sobre el “chamanismo de cura y ataque”, las “nociones de persona y extensiones corporales” y las “relaciones con la alteridad”, como espíritus, demiurgos, *guias*, *orixás*. Esto permite abrir un diálogo fructífero con la antropología de las religiones de matrices africanas que, por los objetivos de esta Tesis, me limitaré a no profundizar en ello, al menos por ahora.

En ese sentido, la cuestión por la que nos interesamos es que la cuestión para muchas comunidades rurales de la *caatinga* no es tanto el problema de la sequía, sino cómo la sequía puede ser consecuencia del problema que es el “*povo-da-rua*”, una *gente* guiada por una ontología del valor y del dinero subyacente que indefectiblemente canibaliza una mirada de relaciones nativas con el territorio. Si *indígena* es aquella persona nativa, originaria de la tierra en donde lleva adelante su forma de vivir y de existir; amerindios o indios son aquellos *indígenas* que actualmente tienen conciencia (o la recobraron) y relación presente con aquellos otros *indígenas* que los europeos encontraron en lo que pronto se llamaría América, de modo que todos los amerindios son indígenas, pero no todos los indígenas son amerindios (Viveiros de Castro 2017).

Como señala el autor, si el antónimo de indígena sólo puede ser alienígena, el del indio es Blanco, y el de *caatingueiro* es *povo-da-rua* y el extremo de este se llama “demonio”, un ser que todo contamina con tu toque, dijo Seu Mario. En ese sentido, los indígenas de la *caatinga* tienen una relación inmanente, más que trascendente, con la tierra en que nacieron, con la cual se vinculan visceralmente y en continuidad cultural con un pasado de curanderos, brujos y otras personas con dones. Optaré por el término indígena, nativo o *caatingueiro* al referirme a ellos/as.

-0-

Es en torno a la necesidad de un enfoque antropológico que Jorge Mattar Villela (2015), en la presentación al *Dossie “Sertão”* en la Revista R@U, hace hincapié en el hecho de que aún hay muy pocos estudios etnográficos y antropológicos acerca de otras poblaciones nativas del semiárido, además de los trabajos con *quilombolas* (Vieira 2015), amerindios (Carvalho y Reesink 2018); Mota 2007), del proceso de “reemergencia indígena” (Silva 2003; Oliveira 2004; 1998) y sobre la colonización del Nordeste (Puntoni 2002). Según Villela, 2002 fue el año de la publicación de la primera etnografía dedicada a la *caatinga* de Pernambuco, con el trabajo de Ana Marques. Con ella, el tema de las violencias intracomunitarias en el semiárido ha ganado un impulso reflexivo interesante, al tratar de la ecología política y el gradiente nativo de alianzas y enemigos, responsables por venganzas de larga duración, no en términos del macho que defiende su honor, sino como una guerra contra el Estado, trayendo como operador conceptual la tesis clastreana de la “sociedad contra el estado”.

Renzo Taddei (2006; 2017) elaboró una etnografía junto a los *profetas da chuva* de la *caatinga* del estado de Ceará y a los conflictos ontológicos con la ciencia meteorológica. Ésta tiene la preeminencia para el diseño de las políticas públicas para el semiárido, mientras que la “filosofía visceral” inmanente a los procesos de decodificación-comunicación de los *profetas* con la naturaleza para saber sobre la lluvia brindan otras informaciones a los agricultores locales, exigiendo del Estado un diálogo cosmopolítico. Taddei dialoga más detalladamente con la antropología de la ciencia y tecnología (STS) y en una investigación futura nos interesaría seguir ese camino y hacer extender esta etnografía a los técnicos y geólogos de la Compañía de

Ingeniería Hídrica del estado de Bahia (CERB) y luego cruzarla con los materiales que presentan los *vedores* que *rastejam* venas de agua subterráneas (ver ensayo 02).

Ya Irenaldo Araújo (2016) discute sobre tecnologías sociales y convivencia con el semiárido en el estado de Paraíba, al igual que Gabriel Holliver (Holliver 2019) quien, junto a “agricultores experimentadores” del mismo estado, describe su “modo de vida simbiótico” con el entorno anclado en relaciones multiespecíficas para alternar desacuerdos-acuerdos pragmáticos entre el sistema *plantation* y el agrícola tradicional. A su vez, Renan Pereira (2016) describe la práctica de la *pega de boi* entre los *vaqueiros* de la *caatinga* de Pernambuco que, vestidos con cuero de ganado, sobre su caballo salen a *rastejar* una vaca en el bosque cerrado a fin de encontrarla, derribarla y atarla con sogas antes que sus competidores. El autor discute las relaciones humano-animal en las *pegas de boi*, en torno a las intencionalidades del ganado bovino y a los lazos de confianza y dominación entre ellos y los *vaqueiros*. La etnografía más reciente quizá sea la de Jorge Teixeira (2019), dedicada a estudiar los sentidos y el lugar que los rituales de caza ocupan en la vida de los nativos de la *caatinga* del estado de Ceará, sobre su valor como modo de acceso al conocimiento en torno a las relaciones entre humanos, de estos con los no-humanos, bien como su relevancia para la composición de lo que es el mundo.

Estas etnografías se dedican a describir y problematizar los modos de existir nativos en que la experiencia es inmanente a un *habitus*: convivir con paisajes, ambientes multiespecies, relacionarse con no-humanos, el mundo-*caatinga*. Sus objetivos profundizan y complejizan, con un cuadro etnográfico diverso, la sobrecodificación propia de los programas de políticas públicas sobre estos modos de existencia. En ese sentido, además de la imagen de “oráculos de la lluvia” en riña con la meteorología (Taddei 2017), de “agricultores experimentadores” en pugna con el modelo de desarrollo agroexportador (Holliver 2019; Lopes 2014), de nativos que reconocen la agencia e intención de “animales no-humanos” (Lopes 2014; Pereira 2016; Teixeira 2019) y de otros que resuelven sus conflictos sociales prescindiendo del aparato de justicia estatal (Marques 2002), estas etnografías son más complejas y parecen indicar un suelo pre-conceptual compartido: una *economía (cosmo)política de confluencia con la caatinga*. Un énfasis teórico y analítico que dé cuenta de la

continua interacción entre seres humanos y no-humanos que hacen y alteran —a la vez que son hechos y alterados por la *caatinga*— permite trazar otra imagen conceptual de esta región y enunciar nuevas posibilidades de relación entre Naturaleza y Sociedad. Asimismo, esta posición teórica implica poner en relación las sociologías y cosmologías nativas con la teoría antropológica, ofreciendo a esta significaciones otras y al pensamiento, la existencia de otros “posibles”.

Comparto con Goldman y así espero que esta etnografía produzca no sólo un “efecto epistemológico sino también un efecto ontológico” (2017: 16) y eso, no para que el lector/a reemplace “sertanejo” por “lapigado”, ni por *caatingueiro*, como figuras identitarias cerradas a la diferenciación, ni para que afirme que, tras mi trabajo, ‘¡Caipora, guias, bicho, besta-fera, etc., sin lugar a dudas, existen!’. Sino para que afirmaciones de antropólogos, de que los “sertanejos tienen tendencia al mesianismo”, de sociólogos, de que son netamente campesinos, y de políticos, de que son trabas al desarrollo y al progreso, bien como de otros tantos que folclorizan su existencia y neutralizan su pensamiento, no sean tan fácilmente proferidas y, aún más, consideradas como verdad tan rápidamente¹⁸. Mi propuesta es que esta etnografía y la de mis colegas arriba mencionados exigen que desaceleremos, que vayamos más despacio a fin de desconfiar de nuestras certezas científicas para dar cuenta de otros mundos.

Algunas cuestiones

Teniendo en cuenta las referencias bibliográficas y los debates previos que hacen referencia a los colectivos sociales de la *caatinga*, pude observar que algunas preguntas, que mis materiales etnográficos proponen, no encuentran respuestas suficientemente ricas en estos debates, respuestas que hagan justicia a su creatividad y modos de conocimiento. Con ello, no estoy exigiendo de otros etnógrafos respuestas a preguntas que no habían sido (o no podían ser) hechas, ni mucho menos

¹⁸ La pregunta a ésta preocupación podría ser la siguiente: si una de las características del perspectivismo (el amerindio o los “modernos” de Deleuze-Guattari) es la ausencia de un punto de vista del todo que se pretende objetivo, absoluto e imparcial, ¿cómo evitar que una teoría etnográfica no termine por instaurarse tal como el punto de vista de la estrella Sirius que todo ve, justamente cuando se dedica a estudiar cosmopolíticas de la diferencia?

que hubiesen propuesto una teoría general *caatingueira* que diese cuenta de la diversidad de experiencias y prácticas de sentido nativas. Sino, apenas señalo que debo, como etnógrafo, elucidar los “problemas” levantados por los nativos y responder a cuestiones colocados por su modo de existencia, en tanto, “antropología nativa”. Por ejemplo, ¿qué mundo (*caatinga*) es ese donde el par virtual/real de los mitos locales de la *besta-fera* y de la *cobra preta* son actualizados en lo cotidiano para especular sobre su propio devenir *povo-da-rua*? ¿Qué conceptos se puede extraer de afirmaciones como ‘mi escupitajo mata culebra’, ‘cerdo un día fue gente’, ‘ahora tu cuerpo está cerrado contra cuchillos, balas y al menos diez otras embestidas externas? ¿Cuáles sus consecuencias, de qué mundo no-evidente se está hablando?

¿Qué relación establecen los nativos entre ‘hallar agua subterránea’, ‘la metamorfosis en piedra y árbol’, ‘la posesión divina’, ‘el chamanismo’, ‘ser inmune a picaduras de culebras’, ‘termitas que encierran el ‘yo’ hasta desaparecerlo’, ‘llevar tabaco a la *Caipora* y no repetir el sonido del *zumbi* para no perderse’, ‘detener hemorragias’, ‘curar enfermedades’, ‘apagar fuego a distancia’, ‘anticipar-conjurar la *Besta-fera*’, ‘contra-efectuar la venganza’?

¿Qué es el “*dom*”, lo que hacen con él los nativos y qué hace aquel con estos? Y, en consecuencia, ¿qué significan rastros, venas, etc. para ellos?, ¿qué significan ellas y qué hacen con eso los nativos? ¿Qué es *rastejar* como antropología nativa?

¿Qué hace el *dom*? ¿Qué provoca en la realidad (cotidiana y onírica) nativa cuando es actualizada / considerada seriamente? ¿Qué produce el *rastejar* nativo en la antropología cuando se encuentran y, al mismo tiempo, en el encuentro del antropólogo con el *rastejar*, y de la etnografía con la teoría antropológica?

¿Cómo pensar las experiencias y prácticas de sentido nativas manteniendo la diferencia ontológica con el pensamiento moderno? ¿Cómo transformar las concepciones de mundo expresadas en estos datos y relatos en conceptos que interpelen al conocimiento antropológico? ¿Cómo considerar seriamente el punto de vista nativo para hacer que sus modos de pensamiento y acción estén presentes en el discurso antropológico?

¿A través de qué lo que es real para un colectivo social deviene sensible a otro (“nosotros”)? ¿Lo último de la realidad material es una relación (pliegue, devenir-otro, etc.), una materia (vísceras, fenómenos atmosféricos, etc.) u otra cosa, como una imagen espectral? ¿Qué hace en mi etnografía de catalizador, “acelerador de partículas”, de alternador “figura-fondo”, de “intermedio” (Coccia 2011), de “línea de fuga” (Deleuze y Guattari 1995-1997), o sea, de *ruptura*, de *sinsentido*, de *invención* cuando el modo convencional nativo es la transformación y la diferencia? En suma, ¿qué aportes el concepto *virar-otro* ofrece a la filosofía de la diferencia deleuziana? Estos son algunos de los interrogantes que fueron surgiendo a lo largo de mi investigación y que esta Tesis se propone desarrollar.

Me parece necesario aclarar al lector/a que, al utilizar la expresión “la tradición occidental moderna” u “ontología occidental moderna”, no estoy partiendo de cualquier premisa que niegue la fuerza que la alteridad posee en la construcción de ideas en el pensamiento moderno, o sea, no abogo que haya una homogeneidad metafísica implícita a la “ontología moderna”. Sin embargo, si considero cierta cohesión ontológica entre diversos autores a punto de considerarlos representantes de cierta “tradición”, como Platón, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger se debe al contraste observado en relación a las metafísicas amerindias y a las propias líneas de fuga en la misma filosofía, como Gilles Deleuze, Henri Bergson, Lucrecio, Oswald de Andrade, Averroes, Emanuelle Coccia, etc. Como aclara el filósofo Marco Antonio Valentim:

tome-se, por exemplo, a situação metafísica de vivos não humanos em Aristóteles e Kant: por mais que, no primeiro caso, não se verifique a separação entre natureza e cultura que se constata no segundo, se ambos forem tomados por contraposição ao papel eminentemente constituinte que a intencionalidade não-humana adquire nas metafísicas ameríndias, mostra-se com toda evidência que se trata, nos dois casos, de situações de radical exclusão ontológica e política que, embora não sejam equivalentes, são estruturalmente próximas (2018: 08-9).

No soy filósofo y no tengo las herramientas necesarias para aventurar un análisis como las de Valentim¹⁹. No obstante, puedo seguir el tono de su propuesta: un

¹⁹ Sobre este esfuerzo formidable, ver el libro “*Extramundidade e sobrenatureza...*” (Valentim 2018). Tal vez una lectura averroísta de Aristóteles quite a este autor del cuadro esbozado arriba por Valentim, aun guiado por la lectura de Tomás de Aquino sobre el pensador griego. Eso porque, según

rechazo a la pretensa virtud antropogénica para conferir sentido a lo humano, a aquel “poder de constituir a humanidade do homem como um posto autorreferencial de eminencia ontológica, imune a catástrofes (sobre-)naturais” (*ibid.*: 50). Creo que uno de los aportes de mi etnografía es apuntar que los modos de existencia nativos (experiencias y prácticas de sentido) ponen en jaque lo que se espera encontrar en el llamado “sertão”, considerado en la literatura sociológica como una extensión ontológica del brasileño mestizo, donde el multiculturalismo presupone una misma ontología universal y variadas expresiones epistemológicas, culturales (sertanejo, caipira, caboclo, etc.).

Esto se debe a que las categorías empleadas para pensar la vida de esos nativos son las de la historicidad filosófica occidental; “tradición” intelectual desde donde se extraen y extrapolan significados y sentidos. Es decir, la tradición occidental de estudios sobre los modos de existencia de los pueblos nativos o “tradicionales” de la *caatinga* brasileira, al estar anclada en ciertos presupuestos ontológicos (antropocentrismo, solipsismo, materialismo, antinomias como naturaleza/cultura, individuo/sociedad, universal/particular, uno/múltiple, etc.) pueden dar cuenta de diferencias epistemológicas (“política”, aprehensiones culturales sobre el mundo), sin embargo, no están “abiertas” a la diferencia ontológica (“cosmopolítica”, divergencias en torno a qué es “mundo” y “política”) por el peso de su propia historia del pensamiento.

En otras palabras, nociones como campesinado, mercado, Estado, mestizaje, identidad y “sertanejo” no dan cuenta de una multiplicidad de metafísicas sociales que las experiencias de los nativos indican: modos propios de relación con el territorio, con los seres del cosmos, teorías sobre la persona, el cuerpo, la relación, la alteridad, el cambio climático, etc. De modo que sin la introducción de teorías y conceptos nativos en la sociología rural y en la literatura etnológica del contacto

el comentarista árabe, Aristóteles afirma que el pensamiento escapa al hombre, que el sujeto no es *a priori* pensante, sino que puede pensar, que el pensamiento es agente y el humano es un conducto, de modo que el acto de pensar no le es exclusivo. Por ende, la vinculación directa o sinonímica establecida entre sujeto y humano es moderna, teológica. No es por menos que el averroísmo fue desplazado por el Tomismo en las universidades europeas en el siglo XIII y desde entonces se estudia teología con el nombre de filosofía –y Oswald de Andrade ya nos lo advirtió en su *A crise da filosofia messiânica*. Agradezco a mi amigo y filósofo Juan Gumucio por ese diálogo esclarecedor sobre Averroes.

interétnico, las posiciones o regímenes de enunciación sobre los *caatingueiros* no encuentran una *exterioridad* que les permita una alteración reflexiva y discursiva, debida a la *diferencia ontológica* que expresan las experiencias nativas. En suma, ante un universo de sentido diferente al de la modernidad occidental, entiendo que es necesario cuestionar la universalidad de nociones tomadas como dadas (por ejemplo, la de naturaleza) para poder hacer inteligible lo que los nativos de la *caatinga* expresan sobre lo humano, lo no-humano, la naturaleza, el fin del mundo, entre otros temas. Los *caatingueiros*, entonces, no son ni la versión del mestizo de la costa, domesticado por el ambiente, ni una versión empobrecida (en su mito-cosmología) de los indígenas de la Amazonía. Son gente, humanos, “*povo da roça*” que duermen, sueñan, pelean y se aman como *cualquier* otro pueblo, pero no como cualquier otro pueblo.

Asimismo, si me propuse aquí a llevar adelante una simetrización antropológica que considere las teorías nativas en paridad epistémica respecto de las teorías occidentales, considero necesario tomar en serio las categorías y teorías propuestas por los nativos y con ellas permitir afectar, es decir, potencialmente “alterar” las teorías antropológicas occidentales. Este ejercicio de simetrización no es más que una forma de llevar adelante una “teoría etnográfica” (Goldman 2015) de los pueblos nativos de la *caatinga* en pos de que sus conocimientos y conceptos puedan nutrir los debates de la disciplina. Como muy bien resume el chamán yanomami Davi Kopenawa: “a meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos [os brancos] se transformarem em yanomami”.

Mi propuesta filosófica general, tomando a Stengers y a Valentim, es entonces la siguiente: si una etnografía junto a un pueblo nativo de la *caatinga* puede dialogar con la antropología y la filosofía, ¿cómo ella implica a estas dos?, es decir, ¿cómo el pensamiento *caatingueiro* interfiere, altera las premisas metafísicas clásicamente utilizadas para ver y hablar sobre su modo de existencia? Pero también lo contrario, ya que las dos están implicadas en una teoría etnográfica, ¿cuáles serían las consecuencias para el pensamiento *caatingueiro* de su “encuentro pragmático”

(Almeida 2013)²⁰ con la filosofía occidental? Si mi propia etnografía es un intento por responder a la primera cuestión, el último capítulo de esta tesis y la idea de “metafísica del *virar-otro*” son uno de los caminos posibles que he encontrado para decir algo sobre la segunda cuestión. Sobre esta empresa, Lévi-Strauss reconocía tanto su relevancia como sus riesgos:

É digno de nota que, a partir de uma análise crítica da noção de afinidade, concebida pelos índios sul-americanos como ponto de articulação entre termos opostos: humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro, nossos colegas brasileiros tenham vindo a extrair o que se poderia chamar de uma metafísica da predação. [...] Sem dúvida, essa abordagem não está livre dos perigos que ameaçam qualquer hermenêutica: *que nos ponhamos insidiosamente a pensar no lugar daqueles que acreditamos compreender, e que os façamos dizer mais, ou outra coisa, que aquilo que eles pensam*. Ninguém pode negar, porém, que ela tenha transformado os termos em que se punham certos grandes problemas, como os do canibalismo ou da caça de cabeças. Dessa corrente de ideias, resulta uma impressão de conjunto: *quer nos regozijemos, quer nos inquietemos, a filosofia está novamente no centro do palco antropológico. Não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos; mas, em uma notável reviravolta, a deles* (citado en Viveiros de Castro 2012: 167, cursivas agregadas).

La presente Tesis ha buscado mantener una relación de retroalimentación con la antropología post-social (Goldman 2016; Viveiros de Castro 2015), un conocimiento antropológico que permite conectar de otra forma el discurso del nativo con el discurso del investigador, a través de nociones como multiplicidad, simetría, indicialidad, metonimia, devenir, individuación, línea de fuga y rizoma. Siguiendo a Goldman, el “‘post-social’ significa apenas que estamos en el camino de alguna cosa que aún no sabemos lo que es. O sea, el post-social no es un nuevo estado o estadio (ese es el problema del post-modernismo), sino una especie de apuesta o experiencia en torno de algo que está después, pero que todavía no se cristalizó, no se condensó” (2012: 98). El objetivo de estos autores es observar cómo la antropología y el pensamiento contemporáneo están repensando de modo radical algunos de los conceptos más enraizados en la antropología; reorientar nociones y categorías para que operen como conmutadores capaces de engendrar pasajes entre diferentes

²⁰ “Encuentro pragmático” es un lugar central adonde los colectivos humanos evidencian sus ontologías.

áreas y entre materiales empíricos. Ello posibilita una interfecundidad entre la etnología indígena y la antropología de las religiones de matrices africanas, por ejemplo, bien como entre etnografías de distintos pueblos, a fin de que el material de otra región despierte diferentes ideas de las comunes y corrientes de su especialidad o área geográfica (Goldman 2012).

Como espero que quede claro a lo largo de los ensayos, la idea de “ser” no es estructurante en la metafísica *caatingueira*, sino que aparece como un “posible”, como una “cierta configuração da diferença entre humanidade e não-humanidade” (Viveiros de Castro 2001: 09). Siguiendo una idea de este autor, la relación externa entre el pensamiento nativo y lo que el conocimiento antropológico puede decir sobre él es un *mundo posible* incluido en el régimen de alteración inmanente al pensamiento nativo. Es decir, la “teoría etnográfica” no es una aberración a las posibilidades propias del pensamiento nativo, sino un modo de expresión posible porque tanto es diferente como continuo a él: al mismo tiempo es diferente del discurso nativo y del discurso antropológico. La teoría etnográfica existe apenas en su condición de ser *alteración*, de su estatuto de otro, una tercera orilla del río contaminada por los dos márgenes y potencialmente contaminante de ellos. Una teoría que piensa-describiendo “¿qué es lo posible nativo?” (*ibid.*).

A diferencia de la filosofía, mi abordaje es antropológico y, en tanto tal, describirá las imaginaciones conceptuales nativas por medio de las relaciones sociales allí implicadas (Viveiros de Castro 2002d) –y las relaciones sociales no son “ni contexto, ni texto, [sino que] forman la contextura propia del pensamiento indígena” (Viveiros de Castro 2001: 07). En otras palabras, es al salir de la dialéctica “dualidad como unidad” e ir hacia el multinaturalismo “dualidad como multiplicidad” (Viveiros de Castro 2015) que la antropología puede alcanzar su gran promesa, pocas veces cumplida: ampliar el mundo con el mundo de los otros (Clastres 1979; Lima y Goldman 2003). El devenir sensible en la experiencia etnográfica sólo se da cuando ya no se es el “yo” de la representación, cuando uno puede existir fuera de sí mismo. Si es fuera de sí que imágenes del pensamiento de las tradiciones diferenciantes (*sensu* Wagner 2010) devienen, vía el escrito antropológico, sensibles, perceptibles y traducibles en

nuestra tradición convencionalizante²¹, , es pues, en la etnografía, en un ejercicio de comparación con potenciales efectos, que podríamos encontrar respuestas y modos de afectación para un *devenir-antropólogo-afectable*.

En ese “perspectivismo antropológico” (Almeida 2013), el *punto de vista* que anuncia el cuerpo del etnógrafo, al ser modificado por una intensa experiencia con otros modos de vivir, “nada existe fora da devoração” (Andrade 1928): hay transformación de lo que se consume y la transformación de aquel que consume. Esta variación antropofágica dentro de la antropología no pretende vaciar de sentido al otro, al contrario, la propia *devoração* es el sentido. *Devorar* al otro es cortar la red, detener la extensión de la perspectiva sustancialista, fundada en sí misma, autocentrada y resistente al otro, en términos de Simondon (2015), y su tendencia a capturar y unificar; pero también significa profundizar la intensidad de la diferencia.

A través de mi experiencia de campo me di cuenta de que una de las sugerencias de los nativos es que consideremos sus oficios (curanderos, *adivionas*, *rezadores*, *rastejadores-vedores*, de huellas de animales, de lluvias, etc.) como antropologías. Una práctica de sentido que se esfuerza para dar cuenta de las relaciones entre ellos y la *caatinga* por medio de conceptos netamente relacionales: *rastejar*, *dizno*, *lapigado*, *dom*, *virar-otro*. De ahí la necesidad de recurrir a una antropología que se interesa más por la mutua implicación y alteración que provoca el encuentro entre el punto de vista nativo sobre determinada cuestión, para él relevante, y lo que piensa el antropólogo sobre lo que piensa el nativo. Como recuerda Goldman, es “entre um saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros, entre teorias científicas e as representações ou teorias nativas, nesse espaço se desenrola a história da antropologia” (2006: 163).

²¹ Wagner aclara al respecto de la convención y de la invención: “em nosso tipo de sociedade centralizada ou dita civilizada o ideal é coletivizar, convencionar, e isso torna a diferenciação necessária como força criativa. A sociedade simplesmente morre sem a inovação. Por isso, temos essas pessoas tão importantes, todo um círculo de inventores, gente da tecnologia, gente do entretenimento, poetas, artistas, *designers*. Elas exercem um papel fundamental para a sociedade, porque a partir do momento em que uma sociedade se compromete com a convenção, ela não tem como ir a lugar algum sem a diferenciação. A antropologia reversa, então, acontece quando a civilização consegue fazer uso da dádiva incrível dos povos indígenas. Os índios se interessam pela diferenciação desde o nascimento. Eles são artistas de nascença. Eles são inventores de nascença” (2011: 966-97).

En otras palabras, si la aproximación a otra cultura se da a partir y en los términos de la cultura del antropólogo, Wagner propone que “o conhecimento antropológico se define (...) por uma objetividade intrínsecamente relacional” (*ibid.*: 128). Es decir,

como cada cultura pode ser vista como una manifestação específica do fenômeno humano, e como jamais se descobriu um método infalível de ‘graduar’ diferentes culturas e arranjar-las em tipos naturais, assumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Tal postulado chama-se ‘relatividade cultural’. [...] A combinação dessas duas implicações da ideia de cultura, isto é, o fato de que os antropólogos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa) e que somos obrigados a postular que todas as culturas se equivalem (relatividade cultural), leva-nos a uma proposição geral a respeito do estudo da cultura. Como atesta a repetição da ideia de ‘relativo’, a apreensão de outra cultura envolve o relacionamento [*relationship*] entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua a ambas (Wagner 2012: 32).

Otro concepto central en esta investigación es la de “perspectivismo amerindio” o la (teoría) antropología indígena acerca de la antropología moderna o la teoría general de la alteridad (Viveiros de Castro 2002a, 2015). Este es al mismo tiempo un concepto etnológico y una contra-antropología amerindia que presenta un modo transversal de hacer frente a las antinomias modernas (dado y hecho, naturaleza y cultura, universal y particular, sociedad e individuo). Según Viveiros de Castro, en las Tierras Bajas Sudamericanas hay una concepción amerindia compartida que sostiene la existencia de una unidad común y potencial (la humanidad y la subjetividad) entre todos los entes que habitan el cosmos, aunque su perspectiva sobre el mundo sea diferente no por sus particulares subjetividades y epistemologías, sino por sus *cuerpos*, en tanto *locus* de la perspectiva (*cf.* Viveiros de Castro 1996; Lima 1996). Ese “relativismo salvaje” (Lima 1996) es profundamente anti-solipsista, pues reconoce la humanidad potencial en otros seres antes que presuponer que el privilegio de la humanidad es del humano. Por ende, la diferencia entre relativismo cultural y perspectivismo amerindio puede ser resumida en la idea de que el primero presenta la perspectiva sobre el mundo y el segundo la perspectiva de un mundo, hay una diferencia fundamental entre “mundo-para-un-sujeto” y “mundo-de-un-sujeto” (Danowsky y Viveiros de Castro 2014: 33).

Se trata así de una relación deíctica en que la posición de enunciación que ocupa el sujeto, *varía* el mundo con el cual se está relacionando: deícticos típicos son los términos relacionales *aquí, ahora, tú y yo*. Por ejemplo, en el relativismo de la física es central la conexión entre universalidad y multiplicidad, es decir, las nociones de movimiento y pausa pueden variar de acuerdo a la posición perspectiva de uno, pero ambos comparten un universal común, la ley física (materialista) del movimiento. Los físicos reconocen que la ley universal no es emanada de Dios ni del ser humano, sino del fenómeno físico y que todo lo demás puede ser traicionado mientras se preserven las siguientes leyes: un objeto únicamente dejará su posición de reposo si sobre él se ejerce una fuerza que lo mueva y, la velocidad de la luz es constante (Almeida 1999). Lo que comparten la teoría de la relatividad, el perspectivismo einsteniano y el perspectivismo amerindio es su esfuerzo en pasar una línea transversal capaz de conectar lo universal y lo particular. En lo que divergen es en la idea de lo relativo, si para Einstein está en la *posición* en el espacio-tiempo del sujeto, para los amerindios la relatividad es relacional y está en el *cuerpo* en tanto punto de vista, en los afectos y afecciones que un cuerpo puede entablar.

Por fin, si recorro al concepto de “multinaturalismo”, bien como a cualquier otro, es con la finalidad de ensanchar el espacio semántico para pensar diferentemente y no tanto como noción a ser aplicada a los nativos. De modo resumido y grosero, el concepto acuñado por Viveiros de Castro (2002a) permite dar cuenta de la existencia de un *universalismo cultural* (continuidad metafísica entre seres que pueblan el cosmos, animismo), cuya invención sobre aquella convención, es un *relativismo natural* (discontinuidad física, donde el cuerpo es el punto de vista, perspectivismo). No pretendo decir entonces que, para los *caatingueiros*, todos los seres que habitan la *caatinga* son potencialmente humanos, que el punto de vista de su humanidad es proyectado, cual metonimia, hacia los animales no-humanos y extra-humanos (animismo), y que la separación objetivamente social entre humanos y extra-humanos es una relación interna, deíctica y socio-cosmológica (perspectivismo amerindio). Sino que, las experiencias de los *caatingueiros* pueden ser consideradas como una “modulación” del multinaturalismo y que éste concepto hace sentido en su mundo, mucho más que el de multiculturalismo; del mismo modo que socialidad

es más útil que sociedad, rizoma que estructura, multiplicidad que unidad, diferencia que identidad, perspectivismo que relativismo, antimestizaje que mestizaje, devenir que ser, *virar-otro* que monismo ontológico, metamorfosis que disfraz, índice que ícono, *caatingueiro* que *sertanejo*, *lapigado* que grupo, antropofagia que narcisismo...

Etnografía: un modo de *rastejar* los *rastejadores*

El concepto nativo *rastejar* es utilizado localmente para describir el *dom* de relacionarse (leer, sentir, decodificar, afectarse por) texturas, formas, posición, profundidad, curvas y estado físico-temporal (seco, polvoriento, mojado, húmedo) de las huellas de animales y humanos, para luego indicar su dirección, ritmo, velocidad, compañía, peso, sexo, etc. El *rastejar* construye otros signos que difieren de aquel inicial, o sea, cuando el *rastejador* ve un rastro, al mismo tiempo, éste es otra cosa que un rastro, en el momento en el que es “filtrado” por un mundo de imágenes acumuladas por el nativo en sus observaciones y relaciones con la *caatinga*, desde su propia experiencia, las relatadas por otros, sumadas a las mitologías y a las chamánicas (nivel onírico). De ahí la relación indisoluble que encontramos entre *rastro-rastejador-rastejado*, pues los tres comparten un mismo flujo, la *experiencia*. Si utilizo el término *rastejar* como concepto más amplio para dar cuenta de otros modos de relacionales del *rastejar*, es porque la lógica social lo permite y porque cobra sentido para el sentido nativo. Es decir, a ningún *vedor*, *rezador* (*curandero/a* y/o *feiticeiro*), *adivinhona* o *lapigado* le ha parecido equivocada la idea de que *rastejam* venas de agua subterráneas, curas, hechizos, futuros y devenires-minoritarios, respectivamente, aunque así no se expresen. No obstante, están conformes con mi *rastejar* etnográfico cuando se los comenté.

Los conceptos mejor situados para dar cuenta del mundo-*caatingueiro* y su inherente proceso de diferenciación son los de multiplicidad y agenciamiento²² propuestos por

²² En sentido nativo, un agenciamiento es una continuidad, es decir, una sensibilidad relacional que conecta entre sí *dom*, lenguaje y subjetividad y que es animada por el flujo indecible, el *poder* mismo. Así, una nueva continuidad puede confluir con una anterior, siendo que cada una de ellas exige del *lapigado* la invención de nuevos códigos. Éste nuevo punto de vista es la diferenciación en una convención que, a diferencia de la “invención” de la cultura de Wagner (2012), no necesitan obviarse

Deleuze y Guattari (1995-1997) y el etnográfico *virar-otro*. Esto se debe a la potencia anti-sociológica de dichos conceptos, no regidos por principios de identidad, ni de oposición, sino por la “potencia del continuo” (Deleuze 2017), útiles para pensar “procesualidades ontológicas [y] pragmáticas especulativas” (Lima 2018: 122).

A lo largo de este texto argumentaré que las operaciones “*se envultar*”, “*se encantar*”, *virar-lapigado*, “*virar bicho*”, “*virar na besta*”, “*ver*” venas de agua subterráneas y *encarnar* (posesión divina) son transformaciones posibles una de la otra y componen el gradiente sociológico y metafísico del *virar-otro* nativo. Éste es el presupuesto de las teorías nativas del “anti-mestizaje” (Kelly 2016), del contra-sincretismo y del devenir no dialéctico. La relación entre ellas es recursiva, retorna al mismo sentido de la relación entre ellas, o sea, a la relación interna al interior de cada una de ellas. Por otro lado, la relación también es relativa a cada operación y está implicada por la perspectiva-de-un-mundo de los diferentes agentes que los compone. En otras palabras, cada uno de ellos (‘*se envultar*’, ‘*se encantar*’, ‘*virar bicho*’, ‘*virar na besta*’) se envuelven y se des-envuelven sobre sí mismos y se pliegan y se des-pliegan sobre los demás. Así, por ejemplo, el ‘*se encantar*’ (o cualquiera), además de sus relaciones internas –una implicación en sí (en términos deleuzianos)–, se pliega sobre el “*se envultar*” (o cualquiera), como una forma de explicarse a través de la implicación en otro.

No obstante, el “*se encantar*” no es explicado por el “*se envultar*”, puesto que estos son autónomos, se desarrollan independientemente de cualesquiera de los demás. Más bien, la implicación de uno sobre otro –en el ejercicio de ponerlos en contacto, sea en una secuencia de narrativas locales o etnográfica, como aquí– intenta dar cuenta de las diferencias que los conectan, las mismas que le dan consistencia. En general, en todos los ensayos la interacción con los materiales etnográficos se da desde la *diferencia*.

Virar-otro no es una repetición, sino una “calidad común” (Deleuze 2016) a las demás posibilidades que el concepto nativo “*se virar em*” permite. Siguiendo con el autor, *virar-otro* no debe ser considerado como lo Mismo que descortinaría una identidad

entre sí, pues son creativities ancladas en una continuidad epistémica en la “inestabilidad ontológica” propia de su modo de existencia. En fin, otro mundo que amplía el mundo *caatinga*.

común bajo la diferencia, más bien, *virar-otro* alarga el campo de la percepción, “torna sensibles, sonoras fuerzas ordinariamente imperceptibles” (p. 317). Al abrir y ampliar el campo de lo posible, *virar-otro* nos permite ver calidades comunes en medio de la variación, identificar la “individuación sin identidad [porque], lejos de reducir lo diferente al Mismo, él permite identificar lo diferente como tal” (p. 316). Y aquí la *experiencia* entre los nativos juega un papel fundamental, pues es lo que habilita la emergencia de la percepción frente a la memoria, que tiende a remitir a la identidad, y demuestra así que elementos conocidos y comunes como orín, sonidos, ruidos, frutos secos, colores, etc. puedan dislocarse de lo ordinario de la memoria nativa y pasen a ganar autonomía, deviniendo ellos mismos personajes cruciales para y en el mundo-*caatinga*. Una zona en que la existencia de extra-humanos no es apenas posible sino necesaria tanto para el devenir *caatingueiro* en otros modos de relación (con el bioma, con animales y humanos) como para mantener en abierto las posibilidades de existir y habilitar otra imagen del pensamiento.

Como intentaré demostrar, mi propuesta de una metafísica *caatingueira* por vía de la sociología nativa, especialmente a través de la relación de transformación metamórfica que el concepto nativo “se virar em” expresa, y de la escatología del fin de las eras, propone que el concepto etnográfico *virar-otro* es fundamental para una teoría etnográfica de la alteridad. En otros términos, *virar-otro* es una imagen metafísica del pensamiento *caatingueiro* vinculada al *rastejar*, a las relaciones con extra-humanos, al concreto y a lo sensible nativo, que ha sido reconocida por un trabajo etnográfico, de modo que *virar-otro* no se refiere apenas a las posibilidades del devenir, sino que las experiencias pragmáticas²³ de los *lapigados* exigen el *afuera*, la *diferencia* para “ser”, y que su pensamiento tiene que salir de sí para existir en cuanto tal.

-0-

Al finalizar el trabajo de campo etnográfico y al empezar a entrecruzar las notas de campo, desgravaciones y borradores con mi memoria y las experiencias de los nuevos encuentros en la *caatinga*, para elaborar esta escritura, noté que la relación vaqueiro-

²³ Tomo la idea de pragmatismo de Stengers y Pignarre (2017), como un arte de las consecuencias, de ser cuidadoso.

vaca es la mejor puerta de ingreso a ese mundo y a la metafísica del *virar-otro*. En la selva de *caatinga* el *vaqueiro* *rasteja* los indicios de la lluvia, escucha y actualiza mitos del fin de las eras, sale a cazar y promueve su arte cosmopolítica con *Caipora*, sabe de alguien que tuvo que recurrir al *se envultar* o *se virar em...* para escabullirse de alguna persecución, tiene recelo de encontrarse en el bosque con el *bicho* y si la res es muy brava o el trabajo muy costoso y el hombre poco talentoso, debe recurrir al *virar na besta*, para agregar a sí mismo algo inmanente a ella, como ser valiente, que luego será una “extensión corporal” suya. Si su animal se enferma, recurre al curandero, lo mismo con sus siembras o un hijo enfermo, si la *adivinhona* le avisa de su sueño, le hará caso y no saldrá a la *caatinga* para evitar lo que había sido pre-figurado a nivel onírico, por las dudas tomará el brebaje que el vecino le da o que *estució* hacer y le llamará la atención ver a alguien *rastejando* venas de agua subterránea, como aquella mujer que siente ríos subterráneos y por eso se marea a punto de casi desmayarse, a otra que escucha cascadas y señala donde brotará agua, a otro que agarra varillas de madera y *marca* un *poço* de agua. Nuestro *vaqueiro*, al fin de su viaje por la *caatinga*, en que *rastejava* una vaca, se encuentra con un etnógrafo que lo *rastejava* a él y que intenta, como el *vaqueiro*, realizar bien su oficio. A partir de sus experiencias y relaciones podemos adentrarnos en el mundo-*caatinga*, conocer las sociologías nativas para saber algo sobre su realidad y sobre los presupuestos ontológicos que le hacen de soporte existencial, de plano de inmanencia. Cada capítulo es un relato extraordinario de una vida cotidiana, siquiera imaginable para el *povo-da-rua*.

Mi relato etnográfico no es lineal, ni histórico, lo que no significa que sea a-histórico o que estén inmunes a los problemas que afligen cualquier sociedad moderna contemporánea. La diferencia es justamente la *diferencia*. Mis amigos y parientes parecen interesarse más por las vísceras de la Tierra que por su aspecto, más por lo que difiere que por lo que haría de *sentido común* para el *povo-da-rua* –aunque su *naturaleza*, como sabemos los lectores de Wagner, será vista como *cultura*, del orden de la creación, al encontrarse con la perspectiva culturalizante de tal *povo*, y como *parte* de la *Cultura* de tal *povo* que tiende a ver *cultura* por todos los lados, ya que

obvia su propia *natural* y extiende esa “realidad” universalmente²⁴. Las prácticas de sentido nativas tienen otro foco: el operador que organiza su esquema relacional son antes “encuentros pragmáticos” (Almeida 2013) y *experiencia* que presuposición, diferencia que identidad, dualismo en desequilibrio que dialéctica hegeliana; contra-la-Historia, contra aquella Historia que da por sentado para los *caatingueiros* un pasado, una identidad, un modo de existencia y un porvenir.

Por lo tanto, acá di preferencia a los relatos más recurrentes de los *caatingueiros*, aquello sobre lo que más les gusta hablar, lo que más les afecta, a las cosas que aparecen como “cuestiones” para ellos y no, *a priori*, salí a buscar temas que entrarían en lo que es la categoría de sobrenatural para nosotros. Aclaro también que si tuve que hacer el esfuerzo de des-naturalizar lo que para mí es algo innato, *natural*, por haber vivido y compartido la vida en la *caatinga* hasta mis 20 años, ello se dio en las actividades cotidianas de pastoreo, siembra, cosecha, relaciones domésticas, parentesco y actividades colectivas. Sin embargo, podría decir que esta Tesis es un intento por ahondar en un completo “desconocido fundamental” (Stengers 2014) tanto para mí como para la mayoría de los *caatingueiros* y otros nativos (urbanos), como el chamanismo y las transformaciones interespecíficas y transindividuales.

Invito al lector/a a viajar a la *caatinga* de Bahia a tomar un café en alguna casa en la selva, a ir a los festejos de São João y São Pedro, a fines de junio, a tomar aguardiente en una reunión familiar, a salir al monte a pastorear cabras o a cazar. Estoy seguro de que en algún momento escuchará alguno de los relatos etnográficos aquí presentados. Probablemente no serán el primer tema de un encuentro, pues este suele girar en torno de la relación entre vaqueiro y ganado²⁵, pastor y cabras y todos

²⁴ “Assim, mais do que oferecer um contraste com a nossa cultura [moderna], ou contra-exemplos para ela, como um sistema total de conceitualização, elas [culturas de otros pueblos] convidam a uma comparação [como si ellas fuesen] ‘outros modos’ de lidar com *nossa própria realidade*. Nós as incorporamos [esos pueblos] ao interior de nossa realidade, e desta forma incorporamos seus modos de vida no interior da nossa própria auto-invenção. O que podemos perceber das realidades que eles aprenderam a inventar e habitar é relegado ao ‘sobrenatural’ ou descartado como ‘meramente simbólico’” (Wagner 2012: 217, cursivas del autor).

²⁵ Podemos llamarla de *relación rastejadora vaqueiro-vaca* porque la vaca también rasteja al vaqueiro, pues, como veremos en el próximo capítulo, ni bien se percibe de su presencia, con la ayuda del pájaro *quem-quem*, gran radio comunicadora de los predadores de la *caatinga*, la vaca se escapa violentamente levantando polvo por los aires, exigiendo del *vaqueiro* nuevamente codificar sus rastros.

lo que se relaciona a ella, desde el parto de una vaca y la asistencia experta de su cuidador, de una reza para curarla por el rastro, las medicinas que la *caatinga* ofrece hasta los mejores pastos, la red de parentesco de la vaca *Porroló* o la *Ponta Vermelha* y las disputas para saber quién acierta las arrobadas de una res a que se le apunta.

Todos los capítulos de esta Tesis siguieron los intereses nativos, son sus sugerencias sobre cómo un antropólogo podría más o menos dar cuenta de sus prácticas de sentido, tanto es así que los propios *guias* de dos curanderos/as nativos han intervenido en esta realidad física para afectarme, como hemos visto en el preámbulo. Asimismo, como ya he señalado, si por ventura el lector/a va a la *caatinga*, probablemente encontrará un *rastejador* que le contará sobre otro que casi se deshizo (literal y metafóricamente) al encontrarse sólo con alguna alteridad en la selva, y si está enfermo, le recomendará buscar un curandero por las dudas. En fin, el lector/a estará bien acompañado/a y podría seguir mis experimentaciones antropológicas y agregar lo que no he podido hacer.

Para guiar al lector/a, del mismo modo como me he guiado, sugiero seguir el rastro de la siguiente cuestión transversal a todas las operaciones: ¿qué sociológica nativa conecta las operaciones de *virar-otro* entre sí y al mismo tiempo potencializa e intensifica sus distancias diferenciales internas? Al terminar de leer esta etnografía espero que yo haya podido responder a la siguiente cuestión planteada por Zourabichivili que solamente, *a posteriori*, podría plantearme: “¿cuáles serían las condiciones de un modo de existencia que comprometiera menos que otros el devenir y la posibilidad de nuevos encuentros, de nuevos afectos?” (2011: 145).

Los ensayos etnográficos

Siete de los ocho capítulos de la Tesis tendrán la forma de ensayo etnográfico sin aparente continuidad con el anterior. No obstante, como quedará claro, todos ellos comparten una misma línea mayor o van tejiendo una teoría etnográfica. Esta teoría se engendra a partir del encuentro entre las experiencias y prácticas de sentido nativas con la teoría antropológica, mediada por mi limitada re-educación en los modos de existencias de los *caatingueiros*: el trabajo de campo y la etnografía. La

teoría etnográfica estará conformada por otros “envoltorios” que se pliegan uno sobre el otro, tal cual las capas de una cebolla: literario, etnográfico, etnológico y metafísico. La primera de ellas, o la última si se quiere, es la columna literaria, en donde un lector/a atento/a se dará cuenta de los recursos lingüísticos y semióticos utilizados en la narrativa, la secuencia arbitraria de los hechos etnográficos a fin de crear una imagen cinematográfica, en donde la recursividad es un elemento central. Así, los ensayos brindarán un relato de la vida cotidiana en la *caatinga* a través de la experiencia de varios nativos que, ensayo tras ensayo, van adquiriendo la consistencia de “personajes conceptuales” (Deleuze y Guattari 2010).

En ese sentido, por intermedio de las experiencias y relatos de *vaqueiros*, cazadores, pastores, *rezadores*, hechiceros, *vedores*, *rastejadores* y *raizeiros* se irá presentando al lector el mundo-sensible-*caatinga*, su geografía, bioma, historia, organización social, parentesco, sobre la cual se irá agregando, poco a poco, algunos presupuestos cosmológicos, mitológicos y ontológicos. Todas estas capas subterráneas, sutilmente plegadas, van creando un suelo etnográfico a que el lector/a podrá apoyarse para adentrarse en las metafísicas sociales nativas y así, espero, pueda afectarse por el punto de vista etnográfico que hace de mediador de la perspectiva-de-mundo nativa. El objetivo es que el lector/a se vea implicado por mi modo de narrar algunos hechos sociales, puesto que los propios ensayos podrían ser una variación del modo cómo los propios nativos narran sus hechos. Ellos también buscan afectar al otro a través de los efectos etnográficos que su narrativa genera –como los relatos de los ancianos sobre la vida *caatingueira* y los de cuño humorístico.

Tomemos un ejemplo de la línea literaria y cómo ella va desembocando en las otras. Por intermedio de Seu Mario, un reconocido y prestigioso *vaqueiro* podremos brindar al lector/a la imagen de la vegetación xerófila de la *caatinga*, la textura, color, curvas de su suelo y árboles, la sensación de calor y de elevada evapotranspiración de un clima semiárido, sobre el destemor que este oficio exige al que va a montar un caballo, previamente y arduamente entrenado, y meterse en medio de una selva de árboles retorcidos, espinosos y pedregoso “*sem saber se volta*” y con cuántas cicatrices; las relaciones de poder con hacendados que los contratan para salir a

rastejar los rastros de un ganado que se perdió o de los juegos que ellos mismos inventan para practicar el oficio, las *pegas de boi*.

A esta altura del relato, el lector/a ya sabrá qué es *rastejar* y la relación visceral del *vaqueiro* con el ganado, de qué se alimenta el hombre todo vestido con cuero de vaca en el monte, dónde encuentra agua y la prescripción fundamental si llega a ser preciso salir a cazar: dejar tabaco para *Caipora*. Se enterará de las historias nativas contadas mientras toman aguardiente, cerveza y mastican pedazos de carne de cabra asada. Desde el pasaje de la banda de *Lampião* hace décadas y algunas profecías de *Antônio Conselheiro* que todavía se escuchan de los más viejos; las prácticas de curanderos y hechizos de brujos; recetas de infusiones y brebajes para sanar heridas, enfermedades y mantenerse cachondo; hasta infortunios personales transformados en humor y burla; rastros de pájaros, plantas y entidades del monte para anunciar la época de lluvia y de sequía...

En cuestiones de segundos, nuestro/a lector/a percibirá cierta semejanza o continuidad entre el diálogo de la curandera y *advinhona* *Gisélia (Gisa)* con sus *guias* para curar un enfermo, allá en la comunidad de *Lagoa do Caldeirão*, con *Davi Kopenawa* yanomami acostado en su hamaca, en la Amazonía brasilera, luego de haber tomado el *rapé yãkoama* para *ver los xapiri pë* a fin de hacer algo parecido a *Gisa*. En este preciso diálogo extra-humano, la curandera cede el cuerpo para devenir-conducto de otra perspectiva, aunque potencialmente infinita, dada la multiplicidad de los *guias*. En el mismo ensayo se notará que, si bien *Gisa* es la única que puede recibir en su cuerpo estos espíritus aliados, ellos tejen comunicaciones con humanos a través de los sueños, de pensamientos, de intuiciones y se llaman a sí mismos *aparelhos* y emiten una “*radiação*”, algo apenas perceptible para algunas personas con el *dom*. Más tarde, cuando la abuela del lector/a le relate el episodio en que la curaron con ramos de albahaca cierta vez, se recordará de los *guias* de los curanderos y así habrá invitado a su almuerzo familiar de domingo, en una ciudad cualquiera, la *caatinga* y la Amazonía brasilera, otros mundos posibles a su mundo.

Luego el lector/a recordará que estas particulares personas son llamadas de *lapigado* y cuando esté leyendo el último ensayo quizá concuerde conmigo que la operación de devenir-multiplicidad de la curandera es una transformación cosmológica de las

demás tecnologías antropofágicas del “*virar-otro*” que, en cada ensayo, fueron narradas en detalles: “*virar-lapigado*”, “*rastejar venas de agua*”, “*se envultar*”, “*se encantar*”, “*virar bicho*” y “*virar na besta*”. Inmerso en esta película etnográfica, el lector/a se encontrará con el núcleo duro de cada ensayo, que ya no le parecerá un absurdo propio del realismo mágico, sino que la habilidad del viejo *Mane do Jove* en “*metamorfosearse*” en piedra o árbol o del muchacho que de tanto comer con *Caipora* iba a *se encantar*, desaparecer de la mirada humana y *virar Outro*, es apenas una de las tantas formas que “lo real” puede presentarse en la realidad. Filosofía de la diferencia. Antropofagia metafísico-cultural. El lector/a ya se ha empapado de metafísicas sociales que escapan de la ontología universalista moderna, sabe que podría haber sido otro si no ya tuviese a sí mismo, el mundo en que es sujeto, y más, podría *virar-otro* si, por cuestiones de la vida, tuviese que vivir en la *caatinga* de Bahía. Toda esta descripción buscará convocar el discurso nativo para que afecte el antropológico. Esto es lo mínimo que un antropólogo podría intentar hacer... Sin embargo, mi reto mayor es cómo no herir la sensibilidad, creatividad e imaginación nativa con una escritura que puede, sin querer, traer excesos de significados, de intentos explicativos, de reflexiones alborotadas. En consonancia con Goldman, también creo que “*construir uma narrativa etnográfica capaz, ao mesmo tempo, de descortinar um mundo desconhecido pelo leitor, articulá-lo com outros mundos, conhecidos ou desconhecidos, e perturbar o modo como pensamos, me parece muito mais difícil do que inventar alguma teoria antropológica geral ou universal*” (2014).

En suma, la cuestión que me planteaba mientras escribía era: ¿cómo hacer que el lector/a escuche la palabra nativa, vea imágenes conceptuales, se sienta afectado y de algún modo alterado por otro mundo, mientras esté leyendo?

Ensayo 01. Presentaré aquí en detalles diversas nociones nativas como *radiação*, *dom*, *fazer arreio*, *fazer responso*, *guias*, *encarnar*, etc. a fin de adensar la narrativa de la Tesis e introducir al lector/a en el mundo de los *lapigados* y de otros *caatingueiros*.

Ensayo 02. En él me dedicaré a describir la práctica nativa del *rastejar* y proponer que mi labor etnográfica es una variación posible del *rastejar* nativo. *Rastejar* puede ser empleado para dar cuenta del particular poder de algunos nativos en relacionarse con *flujos*, agencias que les permitirá curar hemorragias, apagar incendio, alejar culebras, curar enfermedades de animales y humanos o hechizarlos por el rastro. Otro caso central en el capítulo es del *rastejador* de venas de agua, el *vedor* o *veeiro*. Una persona que decodifica los modos de existencia de diversas venas de agua subterráneas (su trayectoria, ubicación, espesura, profundidad y velocidad potencial), a través de herramientas conductoras de lo “sensible” (horquillas de madera, varillas de metal, hojas, péndulos, tierra, cuerpo). Exponen que la relación vedor-vena es una certeza pragmática en su ontología-dom, en donde lo intensivo es la inter-acción entre humanos y *caatinga*. En tanto aparato de resonancia, su cuerpo es preparado y afectado a través de la acción real de los flujos-agencia-venas (sensación de mareos, ahogo, vibración, etc.), por la relación con sus *guias* (sueños, intuiciones) y por la experiencia, (“tino”).

Esta ancestral práctica científica nativa desvela un diálogo interespecífico y metamórfico con la selva semiárida “caatinga”, relacionalidad que desempeña un rol central en su capacidad potencial de convivencia con la sequía y el cambio climático. Argumento en este ensayo que los *rastejadores* logran despojarse de la ropa moderna-occidental de autorreferencia antropocéntrica y solipsista al dar paso a la diferencia y a la multiplicidad que la relación humano-no-humano habilita. Es decir, la devoración semiótico-corporal es una operación de multiplicación de lo real por su inmanente apertura a la alteridad, al *afuera* (relación de baja entropía); es también uno de los métodos nativos de incorporación/transformación recíproca. Además, esta antropofagia nativa, en tanto “re-envolvimiento cosmopolítico” (Viveiros de Castro 2011), nos incita a reconocernos como dobles²⁶: al mismo tiempo monstruo

²⁶ El filósofo Marco Valentim (2014), con la noción de duplo monstruoso, presente entre los indígenas yanomami y pirahã con quienes dialoga en su texto, pretende revelar la existencia espectral de los sujetos modernos, a fin de que se visibilice su particular capacidad eco-etno-cida: el doble caníbal de los humanos. Una imagen espectral de nosotros mismos que aún recusamos reconocer, puesto que admitirse “pueblo de la mercancía” es develar que ese modo de existir en el mundo desea un mundo Uno, justamente lo que ha venido provocando la catástrofe civilizatoria. El par humano-monstruo en las cosmologías amerindias informa así, como resume Valentim, «que se todo monstruo é humano, é porque, antes de mais nada, o humano é monstruoso» (p. 18), exigiendo de nosotros antropólogos repensar totalmente qué es humano.

espectral y pueblo por venir. “Dobles” desde el cual nos veremos en el “ensayo 06”, en tanto promotores y retardadores del *fim das eras*.

Ensayo 03. En este siglo con un nativo el rastro de una *cutia* (*Dasyprocta*) en la selva, durante un día de luna clara. Allí voy mechando los relatos de otros *vaqueiros*, pastores y cazadores que tuvieron la experiencia de necesitar crear relación con la *dona-das-caças* o *vaqueira-da-caças*. Los indicios de la *mãe-das-caças* o *Caipora* son más que evidentes para los nativos, el mundo-*Caipora* “existe no-evidentemente”. Abstenerse de ofrecerle tabaco o el exceso de deseo por animales de caza puede tornar esta empresa peligrosa para el cazador que, o bien se desubica, puede ser golpeado, quemado o capturado. La teoría nativa informa que comer con *Caipora* implica una *devoração* metafísica: los humanos “se encantan”, viran *Caipora*. Estarán así ausentes “*nas vistas*” de la humanidad y presentes *para Caipora*. Propongo que el encuentro con ella expresa una metafísica caníbal en la que el Otro [outrem, aliud] es central para proteger la virtualidad de un mundo *posible* (Viveiros de Castro 2001; Viveiros de Castro 2002d), tal como los *envultadores*, más que otro [alter], Otro [relación de tensión, alteración]. *Caipora*, al crear una inestabilidad y multiplicidad ontológica en la *caatinga*, dialoga con la filosofía de las diferencias y termina por “encantar” el, hasta entonces, unívoco y homogéneo “sertão”.

Ensayo 04. Tal vez este sea el ensayo más “filosófico” de todos, no por un deseo particular mío, sino porque los relatos y experiencias nativas son literalmente un susto, un sinsentido, un desconocido para muchos de ellos y para mí. Si en la etnología de las Tierras Bajas ya es un clásico la reflexión producida por las experiencias de personas que ocupan el punto de vista del otro, de modo que será *sujeto* quien ocupe vicariamente la posición deíctica del yo (Viveiros de Castro 1996; 2002e; 2015; Lima 1996; 2005). En la *caatinga*, determinados encuentros con alteridades en la selva pueden producir una inestabilidad ontológica breve (*zumbi*), generar una transformación somática reversible (*virar bicho*, ensayo 05) o definitiva (*virar Caipora*, ensayo 03). No obstante, como veremos en este ensayo, hay ciertas personas que luego de capturar el punto de vista ajeno, manipulan las imágenes que éste verá. Es decir, los que *se envultam* “*mexem nas vistas dos outros*”, controlan temporariamente el “mundo-de-un-sujeto” *al interior* del “mundo-para-un-sujeto”,

manejan *la* perspectiva en una perspectiva *para* alguien, ofrecen al embrujado un posible insólito, hasta entonces no imaginado. En otras palabras, “sueltan” arriba del multiculturalismo el multinaturalismo, al provocar una deglución forzada de la alteridad. Este ensayo le interesaría a Oswald de Andrade, pienso ahora.

Ensayo 05. Presentaré aquí la operación del *virar bicho* y *virar na besta-fera*, la primera tiene como premisa lo siguiente: una previa violencia intrafamiliar/endogámica que desencadena un encuentro solitario y peligroso con ciertos animales (cerdo negro, jague/asno peludo, etc.) con actitudes humanas (reflejos y habilidades corporales similares a la humana). Estos entes extra-humanos buscan que su presa trague su orina a fin de transformarla en *bicho*. En determinado momento, la víctima hará el ritual de cambio de ropa (gírala al revés/pliegue-despliegue) y en la posición de *gente-bicho* buscará orinar a otros afines potenciales. Ya el *virar na besta* es un deseo nativo que requiere el uso de una *oração* para adquirir calidades sobrehumanas de la *besta-fera* (valentía, coraje, fuerza, destemor). Las *orações* son accesibles por la historia oral o por la lectura del libro maldito de *São Cipriano*, gran tabú y la *dark web* nativa –teniendo en cuenta que el curandero Capuxo dijo que la curandería “é como a internet”. *Besta-fera* es también un ser demoníaco en la escatología nativa, anunciador y verdugo del/en el fin de las Eras. Su presencia deja marcas, desde los códigos de barras de las mercancías (axiomática capitalista), marcas invisibles en el cuerpo humano (herrar mejilla izquierda con el n. 60) por una alianza deliberada (extensión-besta), hasta la captura total de la posición humana vía chips bajo piel (Uno/Estado).

Ensayo 06. La catástrofe ambiental actual nos interpela con una provocación ontológica crucial: sólo hay mundo posible y un pueblo por venir si consideramos seriamente el “*fin das Eras*”, metafísica, histórica y políticamente como lo hacen los pueblos nativos de la *caatinga* de Bahia y diversos pueblos amerindios. Sin embargo, es inmanente al proyecto materialista capitalocéntrico desubjetivar la naturaleza, neutralizar el antropomorfismo de las tradiciones de pensamientos nativas y reemplazarlas por el antropocentrismo de su propia tradición. Este presupuesto ontológico se expresa en la ciencia moderna y en los organismos diseñadores de las políticas ambientales climáticas (ONU, Banco Mundial, etc.) cuando sostienen que

“un” problema global se manifiesta del mismo modo en todas las partes (universalismo) y que todos deben buscar soluciones a la misma cuestión (relativismo). Lo que implica la creación de modelos de intervención que desconsideran la ecología de saberes locales, empeorando sus efectos o neutralizando su poder de afectar el modo de hacer “ciencia climática” de los primeros.

A su turno, la relación de los nativos con la naturaleza es de orden “multinatural”; considera que el “*fin*” es múltiple, no por diversas representaciones subjetivas y parciales, sino por una “multiplicidad relacional” (objeto|sujeto) en donde el *fin* es la pandemia, el cambio climático, el Antropoceno y que éste puede ocupar la posición de “sujeto”. Luego, ¿cómo articular el *fin* a partir de la diferencia? ¿Cómo seguir pensando la “política” en términos modernos, antropocéntricos, si los nativos tejen políticas con espíritus, demiurgos, imágenes de “venas de agua” para lidiar con un agente cosmopolítico implacable e indiferente? Para responder a estas cuestiones, propongo una “antropología reversa del *fin*” o una “cosmopolítica *caatingueira* para imprever el *fim das Eras*”, una contribución teórico-práctica nativa a las discusiones contemporáneas sobre el Antropoceno y que otros fines del mundo son posibles. En este ensayo también discutiremos los mecanismos nativos de anticipación-conjuración de lo Uno, en tanto tecnologías propias de una “socialidad-contrael-Estado” (Barbosa 2004)²⁷.

Ensayo 07. “Notas para una teoría etnográfica de la alteridad”, en él intentaré tejer reflexiones más abstractas acerca del *virar-otro*, sus variaciones y diversidad. A partir

²⁷ El término “socialidad” es capaz de pensar la relación social sin la presencia preeminente de “sociedad” y de su gramática estado-céntrica (grupos, identidad, unidad política, cultura). Ella nos abre un campo de posibilidades antes cerrado por el presupuesto cultural en torno a la naturaleza de la “sociedad” (Strathern 2006). Es decir, con Durkheim, la “sociedad”, como matriz explicativa de todo, es tomada pues como un *a priori* y, aunque ese sociólogo haya buscado despegarse de la filosofía kantiana, convirtió dicho concepto en un comodín omnipresente. Según él, la vida social es formada por representaciones colectivas, diferentes, por lo tanto, de las conciencias individuales que tienden a pasar; la colectiva no, ella permanece. De esta forma, los hechos sociales sólo pueden ser explicados por otros fenómenos sociales y no por lo particular o el mundo de lo infinitesimal, de las invenciones, imitaciones y oposiciones, de la microsociología del deseo de Gabriel Tarde (2006). Este argumento transforma los hechos sociales en una ontología fuera de duda, ya que exteriores a los individuos, ejercen coerción sobre ellos, ya sea por la existencia de una sanción previa ya sea por la resistencia a toda empresa individual (Durkheim 1982 [1895]: 31-32) La pregunta que se hace el antropólogo Gustavo Barbosa es una de las discusiones que intentaré tratar en esa Tesis: “como a ‘objetividade’ da socialidad opera por medio de la ‘subjetividade’ de las personas en inter-acción?” (2004: 535).

del concepto nativo *rastejar* y “*se virar em...*” podríamos observar la existencia de una teoría nativa no dialéctica del devenir latente en diversas y diferentes operaciones del gradiente del *virar-otro*: bicho (asno peludo, cerdo negro, etc.), cosas (piedra, árbol, humo, etc.), flujos (venas de agua), entidades (*Caipora*, *Zumbi*), divinidades (guías), demiurgos (Besta-fera), lapigado (devenir-minoritario) y “yo” (antropofagia reversa). Teniendo en cuenta una metafísica antropofágica subyacente como presupuesto antropológico nativo, propongo que *virar-otro* puede ser tomada como una transformación lógica del canibalismo tupi del siglo XVI y que esta Etnografía debe ser devorada como una teoría etnográfica del anti-mestizaje.

ENSAYO 01

UNO DE LOS MIL NOMBRES DE GAÏA ES CAATINGA

Un día en la caatinga

Los pájaros *quem-quem* sobrevuelan los árboles de la *caatinga*, uno aquí, otro allá. Es un ave flaca, de pecho blanco y esconde en la punta de sus alas negras un espolón, tiene la suerte de que su carne no es apreciada. Rascan los cielos no muy alto, van y vuelven casi al mismo lugar, parece que merodean como curiosas la vida ajena en la selva. Nadie parece hacerles caso, son parte del paisaje y personajes cruciales para la vida cotidiana de los demás animales. Los *quem-quem* son centinelas, señalan a los demás de la presencia de visitantes desconocidos o de enemigos antiguos: alguna serpiente lista para fulminar una cabra distraída, un zorrillo sonso husmeando la intimidad de la gallina pronta a poner un par de huevos, un vecino silencioso que llega de visita a alguna casa.

Un *quem-quem* ve a una vaca concentrada, saciando la sed en una poza de agua, pues hace horas huye de la persecución de un *vaqueiro* hábil en *rastejar* sus marcas. El centinela no lo sabe, pero en la mañana, bien temprano, el *vaqueiro* tomó su café amargo, metió en su alforja de cuero (foto 1) un pedazo de rapadura, harina, la mitad de un *coco seco* (*Cocos nucifera*), calzó unos botines de cuero de punta reforzada, un *jeans* camuflado por un pantalón de cuero de vaca grueso que lleva arriba, un chaleco tapa-pecho que esconde una camisa de algodón por abajo y una campera larga de cuero, el *jibão*, que va hasta los nudillos de los dedos (foto 2), se pone su sombrero, todos también hechos de cuero. Estará listo para salir cuando apriete el cordón del sombrero en la pera, así no tendrá que regresar por él cuando su caballo salga en disparada detrás de la res, pues basta verla para que éste ya quiera engullir el monte. El hombre vestido de pie a cabeza de vaca es escupido de la selva en el lomo de su caballo hacia la pradera, dejando en el pasado el matorral espeso de la *caatinga*. La vaca se desespera ante los gritos apabullantes del *quem-quem* y sale disparada. El *vaqueiro* pronuncia unas malas palabras al clavar las espuelas en su caballo *Caramelo*: “*espanta-gado da peste!*”, otro nombre del centinela.

El humano es un predador insaciable, más que una serpiente o un zorro, pues si el *bicho do chão* o el sonso mamífero deciden cambiar sus planes, o ven a su presa fugarse ante el aviso del pájaro chismoso, los *vaqueiros* se mantienen enceguecidos,

salen detrás del espectro que la velocidad de la res dejó en la *caatinga*. Quedan apenas huellas y el polvo que poco a poco va decantando en las hojas y en el suelo, devolviendo la tranquilidad a una tardecita en el monte. Si la res ha logrado escabullirse, el *vaqueiro* deberá campear, echar una lona o una hamaca entre los árboles y pasar la noche al lado de una hoguera, aguardiente y algo de comer, con algún trabajo podrá cazar algo, si *Caipora* se lo permite. Al día siguiente encontrará la niebla de la mañana, muchas huellas desperdigadas de las que sabrá diferenciar su dueño y la atención infranqueable del *espanta-gado*. Si atrapa a la res, la dejará atada con una *pêa* (abrazadera) de cuero, avisará a su dueño, de quien puede ser un *vaqueiro* –maestro en la relación con el gado y la *caatinga*– a sueldo o avulso, si es así, recibirá su pago: 200 reales. Un extra para una empresa incierta, pero muy peligrosa.

Un día nos reunimos con tres *vaqueiros*, el dueño del ganado y amigos de ellos que mucho no podrían hacer más que sostener una sogá, servir un trago, asar un pedazo de carne, mantener el fuego, mientras los primeros herraban una decena de vacas. Seis horas de la mañana ya estábamos en la *caatinga* con una alforja con tres vasos, uno hecho de cuerno de vaca, que luego serán llenados con *jurubeba* (*Solanum paniculatum*), una bebida hecha a base de vino tinto y plantas amargas como *cuasia* y el fruto que da nombre al trago, un buen cuchillo, tenedor, carne de cabra y una candela. Como nadie fuma, vale mucho tener fuego a mano para no terminar llenando la mano de callos de tanto hacer frotar ramas de *umburana* (*Commiphora leptophloeos*) para hacer fuego, como los “*primeiros*” hacían. Es necesario un admirable coraje para luego de enlazar una de las vacas en el corral, abrazarse a su cuello con la mano derecha mientras la otra se agarra a su hocico (foto 3). Landeu viene con la letra L en rojo vivo corriendo, mientras *Damião* sigue agarrado a la vaca, escuchamos el chillar del fuego cuando quema el cuero, sube el humo que mi cámara Nikon pudo captar, la vaca se contuerce un poco, no mucho, su cuero es grueso, dicen. No hay heces de vaca en el corral, antes se las echaba arriba de la *marca*, untándola y revolviendo para refrescar y proteger de una posible infección si llega a posar la mosca *varejeira* (*Dermatobia hominis*) y poner sus huevos, pues *vira imundiça* (ver adelante). Varias veces me he ensuciado de niño con “*bosta de vaca*” ante las vistas de aprobación de mi abuelo. A falta de heces le pusieron un *spray* bactericida.

La L ahora fundida a su cuero dirá sobre su dueño, así como la M: “Luis Morgado”, conocido como Landeu. Las marcas en las orejas, hechas a cuchillo sobre un pedazo de madera dura, decodifican la zona de la *caatinga* de donde provienen: un triángulo ahuecado sin base, líneas paralelas, L invertido, cuadrado sin base, ‘dente’, ‘forquilha’, ‘morça’, ‘canzil’, ‘coice de porta’, ‘levada’, ‘tronco’, ‘boca de lagarta’, etc. Al verlas pastoreando cerca de su casa, un nativo puede saber por tales *marcas* de qué familia es (“M”), de qué pariente (“L”) y de qué lugar (“| |”): ‘mira qué raro, la vaca de Landeu vino de la Lagoa do Caldeirão hasta aquí’. De oreja en oreja el dueño se enterará por dónde anda la vaca que hace días no regresa, *Damião* y su caballo *Azulão* irán por ella.

En este día, al preguntarles si harían la marca en la oreja, supe que no hacía falta porque la lluvia ha sido buena lo suficiente para que las vacas pastoreen por la zona, y bastará entonces con los aretes de plástico coloridos con números que se les aplica de modo rápido e incomparablemente indoloro frente al cuchillo. Además, con el cambio climático se ha modificado sobremanera la temporalidad, antes segura, de la lluvia, las vacas ya no envejecen como antes, cuando era posible ver reses inmensas, de más de 30 arrobas (1 arroba = 15 kgs) y de dos décadas. “*Res nascida e criada na caatinga naqueles anos [1960, 1970] vivia muito, que nem aqueles velhos de 120, 130 anos de idade como tinha antigamente*”, recuerda el *vaqueiro* Seu Mario. Tres o cuatro años es el promedio, pues es una actividad condenada y tonta alquilar pastos o gastar recursos con alimentos preparados, se decidirá así por venderlas antes que la sequía las maltrate. Con un par una familia suele quedarse, pues se garantiza la leche, el queso y la alegría del nativo, el resto en la cuenta del banco o debajo del colchón para volver a comprar novillos ni bien empiecen a florecer los *mandacarús*, a cantar el pájaro *cava-chão* (*Nystalus maculatus*), a soplar el viento norte y tantas otras comunicaciones que anuncian la lluvia en la *caatinga*.

Tampoco la *caatinga* de hoy es tan diversa en especies como antes, las sucesivas sequías prolongadas y la alteración climática redujeron o tornoran casi excasos arbustos y árboles nativos de madera dura, raíces profundas, buenos alimentos para el *criatorio* (ganado, caprino y ovinos). Observar la reducción del *pau-de-colher* (*Monteverdia rigida*), *quebra-facão* (*Croton conduplicatus*), *aroeira* (*Myracrodruon*

urundeuva), *baraúna* (*Schinopsis brasiliensis*), *caatingueira* (*Cenostigma pyramidale*), *crabiera* (*Tabebuia aurea*), *calumbi* (*Mimosa tenuiflora*), *favela* (*Cnidocolus quercifolius*), etc. con los años ya es una información clara de que otras excelentes plantas nutritivas y bastante menos resistentes al clima cambiante han desaparecido en la región.

Nuevamente el lazo tirado con fuerza logra encauzar el cuello del animal, el hombre corre con la soga en mano a fin de darle vuelta en un poste, así le hará de base firme, otro se dedica al agarre, uno mantiene el fuego y alista los herrajes, para que el moderno caballero con su espada deje su marca en su mejor fuente de ahorro, que es empleo para *Damião*. Identificaciones hechas, el *vaqueiro*, desde el próximo nacer del sol, será el encargado de seguir sus rastros para ver cómo están, por dónde, las curará, si se enferma, ayudará en su parto, si su mullido lo pide y las cazarán por días, si el dueño decide venderla. La res es, quizá, el personaje más evocado en las ruedas de conversas triviales en la feria, en una visita repentina a una casa, en la calle, en una fiesta, en un casamiento, en un funeral. Tal vez el mejor símbolo de la idea de comunidad. La mera mención de ir a vacunarlas, esterilizar a los machos, herrarlas, venderlas, observar y realizar su parto, *rastejarlas*, etc. es un ritual nativo que reúne las habilidades de diversos *caatingueiros* en una mañana temprana de domingo. Epidemiólogos, cirujanos, anestesiistas, obstetras, médicos y señores del tiempo y de la experiencia, como Seu Mario o Carlos, que no precisaron de un título universitario para ejercer su oficio, la *multiversidad* de la vida misma les enseñó y todos esos saberes allí están reunidos y puestos a la disposición de Landeu o de cualquiera de los presentes que diga: “*domingo vou vacinar o gado*”.

Es interesante notar que los vínculos de comunidad y de intercambio entre los *caatingueiros* también pueden ser observados en una de las posibilidades de la aritmética nativa. Una matemática que podría intitularse “De cuando $1 - 1 \neq 0$ ”²⁸. Cuando un cazador regresa con un tatu e invita a 5 vecinos para comerlo, ¿cuál es el resultado de la suma $1 - 1$? La respuesta es 1. Ello porque no están visibles los mediadores nativos, el tercer término de la operación aritmética nativa que es una

²⁸ Parfraseado del artículo de Mariana Ferreira (1997) *When $1 + 1 \neq 2$: Making mathematics in Central Brazil*.

“derivación aberrante” (Lévi-Strauss citado en Vilaça 2018), la economía del intercambio. Es decir, al llevar a la mesa 1 tatu, el cazador recibirá para el futuro próximo diversas invitaciones para almorzar, de modo que tendrá *porciones-tatu* a cada almuerzo que, multiplicado por varios almuerzos, tendrá 1 o más de 1 tatu. Este tercer término oculto de que nos habla Lévi-Strauss desorganiza la matemática moderna y nos pide leer la matemática en sus propias operaciones lógicas y, en tanto tema etnográfico, nos permite adentrar al pensamiento nativo.

El sueño más apremiante de Landeu es dedicarse todas las horas de su vida al cuidado de las vacas, sembrar pasto para darles de comer, terminar su rancho en la tierra que ha comprado, negociar con ellas, salir detrás de su rastro, ser feliz con su familia y quizá abrir un frigorífico en el distrito de Pilar. Nació de parto natural en una casa en la comunidad rural de *Lagoa do Caldeirão* hace 42 años y el retorno a aquella vida exclusiva de pastoreo y siembra, a la que tenía hasta los 30, nunca más podría ser la misma desde que fue contratado por la minería de cobre. Aunque con los años sus conocimientos acerca de las vicisitudes y detalles de la relación con el ganado se han acumulado, haciéndolo un hábil ganadero y administrador, la expansión de la frontera del modelo extractivista ha cambiado no sólo el paisaje-límite de la *caatinga* sino ciertas reglas prescriptas de uso común de la tierra.

Luego de la prospección que halló cobre en la zona a mediados de los años 70, se ha trazado y asfaltado un camino de 42 kilómetros paralelo al antiguo, aquel de las cargas de burro por la que pasó muchos años antes el grupo de *bandoleiros* comandados por *Lampião*, y que acercó, a su vez, los relatos de una tierra, hasta entonces, distante (130 kilómetros) en que se juntaron 30 mil personas guiadas por un profeta, al que fundaron un pueblo, le pusieron el nombre de *Belo Monte* para vivir el sueño de la Tierra sin Males: donde lo cosechado era compartido, no había propiedad privada, ni explotación de la mano de obra legitimado por un poder dado sea por Dios, por la herencia o por el color de piel, y que por tal modo de vivir sufrieron un genocidio, como tantos que hubo y sigue habiendo en esta máquina de moler

gente llamada “Brasil”. El descaro fue tanto que los verdugos le pusieron el nombre de *Guerra de Canudos*²⁹.

Casi 80 años después, el Estado nacional seguía creyendo que los *caatingueiros* eran alienígenas por imaginar que es posible vivir en medio a un bioma hostil a la vida urbana y decidieron que la política de desarrollo para el semiárido brasileiro sólo podría ser la extracción de minerales para exportación o la industria de la sequía. Ésta mantenía y concentraba aún más el poder de los hacendados locales, que hacían de mandamás, eran intendentes, promotores, jueces y ejecutores –hoy día basta con ser ‘empresario’ dueño de minera. Con el envío de recursos financieros, vía política pública para “combatir la sequía”, como si se tratara de una guerra, los ya herederos de vasta cantidad de tierra de la repartición colonial, podían acumular aún más, controlar el acceso al agua y el destino de muchos nativos que deberían votar en los parientes de aquellos para ocupar los puestos políticos, bajo amenaza de muerte, violaciones y toda práctica de tortura a que son especialistas. No eran pocas las promesas de que producirían lluvias a través de aviones que tirarían químicos en las nubes, para asombro de los nativos que acababan de comprobar que el hombre está decidido a reemplazar a Dios. De modo que, más vale que hayan emergido del interior

²⁹ Nombre con que el Estado brasileño hace referencia al exterminio de casi 30 mil personas por el ejército entre los años 1896 y 1897, bajo la acusación de monarquistas, cuando, al contrario de un levantamiento armado popular para el regreso de la Monarquía, el movimiento socioreligioso, guiado por el beato Antonio Maciel, el Conselheiro, buscaba en la recién fundada *Vila Belo Monte* (Canudos) un “lugar de salvación”, sin la violencia y exclusión coloniales que la proclamación de la República (1889), la “*lei do cão*”, apenas legitimó y agudizó. Los peregrinos que conformaban ese movimiento eran trabajadores rurales de la tierra, *vaqueiros*, personas negras recién libertas de la esclavitud e indígenas que estaban instaurando en Belo Monte la idea de un orden sociocultural, la “*lei de Deus*”, basado en el reconocimiento de lo sagrado en la vida, sin intermedio de la Iglesia Católica, hecho que les permitiría la salvación, la inmortalidad del alma (“*boa morte*”) en el día del *Juízo Final*. Si, por un lado, el movimiento es considerado mesiánico sebastianista por muchos estudiosos, dada la profecía de Conselheiro de que el fin del mundo sólo vendría con la caída de la República, y su “*lei do cão*”, y del regreso de Don Sebastião, rey de Portugal, desaparecido en la batalla de Alcácer-Kibir, en Marruecos, contra los Moros en el siglo XVI; por otro lado, el antropólogo Edwin Reesink (1999) sostiene que los relatos de los indígenas Kiriri sobre su experiencia en Belo Monte, que relacionaban su cosmología y los consejos de sus divinidades, los *encantados*, con la religiosidad del movimiento, bien como la interpretación de los Kaimbé de Massaracá sobre el sentido divino, sobrenatural de Belo Monte, confieren a la construcción de ese pueblo un “sentido religioso [cosmológico] y a Conselheiro la facultad de facilitar la comunicación con lo sagrado” (p. 154). En esa lógica “enteotópica” (*ibid.*), lo sagrado es reflejado en lo terrenal, el mundo celeste, justo, sería posible en este plano material (abundancia de lluvia, alimentos, salud); un retorno a un estado primordial mítico en que cielo y tierra aun se comunican. Sería interesante profundizar esa última lectura con la clásica cosmopraxis guaraní de la “Tierra sin Males”.

de la *caatinga* hombres y mujeres cansados y con agallas como Antônio Silvino, Lampião, Corisco, Azulão y Maria Bonita para ‘reexistir’ ante un poder coercitivo que los obligaba a migrar en búsqueda de un posible, uno que ya no fuera el futuro dado de los coroneles.

Con la instalación de la minería a cielo abierto y sus centenares de kilómetros de túneles subterráneos, se han contaminado ríos intermitentes con la basura química. 40 años después emergió un pequeño cerro que nunca hubo en aquella meseta. Las camadas geológicas de la intervención humana ya son pruebas indelebles de su presencia en la *caatinga*. No obstante, por las características de esta actividad extractiva la selva de *caatinga* no ha sufrido el proceso de dilapidación común a otras empresas como el agronegocio de las frutas, caña de azúcar, soja y los paneles solares, que se suele observar en otros municipios cercanos, como Juazeiro, Casa Nova y en otras áreas semiáridas. Si bien el bioma no se ha transformado de modo significativo y desde la perspectiva de un avión que por ella sobrevolara, el paisaje se mantiene continuo y casi uniforme, lo que permite la manutención de la recolección de medicinas y la actividad del pastoreo, la interferencia del capital extractivo y especulativo en la región se observa más en la ocupación del suelo. Si antes de la minera había ‘mucha *caatinga*’ ahora hay ‘poca *caatinga*’, como dicen los nativos, no es porque ella no esté materialmente allí, sino porque la lógica de la metrificación del espacio por las cercas, inmanente a la propiedad privada, ha reducido drásticamente el acceso de los animales a los pozos de agua y a la diversidad de los pastos.

El cambio climático, según muchos nativos, se ha iniciado en la región en los años 1990, cuando pudieron comprobar la mudanza drástica de los regímenes de lluvia y la alteración del comportamiento de plantas y animales centinelas, y ello ha reducido el número de reses en la región por cuenta de las prolongadas sequías. Los *caatingueiros* suelen lamentarse, diciendo ahora, en el año 2020, que “*tem muito pasto e pouco rastro*”, es decir, la buena y duradera lluvia, antes común, ahora inaudita, cuando aparece, hace recordar los mejores tiempos, pero con pocas reses (quizá menos de 1000 cabezas en un radio de 3000 km²). Aunque alguien pudiera entusiasmarse por el insólito buen tiempo climático actual, todos saben que, a largo plazo, la empresa de pastoreo se vería comprometida por la cantidad de cercas

instaladas en los últimos 10 años. Según Zé, toda la zona que va de Arapuá hasta la minería, en una distancia aproximada de 15 kilómetros, hacia los cerros yendo al río São Francisco (a 80 kilómetros), todavía es de uso común por la auto-organización de los nativos de la zona³⁰. En esta área de aproximadamente 1200 km² habitan diversas comunidades tradicionales en que la ocupación del territorio es secular, vinculada al parentesco y a alianzas, como el compadrazgo. Si parece mucho 1200 kilómetros cuadrados de “*caatinga brava*” como suelen decir, antes de la minería, al menos 10 mil kilómetros cuadrados siempre han sido *fundo de pasto*³¹, desde que el nativo tiene memoria.

“Povo-da-rua” y “povo-da-roça”

La introducción del capital ha producido una diferenciación interna entre los miembros de las comunidades rurales. Ni bien pudo acumular una cantidad considerable de dinero, al empezar a trabajar en la minera como operador de máquina de perforación en los túneles, a 2 kilómetros de profundidad, soportando un calor de casi 50 grados, Landeu compró casi mil hectáreas de *caatinga* de uso común, juntó algo más de plata para cercarla de punta a punta, quitando el acceso a los demás al pozo de agua que durante décadas aliviaba la sed de zorrillos, vacas, cabras, burros, etc. Si Landeu es considerado como un *caatingueiro* que ha logrado acumular riqueza, un forastero que ha venido a trabajar en la empresa y que haya hecho lo mismo que él, evoca entre los nativos una concepción etiológica del contacto: *povo-da-rua*. No obstante, en ambos casos, para algunos *caatingueiros* que aún mantienen el modo de existencia de los “*antigos*”, tal decisión es considerada como inesperada y realizada apenas por pura ganancia: “¿*para que cercar se não vai plantar capim, só por cercar?!?*”. Frente a este modo ajeno y desconocido de interactuar con la naturaleza y de relacionarse con los nativos, estos inventaron la

³⁰ A partir del año 2013, el estado de Bahia (ley 12.910/2013) reconoció a los pueblos tradicionales el derecho y protección al uso común de la tierra para pastoreo, inhabilitando la especulación agraria, venta, alquiler, embargo y el desmonte. Arapuá es reconocida formalmente como *comunidade de fundo de pasto* y Lagoa do Caldeirão dio entrada en el pedido de propiedad de uso común de la tierra, en 2019, junto a la SEPROMI (*Secretaria de Promoção da Igualdade Racial*).

³¹ Para una revisión histórica sobre el uso común de la tierra en el semiárido de Bahia, ver Marques (2016) y Reis (2010).

noción de *povo-da-rua* para la representación del contacto con el extranjero. Una gente que organiza sus relaciones sociales justamente poniendo una clave inversa a la de los nativos, es decir, si a estos les da curiosidad y se aproximan de lo desconocido (sea humano o extrahumano), *povo-da-rua* implica tener una predilección por sí mismo, a lo que se parezca a su imagen y semejanza.

Como veremos a lo largo de esta Tesis y, principalmente, en el último ensayo, este concepto, junto a otros, conforman una teoría política de la alteridad y, mediado por mi trabajo de campo, una teoría etnográfica del *virar-otro* o de la alteridad. Mi propuesta es que devenir *povo-da-rua* no es un problema en sí mismo para los *caatingueiros* (Joaquin, el hijo de Landeu es *caatingueiro* y *povo-da-rua*), puesto que es una posibilidad en su filosofía política que toma la relación diferencial y el proceso de diferenciación como metafísica, en tanto ontología. No obstante, *virar povo-da-rua* es una identidad, una estabilidad que debe ser conjurada, del mismo modo que lo son *virar-Caipora* (ver ensayo 03) y *virar-Bicho* (ensayo 05). En ese sentido, devenir *povo-da-rua*, *virar lapigado*, *virar-pedra* o *árvore* (ensayo 04) y *virar na besta* (ensayo 05) son formas intermediarias entre ser *caatingueiro* y ser *povo-da-rua*, es decir, son una virtualidad potencialmente actualizable dada la contingencia del mundo, pero no un destino. Mi idea es que el gradiente de la metafísica del *virar-otro* en la *caatinga* de Bahia es simétrico al rol que ocupan los mitos amerindios de la gemelidad³² en su

³² Según Lévi-Strauss, el pensamiento amerindio presupone que la diferencia y la dualidad son las bases de todo el cosmos y que se expresan vivamente en diversas formas narrativas de los mitos, se manifiestan en la morfología y en la organización social, en el parentesco, en eventos históricos y cotidianos (Perrone-Moisés 2006; Lévi-Strauss 1993). Y es en las diferencias entre la vida y el destino de los gemelos indo-europeos y de los amerindios que Lévi-Strauss pudo observar la elección de la diferenciación como principio amerindio, como aclara la autora (2006), es decir, si entre los tupi los gemelos se van haciendo cada vez menos “gemelos”, entre los griegos, se da lo inverso; si el pensamiento amerindio rechaza la similitud y se orienta por la oposición, la distinción, el helénico va por la semejanza; alteridad en uno, identidad, en el otro; y ello fundamenta toda una comprensión del mundo. Lévi-Strauss llama a ese particular modo amerindio de pensar la existencia y de relacionarse con el afuera, en donde la premisa es una apertura al otro, a la diferencia, de “ideología bipartite amerindia” (Lévi-Strauss 1993). Ello no significa que el pensamiento amerindio sea orgánica, biológicamente dualista, sino que su modo de existencia, que se confunde con una filosofía práctica inmanente, decidió por un camino diferente de la metafísica occidental. Al lidiar con la diferencia, en vez de la tendencia “occidental” a neutralizarla, por negación, o a diluirla en un todo mayor, aglutinante, jerárquico, absoluto –quizá por una intrínseca “cosmofobia”, como plantea el maestro quilombola Antônio Bispo–; los amerindios han preferido intensificarla, multiplicarla, hacerla variar, porque la diferencia, la alteridad es la condición misma de la existencia. Como resume Viveiros de Castro (2015), si para los amerindios la forma del otro es lo humano, para los occidentales, la forma del otro es la cosa; en uno, otro es el destino del yo, que debe ser incorporado en cuanto tal para la alteración, ya para nuestra tradición, otro es alegoría, sin agencia suficiente capaz de alterarnos.

filosofía de la diferencia, es decir, “hacen de la diferencia, y de la multiplicación de diferencias, el eje de su reflexión” (Perrone-Moisés 2006: 255). Tal alternancia continua, que Lévi-Strauss (1993) denominó “ideología bipartita” o “dualismo en perpetuo desequilibrio”, es observada entre los yanomami y su *virar näpe/branco* (cf. Kelly 2005, 2016), los wari’ (Vilaça 2000), los cocama (Gow 2003), entre otros pueblos amerindios.

Pilar es una de las comunidades en que hice mi trabajo de campo etnográfico, y es la única urbanizada. Si *Lagoa do Caldeirão* posee 12 casas, Arapuá, 7, Fortuna, 3 y Volta, 5, Pilar tiene una población de casi 10 mil personas, de las cuales, aproximadamente, 2500 trabajan en la minería. Cabe señalar que el vínculo de los *caatingueiros* en general con el distrito es más pragmático y tangencial que afectivo o horizonte deseable de progreso. Hay quienes les guste la vida urbana y hasta han vendido sus *roças* o pequeñas haciendas para vivir allí, y es casi consenso el reconocimiento de que la modernidad trajo facilidades de comunicación, acceso a la información, a la salud, a derechos fundamentales y a bienes de consumo. La mayoría de los *caatingueiros* que conozco o he escuchado hablar, suelen decir que sólo si estuvieran locos o bajo pena de muerte cambiarían la vida en la *caatinga* por la vida arriba del asfalto.

Si muchos de sus hijos hoy trabajan en la empresa, otros tantos prefieren vivir su vida como lo hicieron sus padres y sus abuelos. Si hay ancianos que ni recuerdan la última vez que estuvieron en Pilar, se acuerdan apenas que iban a la feria de alimentos los jueves. Si los que van al menos una vez al mes para resolver cuestiones en el banco, otros prefieren enviar a sus parientes a esta incómoda diligencia. Pilar fue inventada, diseñada y construida entre los años 1979 y 1982, bajo la dictadura de João Figueiredo y en el marco de la política desarrollista de los militares. Su diseño arquitectónico tiene como guía el *aphartied*, la clara separación entre clases sociales, de acuerdo a los cargos ocupados en la empresa. Todas las casas y departamentos siguen el mismo patrón, bien como su ubicación en relación al este y a la calle principal. Allí está la más grande de las casas (foto 4), la del director de la minería –hace años, uno de los colegios privados promovía visitas escolares para conocerla, nunca conocí a nadie

que haya estado allá. En esta casa empieza simbólicamente el pueblo, desde su portón sale la calle asfaltada que, en sus respectivos márgenes, se distribuyen las mayores casas, diseñadas con 5 baños, una gran cocina con comedor al lado, un amplio jardín de invierno que permite el acceso a 3 habitaciones, una de ellas con bañera, un living de juegos y una inmensa sala para que la imaginación se disperse. Poseen casi 600 metros cuadrados de terreno y están concentradas en el sector este del distrito. Lo único que esta casa, de los “*diretores*” y “*engenheiros*”, comparte con la de los “*supervisores*” es una entrada particular para que las empleadas domésticas accedan a su propia habitación y baño y a sus actividades laborales. El racismo estructural es estructura en la arquitectura.

A partir del modelo de esta segunda casa, todas las demás pasarán a ser conocidas por sus ventanas. La casa de “*supervisor*” o de “*quatro janelas*” cuenta con dos baños, tres cuartos, una cocina mediana, tres salas o livings y un amplio patio, mide 15x30 metros, la mayor porción es un patio al fondo. Las demás casas son de “*duas janelas*” y “*uma janela*”, ambas con dos habitaciones y un gran patio al fondo. Lo mismo sucede con los departamentos en la zona central, de dos o un baño, 3 ventanas con una horizontal o no, hasta los departamentos de los obreros con 2 ventanas y un dos ambientes. Los lugares de diversión fueron diseñados del mismo modo, uno de los clubes posee una estructura que no debe nada a los clubes privados de cualquier capital del país, tres piletas, sauna, dos cuadras deportivas, dos canchas de tenis, una de fútbol, salón de eventos, comedor, etc., exclusividad para los ingenieros y supervisores. Para los demás habitantes, quedaba el segundo club, con 2 piletas, dos cuadras deportivas y salón de eventos.

Toda esta ‘regla’ se mantuvo hasta el año 1994, cuando la minería fue privatizada en el gobierno neoliberal de Fernando Henrique Cardoso y el dinero, y ya no más la posición jerárquica en la empresa, es desde entonces el que determina el acceso a las casas y a los clubes. Sin lugar a dudas, el *apharteid* ha producido una diferenciación social y una distancia abismal en relación al modo de vivir, de habitar y relacionarse de los *caatingueiros*. Desde sus casas casi centenarias, hechas a mano con barro y baja (foto 5), cubierta con tejas, pero sin cobertura de yeso, policarbonato o cemento, acomoda en el fondo una cocina a base de leña, adelante un promedio de dos

habitaciones y un pequeño baño contiguo a la sala, cuando lo hay, si no, en la *malhada*, como es conocido el espacio inmediatamente posterior al *terreiro* – ubicado alrededor de la casa. Ambos se diferencian de la *roça*, de la *capoeira* y de la *caatinga*. El *terreiro* es un ambiente limpio de malezas y cualquier otro acúmulo de cosas que puedan abrigar culebras y alacranes, lugar en que es prohibido el ingreso de animales de crianza, como cabras, ovejas y ganado, a excepción de algún perro, donde se siembran flores y plantas medicinales y culinarias. Le sigue la *malhada*, paisaje donde están los corrales de los animales de crianza, que sufre una constante, pero no cotidiana interferencia humana como en el *terreiro*, pero mucho mayor que la *caatinga* y la *capoeira*. La *malhada* figura, así, como un lugar intermedio entre los lugares de sembradío (*roça*) y la mata virgen (*caatinga*).

Para lograr sembrar, “*para fazer roça*” es preciso desbastar un pedazo de la *caatinga* que será llamada *capoeira* hasta que no se le eche semillas o mudas de plantas fructíferas o para la alimentación del ganado, como la *palma* (*Opuntia cochenillifera*). Hasta el principio de los años 2000, en la *roça*, como también es llamado el espacio territorial donde viven los nativos (“*ele é da roça*” / “*vive na roça*” / “*é roceiro*”, etc.), las personas solían dormir mucho antes de las 22hs de la noche, ya cansados del día extenuante, o finalizadas las diarias ruedas de conversas al aire, bajo las estrellas. El cambio se dio con el programa *Luz para todos*, del gobierno Lula, que instaló energía eléctrica en toda esta región del semiárido de Bahia, cambiando profundamente las costumbres, gustos y temporalidades. Como suelen dicen, ‘nos acostumbramos con la luz, así como estábamos acomodados con el *candeeiro* (candileja)’; si dejaron de echar palabras al aire como antes, ahora al menos pueden congelar comida y conocer otros mundos de otros *povos-da-rua* y de otros pueblos nativos por la televisión.

Como se puede imaginar, nunca fue raro escuchar relatos de hijos de estos *caatingueiros* que han logrado ingresar en el único colegio privado por cuenta del sueldo del padre minero, por alguna beca de excelencia o por alguna reducción de costos, y ser motivos de burla por su modo de hablar, expresarse, sus referencias culturales, sociales y aspiraciones laborales. “*Esse é da roça*”, “*fede a cabra*”, “*olha a roupa desgastada*”, “*minha mãe compra leite que o pai dele trás*”, etc. Padres que, sin embargo, parecen ser, desde los inicios de la minería, los mejor evaluados y los que

generan temor a los demás obreros al interior de la actividad minera. Estas personas, desde niños, son despertadas temprano, antes de las 6hs de la mañana para ayudar al padre a sacar leche de la vaca, sembrar y cosechar sandía, maíz, zapallo, *palma*, etc., pastorean las cabras y/u ovejas, cuidan, asean y montan al caballo. Ya *vaqueiros*, serán excelentes *rastejadores* de huellas, de lluvias, algunos hasta de venas de agua subterránea, sabrán muy bien diferenciar y hacer uso de plantas de la *caatinga* para la medicina, aplicar vacunas y anestésicos, realizar partos de vacas y cabras, hacer operaciones quirúrgicas de baja complejidad, diagnosticar enfermedades y tratarlas con remedios nativos, si no, sabrán a qué *rezador* acudir en caso de ser necesario alejar culebras o cuidar de sus plantaciones, de sus animales o de su alma.

Cuando la sequía se prolonga por más de seis meses, la familia *caatingueira* hará todo lo posible para mantener a su *criatorio* (caprinos, ovinos y ganado) vivo y saludable; los hombres saldrán a buscar en el fondo de pasto, las cactáceas *mandacarú* (foto 8), *xique-xique* (*Pilosocereus gounellei*), *macambira*, y cualquier otra especie nativa resistente a la sequía y buen alimento para los animales, como el *encherco* –trepadera que nace a partir de las heces de pajaros, con propiedades medicinales para cura y prevención de males de la próstata, que debe ser quitada de los árboles a que se trepan, como la *favela* y el *calimbi* o *jurema*, el *criatorio* ya estará debajo esperándola. Al ser una planta grande, cuando adulta, el *mandacarú* es el primero a ser buscado, por su calidad nutritiva, su rendimiento –un solo *mandacarú* grande puede llenar tres veces la caja de una pick-up como la “*saveiro*”, con carga útil de 750 kg y, tras ser desmenuzado, muchas veces por las mujeres, en cuarenta pedazos de 50 cm, es capaz de alimentar aproximadamente 8 vacas, siempre por la mañana y con sus ramas “frías” para evitar molestias estomacales en las reses– y recuperación –luego de podado, y si llega la lluvia “esperada” (500 a 800 mm anuales), la planta recuperará el tamaño pre-corte después de un año. El *xique-xique* es más costoso, posee muchas espinas que necesitan ser *sapecadas* (tostadas) en el fuego, se espera enfriar antes de dar a los animales. Cuando esas plantas se escasean, toca comprar *sisal* o *palma* de algún vecino que los haya sembrado y si esa empresa ya es por demás costosa, tal cual el traslado hacía otros pastos, no queda otra que vender el *criatorio* a bajo precio.

Si ese nativo, que pronto se volverá obrero de minería, le da el gusto por la *pega de boi* será un *vaqueiro* que, además de aquellos saberes, posee el talento para adentrarse a toda velocidad arriba de un caballo, aún más veloz que su coraje y cojones, para atrapar a una res brava que no ve a un humano hace años. Así, a medida que van creciendo, va aumentando también la carga laboral y la cantidad de peso que soportan: construyen cercas, derriban árboles, lo desmenuzan entero a golpes de hacha, los cargan en los hombros, trabajan en la azada quitando malezas de raíces profundas, luego llevan piedras, arenas y todo lo que pueda aguantar el carrito de mano, seis o siete días por semana y podrá ser durante toda la vida, si es que alguien de la familia, o la persona misma, no interviene e insiste para que inicien y mantengan los estudios escolares. Landeu logró terminar la secundaria por la fuerza guerrera de su madre Carminha, puesto que, si fuera por Sinhô, el *rezador* y su padre, aún seguiría en la azada, hacha y machete, haciendo cercas y sembrando, y no como operador especializado de una máquina importada de más de un millón de dólares.

De modo que cuando le dicen en la minería que su trabajo será debajo del suelo, por aproximadamente 6 horas seguidas, y consistirá en manejar una máquina con asiento confortable, aire-condicionado, lleno de botones que activan brazos metálicos que cargarán solos toneladas de piedra y tierra, para ganar casi 1000 dólares, y que si lo hacen bien tendrán un plano de carrera en la empresa, es entendible que se estallen de la risa. Ejecutan su trabajo mucho más rápido que la mayor parte de los urbanos haya hecho o pueda llegar a hacer, generando admiración de los jefes, soliendo ser reconocidos y ascendidos rápidamente en el trabajo, bien como evocan la rabia y la envidia de otros tantos que se ven exigidos por puro contraste, más que cristalino. No tardarán en buscar a un *rezador* para quitarles el mal-de-ojo y uno u otro tendrá la correa de cuero que “*fecha o corpo*”, hecha por el *rezador* Capuxo. En relación a los demás empleados nativos de Pilar o obreros migrantes de otros estados del país, Landeu y otros *caatingueiros* acumulan saberes que aquellos probablemente no podrán ni siquiera imaginar.

Cuando Pilar se vio ahogada en un diluvio casi bíblico, la *imundiça* (multitud) de carros que señala Seu Mario (ver adelante) pareciera que había sido disuelta por aquel enero de 2016, en que llovió lo que no había llovido en cuatro años de sequía prolongada.

Pilar paró. La minera cerró sus puertas por casi un año, porque los ingenieros militares de los setenta estaban confiados en el mito de que en la *caatinga* no llueve y que mito es reflejo y no reflexión sobre algún real³³. No se imaginaron que un hueco circular en el asfalto, que sirve de extractor de aire y da acceso a una de las plantas de procesamiento de cobre, se tragara miles de litros de agua durante días y terminara por inundar todos sus vericuetos subterráneos. Apenas los *caatingueiros* mineros tuvieron el valor de meterse a retirar sobre su lomo kilos de barro y lodo. Donde antes pasaban máquinas de 20 toneladas, Landeu nadaba para averiguar la extensión de un infortunio anticipado. Si la Vida dudó un par de veces en regresar a Pilar y sus habitantes llegaron a desconfiar de que algún día se remontara, porque lo más lógico era que hundida e inundada la minera, el pueblo terminaría por vivir de recuerdos y de memoria, la vida en las comunidades rurales que la rodean seguía su curso, porque la Vida es llena de contingencias, aunque algunas de ellas sean más notables, como una minera, un diluvio o un Estado.

Por un lado, he tomado Pilar como lugar de base y de tránsito, no por haber nacido allí o por cualquier interés sociológico previo en estudiar un pueblo de mineros, sino por la cercanía de mis parientes y amigos *caatingueiros*, bien como por su ubicación geográfica privilegiada para el acceso a las comunidades. Lagoa do Caldeirão está distante 25 kms, Volta, Fortuna y Arapuá están a apenas 10 kms, donde casi todo el camino es por rutas de ripio. Por otro lado, si Pilar se volvió un sitio para el trabajo de campo etnográfico, en los últimos 5 meses, al que tuve que pasar más tiempo que lo deseado, lo fue en razón del cambio domiciliario del *rezador* Capuxo, tras la amputación de su pierna, a causa de complicaciones de la diabetes, y por el *vaqueiro*, cazador y *rastejador* Seu Mario, a quien conocí más tarde y me enteré que allí vivía.

-0-

Volvamos un poco en el tiempo para tener en cuenta la dimensión de lo que puede significar para los *caatingueiros* el contacto con aspectos del mundo occidental moderno, antes desconocidos. Llegué como habíamos combinado a la casa de Seu Mario alrededor de las siete de la noche, días antes nos habíamos conocido en la *roça*

³³ Ver Lévi-Strauss en su *Mitológicas I* (2004).

de Landeu y me lo habían presentado como uno de los hombres guardadores de la memoria local. Ese día Seu Mario narraba, a los que estábamos adentro del corral de cabras, la historia del encuentro entre *vaqueiros* y los indígenas que ocupaban desde hacía mucho esta porción de la *caatinga*. Quise saber más detalles de este y otros primeros contactos y arreglamos encontrarnos en la semana. Seu Mario, como siempre muy amable, me recibe con un fuerte abrazo y me ofrece una silla para sentarme en la puerta de su casa, a escasos metros de la calle. Como suele empezar sus relatos acerca de las profecías nativas que ha guardado de memoria, dice: “*olhe, os mais velhos diziam que ia chegar um tempo em que: ia aparecer / ia vir / ia surgir...*”. La secuencia que sigue narra la primera vez que él escuchó hablar sobre el automóvil, de la boca de los más viejos en los años 1950, bien como su primer contacto, junto a sus jóvenes amigos.

Seu Mario supone que alguien debe de haber viajado a alguna ciudad por trabajo en ese entonces (quien sabe por cuántos días en el lomo de un caballo para recorrer los 50 kms que separan la ciudad de Senhor do Bonfim de su hogar) y visto aquella cosa desconocida.

[Os mais velhos diziam naquela época que ia chegar] o pé de borracha! Eu mesmo de 1960 pra trás, aqui não tinha carro não! Nem estrada, não tinha nada. E eles diziam assim:

- ‘Vocês vão ver, de uma fazenda pra outra, tudo esbrocado’.
- Esbrocado o quê? [preguntan los demás]
- ‘Estrada’.
- Estrada como?
- ‘Pra passar carro’.
- Que carro?! Que diabo é carro?!!!

Seu Mario, yo y un conocido suyo, que recién había llegado para escuchar sus historias, estallamos de la risa frente al desconcierto para Seu Mario, provocado por el primer choque con la cultura moderna. La diferencia con la que nos pone cara a cara es un absurdo insólito, comparable ahora mismo a lo que ni siquiera está en el plano de nuestra imaginación. “*Pé de borracha*”, sin embargo, era algo palpable, un indicio visible de un ser que se podía *rastejar*, aunque sin saber los niños de qué bicho

era aquel rastro que se repetía y se repetía, en una sola textura, presión y dirección. Curiosos sobre este ente raro y con agencia para ir y venir, se van a la *caatinga* donde dicen que de vez en cuando suele pasar un *pé de borracha*. Se ponen de cuclillas a mirar viejas huellas de él, cada uno carga consigo apenas su *badogue*, la gomera, y un bolso, el *aió*, para guardar piedras y una eventual caza. Todos alrededor se ponen así a mirar aquella pata gigante, sin fin e indagan: ¿De dónde habrá venido? ¿Adónde se fue? ¿Cómo hace para caminar así? ¿Qué bicho tiene dos patas tan grandes y encima corren paralelas?

Nós morávamos ali na fazenda que se chamava Mocó branco... aí tem um serrote que chama Serrote da Pedra Montada. Uma pedrona muito bonita. Nós íamos pra esse serrote brincar né? Ver mocó, tinha muito mocó [*Kerodon rupestris*]. A gente chegava lá, ficava subindo nas pedras, olhando pro morro... Menino! Quando demos fé, já tinha rodagem! Nós vimos o rastro. ‘Passou um bicho lá naquele caminho’, o caminho era uma rodaginha já.

Antes del atardecer ya estarán de regreso para preguntarle al viejo: “*passou um bicho lá no caminho da Pedra Montada, que o rastro é um rastrão comprido assim... Que diabo de rastro é esse?!*” “É o carro! é o carro!”, les contesta. Inconformes con una respuesta tan vaga, sin pie ni cabeza, pues parece que les respondían en otro idioma, insisten: “*mas que diabo é carro?!*”. “É o pé de borracha”. No obstante, *borracha* (caucho) no era un sinónimo de algo bordado, rayado, de una textura que les pudiere alertar al imaginario la asociación directa entre caucho y automóvil, pues “*os calçados antigamente eram todos lisos, um sapato liso, de couro... borracha não existia, era tudo de couro cru*”. En otro momento, escondidos nuevamente detrás de alguna piedra arriba de la sierra esperarán hasta que pase tal bicho del insólito rastro. ¿Qué cara tendrá? ¿Nos vendrá encima a atacarnos? Hay que llevar muchas piedras en el *aió* y un *badogue* extra, pues, quien sabe.

... nós estávamos lá e escutamos a zoadá, ‘rrrrrrrrr rrrrrrrrr...’ Corríamos pra dentro das toca, por debaixo das pedras [risas] e ficamos de olho né?! Menino! Quando demos fé, passou! ‘eurrrrrr eurrrrr...’ [risas]. Era o carro! Eles diziam o pé de borracha! Hoje em dia tem tanto carro... *Viraram imundiça*.

“Chamanismo” *lapigado*: adivinos, curanderos, hechiceros y sabidos

Los *rezadores, curandeiros y/o feiticeiros, advinhona y envultores* en la *caatinga* de Bahia cumplen con la definición antropológica clásica de chamán, en la función de acumular, intensificar y mediar relaciones con entidades sobrehumanas, con la exterioridad, la alteridad, a fin de producir efectos como curar, prever el futuro y ejercer control sobre la muerte. Aunque la capacidad y calidad chamánica, en tanto función, sea accesible a otros nativos, cabe a pocos poseer el nombre y la marca de reconocimiento social. Es decir, hay nativos que logran saber sobre un remedio para curar y/o prevenir determinada enfermedad sin recurrir al conocimiento popular compartido culturalmente o mediante la relación directa con *guias*, sino al “*estuciar*”, un modo de conocer como un “sentir seguro”. Ser chamán es “ter acesso à agência, à capacidade de conferir e tirar a vida, o que só seria possível graças à mediação e comunicação com o mundo das divindades e do estrangeiro, o mundo do Fora” (Sztutman 2012: 430). Siendo así, el chamanismo puede ser tomado como un modo de actuar que implica un modo de acceder al conocimiento (Viveiros de Castro 2002a), una teoría de la acción y de la mediación (Sztutman 2012) que se expresa según una “geometría variable” (Chaumeil 1992), relacionándose a la guerra y a la agresión o a la convivialidad, a un tema público o discreto, de baja relevancia o elevada reputación de sus chamanes, etc. Y este modo de conocer para actuar, en tanto ideal del chamanismo amerindio, está íntimamente relacionado a personificar, es decir, a considerar seriamente el punto de vista de aquello y de aquel que debe ser conocido (Viveiros de Castro 2002d).

Cabe señalar que emplear el término chamán implica limitar el sentido nativo de sus propios términos, aunque del punto de vista etnográfico dicha analogía sea perfectamente posible y necesaria en aras de una comparación etnológica. Diversos y diferentes *lapigados* en la *caatinga* son agentes mediadores entre el mundo humano y cierto fondo de agencia y subjetividad extra-humana, ejercen una diplomacia cósmica a fin de afectar y efectuar acciones sobre el cuerpo de humanos, de animales y plantas, y otros producen exégesis metafísicas sobre el destino común de la Tierra.

Teniendo en cuenta la arbitrariedad que implica tanto reemplazar sus propios términos por el de chamán, bien como no hacerlo a favor de los suyos, intentaré realizar un procedimiento híbrido. Utilizaré el término “chamán” para referirme a aquellos nativos –dada la complejidad que esta noción etnológica abriga, que nos sirve para adensar, espesar los trazos semánticos nativos y para la comparación etnológica–, y retomaré los de *rezador* (curandero y/o hechicero), de *adivinator* (telescopía) y de *envultador* (metamorfosis trans-específica y trans-individual) cuando el término chamán parezca simplificar la realidad nativa y esos puedan ampliar el clásico.

En este capítulo relataré cómo se hace un chamán en la *caatinga*, cuáles son las relaciones y las condiciones para su singularización y diferenciación entre sí. La sociocosmología nativa engendró un concepto de adscripción que da cuenta de estas cuestiones: *lapigado*. Como hemos visto en la introducción, *lapigado* es un modo de existencia *intensional* de un colectivo social de personas con el *dom*. Todos los encuentros que el *lapigado* tiene con la alteridad, por medio del *dom*, y la relación entre todas esas experiencias en su cuerpo es el propio *dom*. (El interior puede estar en el exterior, y vice-versa). Este *dom* caracteriza a *rezadores/as*, *adivinhos/as*, *vedores*, *rastejadores* y *raizeiros*, los diferencia entre sí y de sí mismos a lo largo del tiempo.

Rastejar la radiação. Dom, rezar y corpo fechado

Terminamos la actividad formal del herraje del ganado, pero antes ya había un alboroto de voces. Se miden en altura y se ven solapadas por una que logró evocar un mensaje más divertido o más calamitoso. Los hombres están sentados alrededor de una mesa improvisada e intercambian ya no más “*jurubeba*” (bebida alcohólica hecha a base del fruto de la planta medicinal *jurubeba*, *Solanum paniculatum*), sino tragos de cerveza y aguardiente de caña. Están en un ‘parlamento’, el tema de los congresistas más experimentados que conozco es, como ya se puede imaginar, la relación *caatinga-vaca-vaqueiro*.

Que es un absurdo dejar que el ganado destruya el pasto de *capim búfalo* (*Cenchrus ciliaris*), que es mentira que el toro del vecino pesa apenas 11 arrobas, 18 es lo mínimo, que la memoria del narrador está fallando, pues la res no era bajita, era color café y no beige, de cuernos grandes y no medianos, se parecía a su madre y no a su tía, su antiguo dueño era fulano y no mengano, que mejor res que ella no había y, aunque uno se niegue a aceptar, los demás concuerdan: la res pesaba más de 18 arrobas si no, la balanza estaba rota. Que Renato es burro porque todos los meses vende una res para pagar el alquiler de una *roça* de aquel *capim* que el mismo dejó que ellas destrozaran, luego es todavía más burro de lo que suponían, que el tío de casi todos allí en la mesa tiene un corazón de piedra y es terco como una mula, pues tío João deja que las vacas se pudran en la sequía, pero no acepta sugerencia de nadie, no las vende, no las presta, ni las alquila y que nadie venga a salvarlas. Coinciden que su mano, su mente y su corazón son tan cerrados como la pata de una vaca. Lo transformaron en modelo pedagógico a no seguir y en personaje de cuento burlesco del tipo: ‘cuentan que había un hombre que estaba arreglando el techo de su casa cuando un transeúnte lo saluda y le pregunta si estaba cambiando sus tejas’. La bestia bruta, disfrazada de hombre, responde a la cándida pregunta rompiendo las tejas para decir que las estaba rompiendo y no arreglando. Se mueren de la risa con esta historia, que bien podría haber sido la del cascarrabias tío João, para retornar en seguida a la de Renato que debería traer sus vacas de la Serra do Mulato para la *caatinga* donde estábamos y que, contrariamente a la ignorancia reinante en el país Brasil, por acá llueve y hay comida.

“Qual é a ciência?”, alguien pregunta. Zé debería haber dado a su hijo del medio “*agua de chocalho*”, así como lo hizo su hermana a escondidas al menor, así, al tomar el agua de una recién comprada campana de ganado por tres días, su hijo *Zominho* podría hablar más y no sólo casi apenas reír y balancear la cabeza. La castración del chivo, del cordero, del buey debe ser hecha apenas en luna menguante, para que se marchite y no se agrande sus testículos como en la luna llena o creciente. Y, al contrario, la siembra de mandioca debe ser en luna llena y creciente por la misma razón. Ya para que las vacas no destruyan el pasto, *os primeiros*, *os antigos* decían que ellas deberían comer hasta la altura de un vaso y luego habría que moverlas a otro

lugar. “Bucuri” es el remedio para cuando las vacas se enferman de “cabrunco”, palabra versátil, sirve para putear. Esa enfermedad descalcifica los cuernos de la res y cuando el *vaqueiro* se da cuenta de ello, su vaca ya se deshuesó por adentro. Se parece con el “tropo” y con el “quarto fofo”, sus nervios se ven acosados al punto de que el animal, que hasta reza como gente antes de dormir haciendo una cruz con la pata, no puede levantarse, dicen que por la mezcla del viento frío del invierno con el calor del sol. “Bruteiro” es la medicina que la *caatinga* ofrece. Hoy día esperan que la covid-19 no se parezca con la “morte súbita”, enfermedad que provoca un paro cardíaco inesperado en las vacas y que viene en el viento. Es diferente del *tropo*, que es efecto del viento frío con el caliente, dolencia que aflige también a los humanos: “*tá doente porque pegou vento*”. Este se parece a la molestia que genera la *dona-do-corpo*. Para que ella retorne a su lugar es necesario acudir a un rezador/a.

Doña Vanda, una ex-rezadora de 87 años explica: “*a dona-do-corpo é quem alimenta o corpo*”, es posible verla caminando en el cuerpo de una mujer, volviendo a su lugar, porque ella es la dueña del cuerpo de la mujer. “*Tem um lugar no corpo da gente que tem um lugar da Dona do corpo. [Quando vem um rezador...], ela fica no lugar dela. Ela aparece porque às vezes a gente faz coisa que não era pra fazer, pegar peso, essas coisas...*”. Ya la *morte súbita* es más parecida con una cepa del virus de la rabia que agarra a perros sin ningún contacto con otros y que, de acuerdo con los nativos, es traído en el viento mismo, en su volar. Las enfermedades que viajan en el lomo del viento hacen parte de la teoría etiológica nativa, de su gradiente ontológico de lo posible. No obstante, si es una desconocida molestia la que trae el viento para atacar a los humanos, no tardarán en decir que puede ser señal del fin de las Eras (ya lo veremos en el ensayo 06).

Si al leer esos párrafos el lector/a se sintió un tanto quemado, mareado o cansado por el tropel de relatos que se mechan entre sí, aparentemente sin relación unos con los otros, sepa que esa fue mi intención. Quise restituir de algún modo mi propio estupor y mareo cuando escuchaba todo eso, uno hablando por arriba de otros, y provocar en el lector/a la sensación de que el bricolage tiene sentido para otras personas, que la divergencia no debe ser excluida, que si hay polifonía es porque hay oídos preparados para la multiplicidad, aunque para nosotros cierto encadenamiento de

ideas y el orden continuo, funcional y lineal de los relatos sea el estado natural de narración.

Nacer con el “*corpo fechado*” o adquirirlo es una vacuna inmunizadora y profilaxis que algunos humanos están desde su nacimiento protegidos. Sin embargo, no todos nacimos con ese *dom* como el *vaqueiro* Seu Mario. Para gozarlo, aunque temporariamente, hay que recurrir a los rezos de *Capuxo*, que bien podría estar en aquellos domingos dedicados al ganado, como de vez en cuando hace su par *Sinhô*. Para adquirir la agencia de un *corpo fechado*, hay que atar en el brazo una correa que *Capuxo* fabrica con cuero de venado (foto 6). Según él, es una extensión sensible del venado pues mantiene su sutileza, calidad que le hacía capaz de percibir rápidamente cualquier movimiento. Con el cuerito, el *rezador* hace pequeños nudillos al que se le va engrosando con 15 “*rezas*” diferentes para proteger a su portador de casi todo el espectro de lo indeseable: aleja culebras, alacranes, desvía balas, ablanda cuchillos, engaña, limpia y protege de “*mau olhado*”, hace dudar al ladrón, evita el embarazo, despista zorrillos atacados de la rabia. Logra así disimular la cobardía de uno, envalentonar a otro, dándoles fortaleza para adentrar en las vicisitudes y en lo inesperado del mundo.

Si *Capuxo*, *Sinhô* y otros *rezadores* pueden curar cólicos, derrames cerebrales, tumores, verrugas, envenenamiento por picadura de cobras, liendres, reubicar la *dona-do-corpo*, quitar mal-de-ojo, garrapatas, dolores en los huesos, achicharrar gusanos y arreglar cualquier otra cosa ya desengañada por los médicos, ¿podrán la correa y los *rezadores* protegernos de la peste actual? Tampoco el comodín. No obstante, ¿para lo desconocido servirá nacer con *corpo fechado*? Para *Capuxo* y su hija *Nicinha*, el hecho de que hayan nacido con el *corpo fechado* y tener “*fé*” en él les protege de la Covid-19, del mismo modo que seguir rezando, curando. Tras siete meses del inicio de la pandemia actual fui a visitarlo a su casa y le pregunté si en ese tiempo estuvo rezando. ‘Todos los días’, me responde, ‘es rezando que me protejo, cuanto más lo hago más lejos está ese virus’, más o menos concluye su frase.

Entonces, ¿qué significa ese concepto nativo? ¿cómo son las prácticas “chamánicas” en la *caatinga*? ¿de qué manera los *rezadores* se diferencian entre sí? ¿qué son el *dom*,

força, radiação y guias, conceptos-relaciones para los *rezadores*? ¿el término etnológico “chamán” da cuenta de los sentidos que expresen el *rezador caatingueiro*?

Las respuestas no serán la de un diccionario, sino que al demostrar un suelo pre-conceptual, un “plano de inmanencia” (Deleuze y Guattari 2010) en el que el sentido nativo emerge y que dichos conceptos presuponen, podremos inferir qué es *corpo fechado*, *guia*, *cura*, etc. más allá de la afirmación nativa de que significa tener un cuerpo protegido de fuerzas externas negativas y dañosas, o que curar es dejar de estar enfermo. No obstante, ¿eso no sería una contradicción mía, pues al tiempo en que defiendo la necesidad de considerar seriamente el discurso nativo, estoy diciendo que *corpo fechado*, por ejemplo, está más allá de lo que dicen, como si yo supiera lo que ellos no saben? Diría al lector/a que es precisamente lo contrario, es justamente por considerar muy seriamente su afirmación que considero *corpo fechado* como concepto, como expresión de un mundo-sensible otro, que en cuanto tal evoca presupuestos ontológicos. No es que los *caatingueiros* son “indiferentes” a su propio plano de inmanencia o subterráneo conceptual, sino que al operar como dado, innato en su modo de existencia, la auto-perspectivización se torna difícil. Sin embargo, frente al concepto de cuerpo en nuestra tradición cultural, los nativos podrían, vía contraste, elaborar-inventar-reconocer su idea cultural de *cuerpo*, que nada debe a la primera. Tal vez yo mismo, en tanto nativo que considera como convención, como del orden de la *naturaleza* que haya personas nacidas con *corpo fechado* o que lo adquirieron, podría estar justo intentando con esta tesis decir algo sobre ello.

La “incapacidade de *perspectivar a si mesmos* caracteriza también a nossa existência onírica e os animais. O porco se sabe humano, sabe que um Juruna é um semelhante, mas não sabe que é um porco *para os Juruna*” (Lima 1999: 50, cursivas de la autora). Por ejemplo, yo sé que la dueña-de-la-mata, *Caipora* es una entidad invisible (ensayo 03), pero no sé lo que soy *para* *Caipora*, porque no puedo ver mi cuerpo desde su perspectiva. Si el “modelo del espíritu es el espíritu humano y el modelo del cuerpo es el cuerpo animal” (Viveiros de Castro 1996: 131), puesto que el cuerpo humano es lo dado, lo común y no se presta a la diferenciación, la auto-perspectiva es una

obviación. Es decir, soy humano para mí y presa para una predadora como *Caipora* al mismo tiempo, y ambas perspectivas son inconmensurables, se obvian entre sí, siendo accesibles, en tesis, apenas para un chamán. Sin embargo, en el caso de la *caatinga*, esta asimetría relativa o “propiedad reflexiva del perspectivismo” (Vilaça 1998) no es un problema o una cuestión a la que los chamanes nativos se dedican a pensar, hasta donde pude corroborar.

En ese sentido, este procedimiento de determinar el suelo pre-conceptual inmanente a las ideas, cuestiones, problemas, teorías y conceptos nativos será también válido para otros, como *fazer responso*, *fazer arreio*, *se encantar*, *se envultar* y todas las variaciones del *virar-otro*. Mi justificación meta-teórica es la de que es preciso considerar “menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam [...] mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem)” (Viveiros de Castro 2002d: 123-4, cursiva del autor). Si mi interés son los problemas, las cuestiones, las ideas y conceptos de la “razón” indígena (*ibid.*) y no cómo lo interpretan o lo entienden, ello significa que no me interesa encontrar sus representaciones sobre la realidad, ni tampoco sus categorías o procesos cognitivos que expresan propiedades esenciales del mundo. Antes que representaciones, me interesa pensar el pensamiento como una actividad no necesariamente vinculada a la clasificación (Viveiros de Castro 2007), porque las ideas nativas, al ser consideradas conceptos, pasan a estar “dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico” (Viveiros de Castro 2002d: 125).

En otras palabras, haré lo posible para no intentar desvendar los desconocidos nativos a fin de encontrarle una significación última que luego sería capaz explicar toda su realidad; mi propuesta es, como ya observada anteriormente, elaborar una *teoría etnográfica* (Goldman 2006), un modo de comprensión de las experiencias *caatingueiras* que, vinculadas a las lógicas concretas y sensibles determinadas por el trabajo de campo etnográfico, pueda decir algo no sólo sobre la *caatinga* sino “funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos” (Goldman 2006: 171); que, al mismo tiempo en que pueda explicitar de modo razonable y sin sobreinterpretar ciertos elementos de la vida nativa, logre también, a través de un

ejercicio de abstracción (el concepto etnográfico *virar-otro*), presentar al mundo otros posibles, operar como un “acontecimiento” al pensamiento.

-0-

Un día fui a la casa de Capuxo en la comunidad Fortuna, así como decenas de veces han ido muchos *caatingueiros* desde hace al menos 5 décadas por diversos motivos: alejar culebras de su *terreiro* y *malhada*, despoblar de su casa mosquitos, matar gusanos y parar infecciones en sus cabras y vacas, espantar cotorritas que devastan todo un maizal, a curarles de algún mal-de-ojo, puesto por inocencia, o de un *olho-ruim* intencionado o no, pero que igual, retrasa la vida entera; para quitar dolor de cabeza, cólicos en los bebés, amenizar los efectos de un inesperado accidente cerebrovascular, devolverles el movimiento a una boca o a un brazo entumecido e inútil, para cerrarles el cuerpo de culebra, cuchillo, balazo, hechizo y diez agencias más, para desvirar una columna que se dio por entortar, para llevarlo a ver y marcar agua subterránea, para hacerla regresar cuando desaparece o desalinizarla cuando se vuelve intomable y para prevenir y proteger, por las dudas.

Toda multitud o exceso de algo en determinado lugar (moscas, abejas, gusanos, humanos, automóviles, mosquitos, pájaros, culebras, *mau olhado*, hechizos, etc.), los *caatingueiros* llaman de *imundiça(e)* o *mundiça*, y si la intención es tornar, algunas de ellas, discretas, para ello están los *rezadores* Capuxo, Sinhô y Maneca. Mientras estaba conversando con Capuxo, apareció una mujer en la casa, saludó y dijo que venía para seguir con el segundo día de *reza*. Ya pasaba de las 17 hs, el horario límite para una sesión de cura, pues ella debe ser realizada cuando hay luz y hacia la luz. Si es apenas con la luz del sol que Capuxo dice ser posible ver la *imundiçe* que cada una carga consigo, como una sombra visible e inseparable, según él, la puesta del sol deshabilita su capacidad de interferir y producir efectos sobre el mundo del otro. Es con el sol y como el sol que lo *rastejado* por el curandero se disipa, se transforma, envejece, se deshace. Todavía había tiempo para la mujer que se sentó en una silla, a pedido de Capuxo.

Él agarró una botella de vidrio con agua, de aproximadamente 250ml y un trapo, lo dio vuelta y puso en la cabeza de la señora, sosteniéndola con la mano derecha, mientras el agua empieza a escurrir, mojando despacito el trapo (foto 7). No había

voces o ruidos, apenas la cantaleta de pájaros y el trinar de las campanas de una u otra cabra caminando. A veces detenía la botella en cierto punto de la cabeza, había encontrado el lugar desde donde emana una “luz”, o “calor”. De vez en cuando el chamán golpeaba con la cara de los dedos y uñas de la otra mano la botella, hizo lo mismo cuatro o cinco veces y observaba las pequeñas burbujas que subía hacia el fondo. No las miraba por su gracia, sino porque eran índices, en un medio físico, para su interpretación sobre la situación de la mujer. Le pregunté por qué la mueve y me dijo que al moverla buscaba lo que le estaba haciendo daño. ‘¿Y cómo está ella?’, me dice: “*Ixe! Muito sol*”.

Dicha práctica es recurrente cuando una persona le informa que siente alguna molestia que él vincula con algo cerebrovascular, para las demás curas es suficiente el uso de la piedra y del maraqueo con ramos de hojas. La mujer había sufrido un ACV había poco tiempo y estuvo con la mitad de su rostro paralizado. “*Tomo muito sol na cabeça*”, cuenta la mujer, “*pensava que ia morrer (...). Pra comer e beber eu tinha sustentar aqui* [toca el lado inferior de la boca]. *Vim aqui no Capuxo e 30 dias depois ninguém dizia que tive nada*”. Su hija estaba a mi lado y agrega que el derrame parcial afectó los ojos y boca de su madre, “*ela veio aqui, ele rezou algumas vezes e passou o defumador*” y en menos de un mes, era como si no hubiese sucedido, agrega. Su madre asegura: “*tem gente que nem acredita que tive derrame quando me vêem assim*”. El *defumador* (ahumador) lo fabrica el mismo Capuxo, es un compuesto de algunas plantas nativas y cera de abejas que, luego de machacarlas bastante, se convierten en un polvo grueso que debe ser depositado en una teja de barro, luego atizado con brasa y soplado para que el humo curador sea impregnado al cuerpo del doliente. Éste, sentado, debe sostener la teja con las manos e inhalar el humo, al rato Capuxo lo sopla otra vez. Eso debe ser realizado tantos días sean necesarios, hasta que los principales síntomas desaparezcan.

Cierta vez estábamos en la casa que alquila en Pilar, hacia donde vino a vivir luego de una complicación de la diabetes, y veo la silla en que todos se sientan para la sesión de cura, me alojo allí sin cálculos previos y le pido el favor de que *me reze*. Estaba con problemas para dormir porque se me entumecían el brazo izquierdo. Hace el mismo procedimiento que con la mujer y concluye: “*você tem muito sol na cabeça*”, y agregó

que era como una *imundiçe* de pensamientos y *mau olhado*. Éste es más fácil de neutralizar que el *olho ruim*, pues si el primero se vincula a la envidia, el otro es un hechizo que hace marchitar flores, llenar de plagas un árbol o una plantación, desangrar una herida casi cicatrizada, muchas veces sin el conocimiento de la propia persona que lleva consigo tal agencia putrefacta.

Algunos nativos cuentan que un hombre de apellido Aleixo cargaba inconsciente consigo un ojo tan malo que todos los domingos, cuando iba a cenar en la casa de su amigo, cualquier miembro de la familia que estuviese enfermo, rasguñado, roto o sufriendo dolores del amor, era aconsejado a fugarse lo antes posible, a fin de no escuchar la pregunta de Aleixo: “*e como vai aquela ferida?*”. Bastaba una pregunta cordial como esta para que un rasguño bobo de espina se infectara, puntos quirúrgicos se abrieran, el corazón terminara de romperse y la sangre recién estancada volviera a encharcar una pierna. Zé, en Arapuá, me afirmó que ni la voz de estas personas que nacieron con *olho ruim* debe siquiera ser escuchada por quienes estén “*abertos*” de algún modo, él mismo se escondió detrás de un árbol a centenas de metros de su casa, a pedido de su madre, hasta que no se diera por fin aquella visita inesperada de Aleixo. Si éste hombre fuera un azande, seguramente tras su muerte, su panza habría sido abierta para confirmar su responsabilidad por tantos infortunios ajenos (Evans-Pritchard 2005 [1937]).

Para quitarme de encima el *mau-olhado*, Capuxo empieza a ramearme con hojas de una planta típica de la región, la *aroeira* (*Myracrodruon urundeuva*) –aunque otras veces lo haya hecho con *caatingueira*, *nim* (*Azadirachta indica*) y otras– la va moviendo por todos los lados, de hombro a hombro, arriba y abajo, como si fuera una maraca. El *ramear* provoca un sonido particular, al tiempo en que él mismo va emitiendo sonidos que, a veces, parecen cantos que se entremezclan con palabras difíciles de identificar –siento en muchos momentos que me hace falta un diccionario y hasta mismo aprender su idioma que, aunque parezca portugués, allí sólo a veces lo es. Algunos minutos pasan y su trabajo de curar lo que había *rastejado* con su “agua” parece haber terminado. Rompe las ramas y me pide que las aviente hacia afuera, sin preocuparse mucho de su destino.

Otro día regresé a su casa y observo una escena bastante similar. La diferencia es que Capuxo, al retirar la botella, agarra una piedra de río, de color anaranjada y la ubica arriba del tórax de la persona, este día, una mujer joven, en otros, ha sido un nene de 4 meses, un anciano, un joven. En la actividad onírica, Capuxo supo que las mejores piedras para curar son las del río, pero únicamente las que están en el medio, lugar en que la corriente es más fuerte y el agua más profunda. Otras buenas son las del mar, me las encargó. Hace movimientos circulares, en sentido horario, no lineales, sino en saltos, y me imagino diciendo las *orações* en la mente, ya que en otros días podía escucharlas, aunque sin comprender en lo más mínimo su sentido, dado el balbuceo casi inaudible que por veces dejaban saltar palabras que parecían ser conocidas. Termina, guarda la piedra en el bolso de su camisa. “*Pronto, venha outro dia*”. Ese día la mujer le da 50 reales. Cierta día fui a despedirme y él me dijo que sería bueno “*fechar o corpo*” antes de que yo regresara a Buenos Aires en avión, accedí a su sugerencia sin pestañear. Capuxo retiró de una caja de zapatos la misma piedra utilizada por la mujer, se acerca y se ubica frente a mí. Agarra la piedra con su mano derecha y me la pone arriba de la cabeza, en el pecho y en el estómago y da inicio a un movimiento de ir y venir. Mientras tanto va cantando palabras de las que comprendí apenas “*tiros, facas...*”.

Para *rastejar* la enfermedad y proveer la cura, el chamán debe pasar por un contacto *sobrenatural* con una alteridad, su *guia*. Lo mismo sucede con el que produce *feitiços*. Es decir, al contrario de que la *feitiçaria* sea consecuencia de la pérdida de control del chamán, como sucede entre los alto-xinguanos (Sztutman 2012), aquí la capacidad de hechizar es una calidad de ciertos *rezadores*. Si la diferenciación entre *rezadores* curanderos y hechiceros se da por el *dom*, la diferencia entre *rezadores* y *sabidos* tiene que ver con la educación ético-política. Capuxo, Sinhô, Gisa, p.e., son curanderos/as, no hechizan. Entre ellos/as, la enfermedad es el disparador, el activador de sueños o “*pensamientos*”³⁴ que indican calidades chamánicas a la persona, cuya constancia, manejo y control harán de ellas *rezadores-curanderos*. Para Maneca vale lo mismo, la diferencia de él para los demás era su *dom*, una potencia inmanente para realizar

³⁴ Así lo describe Sinhô: “Ói, me veio assim um negócio e aprendi uma oração na hora, óia! Gilberto ia saindo, ‘pare aí na porta um pouquinho, que vou dizer uma oração: Jesus Cristo filho de Maria, acompanhe nossa fé, defenda nossa guia, e é com o poder de Deus e da virgem Maria’”.

feitiços, producir enfermedades y no sólo curarlas. El *rezador-feiticeiro* poseía tres culebras en su casa y, a pedido, las enviaba para morder, envenenar y matar; si “*ele rezasse uma oração*” la víctima se desorientaba en el monte, sufría un ataque intestinal moderado (una advertencia) o mortífero, iba a ruina o al éxito económico y/o pasional.

Lo que diferencia los *rezadores* de los *sabidos* es su función para lo colectivo, para la comunidad. Si para los primeros (curadores o hechiceros) su *dom* y calidad chamánica, en las sesiones de cura o hechizo, son de acceso público e indiferenciado, para los segundos su *dom* es privado, es para su propio beneficio porque es, mayoritariamente, *feitiço*. Seguramente sabían algún rezo para curar enfermedades, pero apenas para sí mismos. Este es el caso de João cachimbo que “*rezava oração para idear mulher*”, si él se interesase por alguna mujer le hacía un *feitiço* para que ella fuera a tener sexo con él, luego las dejaba e iba por otra. Según los nativos, personas malas como él terminan solas, abandonadas y tendrán una muerte horrenda.

Tanto los *rezadores* para-el-colectivo como los para-sí son *sabidos*, porque *sabidos* son todos/as los/as *lapigados*, pues tienen el *dom* y detienen la capacidad potencial de comunicación con *guias*, se apropian de agencia en la actividad onírica y, si pretenden retenerlas, podrían hacer prescripciones sexuales, alimentarias y/o “*fazer arreio*” o “*amansar*”, siempre de acuerdo a la orientación onírica, a la comunicación en vigilia o un ‘pensamiento’ (uno que suele cruzar la mente). *Fazer arreio* es un concepto nativo de *relación*, para dimensionarla y para pensar la diferencia. Consiste en hacer ofrendas a sus *guias*, a fin de mantener la relación en el tiempo, y puede ser vista como un modo de familiarización, de *amansar* una divinidad todavía desconocida en su potencia. Ello les permitirá no sólo adquirir conocimientos brindados por aquellos en el sueño sino “*continuar forte*”, conectados y, más adelante, hacer nuevas curas.

Cierto día estábamos en la *roça* de mi padre en *Arapuá* moliendo ramas de mandioca para servir de alimento a las cabras para cuando se instale la temporada de sequía y ya no quede más alimento en la *caatinga*. Mi padre invitó a José para ayudarnos, éramos entonces cuatro hombres en la labor de meter las ramas en la trituradora y luego ensacarlas. Improvisamos en el techo del corral de las cabras una repisa para

sostener algunos vasos, una botella de agua y otra de aguardiente. En un momento fui a servirme un trago de *cachaça* y le ofrecí a José que dijo que no quería, aunque su *guia* quisiera. Hasta este momento no sabía que él era *rezador* y tampoco que a través de José su *guia*, el *Baiano das sete porteiras*, podría “beber”. Los cables improvisados que sostenían la repisa parecían estar bien apretados, no había viento y nadie se chocó con las botellas, de modo que todos nos sorprendimos cuando la botella de agua y de *cachaça* se cayeron al piso y se derramaban sin pena en la tierra que la tragaba como si tuviese una sed eterna. ‘*Sabía que se iba a caer, él siempre hace eso cuando no le hago caso*’, más o menos en esos términos me dijo José, riéndose, cuando ni bien se tumbó el estante, ‘*cuando él quiere beber tengo que beber*’. Si el *dom* está en la carne, como afirman, la consubstancialidad entre algunos *lapigados* y *guias* es propia de su relación, puesto que la producción de afectos y efectos es recíproca. Sin embargo, para ello es preciso seguir el deseo del *guía*, pues es una forma de *fazer arreio*, de sostener una relación de coextensividad y de reciprocidad: *guias* son maestros que enseñan a los *rezadores* a curar, a hechizar y, de alguna manera, son sus chamanes puesto que la consubstancialidad implica acceso a la *força*, los *rezadores* se mantienen “*fortes, sabidos e sagazes*”, como afirma Capuxo.

Las prescripciones o el *arreio* no son únicamente reglas estrictas a ser seguidas (como lo eran/son para Maneca, Gisa y José), ya que para Capuxo y Sinhô basta seguir considerando seriamente sus sueños y la *fe* en sus *orações*. Lo que sí es compartido por cualquier *lapigado* es la posibilidad de dejar de serlo a consecuencia del abandono de la relación *dom*, sea haciendo poco caso de la actividad onírica, de las *comunicaciones*, del *arreio*, dejando de *rezar*, de curar o rechazándola claramente.

Dona Vanda era una *rezadora-curandera-advinhona* de la comunidad *Volta*, donde vive hasta hoy. Me ha relatado que al entrar na “*lei de crente*” (Iglesia Evangélica) sus *guias* la dejaron y por ende perdió el acceso a la *força*³⁵ y la capacidad de sentir la *radiação* –algo emanado por algunos humanos que apenas los *rezadores* y los *guias* pueden

³⁵ La siguiente lectura de Goldman sobre el sentido de *força* para diversas cosmologías de religiones de matriz africana en Brasil es también muy pertinente en la *caatinga*: “*força* — o *axé*, dos *candomblés* *ketu*, *ngunzo*, dos *angola*, ou simplesmente *força*, *energia*, em inúmeras outras religiões deste tipo — ‘constitui tudo o que existe e pode existir no universo, seguindo um processo de diferenciação e individualização’, sua unidade garantindo ‘que tudo participa de tudo’ e suas modulações fazendo ‘com que haja graus de participação’ (Goldman 2009: 123)” (Goldman 2012b: 279).

“ver” y que apenas los *lapigados* saben que lo tienen y cómo usarlo. *Radiação* puede ser considerada como *dom*. Como aclara Dona Vanda: “*ói, esse povo que tem radiação sabe tudo o que vai acontecer com a gente, já sabe. Mas quem não tem radiação não sabe de nada. [...] Quem tem essa radiação não pode dizer o que vê não. É dizer e atrapalhar! Perde força. Muita gente tem isso. Aquela menina mesmo, a mulher do Carlos, ela tem radiação. Ela é muito sabida, a Giselia. Ai, é muito sabida ela. [‘As pessoas sabidas parecem que reconhecem as que...’] tem as coisas*”. Dona Vanda termina mi frase. Así, cuando un *caatingueiro* mira un *rezador* ve a un *caatingueiro* como él, pero cuando un *rezador* mira a otro, ve su *radiação*.

Aunque Dona Vanda recuerde las *orações*, estas son inocuas en su agencia chamánica para afectar y producir efectos sobre la realidad de otras personas y animales.

Eu rezava, mas depois que eu tomei de cair na besteira de ser crente, tudo se afastou... os guias foram embora, fiquei sem guia [¿Usted los escuchaba en el sueño?] Eu escutava eles mesmo [señala su oreja] [¿Hablándole en el oído?] Era. Olhe, quando ia acontecer uma coisa, eu sabia... vai acontecer assim assim assim... ensinava remédio, ensinava cura assim de bicho, se tivesse. [...] Se tivesse uma criação, uma rês, com uma bicheira –podia ser deste tamanho– eu rezava, estava aqui e rezava na Terra Nova [a 15kms], rezava no Poço [a 20kms]. Estava resolvido. Com pouco chegava as pessoas aqui: ‘eu falei pra você curar... e você curou... e não curou um só não, rezou num e curou 2’. Eu tinha força, hoje não tenho força de nada! ... [Me dijo Capuxo que cuanto más él reza más sabe]. É, mais sabe. [¿Y eso porqué?] É porque fortalecia... a o... meu companheiro né? Meu guia. Mas saiu. Eu peguei caminhar pra igreja. Foram embora. Eu rezo as *orações* [las que sabe], mas não sinto nada. Nem sonho! E naquele tempo, se morresse um parente meu, eu sabia. Sentia aquela *radiação*... a gente vê, a gente vê!

De ello se arrepiente. No soñar es tener limitado el acceso a cualquier agencia chamánica capaz de afectar el mundo. Según Capuxo, Dona Vanda no se curó de un pequeño tumor en el rostro, en forma de una pelotita en la parte anterior del maxilar derecho, porque en la época era evangélica. EL *rezador* Sinhô un día retó a su hijo Carlos y a su nuera, Giselia (o Gisa), por una visita que hicieron a una iglesia evangélica. Carlos relató que:

Eu fui num culto na Canoa. Lembra que eu lhe disse [*se dirige a mí*] que em casa, que em casa não existia doença... que na porteira fica uma paz? [...] No dia que eu fui pra igreja, de lá pra cá desmantelou tudo em casa. Adrianinho comeu comida, e vomitou, tinha que ir trabalhar e cadê, perdeu o dia! Aí eu comecei um negócio no estômago, aquela coisa terrível... Num tem nada certo aqui em casa. [...] Desse dia pra cá a Giselia começou com esse negócio dos ouvidos, um fungo.

Sinhô le contesta:

Deus me livre, vou não! Vou não! [*en la iglesia evangélica*] Nunca eu vou lá! [...] Num vá mais não em casa de crente! Vá mais não! Num adianta. Deus não abençoa. O outro [*hijo de Carlos*] perdeu o estudo [*reprobó en el Colegio*]. Tudo isso, uma infelicidade. Eles fizeram a catacumba deles. Não vou pra igreja deles não. Eu chego lá e não vejo nada, vejo lá um bábábá... e pronto. É diferente de nós.

De acuerdo con la teoría chamánica de Sinhô, en la iglesia evangélica él no “ve” nada, no siente la *força* y, si bien Jesús acompaña a las personas, el demonio también está allí al lado, pues los dos conviven en el mismo ambiente y disputan personas. Por eso, el equilibrio de la casa de Carlos y Gisa, antes salvaguardada sufrió un revés, se abrió lo antes cerrado a agencias maléficas: un hijo vomita, el otro pierde un año en el colegio, la madre tuvo una infección en los oídos, el padre se desorienta en las finanzas, todo a causa de aquella visita. Como reflexiona Dona Vanda: “*a gente, nesse mundo, Deus dá uma sabedoria. Mas depois que os crentes tomaram conta do mundo...*”. No obstante, para Seu Mario, em “*todo canto que você tiver, se você tiver com Deus e pelejando pra seguir os passos dele, a lei certa é essa*”. Seu Mario no se refiere a religión, en su sentido teológico, sino a cosmopraxis, en aquel sentido dado por el antropólogo británico Godfrey Lienhardt, para quien la Divinidad dinka “*espelha [images] a experiência vivida*” (Lienhardt *apud* Goldman 2006: 166). Como entre los yanomamis, *Omama* hizo el mundo y las personas, de modo que debe ser respetado y temido puesto que la autoridad de Creador lo permite. De modo análogo, pero sin relación de causa-efecto con la agencia del Dios cristiano, la efectividad de los rezos para alejar mala intención, para cerrar el cuerpo, la misma existencia del *dom* o la relación con las divinidades, los *guias*, pueden ser neutralizadas y anuladas delante de la conversión de las prácticas cosmopolíticas nativas a la teología judaico-

cristina. ‘Me hice evangélica y perdí mis poderes’, “fue a visitarlos en su iglesia y se enfermó”.

Al traer nuevamente a Lienhardt y considerar que su monografía es una “teoría etnográfica de la religión” capaz de ofrecernos una “llave que puede servir para conferir inteligibilidad a otras formaciones religiosas, en otros contextos sociales y culturales” (Goldman 2016: 31) podríamos decir algo sobre la “religión” *caatingueira* que no termine siendo una versión ‘popular’ del catolicismo ni el resultado de una empresa sociologizante del etnógrafo. Teniendo en cuenta la centralidad que la *experiencia* posee en la vida de los *caatingueiros*, sería posible afirmar que su “religión” es antes “fenomenológica [y antropológica] que teológica” (Lienhardt 1986): 41), pues es la *experiencia* y lo potencialmente experimentable que permiten interpretar las diversas relaciones con la naturaleza, los animales, el cosmos, sobre el accionar individual y grupal y de señales de la actividad extra-humana; y no una “doctrina acerca de la naturaleza intrínseca de los Poderes por detrás de esas señales” (*Ibid.*), ni por un trasfondo sociológico nativo inmutable, un sub-sistema orientador y determinante que el etnógrafo supuestamente “halló”.

Aunque los *caatingueiros* puedan ser considerados por el cristianismo como “católicos no practicantes”, por no frecuentarla, y puedan considerarse a sí mismos como “católicos”, delante de una pregunta muy amplia, del tipo ‘¿cuál es su religión?’, ello no permite una vinculación inmediata con el mito cristiano que retiró la divinidad de la materia, ni que el Génesis es la historia oficial –pues “*antes do mundo, bicho falava*”, recuerda Seu Mario para luego agregar que con Dios empezó nuestra Historia. Así, si queremos sostener la noción “religión”, con el fin de tejer diálogos con otras religiones, lo que figura en el centro de ella es la relevancia que la *experiencia* con alteridades (divinidades y extra-humanos) posee en la vida de los *caatingueiros*, y eso es una “experiencia religiosa”. Si bien no es mi objetivo aquí elaborar una teoría sobre la religión de los *caatingueiros*, espero que sus experiencias “religiosas” hablen por sí mismas a lo largo de esta Tesis.

Por medio del relato de Carlos, el reproche de Sinhô y la experiencia de Dona Vanda, los *caatingueiros* saben que es incompatible, entre los *lapigados*, la relación de la palabra de los *guias* con la del pastor y su “*lei de crente*”. Su incomensurabilidad es

más efecto del eterno retorno de lo *mismo*, propio de la ontología monoteísta y solipsista del segundo, que al “eterno retorno del encuentro” (Krenak 2015) con el *afuera*, inmanente al primero, puesto que los *guias* son potencialmente infinitos y diversos y abiertos a encuentros. Por ejemplo (ver adelante para más detalles), Gisa *encarnou* el espíritu de una indígena de la *caatinga*, tal vez de la etnia kariri, y se comunicó en su idioma, aunque nunca antes lo había hecho y tampoco sepa hacerlo hoy. Su *guia*, la *preta velha* que la acompaña en lo cotidiano, no hace cualquier esfuerzo para bloquear nuevos encuentros de la *rezadora* con otras divinidades, lo contrario de la teología cristiana.

Si bien los *caatingueiros* identifican algunos de sus coresidentes como *rezadores* y diferencian entre estos, los curanderos de los hechiceros, bien como recurren a cada uno de acuerdo a sus necesidades y especialidades, diría que entre los *lapigados* no hay una diferencia clara de “graus de xamanismo” (chamán débil / fuerte o jefe) relacionados a la visibilidad política como entre los assurini, guaraní (Sztutman 2012) o los araweté (Viveiros de Castro 1986) –aunque, como veremos más adelante, hayan grandes-*rezadores*, más fuertes que los demás, siendo los únicos que pueden rezar y fortalecer a los demás *rezadores*, cuando no es posible, el *rezador* le dirá: “*não rezo no senhor porque você é mais do que eu*”. Su acción política es discreta y desconocida para los legos, y vinculadas exclusivamente a la actividad de la cura y/o hechizo, y jamás al liderazgo político.

Si Gisa se enfermó y Dona Vanda dejó de ser *rezadora* no fue por ser iniciantes o débiles, sino como una potencial consecuencia de la economía política de la experimentación nativa que, me parece ser, una arista propia de su modo de existencia. Es decir, a los *caatingueiros* les gusta experimentar, si escuchan decir que hace mal tomar jugo de mango con leche, alguien lo hará para confirmar el diagnóstico al menos dos veces, si otro *estucia*, intuye que frotar jugo de limón en un furúnculo lo eliminará, así los harán. Si el águila, al sobrevolar el cielo limpio, siempre anuncia que la lluvia está en camino, un nativo irá a averiguar si el pájaro aún es centinela y si apareció algún desfasaje entre su canto y la temporalidad de la lluvia. Hasta el extremo de que un hombre decidió meter una pierna dentro de un nido de hormigas negras venenosas para saber qué le iba a pasar, y para ganar miserables

monedas. Amarró con un cinturón su pierna arriba de la rodilla y metió la pierna (para su caso, en ambos sentidos de la expresión). Otro hombre era conocido por comer lo incomible, culebras venenosas, buitres, zorrillos y un día le retaron a comer un sapo. Dicen que de *sapo* se murió. Más allá de esos relatos, es el propio modo de existir en la *caatinga* que torna la experiencia un indicador de la verdad, es lo pragmático experiencial de un *vaqueiro* que irrumpe entre los árboles en el rastro de una res, sin saber si regresará ileso o al menos vivo, de una *oração* que ha logrado quitar una dolencia o que ha hecho aparecer un objeto perdido, etc. La *experiencia* expresa una verdad más allá de lo falso o lo verdadero, es una “verdad suficiente” (Costa 2020).

Rastejar claramente es una “verdad pragmática” (*ibid.*) pues ella misma es su verificación, o sea, seguir el rastro de una res es una acción emprendida como consecuencia de aquella verdad-rastro. En aquel momento ella es la realidad, la verdad y esto requiere un arte de la atención y de la acción del *rastejador*. La *experiencia* es quien da sentido al término “verdad”, por eso, no es raro que se traicione la verdad en nombre de lo posible. Es el encuentro con el *afuera*, la relación con alteridades sociales que más hace mover el terreno de la noción “verdad” entre los *caatingueiros* y esta puede referirse a lo inimaginable porque es la *experiencia* quien le da el tono, el trasfondo, el suelo; ella es un soplo de frescor en una realidad contaminada de verdades intransponibles. En ese sentido, al mismo tiempo en que la verdad prevé, ella también “imprevé” (Viveiros de Castro 2019) el mundo, puesto que deja espacio para desconocer lo previsto. Por ejemplo, un hombre que esté *rastejando* la huella de otro en la *caatinga* y en determinado momento sus indicios, antes decodificables, dejan de existir, inaugura una “ecología del equívoco” entre verdades relativas (Viveiros de Castro 2012: 156). Es decir, lo que hace de indeterminable para los *caatingueiros* es siquiera imaginable para el *povo-da-rua*.

Tal vez para estos, ese *rastejador* ha fallado en su labor o mismo un viento fuerte puede haber borrado los rastros de la res, no obstante, para los nativos tal ‘certeza especulativa’ del *povo-da-rua* es del orden del sin sentido, de lo irreal (si las condiciones son estables: rastro sobre la tierra o pasto, ausencia de lluvia torrencial). Ello porque, la posibilidad de que *Caipora* haya *encantado* al *rastejador* y desde entonces él es invisible en la perspectiva humana corrobora cierto principio de

suficiencia nativo, aquel de una verdad pragmática. *Caipora* no figura en el orden de lo real para los modernos y si ambas perspectivas desencontradas, ahora dialogan, es por la mediación del etnógrafo, ya que cada una se considera *la* perspectiva, de modo que tienden a obviarse entre sí. Parafraseando a la filósofa Barbara Cassin (citada en Costa 2020) no sería exagerado decir entonces que el concepto de *verdad* entre los *rezadores* y otros *rastejadores* está más próximo del sofista que del judaico-cristiano, ya que la *verdad rasteja* “los efectos de aquello que se crea” (Costa 2020: 07). Los *caatingueiros* habitan un mundo pasible de ser inventado y corroborado por la experiencia y nuestro trabajo como antropólogos se remite a “descubrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem, parece-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável” (Goldman 2006: 167). Dona Vanda, al terminar su relato me dijo muy serena y seria: “*você pode acreditar nisso como uma verdade³⁶, viu?!*”. Afirmación que, al contrario de su aparente obviedad, es profunda y compleja, tanto es que nos hacer cuestionarnos hasta dónde somos capaces de seguir lo que me dijo Dona Vanda con esa frase, “até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, [su]as práticas e [seus] saberes. E, por via de consequência, até onde somos capazes de promover nossa própria transformação a partir dessas experiências” (*ibid.*).

Ahora bien, la posibilidad de que uno de los *lapigados* se transforme en “grande xamã” es exclusivo de los *rezadores* para-el-colectivo. Tal sujeto magnificado es una calidad apenas compartida por *Capuxo* y *Maneca* dada su agencia chamánica intensa que les permite curar “*toda doença que chegue*” y otras a distancia, deshacer diversas *imundiça*, *ver* y *marcar* agua subterránea, poseer gran conocimiento sobre teoría chamánica, “*fazer responso*”, *fechar corpo*, ser gran *rastejador* (*Maneca*) y mantener su *dom* como un “fondo de socialidad virtual” (*Viveiros de Castro* 2015), lugar privilegiado para la actualización de lo *posible* mítico. Los *lapigados*, y entre ellos los grandes-*rezadores*, detienen no solo un conocimiento estable sobre enfermedades-curas sino también la potencialidad de devenir especialistas en algo hasta entonces desconocido, puesto que, como vez u otra repite *Capuxo*: “*quanto mais rezo mais*

³⁶ Sobre ello Deleuze nos aclara muy bien: “as noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. Não, de forma alguma, porque elas a substituíam, mas porque medem a verdade do que digo” (*Deleuze* 1992: 162).

sei”. Profunda endogamia y presupuesto chamánico, la *caatinga* así invita a que se inventen algunas respuestas cuando ciertas preguntas aparecen: rezador :: plagas, curandero :: enfermedad, hechicero :: venganza/deseo, vedor :: sequía, raizeiro :: remedio.

Fazer responso y la imundiça

La choza de Maneca era una casa muy antigua (dicen que más de 100 años), hecha a mano con barro y paja, el techo apenas de teja y el piso del mismo material con que se hizo la casa. Allí él vivía con algunas gallinas, patos, pavos, perro, un par de cabras, tres culebras y cualquier bicho que él permitiera entrar. Según su amiga Gisa, el vivir con estos animales en el mismo ambiente, andar siempre descalzo, evitar matrimonio y descendencia, fumar cigarro de *fumo de rolo* (tabaco en cordón) y bañarse pocas veces al año era una prescripción de sus *guias*. Su *cuerpo* debería ser un “continente de relaciones” (Sztutman 2012: 438), lo que implica un grado particular y distintivo de chamanismo, y a su vez, *cuerpo-dom* es el productor de la diferenciación interna entre los *lapigados*.

[Capuxo]: Dizque um cabra [*hombre*] buscava os rastros de suas cabras e não achava. ‘Vamos onde tá o Maneca!’. Ao que Maneca disse: ‘elas estão lá pra cima, não desceram não’. [*Rodrigo, el hijo de Capuxo aclara*]: Eram umas cabras que estavam faltando e o Luizinho [*le pidió a Maneca para*] fazer um responso. ‘Você andou perto das cabras!’, disse Maneca. Repara! ‘Se você anda mais um pouquinho você tinha achado. Pertinho da casa do Arlindo’. Os meninos pegaram as cabras lá. ‘Se você sai nas casas você tinha achado as cabras’ [*concluye Maneca*].

Maneca no estaba con los hombres buscando las cabras, sino que desde su casa las *rastejou*, luego le informó a su dueño sobre su ubicación, en el momento en que las buscaban y *fez um responso*. ¿Y qué significa eso Capuxo? “É *dar notícia de outro*”. Junto con las sesiones de cura, creo que esta práctica es una de las más solicitadas por los nativos. El ritual procede del siguiente modo, la persona que desea encontrar algo perdido, un rifle, una billetera, animales de crianza, que busca un trabajo o el

regreso de la ex esposa/o (aunque eso ya sería hechizo y exclusivo de Maneca), se dirige a la casa de uno de estos dos *rezadores*. Si *Capuxo* hace una *oração*, el ritual de Maneca es más complejo, según los nativos, dada la diferencia entre sus poderes. Ni bien llegaba el visitante a su casa, el *rezador* decía: “*acenda a vela nessa pedra, não levante a pedra não. Deixe aí essa vela acesa. Sente aí*”. El hombre le informa qué desea tener “noticia”, y eso implica no sólo saber dónde está lo perdido y quien se lo robó, sino hacer con que lo extraviado regrese. Maneca “*é sabido, experiente. No queimar da vela ele conhece*”, me explica *Capuxo* cómo el otro *rezador* lograba saber el paradero de lo desconocido. En seguida, *reza* una *oração* para un *guia*, en el caso de las cabras, lo hizo para “*as almas de vaqueiro*” que llevan los animales de regreso para su antiguo corral. El *rezador* le dice al confiado hombre que vaya al lugar de paso común de sus animales, lea determinada *oração* y allí deje la hoja de papel atada a algo; que siga su vida y espere nomás. Deberá regregar nuevamente a verlo apenas cuando lo perdido dé noticia, así el podrá “*fechar o trabalho*” y evitar que se quiebre la *oração*. Cualquier pago adelantado es prohibido, la plata recibida servirá para comprar velas y mantener la vida, austera, de ese *rezador*.

En su turno, *Capuxo* fez um responso en un burro bravo que nadie lograba atrapar, además era muy listo (de burro no tiene nada): regalaba a los *vaqueiros* apenas su espectro mientras desaparecía en la mata. Días después de la visita al *rezador*, los *vaqueiros* se sorprendieron al ver el burro parado en una colina y se les cayó la quijada cuando el animal se dejó poner el cabestro sin zarandearse. No obstante, relatan que el rezo fue muy fuerte y que el animal quedó *bromado*, inútil para la carga y la resistencia.

Zé me dijo que, tras el fracaso en hallar ocho cabras que se habían perdido, agarró su bicicleta y pedaleó casi veinte kilómetros hasta la casa de Maneca para que él *fizesse um responso*, el último recurso. Al llegar allí el viejo le dijo: ‘las que no se hayan muerto por picadura de culebra o que no hayan sido comidas por alguien, van a aparecer’. Cuenta Zé que luego de algunas semanas alguien dio noticia de ellas, estaban pastoreando con las cabras de un hombre cerca de la ciudad de Uauá, a casi cuarenta kilómetros de distancia. Eran seis cabras, el *responso* fue exitoso. El *rezador* aceptó apenas 50 reales de los 100 que Zé le ofreció en el día en que regresó para finalizar el

trabajo. Podríamos especular que si hubiese sido Maneca quien rezara para que el burro se dejara atrapar él no hubiese quedado *bromado* o que, tal vez, independiente del rezador, esta variación del *fazer responso* para “*dar noticia*” de lo perdido precise quitar la bravura del animal y ello tiene como consecuencia la pérdida de una calidad antes deseada. Según Capuxo, el rezador no puede garantizar la calidad anterior del animal sino apenas su regreso posterior y que, de ahí en adelante, este sea dócil. “¿Y por qué el burro se quedó así?”, le pregunté a Capuxo. ‘Es que la *oração* es muy fuerte, entorpece [*“atrapalha”*] el animal’, pues ella se llama “*oração-para-amansar-burro-brabo*” y no es el clásico *fazer responso*.

Si bien dar cuenta de cualquier *imundiça* es prerrogativa de los grandes-rezadores, algo compartido entre todos los rezadores y sabidos es cómo tratar una de sus formas, la *bixeira*. Ésta es una infección causada por el depósito de huevos de la mosca *varejeira* (mosca azul) en un corte no cicatrizado, que luego genera una muchedumbre de gusanos que se alimentan de la carne de los animales de crianza. Capuxo relata cómo la *oração* puede descacharrar *imundiça*: “*Olhe, quando a gente cura uma bixeira a gente não fala com ninguém. Se levanta cedo, vai falar com imundiça.... pra ela se acabar, ‘vai vai vai...’*”. *Se chegar a encontrar [la oração] com aqueles bichos, os bichos vão morrendo de um por um*”.

De acuerdo con algunos rezadores, antes se conocían las plagas o las cepas de *imundiça* que atacaban las plantaciones o animales y si no funcionara la medicina del bosque para elaborar insecticidas y vermicidas, era común que ellos fueron a rezar para quitar *imundiça*. Antes del modelo agroexportador y del uso indiscriminado de agrotóxicos, que de acuerdo a los nativos no sólo fortalecieron las plagas, sino también provocaron su migración hacia áreas libres de uso, el chamán tenía las herramientas necesarias para curar personas, animales y plantas. Lo común, hace años, era escuchar de ellos: ‘un día llegaron personas aquí para que yo fuera a rezar en una plantación de tomates infestada por una plaga’, “*rezei e caiu tudo na hora, não ficou nenhum*”. Hoy en día más tarda el chamán en terminar la *oração* que las plagas regresaren a comerse todo otra vez.

Se espera que un *caatingueiro*, al depararse con cualquier animal de crianza que esté con *imundiça*, padeciendo de una *bixeira*, por ejemplo, intente curarlo, mismo que no

sea suyo. En caso de que ande con un spray bactericida encima, que se la aplique, como eso no es lo común, la persona podrá hacer un rezo mirando de frente a la *bixeira* o rezará sobre su rastro. Los nativos relatan que, mirando el rastro, uno debe golpear una piedra, recién encontrada, tres veces arriba de la huella del animal mientras va diciendo la *oração*, luego se la tira al revoleo y debe seguir su camino anónimo sin esperar cualquier reconocimiento del animal o del dueño. Del mismo modo que se cura, se hechiza por el rastro. Curioso sobre el contenido de la *oração*, siempre que se los he preguntado, las respuestas de los nativos es que no me la pueden decir, porque no pueden enseñar, puesto que la *oração* perderá su efectividad o porque a ellos les quitaría su poder de cura, su *força*. Sin embargo, un día me salió de modo completamente informal y sin pretensiones preguntárselos.

Estábamos tomando unas cervezas con Landeu, los *vaqueiros* Damião y Manuel y mi padre. Siempre intuí que, si un día me enseñaran una *oração*, me dirían acerca de los detalles del ritual de la *reza* (la posición de las manos, el movimiento del rameo, si debe ser en público o particular, el momento de enseñar y para quien) y que ello podría afectar al maestro. Lo que no imaginaba es que generaría incómodo a mis colegas y amigos al husmearles cándidamente lo que debería mantenerse, al menos por hora, en secreto. Entre un tema y otro, Landeu dijo que había encontrado una de sus vacas con *bixeira* y como estaba en el medio de la *caatinga*, lejos de cualquier medicina industrial, no dudó en agarrar y cortar un pedazo de *cipó-de-vaqueiro* (*Cardiospermum corindum* L), liana, y seguir con el ritual que le enseñó su padre Sinhô. En un segundo de silencio, le dije ‘¿y por qué el cipó?’, y me contesta que es con él que se cierra la *bixeira*. Manuel agregó que podría ser una cinta verde o azul, pero nunca una roja por su referencia a la sangre pues, en vez de reducir el flujo, lo aumentaría. El *cipó* también sirve para controlar y disminuir el ombligo estufado de un recién nacido. Se abre la liana con una navaja y el niño/a debe ser ‘atravesado’ tres veces en su interior, hacia adelante y hacia atrás, mientras se *reza* una *oração*. Luego, se cierra el *cipó* a fin de que vuelva a ser sólo, uno, indiviso. Este proceso *natural* del *cipó* es simultáneo a lo que le sucederá al ombligo del bebé que se reducirá hasta ser una continuidad armónica del cuerpo. Esta operación es una variación lógica del ritual de *feitiço* para enfermar y matar a una persona a través de un objeto de uso personal

o una fotografía. Como veremos con más detalles, se le mete el objeto-extensión corporal dentro de un nido de comejenes o termitas y ni bien ellos terminen de envolverlo, la vida de la víctima desvanecerá.

‘Sería bueno saber la *oração*, pero ni pregunto más porque no se puede enseñar ¿no es cierto?’, agregué mientras tomaba un trago. ‘Sí se puede’, me responde Landeu, ‘pero otro día te lo digo’. Silencio. Por alguna razón que hasta hoy no sé decir, él siguió: ‘tienes que agarrar un cipó del monte, hacerle un nudo y un corte en el medio que te permita ver el otro lado. Así, mirando por dentro del cipó, amarrado con el nudo, vas cerrándolo poco a poco mientras rezas tres ave-marías y miras al mismo tiempo la enfermedad del animal, hasta que cierras los lados del cipó. Cuando lo haces, cuando lo cierras, se cierra también la bixeira’.

Su expresión de que había cometido un error al relatármelo fue notorio, quizá más guiado por una afirmación seria de Manuel hacia él: “*agora você tem que passar uns dias sem curar*”. Landeu le contestó que estaba todo bien porque su padre ya se lo dijo a otras personas y seguía rezando igual. Manuel seguía reluctante, pues Sinhô es un rezador fuerte y conocido, hace décadas que disuelve y extermina *imundiças* como esta. Intrigado por el reproche de Manuel le pregunto porque él no podría habérmelo dicho. “*Porque você é novo*”. ‘Tengo 35 años’. “*É novo, depois dos quatro ponto zero, você pode saber*”. Por ende, antes de los 40 años, de acuerdo con Manuel, yo debería estar guardando intenciones escondidas, que de algún modo era un tramposo. La posición de otro se actualizó allí en mi figura y no es nada agradable el papel de un ente entrometido e indiscreto. Parece que me estaban diciendo: ‘todo bien que seas investigador y eso, pero tu nativo viene antes, preguntanos sobre lo que hace de diferente para nosotros, como trabajar manejando un camión en la minería o sobre la borrachera del día anterior, pero ¿sobre la oración para curar bixeira? ¿Esta pregunta no se hace en este momento! ¿Adónde te puede llevar saberlo antes del tiempo, para qué te sirve, qué se hace con eso? ¿Un artículo?’.

Eso me quedó molestando el pensamiento. Manuel resumió con su mirada y reproche todo un modo de hacer antropología que debe ser repensado, no porque me viera a mí como un extractivista de epistemologías sino porque su problema era que la asepsia ontológica de la Ciencia no era un *problema* para ella. El presupuesto

moderno de que ninguna agencia jamás sería capaz de trastabillar la trascendencia de la Ciencia, de la Naturaleza, donde las relaciones y una multiplicidad de agencias fabrican y afectan el mundo (que no está *dado*), no es sólo colonial, antropocéntrico y solipsista, sino nihilista. ‘Tu Ciencia mató a Dios y se puso a sí misma en su lugar’. Si algunos de nosotros/as, frente a una situación como esta u otra similar, alguna vez se preguntó por qué dedicarse a la etnología indígena, a determinar y pensar sobre las sociologías nativas, si la coyuntura política, sanitaria y económica es tan brutal que lo que hacemos puede parecer literatura fantástica. Yo diría que justamente por tal contexto y porque no debemos reflexionar sobre ellas sino experimentar con sus prácticas de sentido. Porque experimentar, tal cual hacen los *caatingueiros*, tal vez sea el mejor modo con que ellas puedan interferir e implicar nuestros modos de pensar y actuar. Tal vez porque delante de estos humanos “como” nosotros, aparentemente, podemos escindir nuestra subjetividad a fin de encontrar, conocer, contrastar lo desconocido y la diferencia inmanente a un ‘yo’ que se creía único, porque aunque sean como yo (humano), no son como yo (qué puede lo humano); porque justamente lo que no se parece a mí es la mayor potencia para engendrar un esquema relacional en que antes esté el encuentro con otro que la autorreferencia a nosotros mismos; porque otro puede ser más que alteridad, puede ser una relación de transformación, de afectación; que podríamos ser otros que nosotros si no creyéramos ya tener un yo dado, innato, estable. Como dice el poeta Manoel de Barros (2010: 345): “posee más presencia en mí lo que me falta”.

Esto es tomar la antropología como chamanismo y ella no es una disciplina de las ciencias sociales, no sólo, es un modo de relación, un modo intensivo de existencia anclado en una constante e infinita transformación trans-individual por la relación con alteridades, en un movimiento que de vez en cuando se da el gusto de detenerse en una meseta, para luego moverse. Tal vez una existencia errante, una “ontología moduladora” (Goldman 2017), inconstante sea la mejor prevención contra un modo convencionalizante de habitar y relacionarse que siempre vuelve a agarrarse a una ancestralidad moderna opresora y destructiva (Valentim 2018). Porque es un motor de movimiento inventivo para no copiar o ser cooptado, para ser capaz de poblar el mundo de posibles. En fin, es justo cuando la analítica de los significados encuentra

su límite que el hacer antropológico se hace *Vida*, pues es cuando la cuestión del sentido, de la contaminación por otro sentido, se vuelve mundo (Viveiros de Castro 1992).

Capuxo se entusiasma todas las veces que le relato algún pasaje de una etnografía sobre chamanes amerindios y, especialmente, los episodios en que tuve experiencias con otros chamanes, como Sinhô, nativo de *Lagoa do Caldeirão*. Este *rezador* empieza a ganar gran prestigio en la región, además de dislocarse como Capuxo a hospitales en el rol de “médico”, de vez en cuando recibe de terceros, en un papel, el nombre y apellidos completos de una persona enferma y de la ciudad en que vive. En el año 2013 yo vivía en la ciudad de Aracaju, capital del estado de Sergipe, y recuerdo que había pisado en una espina de *mandacará* cuando fui a visitar a mi familia en Bahia y, como plantea el saber *caatingueiro*, restos de espinas de esta cactácea no quitadas a tiempo pueden convertirse en verruga. Ya me estaba costando caminar y le llamé a mi papá por teléfono que pidiera a Sinhô para rezarme a fin de quitarme la verruga del pie. Sinhô recibió escrito en un papel mi nombre completo, la ciudad en que me encontraba y la ubicación de la verruga. Semanas después cuando nos vimos me preguntaba, riéndose, si su *oração* había funcionado. Al confirmarle que sí, y que en menos de una semana ya caminaba como si nunca hubiese tenido una verruga interna que parecía un ojo de pescado, él me dijo: ‘ahora puedes hablar sobre ello, porque estás curado, antes no’. Le agregué a Capuxo que días antes había estado con mi tío Sinhô en una reunión familiar y este narraba que en su *roça* de maíz estaba repleta de cotorritas que devastaban la plantación, de modo que tuvo que *rezar* una *oração* a fin de que se marcharan de aquel espacio delimitado.

El resultado le agradó a *Capuxo*, no sólo por la efectividad, sino por la risa que le provocó. Al alejar los pájaros de su *roça*, el *rezador* no los mató, sino que les impidió que se acercasen a sus maíces, pero no a todos los maíces. De modo que los pájaros cambiaron apenas de sitio y destrozaron la *roça* de su vecino, separada únicamente por una cerca de alambres de púa, que desde allí veía admirado y absorto la escena incomprensible. Como el tema en común era la *imundiçe*, *Capuxo* se recuerda del día

en que fue a la casa de *Sinhô* rezar para ahuyentar un sinfín de *muriçocas* (mosquitos) que murmulaban imparables en cada rincón más o menos oscuro del casarón y que él mismo, *Sinhô*, no había logrado afectar en lo más mínimo.

Fui lá na casa. O mosquiteiro estava preto, e eu com um ramo ‘*iêiêiê...*’, limpei na casa toda. Cheguei no santuário dele, cheio de santo, santo preto, santo branco, tanto santo! [*risadas*]. São Jorge, cavalo branco. Aí rezei, não ficou uma. Acabou! Aí veio do Jaguarari o velho. ‘Capuxo, porque é que eu rezo todo dia e essas bicha não sai daí?’ Aí eu digo: porque ela escuta o senhor conversando! Você conversa e elas estão escutando. ‘Ah é mesmo’, disse. Fui eu quem tirei as *muriçocas*.

Según Capuxo, *Sinhô* no tenía agencia sobre los mosquitos porque su relación con ellos ya era familiar. Si bien un artefacto o un animal no-humano, en la tradición moderna, suele ser tomado como pasible de agencia por el humano, en la *caatinga* ellos son afectantes, producen efectos directos sobre el humano. Si la pulsera de cuero con nudos de Capuxo *fecha* o *corpo*, la relación continua con ciertos animales no-humanos, como los mosquitos, neutraliza o secundariza la agencia chamánica. Ello remite al aspecto posicional de la agencia en la teoría de Alfred Gell (2018), en que se reconoce la reversibilidad entre agencias primarias y secundarias; ‘primario’ aquí es la agencia de la pulsera o de los mosquitos que ‘escuchan’ y decodifican la voz del *rezador*, afectando el cuerpo físico y la agencia humana. Dar sentido al mundo no es exclusividad de los humanos, por lo tanto.

Capuxo aprovechó para regocijarse de que era más *forte* que *Sinhô*, pues mientras éste *faz arreio* con sus *guias*, vinculados a artefactos como santos, Capuxo ya nació hecho. Como relata su familia, él ni siquiera precisó ser “*feito*” en una casa tradicional de religión de matriz africana, pues ya “*nació feito*”³⁷. Su *dom* abriga, de modo inmanente, diversos poderes virtuales que la misma actividad chamánica cotidiana

³⁷ Tal como entre diversas religiones de matriz africana en Brasil (Goldman 2012b), la afirmación de que “*Capuxo nasceu feito*” se refiere al hecho de que su *dom* es poderoso al punto de que no necesitó de los procedimientos tradicionales de iniciación en que una autoridad religiosa ofrece lo necesario para que la persona desarrolle sus poderes y *pasa* saberes para que ella conozca la cosmología en que *participa*, en que establece una relación de *convivencia*. *Nacer feito* es un modo de afirmar la fuerza de Capuxo como *rezador* que no ha requerido de cualquier rito tradicional para tener *poder* y ser legitimado socialmente como tal. Capuxo es así *dado* como ya *hecho*.

puede actualizar, produciendo, a su vez, diferenciaciones internas entre sus poderes y entre los demás *rezadores*. Un día me relató que, hace ya muchos años, cuando él ya curaba, lo picó una cobra venenosa. Para no morir, él agarró una botella de aguardiente, escupió adentro y tragó unas porciones. Luego pasó treinta días de resguardo sin salir a la calle y sin comer carne de cerdo. A partir de entonces, Capuxo afirma que es “*mais cobra que a cobra*”, pues está inmune a su veneno, puede matarlas con un escupitajo y basta llegar a algún lugar y pronunciar su voz para que las cobras se alejen. Calidad que compartía con su hermano Pedro que, relatan, sobrevivió a decenas de picaduras de cobras, escorpiones y ataques de “*raposa espiritada*” – el zorro, cuando está infectado con el virus de la rabia, ataca ferozmente a cualquier persona que le cruce el paso.

Agencias no-humanas para des-virar gente

Vi algunas veces un *tatu-bola* (*Tolypeutes tricinctus*) ejecutando su precioso movimiento de *virar-pelota* cuando se siente amenazado, en segundos se convierte en una esfera dura y áspera. Su capacidad de transformación es considerada por los chamanes como una agencia posible de ser adquirida o transferida para humanos que padecen de problemas en la columna. Me relato Capuxo que una madre le fue a pedir ayuda diciendo que su hija nació “*toda embolada*”, su columna vertebral estaba enrigidecida y él concluyó que los fluidos de este animal podrían afectar a la chica, otorgándole calidades de tatú: “*se embolar e se desembolar*”, dijo, *virar* y *desvirarse*. Esta operación es similar al movimiento de producir la dispersión o el reverso de algo con el cipó, como la *bixeira* y el ombligo “*estufado*” (echado para afuera), como hemos visto, y hacen parte de una sociológica nativa relacionada a la metamorfosis transespecífica, como es el caso del hombre que se murió en el proceso de “*virar sapo*”. La primera prueba para los parientes de Zé Mauricio de que él había sido hechizado fue cuando adoptó hábitos del anfibio. Sólo quería comer insectos y ajo, no se paraba, quedaba en cuclillas, no caminaba, saltaba, sus ojos empezaron a saltar de la cara, dando la apariencia de un hombre-sapo. *Virar-sapo* era el hechizo, pero metamorfosearse en sapo es un límite infranqueable que implica la muerte. Zé cuenta

que un día lo vio atado por el cuello con una cadena de metal que su padre sostenía con fuerza, para Zé la escena fue espantosa:

Foi lá na Formosa, perto de Monte Santo. Fizeram uma bruxaria pra ele na boca de um sapo, [alguem] costurou a boca do sapo e botou na agua corrente. Quando começou a desmanchar tudo, papel na boca do sapo, ele já começou a adoecer. O sapo deve ter secado. Ele secou, ficou só o oco, com a papada assim [caída] e os olhos estufados. Uma cuspidreira terrível. A mãe jogava era uma trança de alho no quarto e ele traçava tudo, acorrentado. Comia era feixe de bala, era tirando o papel e botando 3 ou 4 na boca e torava no dente ‘trac trac...’. [¿Lo conociste?] E muito! Conhecía os pais dele. [¿Y lo viste así?] Vi pô! Um cabra alto, meio branco, [iba] na corrente, o pai agarrado. O povo ficava assustado quando via ele assim. Descobriram o feitiço em Cachoeira.

Llevaron la noticia de Zé Mauricio a un *rezador* muy poderoso en la ciudad de Cachoeira, en el *Recôncavo* de Bahia, muy conocida en Brasil por su antigüedad, por concentrar una gran cantidad de casas de religiones de matrices africanas y ser una de las cunas del *samba*, que un día migró a Rio de Janeiro y se reinventó. En Cahoeira le dijeron que ya era tarde para cualquier cura. La persona que lo hechizó en la ciudad de São Paulo había escrito su nombre en un papel (podría haber sido una foto, señala Zé), luego metido en la boca de un sapo y, antes de tirarlo en el río (el agua debe ser corriente), coció su boca con hilo y aguja. Supieron que, tal como la acción de las termitas, ni bien el papel de disolviera o el sapo muriera, lo mismo le tocaría al embrujado. Por fortuna, para la mujer “*embolada*” (retorcida, enmarañada) aún había remedio. Capuxo le dijo a la madre de la chica que cazara a un espécimen y bañara a su hija con su sangre y que, sumado a su *oração*, la niña lograría manejar su propia columna. *Tatu-bola* es un animal en peligro de extinción, Capuxo lo sabe, pero es el remedio. Antes que mujer se fuera, le dijo: “*ói, se a polícia perguntar, pode dizer que fui eu que mandei*”. Los policiales sabrán entender el infortunio del *tatú*, pues ¿no es Capuxo quien los protege de los tiros y cuchillos? Si uno se fija, algunos milicos llevan las correas de nudos que ‘fabrica’ el *rezador* en el auto policial o en el brazo y varios de ellos ya le pidieron que les “*fechara o corpo*”.

No hay dudas de que la *oração* de los/as chamanes es poderosa y si usada sin el debido control, por inexperiencia, su agencia se extenderá más allá del punto en que fue direccionada:

[Capuxo:] Tinha um velho que curava no pasto, mas morria criação. ‘Morria muita cabra?’ [agrega Rodrigo]. Morria, mó [por cuenta] da reza. A reza era forte demais. ‘Dizque acaba com as abelhas também’. Acaba com as abelhas! Tô falando! Por quê? Porque é mundiça, as abelhas ficam assim andando... ‘zumm...’. É parecido.

Lá no Poção tinha outro, chamava Nequinha. Ele tava na roça, aí os periquitos, tudo medrano [acabando con] a plantação de algodão. [Alguien le dijo:] ‘Ô Nequinha, esses periquitos tão acabando meu algodão, todo dia, acabado, só o nevoeiro!’ Aí disse, péra ainda. Avoaram e sentaram num umburuçú [Pseudobombax tomentosum]. Vai acabar. Aí o Nequinha foi e amarrou! Quando foi no sol se pondo, querendo avoar [imita el desespero de los pájaros], mortos de fome, aí o Nequinha soltou, aí ‘pixx...!!’, avoaram, não vieram mais nunca [risas]. Dizque que secou o galho do umburuçú, secou a banda. ‘Não sei como os periquitos não morreram’ [se pregunta la hija]. [Otra vez] eu curei um touro na ponte velha no Jaguarari. Levantei 3 vezes o riacho com água... aí botei uma bacia, aí fiquei rezando rezando rezando... num ficou um bicho no touro. É a coisa mais fácil que tem.

“*Levantei 3 vezes o riacho com água*”, aquí el rezador hace referencia al ritual de colocar un bol con agua como metonimia del agua del río que deberá ser cruzado, atravesado, a fin de que la *oração* mantenga su poder de afectación y efectuación a que o a quien se dirija. Ella va ‘salteando’ cualquier flujo que le pueda hacer interferencia y así, a distancia de hasta centenas de kilómetros, es posible curar como si el enfermo estuviese a escasos centímetros. Como recuerda Chaumeil (1992), el agua, al ser un fluido gasoso comparable al aire para los “chamanes acuáticos” (sumé o *pagé-sacaca*), les permite la posibilidad de dislocarse a gran velocidad, irse a cualquier lugar. Cierta vez Sinhô rezó en una mujer que vivía cerca de Recife, a más de 800 kilómetros de su casa, y que padecía de una enfermedad en la boca:

[la mujer enferma] morava em Arco Verde no Pernambuco, e eu sei lá onde é isso! Foi no médico com uma ferida na boca e ele disse que era uma doença incurável.

Aí [su hermana] me deu o nome dela. Repara bem, eu fui lá?! [pregunta retórica] Eu peguei uma bacia d'água e um ramo, eu tiro a água por cima do rio. Eu molhava o ramo e [rezava], 3 vezes. A mulher mandou 500 conto pra mim. 'Eu queria conhecer esse homem'. A verdade é essa daí.

Días antes de viajar de Buenos Aires a Bahia para realizar dos meses de trabajo de campo, soñé que *Sinhô* me enseñaba justo esta práctica de cura, aunque no recordaba si me había enseñado la *oração*. Cuando lo encontré semanas después, le conté sobre el sueño: 'Usted. me enseñó que yo debía tener una bacia con agua, sostenerla conmigo y rezar una oración para curar como si no hubiera distancias entre mí y la otra persona'. El agua en el bol era el río, por eso se me hacía posible saltar las fronteras materiales. Sorprendido, me dijo que no se acordaba de haberme dicho nada. Gisa, que estaba a nuestro lado se reía y nos explicó, como buena antropóloga nativa, que su suegro estaba transmitiendo, donando conocimientos a mí porque ya está grande y cansado (87 años) y que, por esta razón, es de suponerse que estoy abierto a la relacionalidad que implica el *dom* o, en las palabras de Dona Vanda, tengo *radiação*, confirmando, por otros medios, la condición de *lapigado*, que Capuxo y su *guia*, años antes, engendraron.

Tal como para los parakanã estudiados por el antropólogo brasileño Carlos Fausto (Sztutman 2012), entre los chamanes *caatigueiros* el sueño es el lugar para la interiorización de la agencia chamánica, espacio para agregar conocimientos sobre curas ofrecidos por sus *guias*. La *oração*-palabra de estos *lapigados* es la forma de la acción chamánica, el centro donde converge la relación entre humanos y extra-humanos. Podemos decir que el principal atributo del "chamanismo" *lapigado* es el gran conocimiento de los chamanes en torno a la *oração*, accesibles principalmente por el sueño, 'pensamientos' y, en algunos casos, por transmisiones orales de un chamán experimentado a un potencial chamán. Si bien la primera es potencialmente accesible a cualquier persona (soñar es índice del *dom*), la segunda se da por la percepción del chamán que decide enseñársela, hasta un máximo de tres personas, bajo pena de reducir su capacidad chamánica. Tal como los legos, que acudimos a un *rezador* para 'fortalecernos', éste busca a otro para lo mismo, siempre y cuando él que le vaya a *rezar* sea más "fuerte". Capuxo dice que, tras la muerte de Maneca, no

hay nadie más que le pueda *rezar*, al revés Sinhô, Gisa, Dona Deti y cualquier otro *caatingueiro rezador* debería ir con él. Siendo así, a falta de Maneca y para mantenerse fuerte, Capuxo siempre tiene la puerta de su casa abierta para cualquiera persona, pues es *rezando* que se relaciona con las divinidades y a partir de ellas sostiene y agrega *força*.

Sin embargo, no se puede afirmar que todo proceso de cura se da por interferencia directa del espíritu aliado. Además de la cocción, como té, infusiones, de la ingestión de sustancias crudas, como brebajes de corteza u hojas de plantas e inhalación de rapé, lo quemado es también un proceso de revivificación. Tenorinho, hijo de mi tía Carminha, una gran amiga de Maneca, había comido una carne que le hizo mal, al rato ya sudaba frío y le dolía la panza. Al procurarlo, Maneca le dijo que quemara un pedazo de la misma carne en la brasa hasta que se volviera carbón. Luego lo machacara y echara el polvo en agua caliente y le diera de tomar ya tibio. Carbonizar es semejante al baño curativo entre los wari' (Vilaça 1992), pues, aunque sea un proceso destructor es, al mismo tiempo, reconstituyente de la *força* entre los *caatingueiros*.

Si el sueño es una operación fundamental de la iniciación chamánica de muchos *rezadores* (Dona Deti, Sinhô, Dona Vanda, Tenorio, Capuxo, entre otros), recibir los conocimientos de otro rezador implica que el más *sabido* tenga sus poderes reducidos o debilitados, según Capuxo. Dicha afirmación se le vino cuando le narré sobre el día que tomé *ayahuasca* (o *yagé*) con un chamán del pueblo cofán, del río Putumayo en Colombia. Le dije que él, Capuxo, conversó conmigo (aunque sin decir palabra) y estaba a mi lado junto con el *Taita cofán*, guiándome en las montañas cerca de Cali, Colombia. Curioso y contento por mi relato, el *rezador* me advirtió que si porventura él me hubiese pasado todos sus rezos yo no los podría soportar y si lograra, él “*ficaria fraco*”. Parece que la segunda ley de la termodinámica, la entropía, también es actual en el “chamanismo” *lapigado*, ya que un cuerpo relacional, al transferir energía, poder o la *força*, no podrá utilizar la misma fuerza para volver a su estado anterior.

Sin embargo, hay en el chamanismo nativo un proceso de diferenciación diferenciante vinculado a la zona de pre-individuación que es el *dom* y que permite el

surgimiento de nuevos poderes, y esto es contra-entrópico. Capuxo y Sinhô viraron vedores de venas de agua subterránea, al actualizar una potencia inmanente a su *dom*, el primero a través del *tino* y el segundo, por medio del sueño (ver ensayo 02). *Dom*, antes de parecerse a la clásica idea de sociedad cercada/formada por límites métricos y ontológicamente encriptada, al contrario, no deja de multiplicarse (en poderes), ya que la inestabilidad ontológica es allí notable y fundamento o, mejor dicho, una de sus principales lógicas: un mestizaje *naturalmente* anti-mestizo, y bastante evidente entre ciertos *lapigados*, los magnificados.

El *dom* es un lugar de diferencia intensiva, con fuerza suficiente para producir singularidades, especialidades y diferenciaciones entre los *lapigados* (curar, ver agua subterránea, adivinar, etc.). El *dom* es condición de posibilidad para el acceso al poder, al imponderable, a la *força*, por determinadas personas a quienes conocimos aquí como *lapigados*. La sociológica nativa admite además que la producción de personas singulares pueda engendrar “sujetos magnificados” (Sztutman 2012), personas reconocidas y con gran prestigio social que lograron trascender el tiempo y el espacio comunitario. Maneca es hasta hoy la figura ideal de *rastejador* y de *vaqueiro*, Capuxo concentra la de médico pediatra y neurocirujano y Mane do Jove es la figura personificada de una línea de fuga. En la *caatinga*, tal cual sucede con los pueblos amerindios del alto río Negro, del alto Xingu y los antiguos tupi del siglo XVI, la producción de grandes sujetos requiere la búsqueda de agencias y potencias externas, no-humanas, que encuentra en el chamanismo su vehículo de traducción (cf. Sztutman 2012), sea a través del sueño, de la comunicación divina, sea por la operación de “*se envultar*” (*virar-árbol*, *-piedra*, etc. Ver ensayo 04), y “*se encantar*” (ensayo 03).

Estos “grandes hombres” controlan ciertas potencias pre-individuales a fin de provocar interferencias y afecciones en la realidad, así como los *rezadores*, pero la diferencia es su capacidad de intensificar y potencializarla hasta lo ilimitado. Capuxo relata, con testigos al lado que lo confirman, que entra en hospitales como médico a pedido de la familia del paciente ya sin esperanzas con la medicina oficial. La enfermera se hace a un lado y él procede con su ritual de cura, lo mismo ya hace Sinhô. Maneca es la figura ideal de *vaqueiro* porque, sin necesidad de ropas específicas, ni

de un caballo hábil, bastaba que alzara su pañuelo blanco que las vacas los seguían hacia el corral –sin violencia física, griteríos o sogas apretadas en el cuello–, o para que se queden “*atadas*” en determinado punto de la *caatinga* hasta que un *vaqueiro* fuera por ella. Era el mejor *rastejador* imaginable porque desde su casa encontraba un animal perdido en la *caatinga*, que hasta ese entonces para los demás era una causa casi-imposible.

Aunque ampliamente reconocido, el ideal de *rastejador* y *vaqueiro* que él invocaba y simbolizaba no era el horizonte de los demás. Este máximo sujeto es el lugar donde tal vez ningún lego jamás será, puesto que implica tener y ejercer control sobre poderes o cualidades chamánicas. Su gran *força* de persona diversa, de ‘ser’ muchos en uno (*vaqueiro, rastejador, vedor, envultador, rezador, feiticeiro*) le permitía, además de las curas y hechizos, “*fazer responso*” y, al manejar un ambiente de fabricación de subjetividades, creaba personas casi-homólogas a él (ver ensayo 04), en una especie de lógica fractal que nos aproxima de la idea de persona “distribuida” (Gell 2018), “fractal” (Wagner 2011), “dividual” (Strathern 2006), “extensa” (Tola 2012) en que el concepto de persona expresa un acumulo de relaciones, de agencias y devenires.

La iniciación de Capuxo y el ‘punto de vista’

Al llegar a la casa de Capuxo, me sorprende al no verlo sentado en su reposera. Me recibe amablemente y contenta su esposa diciéndome ‘has sumido, hace rato no te vemos por aquí’. Recién se había ido a acostar Capuxo, el calor acumulado de las 17hs de la tarde de un marzo es un contrincante paciente e insistente. Al asomarse en la puerta, él me dice que sabía que yo estaba en camino, algo posible para los rezadores *caatingueiros*, pues algunos, como Gisa, también son adivinos. Entre conversas sobre el clima y personas que iban y venían para ser curadas, traté de un tema que aún no habíamos conversado: su iniciación chamánica. Desde su silla y con la mano derecha hacia adelante, Capuxo me va señalando su altura cuando supo que tenía el *dom* de *rezador*. Entre 6 y 7 años, le pregunto. Confirma que más o menos por ahí tuvo su primer sueño en que aprendía rezos. Rodrigo, uno de sus hijos estaba en la sala y le

pregunté si también era *rezador* como su padre. “*Num sei não*”. “*Num teve nenhum que puxou*” (enmienda Capuxo. “Puxar” se refiere a heredar). “*Meu pai. É o dom dele mesmo [...] Só apago fogo*”. “*Apagar fogo é bom!*”, exclama Capuxo entusiasmado.

Me dijo que el *dom* y el *poder* le fueron regalados, que él es apenas un transmisor, que sigue las instrucciones de un *guia* que todos y todas tenemos, pero que él logra comunicarse. Dijo que siente su presencia en la panza, pone su mano ahí. El carácter interespecífico, híbrido del chamán le permite sentir\tener dentro de sí, en la región de la panza una porción del espíritu aliado, una parte-*guía*, hecho que parece hacer de las entrañas el hilo conductor entre subjetividades y, posiblemente, la capacidad o calidad del chamán de transitar diferentes puntos de vista en la actividad onírica. Aquí no estoy planteando que la agencia chamánica les permite a los *rezadores* ver como se ven a sí mismos los *guias* u otros entes extra-humanos, como entre diversos pueblos amazónicos (mediados por el tabaco, rapé, ayahuasca, chicha, entre otros). Es decir, no planteo que los *rezadores caatingueiros* posean la capacidad de ocupar la perspectiva, el “mundo-de-un-sujeto” (Danowski & Viveiros de Castro 2014) tal como describe la teoría del “perspectivismo amerindio”, sino más bien, intento ampliar la noción de ‘punto de vista’ a partir de sus experiencias.

Los chamanes nativos cumplen un rol de ofrecer a sus coresidentes, a partir de sus experiencias, la evidencia de que hay otros mundos, mundos donde el punto de vista de extra-humanos es la agencia primaria, la que ocupa la posición de sujeto protagonista de determinado mundo sensible, es decir, “igualmente capaz de formar mundo em um sentido que lhe é inteiramente peculiar” (Valentim 2018: 11). De modo que ser *rezador* va más allá de la tenencia de la tierra y la producción familiar para subsistencia y venta del excedente al mercado y hacer valer el clásico y, obviamente, justo lema de los teóricos del campesinado, ‘la tierra es para quien la trabaja’. Algunos *caatingueiros* se identifican y son reconocidos socialmente como *rezadores* porque saben que hay una calidad, una potencia dispersa y disponible en el cosmos (Viveiros de Castro 2012; Sztutman 2012), en zonas extra-humanas, y que hay condiciones singulares para que uno se la apropie, la adquiera. En base a los materiales de campo, es posible afirmar que, a través de la mediación de los *guias*, el chamán ocupa otra posición espacio-temporal, *vira-otro* a fin de promover una alteración de la realidad.

Tras el llamado de una mujer por teléfono, que estaba enferma del estómago, Gisa le recomendó que hiciera un jugo de papas. Al colgar el teléfono, la curandera cruzó la casa en dirección al *terreiro*, cosechó algunas hojas de boldo, se alejó un poco y desde allí las machacó en las manos y las olió. En la acción de curar, ella provocó el efecto sobre la enferma a partir de sí misma. “*Eu sinto o que ela está sentindo*”, me dijo. Gisa se deja afectar por la misma molestia para poder expurgarla y, en ambas acciones, en el diagnóstico y en la cura, los *guias* son los mediadores, es con ellos y por medio de ellos que la cura es posible. En ese sentido, sus espíritus aliados actúan como maestros que enseñan a *rastejar* la enfermedad y la cura.

Como hemos visto, la *oração* de los *rezadores* posee suficiente capacidad de acción y se ve potencializada por las cotidianas relaciones que mantienen con sus *guias*, tal como se ve entre los chamanes wajãpi, donde las relaciones con agentes sobrenaturales permiten la apropiación de calidades chamánicas y pueden producir la transformación de un estado débil a un fuerte entre los chamanes (Sztutman 2012); bien como diferenciarlos, al permitir el tránsito de chamán iniciante para chamán-experimentado (de baja jerarquía, nada comparable con los sujetos magnificados guaraníes). Un día le dije a Capuxo que me sorprendía el hecho de que él curaba personas con sintomatología tan diferentes (de cólicos infantiles a secuelas del ACV), utilizando prácticamente los mismos procedimientos: botella de agua, piedra *rezada*, *defumador*, ramos de hojas y *orações*. “*Eu posso com toda doença que chega*”, me respondió.

Quizá eso se deba al hecho de que si alguien recurre a él es porque la posibilidad del diagnóstico, de la cura o paliación de sus efectos es un presupuesto chamánico compartido entre chamanes y legos. ‘¿Y le parece a Usted difícil rezar a distancia? Recuerdo aquella vez que Ud. rezó en unas vacas de un poblado del estado de Pará, a más de 1500 kilómetros de distancia, no?’. “*Ah sim, [rezar] é como a internet, daqui chega lá*”. El “mundo-circundante” (von Uexküll 2016) de los *rezadores*, tal cual un telar que seguirá siendo tejido mismo cuando se acabe el hilo en el mundo, expresa un arte natural de confeccionar mundos variados, por su apertura a una mirada de agencias, a encontrarse con *exterioridades*. Me despido con aquella afirmación contra-antropológica de Capuxo y lo observo desde la cocina a mirar la puesta del sol.

Él se queda en silencio un rato y luego pronuncia palabras sagradas para que el sol lleve consigo lo que no debe más estar en este mundo.

-0-

Es muy común entre los *caatingueiros* orientar la construcción de un corral, ubicar el sembradío de mandioca, saber la ubicación de sus animales de crianza, cazar en la *caatinga*, a partir de un esfuerzo por pensar como las cabras o como una caza piensan. Ello es diferente de la agencia de los centinelas, como el *espanta-gado*, la rana *rapinha*, el águila, etc., pues si estos son índices del acercamiento de predadores o de la lluvia, el otro (pensar como...) está más próximo a la relación de los *caatingueiros* *rastejadores*, *vaqueiros* y cazadores con animales no-humanos y con extra-humanos, como el *Bicho* o *Caipora*, y así expresa un modo de otro conocer. Ello porque, el logro interpretativo del nativo es directamente proporcional a la intencionalidad que él sea capaz de reconocer a los entes con los cuales se está relacionando. En las palabras de Viveiros de Castro, “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido (2002: 358), otorgar intencionalidad al agente. Puesto que “a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma *ação*, uma expressão de estados u predicados intencionais de algum agente (*ibid.*: 359, cursiva del autor).

Las salidas conjuntas entre *vaqueiros* para cazar algún ganado que se perdió en el monte o no regresó al corral, como de costumbre, son un contexto ritual. Lo más potencialmente cerca al *saber moverse como* una res en el monte y quizá entender su *punto de vista*, es la labor del *vaqueiro* que la caza: va vestido con cuero curtido de vaca arriba de un caballo que le otorga una velocidad y habilidades no humanas, *aboia* un sonido más parecido al mugir de un ganado, es guiado más por las huellas, vestigios y sus oídos que por su vista y, en el galope, va agarrando hojas amargas para comer y saciarse la sed. Esta composición ruidosa, violenta, brava... visceral de la *pega de boi*, sea como juego deportivo sea como trabajo pagado, es una imagen en movimiento que propicia a la socialidad de los *caatingueiros* la *idea* de un mundo que oscila cuando se cambia el *punto de vista* por medio del cuerpo. De modo que, vestir la ropa de res es ponerse una prótesis que permite hacer lo que hace una res cuando se fuga.

Todo lo que está implicado en la *pega de boi* es como un instrumento que brinda las características y capacidades de dicho animal al *vaqueiro* y no un simple disfraz de animal para una fiesta religiosa, que, en otro contexto, sí lo es –como la “Missa de Vaqueiro” en que centenas de *vaqueiros* se reúnen, participan de una misa católica arriba de sus caballos, aunque algunos tengan *compromisos* con la entidad *boiadeiro*, de la umbanda (sin vínculos religiosos con esa religión), desfilan por la ciudad cantolorando cánticos ancestrales, propios de la relación vaqueiro-vaca (los *aboios*), y terminan en una fiesta regada con bebida y música. En ese sentido, la ropa como instrumento no puede ser disociada de un contexto de transformación, o sea, “la ropa es parte constitutiva de un conjunto de hábitos que forman el cuerpo” (Vilaça 2000: 67). Por ende, la *pega de boi* no se disocia de la práctica de *rastejar* huellas, de recubrirse con cuero, de masticar hojas amargas, de *aboiar* y de pensar cómo piensa una res. En ese sentido, *rastejar* es más que decodificar señales materialmente presentes, sino que es una relación de afectación corporal por y con otro.

Además, antes que un proceso metafórico de imitación, podríamos pensar que los *caatingueiros* parecen hacer una *mimesis corpórea*³⁸ no premeditada racionalmente sino fabricada en su cuerpo como condición de posibilidad de su vida misma en el *caatinga*. Es decir, cuando las cabras no regresan al atardecer para tomar agua y lamer la sal hay que *saber moverse* y *comunicarse* con ellas, a través de silbidos y cantos, conocidos como *aboios*. Si hace falta se camina, se come y se piensa como cabra para saber adónde uno, si fuera cabra, estaría a determinada hora. Es posible decir que, en ese proceso breve de “conmutación” de perspectiva, de ascensión al punto de vista del otro, los *caatingueiros* se encuentran con la posibilidad de “transformación somática” (Viveiros de Castro 2013), que encuentra una forma más compleja en el

³⁸ Como relata el Grupo de teatro Lume, de la Universidade de Campinas (São Paulo), la técnica de *mimesis corpórea* busca recrear la potencia de vida, por medio de una *observación* exhaustiva de lo que se quiere recrear, *memorización* de lo sentido, *codificación* y *corporificación* con las propias entrañas a fin de poder rescatarlas en otro contexto y en la *intervención* artística teatral. Buenos lectores de Deleuze y Guattari, el Grupo afirma que para recrear la potencia de vida se requiere recrear la diferencia, lo singular, teniendo en cuenta la infinidad de posibilidades de revivir una acción. Lo principal no es el resultado del *recrear* sino el flujo que lo alimenta y permite que cada recreación parezca la primera, y eso se logra cuando el cuerpo *sabe* ser singular –antes que la razón–, puesto que decodifica en su cuerpo las esencias o potencias vitales observadas y memorizadas y ofrece al público las corporeidades. Supe de la existencia de ese Grupo a partir de Taddei (2014). Sobre el Grupo Lume, ver el enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=UxIDrgNdIoY>

vestir, por ejemplo, el hábito de una culebra (como Capuxo que puede matar una culebra con un escupitajo), en la posesión divina (“encarnar” un *guia*), en la comensalidad con *Caipora*. Relación transformativa que sirve para poder comportarse como tal, para acceder a otras posibilidades existenciales o para prevenirse de un eventual encuentro peligroso, como con el *bicho* o *Caipora*, dado que aquí la transformación es potencialmente metamórfica.

Esos procesos de reapropiación de subjetividades a partir no de abstracciones sino de experiencias son un devenir diferencial, “revoluciones moleculares” que crean “mutaciones en la subjetividad, consciente e inconsciente, de los individuos y de los grupos sociales” (Guattari y Rolnik 2013: 66). La visceralidad de la *experiencia* de los nativos trae la verdad de que el cuerpo “sabe” alguna cosa. Del lazo entre las agencias del nativo y de otro, el cuerpo recordará porque es una herramienta preciosa de expresión del sujeto y excelente objeto para ser visto por otro (Viveiros de Castro 2002d). Las experiencias vividas cargadas de posibilidades de desvío, de diferencia, subvierten la subjetividad capitalística³⁹ y la ontología multiculturalista, dada su “sofisticada ontología do sensível” (Viveiros de Castro 2014: 152).

En ese sentido, si el punto de vista es potencial en todo aquello que posee agencia, aunque no se sepa qué es el mundo *para* o en las vistas de un extra-humano, los efectos que éste desempeña en el cuerpo del nativo (en tanto “continente de relaciones”), haciéndolo actuar sobre el mundo, debe ser considerado como punto de vista y, en el caso de los *rezadores*, como calidad chamánica. Las experiencias nativas y sus prácticas de sentido parecen afirmar que “todo existente pode ser pensado como pensante, não como pensamos que é pensar. Pensar como ativado, como agenciado por um ponto de vista. O próprio ponto de vista é pensante, enquanto força corporal do existente” (Wisnik 2015)⁴⁰. O sea, “há uma *política da ontologia*, na qual se chocam diferentes mundos, cada qual definido pelo modo como

³⁹ Como afirman Guattari y Rolnik (2013), si el orden capitalístico constantemente está fabricando procesos de subjetivación que construirán relaciones sociales basadas en valores capitalísticos\coloniales, no se puede negar la posibilidad de que haya cuestionamientos al sistema de representación política, de la vida cotidiana, o sea, puntos de ruptura.

⁴⁰ Palestra intitulada “Outras formas do humano” y proferida en el Coloquio *Variações do corpo selvagem*. São Paulo, Sesc Ipiranga, octubre de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rk7n23sXLUM&t=6300s>

nele se articulam humanos e extra-humanos para sua *formação e transformação*” (Valentim 2018: 12. Cursivas agregadas).

No obstante, como aclara este autor, la relación entre mundos, basada en una equivocidad ontológica, no necesariamente encuentra en el punto de vista ontológico una comprensión acabada y cerrada de la diferencia. La relación entre diferencias es siempre tensa porque así es el proceso de individuación (Simondon 2015), en que se disputan la existencia, continuidades, discontinuidades. O sea, si “la existencia y la no-existencia de entes”, recuerda Almeida, “es campo de lucha y poder, y no sólo una cuestión de epistemología o modos de conocer” (2013: 24), pienso que la teoría etnográfica parece jugar aquí un rol cosmopolítico. Me parece que ella deja en evidencia la existencia de una “política de la ontología”, el terreno incierto y necesario para la “co-constitución” (Haraway citada en Valentim 2018: pp) de mundos al interior mismo de la incomensurabilidad de mundos –aún existente por la aversión de uno de los mundos a la alteridad y por su tendencia asimilacionista (Viveiros de Castro 2015; Valentim 2018).

La teoría etnográfica, al hacer una transposición semiótica, a partir de la traducción de conceptos nativos a la conceptualización antropológica, anuncia que las prácticas de sentido y de conceptualizaciones nativas no precisan estar ancladas en nuestra tradición de pensamiento para dar cuenta de su realidad y para afectarnos, alterarnos. Es manteniéndose en cuanto *diferencia, exterioridad* que la posibilidad de metamorfosear nuestra realidad se mantiene como potencia. Pensar diferentemente exige una experiencia ontológica de variación, como recuerda Valentim (2018), y ella puede darse a través de conceptos ajenos, de perspectivas foráneas, de afectos todavía impensables y de imágenes sensibles aún no decodificadas. En ese sentido, teoría etnográfica es una propuesta cosmopolítica, en tanto que, al tender un puente entre diferentes mundos, e intentar hacer una traducción adentro del propio conflicto, muestra diferentes ambientes al interior del cuerpo-investigador: efectos etnográficos en el modo de hacer antropología y de relacionarse en su propio mundo.

El devenir parece ser finalmente separado del ser y, en tal movimiento, podemos percibir que en la verdad es el devenir quien antecede al ser, éste es una de las tantas mesetas en la Vida, en la diferencia. Al mismo tiempo, la teoría etnográfica es una

intrusión que nos incita a una apertura cosmopolítica en el modo de pensar y, habitándola es donde ella misma se va tejiendo. En suma, la teoría etnográfica es un punto de vista cosmopolítico. Al configurarse como un experimento de pensamiento en base a la etnografía, líneas de fuga son ahí constitutivas, o sea, no hay nunca una teoría general final, porque el pensamiento no logra capturar lo real (imágenes sensibles) y, caso fuera posible, eso implicaría dar por finalizado el pensamiento y el arte de pensar. En las palabras de Goldman, ella “expande e aprofunda uma experiência cultural através de outra, estrangeira, praticando uma ‘fecundante corrupção’ ao expandir e enriquecer nossa própria cultura, aprofundando nosso autoquestionamento e colaborando para própria transformação” (2006: 169).

Otras calidades chamánicas: advinhar, encarnar y saber

Al cruzar el asfalto y desembocar en el sendero de tierra blanquecina y amarillenta, rodeadas de árboles retorcidos y grisáceos que nos llevan a *Lagoa do Caldeirão*, la extrañeza agarra de asalto al *povo-da-rua* y, en el movimiento contrario, al *caatingueiro* cuando se arriba a la llanura desierta del asfalto. Éste es como un río negro que corta los tantos laberintos de carreteras de tierra curvilínea que adentran y tejen mundos, mundos que pueden retorcer nuestros modos de pensamientos y sentidos de mundo.

Al llegar a su casa, veo a Gisa muy entretenida mirando un capítulo de una telenovela de época. En una de las escenas se representaba lo que sería una aldea tupi, del siglo XVI, en un día común. Al ver un chamán, ella dijo: “*esse povo é sabido*”. Me pareció curioso que utilizara el mismo término que Dona Vanda emplea para referirse a ella (sabida), y le dije que había leído un libro sobre un pueblo indígena de la amazonía, en que su chamán tomaba rapé como ella lo hace, pero que le servía no sólo para quitar lo que no debería estar (dolores de cabeza, sinusitis, rinitis alérgica, energías extrañas), sino para adquirir conocimientos y realizar curas. ‘Ese pueblo en las mañanas...’ (ella me interrumpe y sigue el relato) ‘... toda la gente se junta, unas en el piso, otras en la hamaca y cada una empieza a relatar a las demás sus sueños para, a partir de ahí, ver cómo será el día y qué hacer’. Su comentario fue particularmente

seguro y al mismo tiempo con un aire de desinterés por ser cotidiano y, aunque no venga al caso si su descripción es muy general y sin mayores detalles, su reflexión posterior sobre este hecho es lo más revelador. Acostumbrado a vincular el acceso al conocimiento a libros, películas, etc., le pregunté adónde ella había leído o visto esta escena. “*De livro nenhum, foi naquela vez que recebi o espirito daquela índia velha, já te falei*”. No entiendo, le digo, ¿qué tiene que ver? “*Oxe menino, tudo o que ela sabe eu agora sei, mas só sei quando escuto assim que nem você me falou agora, é como se estivesse aqui dentro e quando escuto, aparece*”.

Que el conocimiento no es únicamente determinado por el lenguaje y que hay otros modos de acceso a él, no es ninguna novedad. No obstante, que la relación con otro, en ese caso yo, es quien da la forma concreta, es lo que actualiza un conocimiento otro, constituye un terreno fértil para pensar, no sólo sobre la filosofía de la diferencia, sino también la filosofía de la identidad. Es decir, ello desborda ampliamente el principio moderno de la representación (Deleuze 1988), dando pasaje a “mundos de intensidades que se singularizan en momentos precisos” (Anjos 2008: 85), a encuentros y resonancias. Allí se desterritorializa la idea de identidad por un “yo (que) se hace residual y múltiplo” (*ibid.*: 85), ya que “los espíritus son puntos de vistas que encarnan cuerpos” (Anjos 2006: 119).

Veamos por otro ángulo, en el chamanismo *lapigado*, no hay un número limitado de *guias*, pues este es un concepto nativo para dar cuenta de la diversidad infinita de entidades espirituales potencialmente relacionables. Normalmente Gisa recibe sus *guias* o el de las personas que está *atendiendo*, y a principio no sabe cuál será, ni como se llama a sí mismo. Cuanto más se predispone a realizar consultas, más factible es la posibilidad de encontrarse con nuevos *aparelhos* (nombre que se dan los propios *guias*, aunque si preguntados, dirían: “*sou tal*”, *boiadeiro*, *preta velha*, *baiano das sete porteras* y otros desconocidos en el panteón nativo). Si los *guias*, desde su posición, también hacen el movimiento en dirección a la alteridad (nosotros, otro para ellos), debería yo, simétricamente, estar abierto a la transformación que su agencia produce. De modo que es menos interesante saber el significado exacto de *dizno* (aquella palabra a mí dirigida por un *guia*, mediado por Gisa, que vimos en el *preámbulo*) que tomarla como una insinuación. Es decir, como un índice de que es

apenas considerando seriamente y dejándome “afectar” por su palabra y, sacando las consecuencias de su “consejo”, podría yo vibrar en la resonancia de otro mundo. Mundo otro en que se me haría posible pensar, describir y expresarme de otra forma, ya contaminada, manchada por la diferencia.

Desde que decidió asumir y activar su *dom*, Gisa cotidianamente se relaciona con diferentes *guias*. Estos le permiten curar muchas enfermedades y *advinhar*: puede así saber cuándo sucederá un accidente, morirá algún conocido o qué decisión tomar en las cuestiones financieras. Los vecinos la llaman por teléfono para que les haga alguna cura o llegan sin avisar a su casa. La cocina es donde Gisa y su *guia*, la *preta-velha da mata*⁴¹, más dialogan, en el sueño es cuándo viaja más lejos y en la posesión divina (“encarnar”), cuando se des-territorializa y se multiplica (ver adelante). De vez en cuando su *guia* interrumpe la conversación familiar para opinar y aconsejar sobre las finanzas o las relaciones familiares. Sus hijos y su marido saben que lo que vaya a decir, mediada por la *rezadora*, no puede no ser verdad y eso, más que una transcendencia infalible, se debe a la experiencia de lo sensible y de lo concreto. En estos casos, la conversación toma otro rumbo y cierto mundo se detiene y se derrumba, pero mis amigos saben que hay muchos mundos sobre la *caatinga*, la diferencia es de qué aparato dispone cada uno para inter-actuar.

Si seguimos el *guia* de Gisa, sabremos que los dones son donados por el territorio donde están y este gran flujo, fuerza o milagro⁴² se detiene concretándose en segmentos específicos: sequía y enfermedades, pero también curanderos, *vedores*, *advinhonas*, sueños, susurros, posesiones, especialistas en hemorragia, en apagar incendios, en curar cáncer, en cerrar el cuerpo contra cuchillos, balas, hechizos, en sueños chamánicos, en “recibir” o “encarnar” divinidades nuevas, etc. Es como una

⁴¹ Es una de las entidades espirituales de la *umbanda*, considerada por Dias y Bairrão (2014) como un *preto-velho* desviante, diferenciada de éste, ya en la cosmología amazónica, según Soares (2013), son seres invisibles con poderes de cura que habitan los ríos y las matas y que viven en el mundo del *encante*. En ambas sociológicas, estas entidades se comunican por medio de visiones, sueños e incorporaciones. Gisa se refiere a la *preta-velha da mata* también como del mundo de los “encantados”, a diferencia del *espírito*, ser, individualidad de personas fallecidas que se comunican con algunos/as curanderas/os.

⁴² Al ser perforado un pozo de agua en su comunidad, emezó a emerger del suelo hacia el cielo el agua que Gisa consideró ‘un milagro, pero el resto de la gente solo podía ver agua’. Ella entonces aprovechó para frotarse esa agua en el rostro y en el cuello, así, dijo, podía recargar sus energías.

fuerza indescriptible que se corporiza en personas (*lapigados* potenciales) pero que siempre mantiene un resto, un implícito que permanece huyendo en forma de flujos y potenciales nuevos agenciamientos/continuidades. Es decir, la *diferenciación*, como *invención* nativa, se produce entre los *lapigados* en cada uno de los momentos en que ellos/as intensifican sus relaciones con la alteridad: cuantas más curas se hagan, más relaciones se necesitan y más intensas estas deben ser, dando paso a los flujos y a las intensidades que devienen cuerpo. Es por ello que, como vimos, cada chamán debe ahondar en la relación con sus *guias*, “*fazendo arreio*” o “*amansando*”, soñando.

En el *fazer arreio*, la relación entre diferencias se ve potenciada antes que disuelta, pues la ofrenda realizada a los *guias* para hacer “amistad” no convierte el nativo en *guia*, ni transforma a éste en nativo, la diferencia se mantiene y es la condición de la relación. Tampoco hay una transformación del *guia* en la figura del altruista, al revés, si una buena relación cataliza devenires-minoritarios, el abandono lo entorpece, lo bloquea y el *dom* puede saltar a un familiar directo –no olvidemos también de la posibilidad de infortunios y enfermedades. Por lo tanto, *arriar* y relacionarse con los *guias* intensifican relaciones a un nivel rizomático, no numerable. Conexión de puntos antes que enraizamiento, vinculación entre nativos y alteridades antes que fusión. El chamanismo nativo está en acción constante y no sólo en los rituales de cura, porque la relación de los chamanes con sus *guias* es un acontecimiento paralelo al cotidiano.

La interferencia interesada de los *guias* se expresa desde comunicaciones sobre futuros accidentes, muertes hasta rezos para curar, qué decisiones financieras tomar, bien como en la actualización de nuevos dones (como tocar acordeón, *virar vedor*); tanto en la actividad onírica como por una comunicación despierta. O sea, cuando Gisa tiene ganas de fumar un habano, es el *boiadeiro*, uno de sus *guias*, quien desea fumar. ‘Sé también que son ellos hablándome y no mis propios pensamientos, cuando se me viene palabras que no sé qué significan’, sigue ella. En este momento ella me había dicho una frase utilizando términos ajenos a su cotidiano como la palabra ‘resonancia’, y Gisa agrega riéndose, “*isso é coisa deles*”. También puede ser una idea segura sobre qué hacer, sea una recomendación sobre un té, o la necesidad de tirar el pedacito que sobró del habano en una horquilla de un árbol en su *terreiro*, porque *supo* que a uno de los espíritus de la mata les gustará.

Un día encuentro a Gisa tirada en el sofá de la sala por cuenta de una infección dolorosa en el oído. Desde allí le pidió a su hijo que fuera a buscar huevos en el gallinero para cenar y le aconseja a no buscarlos adentro del neumático, sino que, al pie del muro de la casita de los cerdos, el lugar donde había visto hace dos días algunos. Mientras se fue el hijo nos quedamos hablando de su quijada dolorida, intentaba buscar continuidad con nuestra conversa de minutos anteriores, cuando le pregunté si ella misma no se había intentado curar, ‘sí que intenté’, me dijo, ‘toqué el santo de mi altar y luego en el lugar, pero no mejoré’... Corta abruptamente el hilo de la conversación para decir: ‘acabo de decirle al Wesley que no era para buscar el huevo dentro del neumático... no le voy a gritar de aquí... se va a quedar con hambre’. Inmediatamente me pregunto de qué habla, si de un evento del pasado, y porqué le dio repetir en ese momento lo ya dicho al hijo, pensé que alucinaba por el dolor.

Aunque estuviéramos a por lo menos 150 metros de distancia del lugar donde estaba el hijo, sería posible que *advinhara* que Wesley no estaba siguiendo su recomendación. Mi sospecha se confirmó en el momento que estaba por entrar en la casa su hijo: “*não te falei que era para buscar fora do pneu menino, por quê buscou dentro... falei que lá não estava*”. El hijo me mira con una expresión de profundo desconcierto, ‘¿cómo supo adónde yo había buscado huevos?’. “*Eu falei ao Gabriel, não foi? Vi daqui que você buscando no pneu*”, le dijo, mirándome. “*Daqui eu vi ele lá... [hace la mímica de una búsqueda]*”. El hijo se rio y decidimos ir a buscarlos personalmente. Acostada en el sofá, Gisa accedió a una escena real que estaba sucediendo simultáneamente en otro lugar. La realidad fractal o dislocamiento cuántico parece no ser ficción científica para ella o asunto exclusivo de físicos. Del mismo modo que *advinhou* lo de su hijo, *sabe* que pronto sucederá un accidente en la carretera, a 3 kilómetros de su casa, o que la muerte le tocará al hombro de algún conocido.

Mientras yo lavaba los platos de la cena, Gisa me relató que un día la fue a visitar una mujer de la ciudad de Petrolina, a 80 kilómetros de su comunidad, que padecía de una enfermedad desconocida e intratable tanto por la medicina como por otros chamanes con quienes estuvo. La mujer tenía una molestia rara en las manos y ya no

creía que tuviese cualquier cura. Fue a verla por recomendación de mi tía Carminha, su suegra, que la conoció en un consultorio médico y le recomendó ir a su comunidad y procurar su nuera, pues curaba bien. En esa visita, Gisa “*encarnou*”, “*recebeu*” por primera vez una anciana indígena. Instantáneamente notó que esta anciana hablaba una lengua completamente desconocida que, al principio, la mujer enferma no pudo entender. Sin embargo, de a poco ella cayó en la cuenta de que la lengua indígena (al que parece dzubukú o kariri, de tronco macro-jê) que escuchaba era la que hablaba su abuela y que delante de sí ya no estaba la Gisa, sino su pariente fallecida. La anciana pidió una pluma y un papel y comenzó a dibujar el mapa que debería ser seguido por la nieta para hallar la cura, mientras iba explicando a dónde ir y qué senderos de tierra agarrar. Las instrucciones fueron tan precisas que incluso le advirtió que en cierto lugar encontraría un árbol con determinadas características y que allí debería dejar un poco de miel y retirar del tronco algunos pedazos de cáscaras con las que debía hacer la infusión que tomaría durante quince días.

El día que su hijo más viejo, Adriano, recuperó la vida a los 5 años, tras una muerte temporaria de casi cinco minutos, Gisa se hizo *rezadora*. Si entre muchos *rezadores* la iniciación chamánica se dio a través del sueño, el de Gisa fue *encarnando* –aunque, entre todos los chamanes nativos ha sido y es la enfermedad el movimiento central para la adquisición de agencia chamánica. En el momento más crudo y trascendental de su vida, ver a su hijo sin vida, la madre, que no hacía caso a sus intuiciones, sueños y todos los indicios de que ella había nacido con el *dom*, fue tomada por la *força*. Lo único que se acuerda es de una gran luz que la acobijó y del sentimiento de estado de gracia que le dejó de por vida; lo demás, la secuencia de tocarle y rezarle al niño, responder a la pregunta de los que allí estaban ya velándolo sobre ‘quién era’ y de la recarga vital que hizo despertar al hijo, lo supo después. Como ella cuenta, en todas las sesiones de cura sólo recuerda la idea general del mensaje transmitido por la divinidad. Era el arcángel Gabriel.

En la posesión divina Gisa *encarna*⁴³ la entidad-*guia*, a principio desconocida, ya que su gradiente es potencialmente indeterminado. En el ritual, la agencia sobre el cuerpo y la posición de enunciación deíctica es de la divinidad, que cambia de voz, se mueve

⁴³ Ella cuenta que el *dom* está en la carne, así como un diabético carga consigo su enfermedad.

de otro modo; los poderes de cura y adivinatorios se ven potenciados al inimaginable, bien como su conocimiento de la psiquis del atendido que suele sorprenderse por los recados recibidos. Hay líneas de fuga en el *dom* de Gisa que modifican y des-territorializan el segmento-chamán: ella tiene determinados poderes de cura y ciertas relaciones ya prescritas con su *guía* y, en cierto momento, como hemos visto con Capuxo, ocurren encuentros inesperados con otras alteridades y/o con nuevos poderes hasta entonces no conocidos.

En julio de 2018 le fui a visitar, me acompañaba al campo mi entonces compañera argentina, Cecilia, hija y nieta de peruanos/as, que se sorprendió con los efectos que un aparente *simple* abrazo puede desencadenar. Al despedirnos, Gisa le dio un abrazo cariñoso y le empezó a pasar la mano en el brazo de Cecilia, una y otra vez. Lo que parecía una dulce despedida, para Carlos, el marido de Gisa, era indicio del comienzo del *encarnar*. Carlos me miraba y se reía, “*ói, tá chegando*”, en pocos segundos Gisa era una anciana, un poco jorobada, de movimientos lentos y cargados de la atención que sólo una abuela era capaz de hacer. Pronunciaba palabras nunca antes escuchadas con una voz arrastrada, con cierta dosis de atrito que denunciaba el paso del tiempo en su garganta. Gisa fue por unos minutos una anciana quechua-hablante con ojos devotados apenas para la esbelta y bella porteña que la sentía, en un mixto de recuerdo olvidado y de emoción por un desconocido tan familiar, mientras veía una luz blanca y amarilla pululante, según me dijo Cecilia.

La anciana deslizaba lentamente sus dos manos desde el hombro hasta pasado el codo, y lo volvía a hacer mientras le hablaba como si siempre hubiese hecho lo mismo todos los días y por primera vez su voz se hizo materialmente presente. Eran íntimas, la anciana parecía conocerla mejor que esta a sí misma, le descifraba dudas escondidas, le daba consejos, le abría caminos y le rezaba para defenderla y curarle el alma. Mientras Carlos y yo mirábamos el insólito e increíble encuentro, pude garabatear una u otra palabra a partir de sus fonemas que Zenón, un amigo quechua de Pukará (Puno, Perú), al día siguiente, por internet, me afirmó que se trataba de una variación de la lengua quechua, precisamente de la región de Ancash. Su exacto contenido nunca llegaremos a saber, apenas las aprehensiones que Gisa nos dejó, que la anciana era una *guía* de la chica, un espíritu aliado que vino a saludar, abrazar

y cuidarla. Recuerda apenas sus palabras iniciales que logró traducir sin el recurso de la lingüística:

naquele momento falava assim: ‘a menina Cecilia, aqui no Brasil, eu vim?... mas era um negócio do lado dela, das origens dela. Só que como eu passei a mão nela e eu sou médium, tenho o poder de receber, recebi. Ela estava aqui. Quis dizer que ela tinha... tinha que desenvolver o dom, que é de família. Aquele dom, aquela coisa, aquele espírito saiu dela, no momento, e escarnou em mim e eu sei segurar. E a menina ficou com os olhos fechados, nem conseguia abrir os olhos, nem nada. Depois quando eu fui voltando ela voltou também [...] Eu fiquei preocupada porque vocês não entenderam, não deve ser a língua de lá [*español*], é diferente. Você devia ter gravado, era um negócio tão bonito e vocês aí parados!

¿Cómo considerar seriamente a los nativos cuando ellos nos dicen que los estamos considerando excesivamente en serio? “Exceso” que se expresa en el reproche de Gisa de que me quedé apenas estupefacto delante de la escena, en vez de documentarla, gravarla, filmarla sin la necesidad de pedirle permiso previamente. ¿No sería un indicio del modo nativo de “tomar en serio” el hecho de que su marido se reía y burlaba de la escena descaradamente? Quizá consideré demasiado en serio el “tomar en serio” tan en boga en la antropología contemporánea; no el hecho de que la consigna en su naturaleza esté mal, sino en su grado, pues “tomar en serio” implica reconocer el sentido del sentido nativo sobre “tomar en serio” y éste puede ser radicalmente diferente de lo que suponemos qué es.

“Tomar en serio” no es un modo de exotización que haría del pensamiento nativo el nuevo comodín para resolver las cuestiones occidentales, ni un nuevo recurso ético para respetar la diferencia, como recuerda Rane Willerslev (2012, 2015). Sino un presupuesto metodológico y teórico necesario para alterar cierto modo colonial de acceder al conocimiento antropológico y una empresa fundamental para alterar nuestra *antropología*, es decir, el modo como nos conocemos y nos relacionamos. Parece que yo, buscando a este último, terminé atrapado en mi propio sentido de lo que es “tomar en serio” y éste, para mi propia sorpresa, señalaba que es más difícil de lo que imaginaba quitarme de encima las trampas del cristianismo. Mi “tomar en serio” era aún demasiado mesiánico y Gisa me enseñó, al retarme acerca de mi parálisis, de que la divinidad inmanente y materialmente presente en la *caatinga* sigue

antes el modo de relación nativo que el teológico. La relación informal y jocosa son premisas, antes que cualquier regla prescripta de comportamiento reverencial judaico-cristiano, porque la relación social con divinidades subyace a la sociocosmología nativa. Es antes corporal-experiencial que abstracta, mediada directamente por una persona-conducto y no por intermedio de una autoridad *ex nihilo*.

Sobre ello, Willerslev cuenta que los cazadores yukaghir de Siberia toman en serio no considerar seriamente a los espíritus en su propia retórica animista. Según Willerslev:

al bromear los cazadores yukaghir no ponen en cuestión la realidad de la existencia de espíritus. Más bien, su broma revela que no aceptan la autoridad de los espíritus con la seriedad que por lo general dicen que hacen o como su mitología les dice para hacer. Ellos consideran el mundo espiritual y el principio del intercambio como justo e inmutable, pero saben que ese sistema no debe tornarse total, pues llevaría a su propia muerte al dar derecho a los espíritus de consumirlos en una serie de ataques divinos predatorios⁴⁴ (2012: 06).

Si la alteridad es estratégica y confortable para pensar y elaborar conceptos (Taddei 2018), al buscar explicar, develar y analizar, la antropología social puede, sin desear, anestesiar el pensamiento nativo con su método científico y categorías que buscan la génesis, el sentido último de las cosas o un concepto para todo. Por ello creo que el denominado giro ontológico en la disciplina opera como un “arte del *pharmakon*” (Stengers 2017: 126), es decir, como un remedio que advierte acerca del peligro de nombrar la diferencia como un malentendido epistémico cuando, en realidad, el malentendido es ontológico. Como tal, previene la aniquilación de otras formas de pensar y vivir. No obstante, puede ser también un veneno “al asociarse a un

⁴⁴ Los cazadores se comprometen con el mundo de espíritus animales no-humanos del mismo modo como lo hacen con otros humanos, a saber, por medio del principio del compartir. En el bosque, los cazadores les pedirán a los espíritus dueños de los animales que compartan su stock de presas, bien como los espíritus de los ríos y lugares donde cazan. Su cosmología animista podría ser interpretada como un sistema integral, un amplio principio cósmico basado en el compartir. “Para evitarlo, los cazadores deben mantenerse entre dos realidades morales igualmente animistas: i) más allá de la retórica animista oficial de respeto e intercambio, ii) compartir vía robo, seducción y decepción. La broma y ridiculización de los espíritus es fundamental para hacer acordar a los cazadores de no tomar muy en serio los mitos, creencias y rituales” (*ibid.*: 06).

imperativo que siempre comisiona a portavoces privilegiados” (*ibid.*: 137) incapaces de reconocer que el hacer antropológico aún debe “desaprender” el método científico (ese “cuerpo” que pretende dar sentido al sentido nativo) que lo sostiene –ya que hay “desconocidos fundamentales” que sus practicantes todavía no estamos equipados para “ver” y traducir.

Por otro lado, el gran aporte del abordaje ontológico y su capacidad de comparar inconmensurables no debe restringirse a crear nuevos conceptos, eso ya no es suficiente. Según Viveiros de Castro, si al optar por la alteridad radical, la antropología social pudo, con Lévi-Strauss, hacer la crítica a los “fundamentos metafísicos del colonialismo” y, con el giro ontológico, a los “fundamentos colonialistas de la metafísica” (2012: 156); la contra-antropología *caatingueira* (la crítica de Gisa y de Manuel) hace una crítica a lo sensible, a los fundamentos del “cuerpo” del antropólogo al promover una torsión en el “tomar en serio”, propio del giro ontológico –parece que también dormimos mucho, pero sólo soñamos con nosotros mismos (Kopenawa y Albert 2015: 390). Es decir, podría decirnos Gisa, ‘si ustedes científicos lograron tomarnos en serio en sus escritos, si nuestro discurso está presente en el discurso antropológico, entonces: ¿cuándo sus prácticas cotidianas serán afectadas? ¿cuándo irán “fazer arreio” con otro a fin de afectar sus prácticas y relaciones cotidianas?’.

La antropología, como diplomacia que promueve encuentros y conexiones, es potencialmente un chamanismo que, cargado de técnicas de contra-transcendencia, antiteologías contra la ontología naturalista, materialista, antropocéntrica, es capaz de componer otros regímenes de percepciones, un “cuerpo” equipado para el “mundo por venir” (Danowski y Viveiros de Castro 2014), una “experiencia práctica como ‘obra por hacer’” (Stengers 2017: 130). Por ende, el antropólogo/a es pasible de ser afectado/a por otros modos de relación con la alteridad, radicalmente distintos de los suyos; puede reactivar vínculos, componer con diferentes modos de existencia, co-fabricar mundos al interior mismo de la diferencia.

En suma, perdí un documento etnográfico (la posible grabación de la anciana quechua) precioso aquel día, pero la misma “pérdida” es el efecto etnográfico del “tomar en serio”, si consideramos seriamente la Antropología como “una práctica

conceitual cujo objetivo é fazer a alteridade revelar seus poderes de alteração” (Viveiros de Castro 2011: 131). Al fin, el efecto etnográfico cumplió su objetivo: la alteridad alteró mi modo de realizar trabajo de campo etnográfico de allí en adelante y, además, muy justamente, debió ser aquí reflexionado.

Gaia-caatinga: por una cosmopolítica

Es interesante notar, siguiendo la experiencia entre los yudjá estudiados por Lima (1996) que, lo que existe para el *rezador* cuando él quema y sopla el *defumador* y ramea hojas, como si fuera tocando una maraca, o cuando no se baña, puede ser apenas *parte* de aquello que existe para otro (*guia*, *Caipora*, por ejemplo). Teniendo en cuenta que para la alteridad también hay una realidad sensible y que ella posee deseos, intenciones y acciones, lo que es humo de tabaco para el *rezador* o un cuerpo oloroso puede ser un alimento u otra cosa para los extra-humanos. Es decir, podríamos tomar los rituales y las prescripciones de los chamanes como “acontecimientos paralelos” (Lima 1996): en el mundo-sensible de los *guias*, por ejemplo, puede ser que las acciones *ramear*, *soplar*, *hablar-cantar* y *defumar*, que el tabaco dejado en la mata para *Caipora*, que el orín para el *bicho* (ver ensayo 05) se presenten como un *alimento espiritual* (Ârhem 2001), donde los extra-humanos los reciben a cambio de ofrecer conocimientos o permitir la caza; y que la estética, el olor y el modo de vivir de Maneca sea índice de una lógica cosmopolítica *caatingueira*.

Tal vez por ineficacia del etnógrafo, quizá por la reserva, por la ignorancia o hasta mismo por el desinterés de los *rezadores* en la sociocosmología *lapigada* no puedo decir en este trabajo qué es el olor, el tabaco, el ramear, la *oração*, el defumador, el orín *para* los *extra-humanos*, qué sentido poseen en el mundo-sensible donde ellos son el punto de vista. Puedo decir que, si existen con vigor en las relaciones chamánicas y de caza en la *caatinga*, ellas seguramente son indicadores de una *cosmopolítica*, porque 1) la “política” se extiende más allá de lo humano, 2) la naturaleza no es el espacio de seres inertes subsumidos al orden existencial de leyes inamovibles antropocéntricas. La idea de *caatinga* va más allá de ser el bioma endémico de la región semiárida brasilera, de mismo modo que no es sinónimo de la

noción estatal y colonial “sertão”, como desierto despoblado y a la espera del progreso y del desarrollo. Sino que debe ser tomada como simétrica a la noción de Gaïa (Latour 2020; Stengers 2017a)

En la teoría de Gaïa, propuesta por Lovelock (Latour 2020), todos los que habitamos el planeta en tanto organismos, no nos adaptamos a un contexto geofísico y bioquímico dado, sino que lo alteramos en la medida que sea necesario para la existencia, desde biomas, mares, montañas y cuerpos y, a la vez, necesitamos de una diversidad de no-humanos para existir. Todos los organismos que pueblan la Tierra construimos el mundo, en continua inter-acción, teoría que es compartida por inúmeros pueblos indígenas que rechazan el mito de la excepcionalidad humana sobre todos los demás entes que el *antropos* se auto-otorgó el derecho de representar. Este particular humano, antropocéntrico y solipsista, creó el presupuesto ontológico de una naturaleza, desproveída de cualquier agencia e intención y, por ende, pasible de ser domesticada y controlada por una diversidad de culturas hecha por humanos, los “guardianes” de la subjetividad y de la razón –únicos así capaces de hacer política y engendrar sociedad, como resume la filósofa Alyne Costa (2019).

La cosmopolítica *caatingueira* entonces no debe ser pensada desde el prisma de la dicotomía entre una cierta política de los pueblos tradiciones de la *caatinga*, opuesta a la sociedad nacional. Es decir, no es como una política exclusiva de una humanidad particular, la del *caatingueiro*, sino más bien, es una política “salvaje”, en el sentido dado por Lévi-Strauss (1964), en tanto matriz de comprensión que orienta y organiza, de diferentes modos, cuestiones más o menos compartidas entre la humanidad, aunque no iguales (Ferrari 2011). La distribución de lo sensible y de lo abstracto, de la identidad y de la diferencia, por ende, es otra que la moderna. Lo *caatingueiro* aquí es equivalente a la sociedad-contra-el-estado (Clastres 1974), no porque defina cierta propiedad del pensamiento y de la política, sino porque expresa un modo “menor” de pensar y hacer política (Ferrari 2011: 716). Este modo de ser, que, si bien Clastres sostiene ser extendido para diversas sociedades indígenas, no es exclusiva de ellas, ya que es encontrada en las sociedades “modernas”, porque lo “salvaje” es una “máquina deseante” (Goldman 2016). Como resume Florencia Ferrari, “ela se

apresenta como um *modo de funcionamento* (e não uma morfologia fixa) contra uma instância de poder separada, sobrecodificadora que se mostra, ou ameaça surgir, sob a forma de Estado” (*ibid.*: 716). Esta “socialidad-contra-el-estado” es el *par* de la metafísica *caatingueira* del *virar-otro* y es sociológicamente más evidente en el ensayo 06, en que trataré de la práctica nativa de *rastejar* futuros proféticos y de la cosmo-práxis del fin de las Eras.

Por ahora recordemos que si “la noción de sociedad tiende a obliterar los hechos relacionales” (Sztutman 2012:72), la de “socialidad” en Strathern (2006) y Wagner (2012) “se revela intrínseca a la noción de persona, al problema de la subjetividad” (*ibid.*: 72.). Es decir, no estamos más en el esquema de un individuo contra la sociedad, y viceversa, sino en un espacio relacional en el que la socialidad define un tipo de persona “dividual” (Strathern 2006), en donde “relaciones externas con la alteridad se vuelven internas, integrales”, en que la “identidad individual no aparece sino como una arbitrariedad” (*idem*). Las socialidades así ponen en relación las personas solo en la medida en que las separan y diferencian, de acuerdo a algún criterio (Wagner 2010: 246). En términos de Tarde (2006), la identidad debe ser tomada como un caso particular de la diferencia, y esto implica que es preciso revelar los procesos de “individuación” anteriores al individuo (Simondon 2015), sin dejar de tener en cuenta el movimiento relacional en que están inmersos. Al contrario de aquella fuerza abrumadora que comanda el *socius*, la “sociología molecular” (Tonkonoff 2011) de Tarde nos permite detener la atención sobre la inmensa diversidad y complejidad de lo más pequeño y así, la curandería y la brujería en la *caatinga* pueden verse como siempre fueron: mutaciones infinitesimales, un inmenso rizoma de relaciones caracterizadas por una multiplicidad de líneas en movimiento que al encontrarse se detienen en un punto o nudo, y cuando no, siguen su tendencia a la diferenciación, a la invención, al devenir.

ENSAYO 02

RASTEJAR EL RASTEJADOR

Rastejar flujos: hemorragias, fuego, lluvia y huellas

Estamos en la selva de *caatinga* con Zé tras el rastro de una res que no ha vuelto por haberse distanciado mucho el día anterior al buscar alimento. Zé arrastra sus pies con su bota negra, va sin medias, no tiene costumbre de usarlas. Va a escuchar reclamos por la noche en su casa si llega a mojarse, se van él marido, la bota y lo que sea, para afuera. ‘Así no se puede’, dirá Elaide, su esposa y prima. Antes de seguir *rastejando* el *rastejar* de Zé, es preciso aclarar que el matrimonio entre primos es bastante común en la *caatinga*. De acuerdo con Elaide y Zé, sus respectivos padres y madres también son primos, ambos nietos de la misma abuela o abuelo. Dicen que así siempre ha sido e incluso por varias generaciones hacia atrás. De modo que no les pareció extraño que su hija haya estado de novia y tenido una hija con su primo; hijo de la hermana de Zé.

Sería exagerado decir que las relaciones endogámicas son una regla prescriptiva entre los nativos. Quizás se deba tan solo a la convivencia. Familia extensa en la que el convivir intrafamiliar es posible y en la que se mantienen encuentros festivos varias veces al año. Ella es terreno propicio para engendrar relaciones de pareja. Si no está prohibido casarse con la hija del hermano del padre, no hay ninguna razón para evitarla si hay señales de afecto. El miedo a la mala formación congénita de los hijos, por la proximidad genética, no llega a ser una preocupación central pues, como sueles decir, “*onde comem 5, comem 6*”, es decir, más importante que todo es que siempre habrá alimento para uno más. Así, el matrimonio intrafamiliar es una posibilidad distribuida y común en la *caatinga*; en cualquier comunidad rural no es raro encontrar a alguien que se casó con una prima o sabe de otro que así lo hizo o esté por hacerlo.

El caminar de Zé es seguro, va agarrando con las puntas de los dedos algunas ramas que cruzan el camino. De vez en cuando mira hacia el piso, sigue la tierra seca, sabe leer texturas, inclinaciones de dibujos en ella. Las cuatro patas ahondan y marcan el piso por igual, buena señal, la res debe haber seguido de modo constante su rumbo. Paciencia nomás. Bajo algún árbol estará descansando y rumiando. Llegamos a una encrucijada de patas, son varias, más de las que puede dejar una res. En esta pintura

a cielo abierto, creada por artistas despreocupados por la posteridad, el viento lluvioso con un soplo mojado pronto borrará la evidencia de cualquier rastro. Veo una maraña de patas chupadas por el piso, allí están, son más de ocho. Cada una parece tomar un camino propio. Soy ignorante, no sé acerca de los idiomas de la *caatinga*; Zé sí sabe, es políglota, al mirar, sabe ver que su vaca fue hacia allá. Seguimos. Es que su vaca, *a mocha*, pisa a su modo, como nosotros, tiene pies chuecos, dedo gordo marcado, talón izquierdo pronunciado...

Hay un anciano que nunca ha podido encontrar su burro, hasta que un día mientras iba al pueblo, vio su rastro, ocho años después. Esos *rastejadores* son los astrónomos de la *caatinga*. Tocó el timbre. ‘Ese burro es mío. Hola burro’, dijo al verlo. ‘El burro le contestó al viejo, siempre fueron allegados’, va narrando Zé mientras seguimos. “¿Lo pudo rescatar?”, le pregunto. No lo recuerda, ya no importa. ‘Pero, qué gran *rastejador*, eso sí’, Zé reconoce. El sol está fuerte, el calor seca la boca, Zé come hojas del *umbuzeiro*. La poca agua presente en la hoja parece que aumenta debido a su sabor cítrico, sin dudas es el árbol más emblemático de la *caatinga*, es autóctono, da buena sombra, es excelente para contusiones musculares, las cabras y reses comen sus frutos, con ellos se hace un jugo muy sabroso, es tema de canciones y en extrema sequía, sus raíces guardan en un bulbo más de un litro de agua que un *caatingueiro* deshidratado, más de una vez, escavó la dura tierra para sobrevivir.

La vista de Zé es de lince, toma el senderito de la izquierda sin dudar, unas espinas habían atrapado el pelo beige de la vaca. “¿Y si fuese arriba del pasto?”. ‘Los cabellos verdes del pasto estarían peinados hacia adelante, es fácil’, dice. *Rastejar* arriba de un mar de piedras es en sí mismo un arte, ‘hay que tener *faro* para eso’, dice Zé, ‘hay tener el *dom* para oler el destino del animal cuando todo lo visible lo ignora. Lo otro te puedo enseñar’, dice. “Lo otro” a que se refiere Zé se remite a si la forma de la pata es de una cabra o una oveja, de un caballo, de un burro, de una yegua o de una vaca, también sobre cuándo dejó su rastro, si iba con prisa, si estaba enferma, si alguien se le trepó encima o le pusieron carga. Supe de un anciano que, en la *caatinga* del estado de Sergipe, a 300 kilómetros de donde estábamos, hasta saber el sexo de la persona que iba montada sabía. Se lo conté a Seu Mario que no pareció sorprenderse mucho pues, como me dijo, ‘ese viejo tenía mucha experiencia’.

Hay unos en la *caatinga* muy sabidos, agarran la “marca” de una pata o el espectro de ella, el diseño pues en la tierra, le dan vuelta, le clavan espinas de cactus, de *mandacará*, hacen una *oração*, esos son los que curan por el rastro –y de gente también. “Sinhô, el curandero, rezó en el rastro de mi tía para curarla”, le cuento a Zé. ‘Hay unos que hechizan también si quieren, eso no lo sé, ni quiero saber, retrasa la vida de uno’, dice. El *faro*... ‘uno sabe o no sabe, es lo que sé’. Ocupamos el tiempo con esos temas, mientras Zé *rasteja* el sentido de la vaca (no sólo sus huellas, sino que intenta pensar como pensaría una vaca si allí estuviese) y yo *rastejo* sus prácticas de sentido. Aprendí a ver la filosofía allí guardada en lo sensible.

Todo verde. *Caatinga* florida, en nada se parece a la gris reseca, cruda y arisca de pocas semanas atrás que, cual un animal salvaje que acechaba ,decía: ‘si vas a entrar, mejor que vengas armado, porque para matarte, basta un espinito así!’⁴⁵ Tan verde y vivo que asusta. Siete kilómetros más o menos. La vaca caminó harto, podría más ya que va comiendo mientras camina. Nosotros hasta entonces no habíamos comimos nada. Hay que regresar con ella. Tomar notas mientras camino resulta difícil. Pienso en encender el grabador, aunque me pregunto “¿otra vez, para qué?” Sólo si fuera como recuerdo, si quisiera escuchar y extrañar los sonidos entremezclados de la *caatinga*, pues los ruidos que se producen mientras nuestros pies hacen sonar piedras como hojas crujientes, dejan inaudible cualquier voz humana. “Mejor no grabo nada, ya tenía varios minutos de sonidos del ambiente”, pensé. “Con estos, a cada tanto, en una oficina en la ciudad de Buenos Aires, me pondré a escuchar la selva hablar a través de nuestros pasos, la voz de Zé se diluirá al caminar, pasaré a cotejar las notas de campo, a fin de llegar a nuevos efectos. Ahora, es mejor que el cuerpo recuerde por otros medios”. Seguimos con la vaca, el cielo y el hambre.

Otro día. ‘¿Ves estas estrellas allí, las dos? Están apuntando hacia el sur. Hay una mancha blanca alrededor de ellas. Va a llover’. Mientras Seu Raimundo apuntaba hacia el cielo en la noche, yo hacía el esfuerzo para ver las estrellas, la mancha y recordar después su forma y ubicación para, así, algún día reconocer estos indicios de lluvia en otros parajes. ‘La luna está llena de agua’, los pájaros ‘*rolinha* y *cava-chão* han

⁴⁵ En referencia a la frase de João Guimarães Rosa en *Grande Sertão: Veredas*: “se Deus vier à Terra que venha armado, porque bala é um pedacinhozinho de metal”.

cambiado su nido del medio del cauce del arroyo hacia un lugar más alto’, ‘la rana *rapinha* volvió a cantar’ durante el día, el pájaro ‘*João de Barro* cerró la boca de su casa y abrió otra en el oeste’, la entidad ‘*zumbi* apitó hoy en la selva, en 15 días va a llover’, ‘si enero empezar con lluvia el año será bueno’, ‘el viento del norte está llegando, ¡mira ve!, ya lo dijo Luiz Gonzaga *já faz três noites que p’r’o norte relampeia*’... Todos estos índices y decenas de otros más combinados entre sí o, dicho de otro modo, cada uno de ellos, aislado, en determinado momento informa a los nativos la cercanía de la lluvia, su duración e intensidad días antes de que llegue a mojar la tierra seca del semiárido. Con tal información es posible decidir si el maíz, el zapallo, el frijol deberá ser sembrado. Muchos años antes eso era seguro: bastaban un par de indicios de los flujos de la Tierra y el nativo podía organizar sus actividades futuras, sembrar para vender, para alimentar a su familia y a los animales que son su reserva económica y proteica.

Ahora los tiempos cambiaron. Hoy en día es necesario cruzar más informaciones y encontrar nuevos traductores, puesto que hasta los pájaros y plantas están confundidos con el cambio climático. Si la correlación positiva entre algunas informaciones ofrecidas por animales, plantas, astros, estrellas y extra-humanos daban cierta seguridad al nativo en torno al idioma de la lluvia, en la actualidad es necesario combinar diferentes y diversos indicios, prestar más atención a la efectividad de su lectura y observar cuales animales u otros entes se han adaptado mejor para *virar* centinela. Al que parece el *gavião* (un águila nativa) aun preserva su precisión como vigilante. Cuentan que en pleno sol de las 14hs de la tarde un hombre estaba construyendo su casa y al escuchar el canto del *gavião* no le hizo caso, le parecía imposible la llegada de una tormenta en un día como aquel. Riéndose de la idiotez del hombre, el narrador termina el relato diciendo como se había derrumbado las paredes recién levantadas cuando el fuerte viento con una lluvia implacable las golpeó sin tregua tan solo tres horas después del canto del pájaro.

Otros días. ‘Mirá, yo había sacado un diente y al llegar en casa empezó a desangrar, no paraba de perder sangre. Le dije a Zeca [*su marido*] que fuera adonde mi papá y le pidiera que me rezara. De la puerta misma, al saber de la noticia, papá dijo que Zeca podía regresar que yo me pondría bien. Y fue así. Pocos minutos después había

dejado de perder sangre. Papá era muy sabido, paraba hemorragias hasta a distancia⁷. Más o menos en esos términos me ha narrado mi tía Maria José sobre el día en que a mi abuelo Tenorio le había estancado la sangre que se escurría por el diente. Creo que le ha llamado menos la atención a mi tía el hecho que él haya parado el sangrado a distancia, que la velocidad del efecto provocado por su rezo. Puesto que aquella no ha sido la primera vez que el curandero ha abreviado y detenido la continuidad de flujos como sangre, fuego e “*imundiça*”.

Desde niño escucho la siguiente historia relatada por mi padre Nestor sobre el día en que perdió su “*tabaqueiro*”, recipiente elaborado con un pedazo de la cola de un tatu, del cuerno de una res, del hueso de una ñandú, para guardar “*torrado*” o rapé –polvo fabricado por algunos *caatingueiros* a partir de la mezcla de tabaco, cáscaras y hojas de plantas medicinales de la *caatinga*, que luego de ser secadas al sol, son molidas hasta que el fino polvo pueda adentrar las narinas de la persona sin dificultades. Con el rapé se previene y se cura sinusitis, rinitis alérgica, inicio de resfriados. Para otros es apenas un ritual diario para empezar el día de trabajo, ni bien se termina de desayunar.

Estaba mi papá en las sierras de Jaguarari, en la *fazenda*⁴⁶ donde había nacido y crecido y que colindaba con la de un vecino que solía todos los años quemar parte de su pasto días antes de la lluvia para luego sembrar. Era común pasarse del límite y el fuego terminaba por invadir las *roças* vecinas. Al llegar a casa, mi padre intentó sacar del morral el *tabaqueiro* y recién en ese momento recordó que debió haber caído cuando estaba próximo a la cerca de aquel vecino. Su temor era que el fuego que

⁴⁶ Otro nombre utilizado por los nativos para referirse a las comunidades rurales, como Arapuá, Volta, Corredor, Santa Rosa, etc., a fin de distinguirlas de *roça* como lugar de la vivienda o de la siembra, su sentido es más censitario/sociológico que de pertenencia. Así, el término posee una acepción distinta que el sentido *fazenda* (hacienda) goza entre los terratenientes del agronegocio, por ejemplo, si bien su empleo original haya sido por esa razón. Es decir, en la región de mis trabajos de campo casi todas las comunidades rurales han sido una *fazenda de gado* o parte de una que, con los años, ha sido desmembrada o comprada en su totalidad, como la antigua *fazenda Pilar*, adquirida para la explotación minera. Era común en la época colonial que la clase abastada demarcase por sí misma hasta donde iría la extensión de su futura propiedad, algunos demarcaban hasta donde alcanzara la vista, otros hasta cuando se cansase su caballo, recuerda Seu Mario. *Fazenda*, entonces, en esa época no se refería a territorio sino al rebaño de vacas, puesto que “riqueza”, como recuerda Martins (1981), era el ganado y no la tierra. Tal estructura agraria, tras la Ley de Tierras de 1850 y la especulación inmobiliaria por ella instalada, se tornó aun más concentrada y más vinculada al poder político, amenazando el modo de vida del *vaqueiro* por la amenaza de ver su pequeña parcela de tierra incorporada por hacendados ricos y poderosos.

siempre cruzaba el cerco, terminase por consumirlo también. Entonces le pidió ayuda a su padre Tenorio que le dijo: ‘no se preocupe, mañana él estará adonde se cayó’. Al día siguiente, todo el escenario era de cenizas y humos que resistieron a la llovizna de la madrugada, a excepción de una pequeña zona redonda, llena de pasto verde que asombrosamente, no se quemó. En su interior, estaba intacto el *tabaqueiro*.

Un día extraño. Carlos nos ha contado que un día Gisa ha recibido una llamada telefónica de su madre para decirle que su marido Adriano se había cortado con un cuchillo y que desangraba, y pedía a la hija curandera que interviniera en la situación. Como Gisa no tiene este *dom* particular, recordó que su suegra Carminha, hija de Tenorio, un día ha curado un animal enfermo de “*bixeira*” (enfermedad causada por los huevos de la mosca azul) que, al depositarlos en una herida, eclosionan y el lugar es poblado por una maraña de gusanos, ofreciendo la imagen de una multitud. Como vimos, los nativos llaman a esto de *imundiça*, al igual que denominan una colmena de abejas, una concentración de personas, una nube de mosquitos, una bandada de pájaros, un montón de gusanos, etc. Mi tía no sabía cómo curar la vaca con *imundiça*, pero sabía que su padre sí. Le vino entonces una determinada seguridad y, aunque él ya hubiese fallecido, ella “supo” que al decir el nombre del curandero, sus poderes se actualizarían a través de ella y bastaría gesticular ante la enfermedad, recordándolo e invocándolo a él para que aquel flujo continuo de *imundiça* se disipara. Gisa concluyó que lo mismo sucedería con el dedo de su padre que se desangraba y le contestó al teléfono, ‘piense en el abuelo Tenorio, yo lo enviaré para ahí. Pídele que te pare la sangre’.

A continuación transcribo una conversación familiar en la que recordamos los poderes de *rastejar* flujos, la actuación y la agencia de Tenorio. En la mesa estábamos mi padre Nestor, mi primo Carlos y su padre, el curandero Sinhô:

S. Seu avô, quero ver sangue e ele não estancar na hora. Era homem. Apagava fogo. Vinha um fogo queimando tudo e ele bastava arribar a mão, o fogo parava. Um cabra arracava um dente, ‘pode montar no cavalo e ir embora’. Tu acredita? Ele dizia era assim. Seu avô ali era homem. O fogo podia vir queimando no mundo, essa rua toda aí, ele apagava.

N. Papai? Era!

S. [A pessoa] estava esgotando de sangue. ‘Como é o nome da pessoa?’ Ele nem lá ia. A Maria José mesmo. O Zeca chegou lá meia-noite e ela estava lá se acabando e ele disse: ‘pode ir embora’, pronto. Viu?

C. O velho Adriano nos Corredor, cortou um dedo, num tinha remédio no mundo, já ia arriando. Aí a Maria ligou pra Giselia e ela disse: ‘lembre do nome do vô Tenório. Tô mandando ele ir aí agora estancar o sangue de pai aí agora’.

S. Aí, uma coisa dessa!

C. O sangue parou na hora!

S. Né porque morreu não, às vezes está bem aqui escutando nós conversarmos. Tá bem aqui, nós não vê quem morre.

C. Estancou na hora!

S. Ói, só de falar me arrepio. Ele tá aqui pertinho de nós. Tá. Tá aqui junto. Porque quem morre nós não vemos, e ele não vem dizer como é. Não tem ordem. Deus não da ordem. Mas tá escutando e socorrendo nós por lá.

El contexto pragmático y teórico de la *caatinga* abriga la virtualidad, potencialmente actualizable, del chamanismo ancestral para curar enfermedades. La posibilidad de actuar pragmáticamente en la realización de curas, a través de la mediación de la figura espectral de un curandero físicamente ausente, aunque espiritualmente presente, posee su correlato con los conocimientos indígenas interiorizados por Gisa, como hemos visto en el ensayo anterior. Cabe recordar que la curandera afirmaba la posibilidad de activar los conocimientos de una indígena que ella había *encarnado* otrora, siempre y cuando un diálogo actual remitiese a alguna experiencia práctica de aquella indígena en vida.

En ese sentido, si el estado originario de indiferenciación entre humanos y animales del tiempo mítico es una noción virtualmente universal en el pensamiento amerindio (Viveiros de Castro 1996) y, como veremos, ello puede ser extendido a la *caatinga* a partir de la afirmación de que “*porco um dia foi gente*” (cf. ensayo 07), podemos sostener que el chamanismo ancestral de cura es una posibilidad accesible a potenciales curanderos que, aunque nunca oficiaron el chamanismo, cierta experiencia personal los ha llevado a hacerlo, evidenciando la no existencia central de un dogma cosmológico estable. Son antes “encuentros” que materializan, tornan

explícitas ontologías sociales, metafísicas de la cura y de la “predação”, como el lector/a podrá observar en los siguientes capítulos.

Imagen sensible: esperando un vedor

Eu procuro conhecer! Olhe só para essas pessoas que decretam ser possível visualizar, sem o auxílio de telescópios, satélites, que, para nós, não são visíveis a olhos nus. Há duas soluções possíveis para este problema: ou bem colocamos em dúvida o testemunho dos Dogon ou bem assumimos que *há algo que nós ainda não conhecemos e que interessa a toda a humanidade*. (Rouch 1982: 171, cursivas agregadas)

Así responde el antropólogo y cineasta Jean Rouch a la pregunta sobre qué hacer con la información de que los Dogon podrían ver los satélites invisibles de la estrella Sirius (Sztutman 2009: 114). Podríamos decir algo parecido sobre los vedores, nativos de la *caatinga* que indican la ubicación de *veias* (venas) de agua subterráneas a más de 80 metros de profundidad, la línea vertical que conduce cada una de ellas a la superficie, la cantidad estimada de litros por hora de cada vena y el encuentro entre 3 o 4 de ellas. Ya otros son hábiles en informar la presencia de venas al poner su oído en la tierra y, al oler ciertas hojas de árboles, pueden afirmar si el agua de las profundidades es dulce, amarga o salada. Todos/as utilizan tan solo su cuerpo (escuchan, se marean, sueñan) y otras herramientas capaces de relacionarse con lo sensible, como varillas de maderas, de cobre, péndulos.

Suelen decir así: “*tô escutando uma cachoeira*”, “*quem me derrubou foi uma correnteza que passa aqui debaixo*”... de ese modo van viendo los vedores el inmenso rizoma abajo del suelo semiárido donde, a través de sus cuerpos conductores-conectores, un telar de venas de agua pueden devenir-cacimba o pozo. Antes de adentrarnos con más detalles sobre esta práctica *rastejadora*, veamos el mito nativo de origen de la sequía que nos permitirá entender mejor los modos nativos de relación con este fenómeno climático que, obviamente otorga autoridad a los *vedores* o *veiros*.

Disse que estava o Senhor e que mandou Pedro ir distribuir as coisas: ‘Pedro, você vai e começa a distribuir as coisas. Aí você chega no Nordeste, você bota um ano bom e outro não’. Aí São Pedro chegou aqui no Nordeste e aí começou a tomar uns goró [bebida alcohólica], como a gente tá fazendo hoje, a raparigar... aí quando foi no outro dia ele disse: ‘vixe e o que é que o Senhor mandou eu fazer no Nordeste que eu não tô lembrado?’ Aí ficou imaginando... ‘ah! Já sei!’ E é o quê? [alguien pregunta a Pedro]. ‘É um ano bom e oito não!’. Aumentou mais sete na frente. Aí quem se arrombou foi o Nordeste que é um ano bom e oito sem nada. Você não vê que passam três ou quatro anos sem chuva, sem nada? Essas são as histórias do crescimento do mundo que os mais velhos contavam. (Mito de origen de la sequía extensa, narrado por Zé do Tenório. Julio de 2018).

Marzo. Es tanto el calor en el distrito de Pilar que la casa de Capuxo es casi un horno. “*Deu uma chuvadinha pouca em fevereiro*”, cuenta el curandero, “*mas o céu tá preparado*”... e inevitablemente el tema de la lluvia siempre retorna. Ante las evidencias que anuncian a llegada de lluvia como el diseño de las nubes nocturnas con la forma de la abeja nativa *arapuá* (*Trigona spinipes*) justo en la dirección norte, entre tantas, el buen tiempo se rehúsa a instalarse. No sería así si la gente hiciera como antes, reclama Dona Alzira, esposa de Capuxo, en una mezcla de decepción y añoranza: “*era tão bom caminhar com o santo para pedir a chuva*”. Me ha dicho que hoy día no se ve casi esta procesión a raíz de la presión ejercida por las iglesias evangélicas y que las personas prefieren escuchar música alta, apuntando hacia la calle, para sus vecinos, “*se fizesse por aqui [Pilar] o povo ia rir da gente. Era muito bonito*”.

En esa caminata colectiva, el santo Pedro o el Jesús crucificado era cargado a pie de una comunidad a otra y de una casa a otra por una distancia de más de dos leguas (12 kilómetros). En la peregrinación, la gente cantaba y rezaba, decenas de fuegos artificiales eran disparados. Cada tanto, durante toda la noche, cuando coincidía, los nativos bailaban (“*rodavam*”) en la *roda de São Gonçalo* que un buen anfitrión organizaba para pagar alguna promesa anterior y ofertaba a sus vecinos el asado de una de sus vacas. Allí el santo debería quedarse hasta que llegara la lluvia, luego retornaría a la casa de donde fue retirado ni bien comenzara el temporal, de lo contrario la lluvia no cesaría más (la inundación tampoco es deseada).

Sin ninguna nostalgia, sino con alegría y humor, mi amigo Zé cuenta que en la última gran sequía (2012-2017) no sólo hubo procesión, rezos para pedir lluvia y la promesa de regresar la imagen del santo a su lugar de origen, sino que el santo fue robado de la iglesia católica de la comunidad por un grupo de vecinos. Sólo fue devuelta luego de cuatro días, cuando empezó a llover nuevamente. Ya otros interlocutores, que alguna vez participaron del robo o escucharon el relato directo de los que lo hicieron, me han dicho que el santo debe ser atado con sogas, desde el techo de la casa, y al revés, patas para arriba. ‘¿Por cuánto tiempo?’ “*Até que chova*”, me contestaron. Parece que al verse instalado una época de sequía “cultural”, y por ende, anormal, cuando lo que se espera es una sequía “natural” (así como reza el mito), para los nativos, el mundo está al revés. Esta perspectiva debe entonces ser mostrada al santo que, puesto igualmente y, simbólicamente, al revés, recordará las palabras del creador y colocará el mundo otra vez en su cauce. En otras palabras, con un buen sacudón, tarde o temprano su borrachera pasará y la lluvia, que ya debería estar, retornará.

La sequía sí tiene origen en una confusión, por un equívoco comprensible, un simple error y olvido de una divinidad que, por emborracharse más de la cuenta se mareó en la distribución de la temporalidad de la lluvia. Tal vez eso pueda decir alguna cosa sobre el sentido, convencionalmente dado, de que los nativos piensan la sequía más como un hecho y relación social que como un fenómeno climático, justamente porque ella podría no existir del modo en que se presenta actualmente. Pues, si la sequía empezó por el descontrol de una fiesta, donde los hechos considerados serios en la sobriedad son relativizados y simplificados en la embriaguez y en la capacidad transformativa del humor nativo, la sequía no es vivida como una pena a ser pagada por un pecado previo o por un designio divino a que todos deben apenas resignarse. Tal vez por ello, pueda ser posible y divertido secuestrar un santo católico, sin la connotación de pecado o culpa de por medio.

Es decir, si la sequía está menos para una culpa o falta que por una contingencia, resulta más comprensible que los nativos conciban sus prácticas y experiencias en entender y traducir los lenguajes de comunicación de la Tierra para anunciar la lluvia, la sequía y la presencia de venas de agua subterráneas, más como científicas que

teológicas: libres entonces, al mismo tiempo, de una represalia divina y del destino infranqueable que la “Ciencia” (*sensu* Stengers y Pignarre 2017) blinda al diagnóstico geofísico-climático. Es justamente por tomar la sequía como del orden del hecho y no de lo dado (Wagner 2012) que se torna posible revertirla temporariamente, robando el santo y dándolo vuelta, o al transformar su mito de origen en un episodio más destinado a la risa colectiva y producir especialistas para reducir sus efectos en la vida cotidiana, como son los *vedores* o *veiros* de quienes me ocuparé ahora.

No hay dudas que estos nativos desarrollaron hace decenas de años, sino centenas, un diálogo interespecífico y metamórfico con la selva de la *caatinga* y que esta relacionalidad desempeña un rol central en su capacidad de convivencia con el bioma y con el cambio climático. Uno de mis objetivos, al realizar una descripción etnográfica de sus prácticas *rastejadoras*, será tanto aportar algunas ideas en torno a cómo las teorías nativas pueden decir algo a las actuales discusiones sobre el Antropoceno (un enlace para el ensayo 06, dedicado propiamente a ello), como evidenciar los contrastes entre los presupuestos ontológicos nativos en su práctica *rastejadora* y aquellos de la Ciencia moderna, como el antropocentrismo, el solipsismo y la ontología del valor y de la mercancía.

-0-

36 mil litros de agua por hora a menos de 60 metros de profundidad, así “*marcou*” el *vedor* Fernando, invitado por los habitantes de la comunidad rural de Monte Alegre, situada a 15 kilómetros de Pilar. Días después, el geólogo enviado por Cerb (Companhia de Engenharia Hídrica e de Saneamento da Bahia⁴⁷) confirmaría su lectura, a muy pocos metros de distancia. “*Dessa vez a previsão do geólogo bateu com a do vedor...*”, afirma un funcionario de la empresa, responsable de la maquina perforadora, “*eu confio mais no vedor, quase nunca erra*”. Claro, el *vedor* ve venas de agua o no ve. Aire o minerales en las fendas no son de su incumbencia, su *dom* está para el agua así como la de los curanderos locales está para la cura. “A la espera de un *vedor*” podría ser otro título para es este ensayo, pues hasta hoy esperamos

⁴⁷ A Cerb é responsável pela política estadual de oferta de recursos hídricos em algumas regiões semiáridas do estado, seguindo critérios como baixa renda e população de até 500 habitantes. Seu foco principal é a perfuração de poços artesianos e a instalação de bombas d’água, para fins de irrigação e consumo familiar.

Fernando. A este no le gusta ser visitado para que lo lleven para *mostrar poço*, exigiendo algún conocido que sea intermediario en la relación. Tampoco puede hacerlo todos los días o más de dos veces por día si no le da el *tino*. Prefiere, además, ser llevado de moto por su primo desde su choza de lona en el medio de la *caatinga* hasta el sitio donde estaría el futuro *poço*... detenerse en algún lugar en el camino, ni siquiera pensar. Peculiaridades que convirtieron a Fernando en un *vedor* que provoca curiosidades en los demás. Como dicen los nativos, él es un “*caatingueiro bruto*”, un “*matero*”, diferenciándolo así de los demás *caatingueiros* (habitantes del interior de la selva de *caatinga*). *Caatingueiro*, “*povo da roça*” son los términos con que los nativos urbanos designan a los habitantes de la *caatinga*. Estos, a su vez, pueden llamar a los urbanos como “*povo da rua*” o “*jacobinos*” y a los *caatingueiros* de poco trato con la cultura urbana como “*materos*”, “*brutos*”. Esto resuena con la figura espectral de los indígenas auto-aislados para los indígenas contactados, como propone Viveiros de Castro (2019)⁴⁸.

Fernando sigue el *tino* y tal vez por eso mismo *marque poços* sin definir precio alguno y espera apenas alguna retribución voluntaria del beneficiado, como suelen hacer algunos curanderos nativos que, a pedido directo de sus *guias*, solicitan cierta contribución monetaria o la rechazan anticipadamente. João *vedor*, al contrario, cobra R\$ 150 para *mostrar* hasta dos pozos. Pero, ¿qué es el *tino*? Veamos a partir de la perspectiva de otros *vedores*. Los *rezadores*-curanderos Capuxo, Sinhô y Gisa, de tanto relacionarse con sus *guias* devinieron *vedores*. Me han relatado que no precisan los medios de comunicaciones y extensiones corporales empleados por João (dos varillas de cobre, una horquilla de madera verde, un péndulo radiestésico). Tampoco las de Epifanio –este solía poner su oreja en el piso para escuchar por donde pasaban las venas de agua a fin de *marcar* la *cacimba* (pozo de menor profundidad), además, exprimía las hojas del árbol *caatingueira* en las manos y las ponía en la boca para saberle el sentido, y así afirmar si el agua era dulce, amarga o salada; y fijaba su mirada en la primera división del tronco del mismo árbol para conocer la profundidad de la *cacimba*.

⁴⁸ Comunicación oral en la ciudad de Córdoba, Argentina, al recibir el título de Doctor *Honoris Causa* (2019)

La “ciencia”, como suelen decir los nativos, de aquellos rezadores es análoga a la de Neta do Bom Jardim, una mujer que suele temblar y caer al piso mientras camina en el rastro de una vena. Ella explica esta peculiar forma de *rastejar* diciendo “*passa uma correnteza forte aqui em baixo!*”; otras veces tapa la nariz con la mano y confirma: “*eita que tem muita água, tô me afogando!*”. Gisa, luego que le dije sobre Neta, me afirmó: “*já eu, escuto uma cachoeira bem atrás de mim [toca su nuca], sei que por ali [apunta] tem água*”, aunque no sepa decir la profundidad, calidad del agua, ni su volumen potencial (litros por hora, l/h). Continúa ella, “*quando furaram um poço aqui perto, enquanto os demais tomavam cerveja para festejar, povo broco né! nem sabem... Eu fui lá devagarinho, peguei na água, passei no rosto, no pescoço, para recarregar as energias né. É um milagre essa água quando jorra!*”.

Si bien todos/as ponen sus cuerpos en relación visceral con la Tierra para lograr sentir, según Capuxo, “*um rebuliço no estômago*” y mostrar las venas de agua y sus respectivos conductos (una *cacimba* tiene hasta 7 metros de profundidad, mientras un *poço* casi 100 metros), pareciera que el tino de Capuxo se diferencia aún más de los otros. Este curandero, especialista en curar los efectos de derrames cerebrovasculares y prevenirlos, siempre que conversamos sobre un *poço* marcado o perforado –uno de los temas que este señor de 79 años más le gusta hablar, además de sus proezas chamánicas– relata que él, a diferencia de los demás, apunta con el dedo el lugar exacto donde debe ser perforado el suelo para ver lo que él llama *olhos d’água* y dice: “*pode furar que tem água, tá a 30 palmos*”. “¿Y cómo es eso Capuxo?”, le pregunto. “*Olhe, tem que ser de dia, o melhor horário é no ‘pino do meio-dia’ [en referencia al reloj analógico], porque da pra ver as ‘ondas d’água’ brilhando*”.

El año de 2018 cerraba una de las temporadas de sequías de mayor impacto severo y extremo del nordeste brasileiro⁴⁹ de las últimas cuatro décadas⁵⁰. En la *caatinga* de Bahia, hacía exactos cuatro años que no llovía, en otras localidades del nordeste, más de cinco años, de modo que la memoria nativa apenas podía recordar haber visto morir árboles como el *umbuzeiro* y la *favela* (*Cnidocolus phyllacanthus*) en la sequía

⁴⁹ Estimativas apuntan que las sequías en el semiárido brasileiro, entre 1825 y 1983, diezmaron cerca de 3 millones de personas y provocaron la migración de otras centenas de miles por las consecuencias relacionadas a la escasez de agua (Campolina 2011).

⁵⁰ Ver enlace: <https://revistapesquisa.fapesp.br/a-seca-mais-intensa-desde-os-anos-1980/>

de 1993 y la de los años setenta. Sobre ello conversaba con el *rezador* Capuxo en su casa en el distrito Pilar y en algún momento él recordó que cierto día viajaba con un amigo, del lado del pasajero. Era una época de sequía larga, pasaban por una región de la *caatinga* bastante castigada por el clima, la tierra era seca, polvorienta, los arbustos, pastos y hasta árboles nativos resistentes a la sequía, como la *caatingueira*, estaban quemadas y grises... De repente Capuxo le dijo al chofer: “*rapaz, tá em cheio de cacimba por aqui*”. ¿Será que el hombre pensó que el *rezador* estaba loco al decir que veía agua donde cualquiera no podría decir lo mismo? Pienso que debe de haber concluido simplemente que él no podría ver “aquella” naturaleza de la que el *rezador* era deliberadamente un traductor sagaz, y que la barrera corporal que suele separar humanos de subjetividades aloespecíficas (de “otra” especie) se veía truncada con Capuxo. ‘¿Por qué tu amigo no podía ver lo que veías?’, le pregunté intrigado. Riéndose me respondió: “*porque ele é burro, não é lapigado como nós!*”.

Además de poder ver otro mundo sobre el mundo-*caatinga*, Capuxo, hasta donde sé, es el único *vedor* que puede *adoçar* el agua subterránea, cuando emerge *salobra* (con más sales, cloreto de sodio, disueltos que el agua dulce y menos que la marina), y hacerla retornar cuando desaparece. De vez en cuando, algunas personas van a su casa a pedirle auxilio para resolver el problema del agua *salobra* en un *poço* o *cacimba* y de su desaparición. Él les pide que retornen la próxima vez con un poco del agua y con un poco de la tierra de alrededor. Ni bien las tiene, agarra el recipiente con el agua, mezcla con la tierra, hace una *oração* y escupe adentro. Las personas deben tirar el contenido en el interior del agujero del *poço*. “*Dias depois a agua tá boa de tomar ou volta*”, enmienda.

-0-

Estábamos en la *roça* de mi padre Nestor, en la comunidad de Arapuá. Hacía mucho él quería tener un *poço* para garantizar los alimentos de sus animales de crianza, cabras, cerdos y gallinas, principalmente en las temporadas de sequía. Dudaba en llamar a João *vedor* para *mostrar* el *poço*, era su segunda opción, la primera era Fernando que, como vimos, esperaba su *tino* y nosotros al *vedor* que, apenas meses después, ha confirmado que podría ir. Su duda en llamar el *vedor* João se debía a que meses antes había contratado junto con su sobrino a un geólogo, también

funcionario de la Cerb. El problema es que este especialista marcó determinado lugar utilizando un aparato de captura de ondas electromagnéticas que señala hendiduras subterráneas, pero no podía decir si las que pudo detectar estaban llenas de aire, de minerales o de agua. El geólogo dijo que a 80 metros de profundidad había agua en tal lugar y era seguro, el aparato lo decía. Junto con su sobrino contrataron una empresa de cobraba R\$ 60 el metro perforado... nada de agua a 90 metros... siguieron hasta llegar a los 130 metros. Resultado: menos de 2 mil litros/hora y, además, agua *salobra*.

Pese a esa mala experiencia, la necesidad del agua ha sido más apremiante, y Nestor tuvo que llamar a João Vedor. Mientras esperábamos la llegada de João, Zé me dijo, “*que invernada estranha essa*”, para referirse acerca de la atípica temporada de agosto del año 2018, pues lo que se espera no es una temperatura de 18 grados en medio a una sequía que ya duraba varios años, ya que el frío trae una plaga de pulgas en las cabras y chivos. Se esperaba una *invernada* que fuese el reflejo de un año que se inició lluvioso y que los meses de junio a agosto sirvieran apenas para mantener el suelo húmedo. Pasamos a conversar sobre la luna menguante, la ideal para castrar a los chivos, ya que hacerlo en luna llena causaría el efecto contrario, en vez de marchitarse, los testículos del animal se hincharían, cual la luna. Luego apuntó en el horizonte la motocicleta de João, nos saludó y ya saco de su morral dos varillas de cobre, apoyándolas horizontalmente hacia el oeste: “*tô buscando umas boas veias d’agua... por aqui passa uma, vamos ver até onde vai*”. Seguimos al simpático hombre a quien no le importó cuando le dije que me gustaría fotografiar, filmar y grabarlo mientras platicábamos sobre su oficio (foto 9).

Cuando João sostenía las varillas parecía seguir la fuerza de las venas que lo guiaban. Seguía a pasos seguros y constantes. Poco tiempo después llegamos al ras de una cerca. Según él era una encrucijada invisible a nuestros ojos humanos, pero allí debajo se cruzaban dos venas de agua. Averiguó la posición exacta de las venas, qué distancia estaban del suelo y una en relación a otra. Investigó si había más de dos y calculó su potencia/velocidad, en litros por hora, si eventualmente se hiciera allí un agujero de conexión que luego vendría a llamarse *poço*. No era el caso, pues lo ideal serían por lo menos tres venas buenas o dos que fuesen como ríos caudalosos. Para

acceder a esta información João necesitaba *rastejar* algunos indicios de la presencia de las venas y ponerlos en confluencia para luego decidir si valdría la pena *rastejar* el nudo exacto donde todas se encontraban. Dos índices ya eran más que suficientes, por ende, le pareció mejor seguir buscando. Las informaciones oriundas de estas venas y *rastejadas* por João fueran su posición y su profundidad; para la primera João cruzaba las varillas entre sí, en forma de cruz y estas solas iban alineándose hasta una posición que las dejó paralelas y horizontales una hacia la otra; para la segunda, él las movía, también cruzadas, en un vaivén y de arriba hacia abajo, las mismas varillas le decía la respectiva altura de cada vena en relación al suelo. Seguimos caminando arriba de la segunda vena *rastejada* porque, pese a que eran cuatro, dos de ellas eran muy débiles, lo que daría un *poço* de menos de 10 mil litros/hora, estimó João sin realizar los procedimientos necesarios para medir esa potencia del agua de *poço*, como lo veremos más adelante.

La segunda vena que João *mostrou*, estaba por debajo de la primera. El *vedor* mantiene las varillas apuntadas al este y a unos 150 metros de la primera encrucijada o del encuentro subterráneo de venas, nos detenemos: en aquella zona repleta de bromelias *macambiras*, caroás (*Neoglaziovia variegata*), piedras y *favelas* (*Cnidocolus phyllacanthus*), pasaban tres venas, solo de una de ellas lanzaría al cielo más de 6 mil litros de agua por hora que, sumadas a las otras, potencialmente daría un *poço* de 14 mil l/h, a menos de 60 metros de la superficie. No obstante, algo aún más importante nos faltaba saber, puesto que no bastaba que João tradujera, en nuestros términos, la dirección de las venas, la región y lugar donde se encontraban (hasta aquí Gisa y Neta lo hacen), su profundidad (hasta aquí Capuxo) y cantidad, si no sabemos el lugar exacto, el punto de encuentro de las venas que serán conectadas entre sí por un conducto. Según cuenta, regojizándose, João, él ya “*centralizou*” hasta seis venas.

Para resaltar la relevancia de este “punto de encuentro” a nosotros legos, el *vedor* dijo que cierta vez había *marcado, mostrado* el punto exacto de un agujero en la *roça* de un conocido, hincó una lanza de madera en el suelo, sostenida por grandes piedras, pero la empresa que vino a perforar el suelo lo hizo a pocos centímetros de aquellos 5 cm que demarcaban el círculo señalado. Ya no se pudo dar con el

encuentro de todas las venas que el *vedor* había *marcado*, el taladro de la máquina logró perforar así apenas una de ellas, a veces, no toca alguna.

Hasta allí João nos había demostrado cómo las imágenes de las venas se iban actualizando a partir de su propio cuerpo y sus extensiones como mediadores. Hasta aquel momento teníamos informaciones sobre: su dirección y área de encuentro (varillas de cobre en posición horizontal y perpendicular a su cuerpo), ubicación de cada una (en la horizontal, paralelas a su cuerpo), profundidad en relación a la superficie (cruzadas y en tensión), cantidad de agua en litros por hora (cruzadas al medio, en movimiento vertical) –a partir de 3 mil l/h, la cantidad de agua es proporcional a la largura de la vena. Lo que faltaba saber era el largo o el grosor de cada una de las venas y del conducto-conector que produce el encuentro entre ellas. Este ya existe como imagen sensible para el *vedor* y, hasta que no se haga el agujero, continuará siendo apenas un virtual encuentro de aguas. “*Achar a veia é fácil, difícil é centralizar para pegar as veias todas. O que eu fiz para aprender? Peguei uns arames, fui pra cima de uma cocheira [contenedor hecho com neumaticos cortados al medio] com água e os arames fecharam, quando saia, eles abriam. Assim vou medindo a largura exata onde tá correndo água*”, explica João. *Experimentar* es el punto de vista nativo sobre la convivencia con la naturaleza, la economía política de la *caatinga*.

Para sentir la tensión de las venas y así lograr identificar la fuerza del agua, bien como precisar la posición, João agarró firmemente una horquilla de madera verde con las dos manos, se dejó guiar por una fuerza subterránea que la hizo ir girando hasta apuntar hacia el piso. En ese intento, tres horquillas se rompieron, las de *pinhão-bravo* (*Jatropha molíssima*), *jurema preta* y *caatingueira* no soportaron la fuerza del agua, pero la de *angico* sí, la madera es muy dura, logró terminar el movimiento de 180 grados, de arriba hacia abajo y apuntó al suelo. El *vedor* diseña un triángulo en el piso, una imagen fractal de las tres venas, y un círculo en el medio, potencial agujero de conexión. El *rastejar* del *vedor* necesita crear rastros en la tierra para volver a ser decodificadas nuevamente para señalar un flujo, en este caso, un tubo por donde pasará el agua de las entrañas de la tierra. Las tangentes que surgen del contacto del triángulo con la circunferencia son las propias venas de agua, es como si fuese una radiografía que muestra la imagen borrosa, pero sensible de algo. Es el límite del

encuentro ideal entre ellas pues, más allá de la línea del agujero conector (ver ilustración), la mecha del súper taladro debería ser muy gruesa, medida inapropiada (y quizá inexistente o muy costosa), lo que reduciría la presión de salida del agua. Ya, más acá de cada una de las líneas, hacía el centro, la perforación podría dar en la zona vacía del triángulo, de modo que del tubo saldría solo aire, o muy poca agua al haber tocado apenas una de las venas.

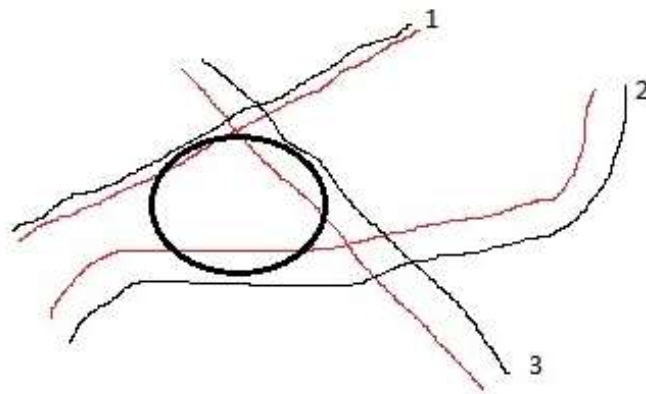


Figura 02: Ilustración de tres venas de agua subterráneas (posición y espesura) y su punto de encuentro (agujero conector)

João retira de su bolsillo un péndulo. Dijo que en *youtube* aprendió sobre su utilidad en la radiestesia y *experimentó* que para el agua debería servir también. Sostiene el péndulo por una pequeña sogita, justo arriba de la circunferencia. Lentamente este comienza a girar en sentido horario y el *vedor* confirma que hay agua en la vena. Mueve la soguita para fuera del círculo triangulado y el giro del péndulo se va reduciendo hasta parar sólo, para luego empezar a girar en sentido contrario. “*Aqui não tem agua não*”, va *rastejando* así el ancho de cada una de las tres venas, de modo que en cualquier punto al interior de la circunferencia que las toca hay agua. Con el péndulo el *vedor* confirma lo que ya dijera la horquilla, pero le agrega informaciones cruciales al conocer las fronteras de la vena. Él siente y decodifica así el eje central, “*o encontro das águas*”, o mejor, es “forzado” por la agencia-vena a mostrarla en la parte más visible de la *caatinga*, en el lugar en que suponemos conocer las relaciones entre los seres que la habitan y desde allí desconocemos otras relaciones posibles, de no

ser por los *veiros* o *vedores*. ¿El agua es dulce, amarga o salada? Hay que agujerear para saber, pues este arte de la pre-figuración o experimentación de un sabor externo a través del cuerpo, solamente era manejado por el *vedor* que marcó casi todas las *cacimbas* de esta porción de la *caatinga*, Epifanio.

¿Qué saben y qué ven los *rastejadores*?

El *tino* de los *vedores* se comunica directamente con (y puede comentar) el *faro* de los *rastejadores* y con el *estuciar* de los *raizeiros*. El verbo *estuciar* en el diccionario de lengua portuguesa significa inventar. Lo he escuchado por la primera vez de la boca de Zé en la comunidad de Arapuá. Con él trabajábamos con palas y azadas en un rejunte de tierras y piedras para taponear algunos agujeros en el sendero para la *roça* que, por las lluvias de marzo, se volverían un problema para transitar. La cuestión es que el movimiento de la pala parece haberle recordado unos furúnculos que tuvo debajo de su brazo, de extremo dolor y molestia, pues pronto empezó a comentar sobre su alegría de haber hallado el remedio para curarlos. Cuando le pregunté quién le había enseñado la medicina, me ha dicho orgulloso: *“ninguém, eu mesmo que estuciei tomar 5 sementes de limão todo dia por 15 dias”*.

El término *estuciar* es empleado para referirse al acceso a un conocimiento inmanente, sin la mediación externa de libros, personas o medios de comunicación y, al que parece, sin conexión con una memoria personal o social. Una experimentación que, si es comparada a del laboratorio y su Ciencia que prueba algo en base a ciertas premisas (conocimiento acumulado, reglas, finalidad, etc.) parece tener un grado mayor de probabilidad de éxito inicial, a raíz de sus otros presupuestos. Eso porque, a diferencia de aquella, esa práctica nativa se asienta en una ecuación que va más allá del intento-error, su valor de verdad se vincula a un evento (sueño, intuición) que es expresión de una intención, aunque no se sepa de qué agente emana la acción. El nativo podría decir que ‘estuciar es saber, entonces yo sé y no me interesa saber

cómo o por qué⁵¹. Algo más allá de la lógica y de la creencia, pues son las diversas prácticas cotidianas que preservan y, al mismo tiempo, diferencian los presupuestos que subyacen a las prácticas. Es trabajando, investigando y experimentando con la tierra, hablando, reflexionando, especulando y *estuciando* que los nativos recuerdan, actualizan, tornando presentes mecanismos y posibilidades que operan en las prácticas y experiencias.

Rastejar es una práctica sensible que parece coincidir con ella misma, es signo y significante inmediatamente, una operación recursiva de lenguaje metonímico antes que metafórico. Para los nativos no tiene mucho sentido especular sobre ella, ya que el mejor modo de saber el sentido es justamente *rastejando* o relacionándola con otros *rastejares* como, por ejemplo, dar cuenta del *rastejar* huellas con *rastejar* lluvia, venas, curas, hechizos. *Rastejar* se encuentra en “entrelaces movientes donde cada una debe responder a la otra, pero por sus propios medios” (Deleuze 2016: 322). Es preciso así desaprender a ver para ver de otra forma, no apenas el idioma de la visión, sino el de la textura, de la profundidad, de la curva, de la resonancia, de la vibración (fuerza), del sonido, del cosmos, del viento, del sueño.

Si el rastro es otra cosa que él mismo es porque parece ocupar dos mundos-sensibles al mismo tiempo, uno dentro del orden de la cultura (*caatinga* como naturaleza), perceptible a los legos, y otro en el orden del (construido como) dado/innato (*dom* como naturaleza), propio del *rastejador* y diferente entre cada uno de ellos. Entonces, tenemos el siguiente esquema conceptual de equivalencias:

forma (del rastro) :: especie (animal)/lluvia

textura :: animal

profundidad :: carga/peso

espacio :: velocidad

olor :: dulce/amarga/salada

sonido :: lluvia

⁵¹ Una vez Dona Vanda me pregunto: “E... você que é estudioso, porque é que antigamente era comum a gente escutar e contar histórias de pessoas que viravam bicho e hoje quase não escutamos?”. Silencio de los ignorantes. ‘Un mistério Dona Vanda’, respondo.

sueño :: medicina
resonancia/vibración :: venas
oração :: curar/embrujar

En el primer lado, cualquier persona mínimamente sensible puede aprender a identificarlas y diferenciarlas. Esto no es garantía de que pueda decodificar el segundo lado y *rastejar* lluvia, venas de agua, huellas de humanos y animales, remedios curativos, afectar el mundo con *oração*. Esto se debe a que, como vimos en la introducción, hay otra relación dentro del mundo de los *rastejadores* que los diferencia entre sí, el *dom* y sus distintas actualizaciones, es decir, *lapigado*. Estas son inaccesibles, *a priori*, a otros *rastejadores*, aunque en el límite el *virar-otro*, en tanto zona de diferenciación, es una posibilidad “natural”, del orden de lo actual, pues es la experiencia la que acusará el *dom* y sus posibilidades. El concepto nativo de *dom* es sí mismo una relación con un *afuera*, con otro [alter], inmanente al “yo”; uno nace con una *diferencia diferenciante*. Aunque parezca una singularidad, no lo es porque, al ser resultado de una relación, el *dom* no sabe lo que puede, irá se segmentar en cierto agenciamiento, para luego variar [relación de alteración por la alteridad]. Como recuerda la antropóloga británica Marilyn Strathern (1999), su idioma es procriativo, performático, productor de efectos que llevan a trastabillar las certezas de los lenguajes. El *dom* devela que estamos en el “límite de un cierto lenguaje” (p. 174).

Rastejar es una relación y el *tino*, el *estuciar*, el *faro*, el chamanismo de cura y de ataque algunas de sus expresiones. Si la *experiencia* habilita la condición de persona y la perspectiva, como veremos con *Caipora* y con el *Bicho* (ensayos 03 y 05), la posibilidad de devenir *lapigado* es intransitable para los “burros” (una suerte de hipermoderno fundamentalista), como recuerda Capuxo, aunque no excluida de los legos virtualmente *lapigados*. La siguiente lista de analogías puede aclarar la antropología del *rastejar*:

Rastro :: faro
Enfermedades :: estuciar / guías
Venas de agua :: tino
Fazer responso (*oração*) :: embrujar

Una afirmación de Zé me parece bastante clara para elucidar la epistemología subjetivista que está por detrás de la persona *rastejadora lapigada*, para quien, podría decir, vale el ideal de “conocer es personificar” (Viveiros de Castro 2002e: 358). Este sujeto es determinado por su relación con la intencionalidad de una entidad o animal, a nivel onírico: ‘puedo enseñarte a rastejar [en el suelo] las huellas de los animales para diferenciar la cabra de la oveja, el caballo del burro, la vaca del buey, etc., sin embargo, y ¿cuándo es en la piedra?’ “*Como se pega o rasto na pedra?*”, se pregunta preguntándome, “*não se ensina, só rasteja quem tem faro, né!*”. Algo en fin que escapa a la pedagogía y ocupa el territorio del misterio.

“Si la producción de cosas, en una economía capitalista, oculta las relaciones sociales, entonces [¿]lo que la producción de relaciones sociales oculta en una economía del” *rastejar?* (Strathern 1999: 168). Para responder hay que pensar cómo los nativos reconocen lo que llegan a saber y en los modos en que algo se torna evidente, adquiere sentido, calidad, forma, apariencia. Aquí intento dar cuenta de algunas, sueño, posesión, tino, estuciar, etc., a sabiendas de que hay un fondo de desconocido, puesto que, otra vez con la autora, es justamente sobre ello que los nativos no teorizan. Es decir, no sienten necesidad del ejercicio de auto-perspectiva para dar cuenta del porqué ciertas cosas, visibles o no, son reconocidas, poseen forma, ya que “asumir una forma es precisamente la evidencia de las cosas” (*ibid.*). Ella es una convención, un dado que no está abierto a especulación sobre su propia condición, pues desestabilizar el índice de algo sería sabotear su propia función de índice.

Como agrega Strathern, si para nosotros del llamado Occidente la búsqueda por la especificar la naturaleza de las cosas es una convención, un modo de ser, en la Nueva Guiné eso no se hace, pues las cosas mismas son la evidencia de que personas actuaron; la propia existencia del índice es resultado del efecto de su realidad sobre otros. Strathern llama a eso reificación, no en el sentido clásico de algo que se representa a sí mismo de modo recursivo, tal cual una mónada cerrada, sino en torno a la indicialidad, a la evidencia de que ciertas cosas afectan la realidad y para eso, ellas adquieren alguna forma específica. Esto es un implícito y debe continuar siendo,

puesto que no es útil estar buscando los fundamentos metafísicos de la epistemología, como si tal objetivo fuese un presupuesto ontológico; algo tiene que funcionar como dado, y aquí es el énfasis en las relaciones sobre los términos o sustancias.

Algunas lecturas posibles

Hay relatos de grandes *rastejadores* de huellas capaces de *rastejar* corriendo arriba de un caballo, cuando lo común es hacerlo a pie; además de otros, como vimos en el ensayo 01, que podrían decir no sólo qué especie de animal dejó allí su rastro, cuándo, a qué velocidad y con qué otros animales estaba, sino también sobre su sexo y, en el caso de ser una animal de montaría (burro, caballo, yegua, *jegue*), quien lo montaba, si mujer, hombre, niño, viejo, gordo o embarazada. Ésta es una *ciencia*, como dicen los propios nativos, y puede ser útil cuando se la extiende a otras prácticas de *rastejar* lluvia, venas, enfermedades/curas, futuros y fines de mundo. Podríamos decir que el *rastejar* es un pensamiento materializado, en términos de Lévi-Strauss. Es decir, un medio de comprensión sobre los modos de pensamientos que, al disponer sus energías en un vasto gradiente de lo sensible (crudo-cocido-tostado-molido, tuerto-curvo-recto, vacío-lleño, seco-húmedo, empolvorado-empapado, dentro-fuera, pasto-rastro, etc.), anuncia que ellos son inteligibles, lógicos, coherentes, concretos, complejos y eficientes.

Como práctica de mediación entre un mundo de símbolos diversos y propios de los entes que habitan la *caatinga* y la economía local, el *rastejar* parece cortar el “sertão” (aquel de la perspectiva del Estado), diferenciando la forma de la imagen, por ejemplo, ‘rastros en la arena’ de ‘vaca’, ‘efecto en el cuerpo’ de ‘venas de agua’, ‘olor/sabor de hojas’ de ‘calidad del agua’. Al mismo tiempo, se reconoce en este movimiento, la fractalidad o metonímia que las conecta una con la otra y cada una de ellas con el *rastejador*. Esto se debe a que, del *lado* del “mundo-sertão”, sólo se ven huellas en el suelo, *poços* y árboles y no *rastro*, *venas* y calidad del agua, como del *lado* “mundo-caatinga” de los *vedores*. Así, *venas*, *poço* y *vedor* parecen compartir el

mismo flujo: algo compone a estos tres elementos (imagen, forma y mediador). Esto nos permite pensar la práctica de *rastejar* como un conducto chamánico que, por un lado, no quiere separar naturaleza de cultura y, por otro lado, transforma lo *rastejar* en algo discreto, singular, o sea, bajo la forma cultural (convencionalmente conocida) de *poço*, *cacimba*, *vena*, *feixes de luz*, *encontro das águas*, entre otras.

Si como antropólogos lo que hacemos (o deberíamos) es “estabelecer as condições do sentido” del sentido nativo, como recuerda Viveiros de Castro (2002d), a partir de un esfuerzo riguroso de relacionar relaciones, el *rastejar* nativo puede ser pensado como una práctica “etno”-antropológica propia. Uno de sus principales métodos para relacionarse con la diferencia, con la alteridad y lo simbólico, es en su caso la *devoração* semiótico-corporal (huellas, ruidos, mareos, desmayos, etc.), una operación de multiplicación de lo real. En ese sentido, los diferentes dones-poderes de los *vedores* y sus prácticas pueden ser tomadas unas como transformaciones posibles de las otras, ya que se refieren a diferencias diferenciantes / en diferenciación que a diferencias naturales / dadas. Aunque no pueda ahondar en este capítulo esta distinción, ya que me obligaría a desarrollar el concepto etnográfico del *virar-otro* en tanto diferenciación inmanente a una máquina nativa de invención (ver el último ensayo), se puede adelantar lo siguiente: cada *vedor* nace con ese *dom* (ver, decodificar, mostrar) que solamente sabrá si está activado a través de recomendaciones recibidas en sueños, por medio del *tino*, y/o, si *experimentado* (el *dom*), podrá desdoblarse en otras habilidades/diferenciaciones (decodificar profundidad, calidad, velocidad, etc.).

El movimiento al que me refiero va en el sentido del devenir-minoritario y los *rastejadores-vedores*, los de rastros/huellas y los de lluvia ocupan esta posición. O sea, un *rastejador-curandero* puede volverse *vedor* (como Capuxo, Gisa, Maneca, Sinhô), pero el movimiento inverso parece no ser posible: *rastejador* de huellas (Zé, Landeu, Damião, Seu Mario), de lluvia (Zé, Carlos) o de venas (João, Epifanio, Neta) no pueden volverse curanderos y/o hechiceros, como Capuxo y los demás. Hasta donde sé, ellos pueden curar en el rastro (de animales), como Zé, pero no en el rastro de humanos, como Sinhô, Maneca y Mane do Jove; pueden curar apenas una u otra enfermedad (infecciones como la *bixeira*), pero no hechizar, como Maneca y João Cachimbo. No

obstante, en sentido amplio y en el límite, la teoría nativa del devenir permitiría la hipótesis de que un *rastejador* “menor” (si es posible decir ello), al considerar seriamente su *dom* (practicar el *ver*, *fazer arreio* a sus *guias* para acceder al conocimiento en los sueños o iniciarse con un curandero viejo, algo muy raro) empiece a *rastejar* curas, enfermedades y hechizos. Ello porque, todo *rastejador*, en los términos nativos, es *sabido* y, en las palabras de Capuxo y su *guia*, es *lapigado* y no *burro*, lo que implica una apertura a la alteridad (otro) y a la alteración (Otro) por la diferencia ontológica.

La distinción entre otro (*alter*) y Otro (*outram*) quedará más clara en el ensayo 07, por ahora es suficiente señalar la relevancia que el peligro inmanente al *afuera* (otro y Otro) y a la experiencia posee en la antropología del *rastejar*:

O outro é formalmente, constitutivamente perigoso. A palavra é magnífica: enuncia exatamente a realidade a que me refiro. O perigoso não é resolutamente mau e adverso; pode ser o contrário: benéfico e feliz. Mas, enquanto é perigoso, ambas as contrapostas contingências são igualmente possíveis. Para sair da dúvida é preciso prová-lo, ensaiá-lo, experimentá-lo. Isso –prova, ensaio– é o que primeiro significou o vocábulo latino *periculum*, de onde vem (...) o nosso *perigo*. Observe-se, de passagem, que o radical *per* de *periculum* é o mesmo que anima a palavra *experimentar*, *experiência*, *esperto*, *perito*. (...) [O] sentido originário do vocábulo ‘experiências’ é: ter passado perigos (Ortega y Gasset citado em Nodari 2015: 24, cursivas de este autor).

Almeida (1999) recuerda que los fenómenos del mundo cuántico solamente son visibles en el mundo físico ordinario a raíz de sus efectos. Aunque habitemos ambos mundos (macrofísico y atómico), el pensamiento occidental ha dedicado por siglos atención apenas al mundo físico, al que puede ver y modificar directamente, dejando lo desconocido en las manos de lo absoluto teológico –afortunadamente, la revolución promovida por Einstein, para quien la naturaleza no se comporta de acuerdo a los principios de la física newtoniana, nos ha permitido poner en duda certezas ya cristalizadas. No obstante, si ciertos colectivos humanos pusieron su energía únicamente en la realidad ordinaria y luego inventaron aparatos ópticos para ver lo invisible, eso no significad que otros pueblos, desde otra tradición de pensamiento, como los dogon que nos relató Jean Rouch, no se relacionen desde

hace siglos o milenios con un mundo, en apariencia, microscópico, no visible para todos.

Ellos observan directamente aquellos modos de existencia particulares, las líneas que tejen el “mundo-circundante” (von Uexkül 2016) de otros entes, tan vivos, peligrosos y bellos como en el relato del chamán yanomami Davi Kopenawa y del antropólogo Bruce Albert (2015). Entre estas tradiciones diferenciadas, para seguir en la estela de Wagner (2012), hay colectivos sociales que hace mucho desarrollaron tecnologías de comunicación efectivas entre ambas realidades (macrofísica y cuántica), a través de prácticas, experimentaciones con técnicas materiales y corporales en directa interacción gravitatoria. En ese sentido, los vedores podrían rechazar, de alguna manera, el principio de incerteza del físico Heisenberg (1927). Ya que, contrario a esta, ellos pueden medir al mismo tiempo la posición de fenómenos sensibles e invisibles (venas de agua) y su cantidad de movimiento (litros por hora).

Además, pueden “verlas” (a las venas) sin recorrer al uso de aparatos ópticos más allá de sus ojos, pedazos de madera, hojas de árboles o varillas de metal. Dos medios allí son cruciales: el *dom* que les permite acceder a una realidad cuántica y un presupuesto ontológico que no tienen dificultades de reconocer otro mundo poblado por entes no-humanos con agencias comunicacionales y predicados intencionales. De acuerdo con Capuxo y otros, una vena de agua puede desviarse al percibir la intención avara de quien hará uso del *poço*. Seu Mario enmienda diciendo que el agua del *poço* secaría delante del egoísmo del ser humano, caso éste negara a sus vecinos y a los animales de la mata el acceso al agua:

Tem ciência! Se o cara for usurento, que queira aquela água p'ra melhorar de vida. Ô! Nem adianta! 'Tem um cara que já furou três poços, nenhum presta!' [agrega un amigo de Seu Mario, Alex]. Essa água que vem debaixo do chão, ela é uma água que é pra tudo, é pra todo mundo, pra todo bichinho que chegar. Se negar, seca; pois é, não adianta. Se o cara tiver usura não adianta cavar que não dá! Ou sai ruim, salobra. Ói, ali no Flamengo [comunidade rural del município de Jaguarari], na serra lá, quando começaram a abrir esses poços, lá em cima da serra... menino, a água era boa, e abastecia a rua do Flamengo todinha... aí o povo fizeram chafariz, e as mulheres começaram a brigar e os homens no chafariz... numa ganância por água. Acabou! Salgada! Uma água que era tão boa. Só da salgada, não vale nada!

De vuelta. No sólo hay humanos que pueden observar directamente con su cuerpo realidades subatómicas (y con riqueza de detalles propias del mundo de los *xapiris*, accesible a los chamanes yanomami a través del rape de la *yakoama*), o, como dicen los nativos, sobre el *vedor* Fernando que para “*marcar un poço parece que tem que dar no coração dele*”; sino que ellas mismas siempre fueron “reales” llenos de agencias. Esto nos conduce a sus implicaciones filosóficas, puesto que el principio antrópico característico de la metafísica moderna encuentro tal vez un umbral: lo último de la realidad fenoménica y sensible, nos enseñan los *vedores* y otros *rastejadores*, puede no ser una relación (como le gusta pensar las ciencias humanas) o una materia (las ciencias llamadas duras), sino una imagen sensible, una agencia.

En ese sentido, el relativismo multinatural o “*selvagem*” (Lima 1996) de los *vedores*, reconoce que hay perspectivas que los posee y no solamente que cada uno puede tener un punto de vista sobre el mundo. Así, al ver las venas y el conducto-conector al mismo tiempo, aquellas conectadas por ellos, esta imagen-perspectiva une lo universal con lo particular o, mejor dicho, reconoce su relación figura-fondo (cf. Wagner 2012). El *vedor* no anuncia que las venas poseen agencia humana, sino que él, en cuanto *rastejador*, mediador, ocupa, momentáneamente, el flujo-vena (siguiéndolo, habitándolo, ahogándose, casi desmayando, etc.) y, luego, conecta cada una de las venas (particular) a través de un puente construido (*poço*): el conducto-conector (universal). De ese modo, él transita, siente y se mueve en este “mundo” para, en seguida, hacerlo brotar en otro mundo, aquel conocido como *caatinga*.

En la mecánica cuántica, el observador altera, afecta la realidad subatómica, la situación observada, y difícilmente se diría lo contrario por la presencia del etnógrafo, puesto que es inherente a su oficio participar y afectar y, probablemente, cuanto más afectado esté más haya logrado entrar en resonancia con la realidad en contacto. Tanto la experiencia cuántica como la etnográfica deben ser no-cartesianas, es decir, no separables de la realidad bajo la suposición de lograr una mayor objetividad posible. Ya entre los nativos, la causa-efecto no es premisa para su sociología, al revés, la creatividad, la variación, lo indeterminable es un presupuesto antropológico

nativo. En otras palabras, el agente crea la realidad vivible y observada al mismo tiempo en que es creado por ella, al ser interpelado por su agencia, ya que no siempre lo que existe es dependiente de la existencia del observador. Es decir, la *información* de que una vena de agua existe de modo independiente del humano es *accesible* apenas cuando ella es *afectada* por determinado deseo humano, alterándose, modificando su flujo. Lo común es que ella exista apenas cuando es medida, leída, sentida, decodificada por el *vedor*, sin embargo, su agencia es quien puede estar decodificando, alterando al *vedor*, cuando éste se marea o escucha sonidos.

Una operación comparativa posible entre física cuántica y la economía del *rastejar* sería aquella que me ha compartido Mauro W. de Almeida en una plática por email, tal vez el antropólogo más físico del que tenemos conocimiento:

a física quântica de Heisenberg e de Schrödinger descreve ‘elétron’ como algo sem posição e momento –uma onda, uma distribuição de probabilidades. Mas na câmara de bolhas (situação experimental) vemos trajetórias. Trajetórias de quê, cara-pálida? Heisenberg dá uma resposta fantástica. O que vemos é *a interação* de ‘elétron’ (coisa que não vemos) com bolhas de vapor que são objetos macroscópicos –e toda vez que a *onda-fantasma-elétron* interage com o vapor macroscópico, ela deixa uma marca (Comunicación personal. Mayo de 2019. Cursivas agregadas).

Gente que ve el mundo invisible (al menos para algunos de nosotros legos); que se relaciona con entes irreconocibles por inimaginables para el sentido humano común; personas que miden la posición y la velocidad de objetos microscópicos, separados en el espacio (diferencia en metros), simultáneos en el tiempo y que se articulan instantáneamente a través de un mediador. Todo ello parece violar los principios físicos de Newton y Einstein, pues la *ontología-vedor* escapa a lo absoluto del primero, donde la totalidad de las venas existentes serían siempre decodificables, y a la relatividad del segundo, que colocaría en la posición ocupada por el sujeto humano (*vedor*), en el espacio-tiempo, la condición de la captura. Tal vez estemos ante una “operación perspectivante” (Almeida 2002), en la cual la vena es quien captura al *vedor*, permitiéndole acceder a la resonancia del mundo. Es así que, a través de la *inter-acción* que estos objetos infinitesimales tienen con un aparato macro-físico, el

cuerpo, que se hace posible observarlos en el plano material humano. ¿Serán físicos cuánticos? No importa el título, sino el hecho de que tienen algo a decir sobre la física cuántica.

Podríamos decir que los vedores, al relacionarse con los modos de existencia de las venas de agua, su trayectoria, localización, espesura, profundidad y velocidad potencia en la forma-poço, exponen la inter-acción vedor-vena como una certeza pragmática. Esta relación difiere de la interacción geólogo-vena, puesto que allí hay una superposición entre agua y no-agua (viento, minerales), una incerteza pragmática propia del geólogo y su práctica científica. En ese sentido, la marca del encuentro pragmático del vedor con las venas sucede con el registro del efecto del encuentro de su cuerpo con ellas o con sus guías. Cierta día le relaté a Capuxo que Sinhô me dijo que soñara con un poço en su roça y que había invitado a un vedor conocido al sitio del sueño a fin de confirmarlo. “*Sonhei que aqui dá um poço. ‘Aqui tem um mesmo’, disse o vedor. E disse que eu tinha virado vedor*”, dijo para reírse en seguida como que regocijándose de su nuevo poder. A Capuxo le gustó mi relato, se reía por la alegría de su nuevo compañero y agregó en un tono de maestro: “*ele está praticando*”.

Sea por medio de la acción real de los flujos-venas o por la relación con los guías, sus cuerpos son afectados y adquieren una sensibilidad otra, el humano es alterado por una exterioridad, al paso que la vena puede ser alterada por la agencia humana: afectación recíproca, otro modo de la traducción. En ambos casos, la relación entre el mundo físico y el subatómico, entre la física macro y la cuántica es posible solamente por la dativa del dom.

El arte de experimentar del vedor o veeiro es capaz no sólo de contrarrestar la dicotomía naturaleza-cultura, sino de impulsar relaciones más allá de ese recorte, donde la relación veeiro-veia, como plantean Deleuze y Guattari, implica vínculos simbióticos, alianzas no jerárquicas y el encuentro entre agentes creativos (Kirksey y Helmreich 2020). En ese sentido, la antropofagia de los veeiros es una comunicación interespecífica en que la fuerza de “otro” (las venas de agua subterráneas) es incorporada en cuanto tal por el veeiro, que sufre una afectación corporal y semiótica y; de modo recíproco, las venas pueden ser afectadas por agencia de los humanos,

alterando su trayectoria subterránea, la composición química del agua. O sea, los rastros de ambos agentes sociales son mutuamente decodificables y considerados seriamente por y en sus efectos, ya que producen devenires en sus “cuerpos”. O, en las palabras de Stengers, esa “captura recíproca” (1997) es consecuencia de relaciones históricas co-evolutivas, de intercambios continuos capaces de dar nuevos sentidos y significados a su relación de *virar-com* otro.

Los nativos, más que otorgar subjetividad a las venas, reconocen en ellas seres sociales con eficacia agentiva (Kirksey y Helmreich 2020) y nos interpelan a repensar nuestras categorías de análisis en las ciencias sociales o, mejor dicho, la ontología allí subyacente que nos orienta a ver las diversas especies que hacen mundo por medio de puntos (ciegos) de referencia, de equivalencia, de medida: carbono, pensamiento, lenguaje, cultura, historia, religión, Estado..., alma. No obstante, los modos de existencia de los nativos de la *caatinga* encuentran en la biociencias, en la epistemología, en la semiología, en la física cuántica y en la filosofía de la diferencia aliados formidables, lugares en donde los presupuestos en torno a lo que es vida, comunicación, agencia, significación, estudios del sentido, del lenguaje están siendo profundamente desestabilizados. Esta investigación hace parte entonces de una etnografía multiespécie, en que se estudian “zonas de contacto en las cuales las líneas separando la naturaleza de la cultura fueron demolidas, y donde los encuentros entre *Homo sapiens* y otros seres generan ecologías mutuas y nichos coproducidos” (Kirksey y Helmreich 2020: 275).

La experiencia veeiro-vena y sus prácticas de sentido sobre ellas son un esfuerzo antropológico nativo para conectar su ecología multiespécie al Antropoceno, puesto que la relevancia de esos diplomatas *caatingueiros* en sus comunidades es proporcional a los efectos climáticos provocados por el evento-límite conocido como Antropoceno. El antropos es seguramente una figura paradójica y ambivalente, pues si es un agente macrofísico capaz de desestabilizar el equilibrio termodinámico del sistema-Tierra es también aquel, en una relación simbiótica con otros entes que habitan el cosmos, capaz de crear políticas contraentrópicas, cosmopolíticas para reducir la duración del Antropoceno.

Ontologías en desacuerdo y lo desconocido fundamental

Los flujos-venas poseen bordes dinámicos, los vedores captan su tendencia, potencia e intensidad. No poseen métricas *dadas* (al que él sigue y/o corrobora) que de tan precisas podría parecer trascendentes. El límite-dinámico de la vena es inmanente a ella y es accesible al vedor que la decodifica. Al delimitar el límite, los flujos-venas ganan aires de un “límite-contorno” (Nodari 2019: 84), externo, necesario para ser visible en la ontología-sertão (“forma-pozo”). Los flujos-venas hablan de una tensión entre cuerpos que orienta su propia trayectoria, es decir, la agencia-vena es pasible de afectación por la agencia humana y viceversa. Esto se da no sólo en el proceso de decodificación del vedor, más también, como hemos visto, por el hecho de que ella puede cambiar su sendero bajo el suelo por el deseo humano. Como me ha relatado *Capuxo*, es necesario que el interesado en marcar un pozo en su localidad respete un código moral ancestral, compartir el agua con los demás vecinos y animales domésticos o salvajes, pues como afirmaba *Gise*, ‘es un milagro’.

Él debe facilitar así el acceso a otras personas al agua, no tanto para irrigación, sino para consumo familiar; así como mantener suficiente agua en un tanque de tierra para los animales y no cercarlo con alambres o cualquier otro límite. Lo ilimitado del milagro parece exigir que no haya contornos delimitados para el agua. Negar la prescripción de este *milagre*, imponerle un límite mercantil e individualista, implica la transformación de aquel, sea perdiendo su calidad (el agua se vuelve salada, inservible para consumo y para las plantas, pues se queman bajo sol), sea mudando su trayectoria subterránea.

“Limitar el límite” (Nodari 2019) es la operación de los vedores frente a esta métrica-Uno-moderna-sertão. Métrica utilizada para dar con la forma-poço y sus calibraciones l/h, altura, espesura, etc., bien como para neutralizar cualquier agencia posible atribuida a las venas y su relación con los humanos. *Forma-poço* es la metrificación moderna de un ente subterráneo. Sin embargo, para otros vedores la métrica misma es ignorada y conjurada. En la inter-acción *veia-vedor* a través del cuerpo, por medio del idioma de la intensidad, desmayo, mareos, sueño, tino, olor, sabor, la métrica-Uno es devorada y, como todo proceso digestivo, produce el efecto de inventar una

métrica desmetrificadora. En suma: no se puede mensurar y reproducir en laboratorio la práctica científica de los vedores, sean los mareos de Neta o el tino de Capuxo y de Fernando, ni tomar como patrón la nariz de Epifanio. Si la experiencia no-métrica de los vedores interioriza la métrica de lo Uno para sobrecodificar en los términos modernos las características de un poço, puede también conjurarla evitando la búsqueda ilimitada por poços, lógica obvia para la ontología mercantilista.

El tino cobra aquí ese sentido de desmetrificación, de mecanismo nativo que anticipa el límite, que rechaza el “exceso”, el desborde, ya que es él quien determina cuándo y cuántos poços podrá marcar Fernando. Si tal límite inmanente es sobrepasado, se inauguraría un nuevo agenciamiento: el dom se transforma en productor de mercancía. Pasaría a estar vinculado al principio metafísico de la necesidad, donde el deseo puede agarrar cualquier cosa para satisfacerse. Como recuerda el antropólogo Marshall Sahlins, “la economía del Génesis es el génesis de la Economía” (Viveiros de Castro 2011a). Adán y Eva desconocían límites para su deseo, para la relación producción-consumo, su pecado fue la tentación de convertir todo deseo en placer, una ontología de la necesidad que desde entonces es la regla de la religiosidad capitalista. Por lo tanto, la economía del rastejo posee, internamente, mecanismos propios para conjurar el “exceso”, la metrificación desmesurada de pozos, lo que, en última instancia llevaría a la formación de una institución autónoma que congregaría vedores: la “economía de mercado del rastejo”. Las antinomias exceso-necesidad, utilidad-inutilidad y la separación entre ellas no es la misma de los mercantilistas, tampoco de los ecologistas. La relación dom-vedor-vena parece alter-orientar las antinomias, pues ellas existen, a su modo, también allá.

Notamos en nuestro trabajo de campo que la ontología-dom dialoga con la ontología-sertão, solo en la esfera de las políticas públicas de convivencia con el semiárido apoyándose en convergencias pragmáticas. Por ejemplo, algunos geólogos de la Cerb aprendieron a utilizar los instrumentos del vedor para marcar las venas de agua. Allí, la ontología-dom posee valor de verdad parcial en la ontología-sertão, puesto que lo que es dom para los vedores es para el geólogo apenas una técnica, un instrumento más que deberá ser corroborado por su aparato alfa, el oficial (de envío y recepción de ondas electromagnéticas). Si en este momento hay cierta compatibilidad entre

diferentes ontologías, el reduccionismo de la segunda, al bloquear el valor de verdad del *vedor* demuestra la incompatibilidad entre aquellas ontologías. Si para el *vedor* ya es suficiente su lectura, el geólogo podría prescindir de tal decodificación con el aparato “oficial”. Podríamos preguntarnos ¿por qué la Cerb no valida y simetriza el saber de los *vedores* al de los geólogos, contratándolos como marcadores de pozos?

No sería difícil encontrar una respuesta, sin embargo, parece más interesante preguntarnos si la política de la Cerb podría verse afectada por la cosmopolítica de los *vedores*. Esto le exigiría ralentizar todas las perforaciones de acuerdo al *tino* de aquellos. Ésta no es una lectura romántica en torno a la práctica de los *vedores*, cuya proyección implicaría que João *vedor* rechazaría la función de “geólogo” si, hipotéticamente, la Cerb lo contratara. Pretendo señalar la existencia de una sociológica nativa que, de algún modo, conjura una operación del volverse un otro no deseable, es decir, volverse *vedor* según los moldes de la Cerb.

La lógica en que la Cerb se mueve le permite la perforación potencialmente infinita de pozos en un solo día en la misma región (aunque materialmente no lo pueda hacer), algo inconcebible para el *vedor* Fernando que parece marcar apenas 1 o 2 pozos por día, si es que le “*da o tino*”; o para Sinhô que lo hace apenas cuando sueña, lo que implica, aunque parece no ser algo deliberado, evitar justamente que la relación *dom-vedor-pozo* se convierta en mercancía, o sea, en una expresión más de la “ontología mercantilista” (Almeida 2013: 21). De ahí que la ontología-*sertão* también es una verdad parcial para la ontología-*dom*; si no podemos afirmar que todos los *vedores* tienen como objetivo inconsciente conjurar la conversión de su *dom* en trabajo asalariado, ya que algunos de ellos aceptarían de buen grado recibir 700 dólares mensuales para hacer lo que hacen en una minera de cobre, existe un modo relacional de existencia inmanente a la sociología *caatingueira* que neutraliza aquella virtualidad transformacional, que es tanto experiencial como espectral. El personaje conceptual *vedor* mantiene en su interior el ente-concepto *Vedor* como alteridad y diferencia radical. Fernando, Sinhô, Neta y Gisa no podrían ser capturadas y sobrecodificadas por la ontología universal, mercantilista y antropocéntrica de la Cerb; la exterioridad, el extranjero en ellos/as instaura una tercera margen, una afuera-adentro.

Además, esta ancestral práctica científica nativa desvela un diálogo interespecífico y metamórfico con la selva semiárida *caatinga*, relacionalidad que desempeña un rol central en su capacidad potencial de convivencia con la sequía y el cambio climático (en adelante CC). Sin embargo, la lógica del proyecto epistemológico moderno y su ontología universal-reduccionista suelen neutralizar la exterioridad y reducir la multiplicidad ontológica del semiárido (alta entropía). Los *vedores* manejan cierta potencia para mitigar los efectos del CC, esta potencia es tanto actualizable como virtual. Real-actualizable, puesto que ellos “marcan cacimbas” (una imagen-pozo de hasta 7 metros de profundidad) que devendrá materialmente un pozo con agua a depender del esfuerzo humano para agujerearlo a pico y pala. Virtual porque su *dom* para “*marcar poços*” (de hasta 110 metros de profundidad) sólo tendrá impacto social efectivo vía una costosa empresa, inaccesible a las familias *caatingueiras* (el metro perforado varía entre 15 y 25 dólares).

Para intentar resolverlo, los nativos que conviven en la misma región y comparten la tierra desde hace muchas décadas, en la comunidad rural de Lagoa do Caldeirão por ejemplo, se auto-declararon como “comunidades de fundo de pasto”. Esta figura jurídica les permite ser reconocidos por el estado como “poblaciones tradicionales”, colectivos humanos que comparten relaciones sociales comunes con la naturaleza. Tal figura les concede el acceso a recursos financieros y técnicos del estado, desde asistencia de veterinarios y agrónomos, facilidad de crédito para adquisición de prestamos y maquinarias, bien como la perforación e instalación de un *poço* de agua.

La frincha

El *vedor* concibe *a priori* la existencia de venas de agua subterráneas, el hecho de que ellas están allá, eso es un presupuesto de existencia necesario para encontrarlas. La diferencia entre los dones de cada *vedor*, que crea la diferencia interna entre ellos, es lo que permite efectivamente agarrar y decodificar los efectos de las venas por intermedio de las técnicas e instrumentos que manejan. En ese sentido, los indicios y rastros de ellas son información disponible que exigen un receptor idóneo capaz de sentirarla, entenderla y hacer algo con eso. En el caso, el receptor (*vedor*) no sólo

posee la técnica y maneja ciertas herramientas de decodificación de la información-vena, sino que él mismo es también un conducto a través del cual se centralizan en un punto de vista (el *poço*) todas las venas.

Ambas “funciones”, que con João vedor son dos, una y otra a la vez (receptor-conducto), son formas con que el *dom* se expresa, es una relación recursiva: el *vedor* sabe que hay venas, sabe que puede encontrarlas y medirlas porque sabe que tiene el *dom* con él. Sin embargo, la relación entre presupuestos de existencia y la “corroboración pragmática de la ontología” (Almeida 2013: 13), vía captura-decodificación, es inestable. Por ejemplo, en lo que se refiere a la vena-*frincha*, los *vedores* aún no logran sentirla como las otras, aunque saben que podrán hacerlo porque hay saberes-poderes inmanente al *dom* que aún no se actualizaron.

La *frincha* es una imagen sensible (vena) que no se *corporiza*, permanece como intensidad, virtualidad, pues el conducto-conector (el *vedor*) no la toca, decodifica y captura. Hay certeza en relación a la existencia de la *frincha*; como las demás, ella hace parte de los compromisos/presupuestos ontológicos nativos en torno a lo que puede existir y al que materialmente existe, aunque por ahora no sea posible agarrarla, habitarla, o sea, medir su movimiento, posición y potencia, no por tratarse de un lugar intangible a su ciencia, a sus premisas, con el riesgo de desembocar en un orden platónico.

En otras palabras, la metafísica nativa reconoce en el mundo subterráneo entes como la *frincha* que apenas algunos *vedores* pueden, por ventura, ser sensibles a ella. No obstante, hasta donde sé, sus prácticas y experiencias demuestran que los *vedores* prefieren hacer foco en especulaciones espectrales y en reconocer un gran *vedor* que ha podido sentir la *frincha*: “*você marcou quatro veias, mas eu tô vendo cinco...*”, le dijo João a Pedro. “*Essa é a frincha!*”, interrumpe Pedro con la altivez de quien sintió primero la vena más-que-invisible. Por ende, ambos la abandonan, no se ocupan en *marcarla*, pero saben que algún *vedor*, por algún motivo, algún día será el mediador de la *frincha*.

Por fin, como señala Almeida, “pressupostos ontológicos dão sentido, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas vão além de qualquer encontro particular” (2013: 09, cursivas del autor). La *frincha* está no sólo en el orden de lo posible

inmanente al real actual, sino demuestra que en la metafísica nativa el mundo subterráneo aún guarda imágenes todavía inconcebibles hasta mismo para los vedores, lo que permite especulaciones en torno de lo que aún puede virtualmente existir, potencialmente actualizarse como real.

En suma, la relación entre los vedores y las venas nos propone no sólo reconocer la relatividad ontológica, dada la pluralidad metafísica inmanente a su mundo-sensible, sino también pensar acerca de una diplomacia ontológica donde el punto de vista, la perspectiva es inestable: el *lapigado* no sabe de antemano en que devendrá su *dom* y de qué forma él sabrá que sabe. En un sentido más etnográfico, la imagen del operador relacional nativo (vena-conducto) corta transversalmente el mundo de los demás *rastejadores* (de rastros, lluvias, remedios, futuros y fines de mundo), no como modelo, sino como una bisagra, un pliegue que, al desdoblarse sobre sí mismo, muestra y corta *lados* de mundos: aquel visto por los *lapigados* y aquel visto por los *burros*. Bisagra semejante aquel juguete de infancia en que pequeñas tablas de madera se deslizan una sobre la otra a través de dos cintas paralelas de color que unen todas las tablas y permiten su inversión. Este operador nos permite pensar el *dom* también como conducto-conector, aunque diferente del *vedor*. Si este, como vimos, es un puente entre flujos del subsuelo (venas) en dirección al visible común (*poço*) y lo hace por medio de su *cuerpo* y extensiones, el *dom* conduce a los *lapigados* al encuentro con una fuerza rizomática diferenciante. Esto es, si *dom* = *variación*, actualizarlo implica diferenciación, lo que nos da pistas para pensar sobre la diversidad de los *rastejadores* y *lapigados* y sus diferencias internas. Si todos los *lapigados* son *rastejadores* de agencias diversas, ni todos los *rastejadores* son “*sutiles, sagaces y sabidos*” *lapigados*.

Además, lo que el *rastejar* como antropología nativa parece expresar es que la fuerza, la intencionalidad es ella misma un punto de vista, un mundo de imágenes y espectros que existen independientemente de un observador, no como una entidad trascendente esencial, teológica, ya que algunos humanos pueden incorporarlas. Es decir, si bien los *rastejadores* pueden relatar a los legos imágenes de aquel mundo, algo, el *milagro* que nos cuenta Gisa, la *força* y *radiação* que señala Dona Vanda siempre serán potencias, grandes flujos irreductibles al pensamiento humano. Los

nativos expresen, de ese modo, que hay una realidad sensible que es indiferente a las ontologías del “*antrophos*”, de cualesquiera físicas y metafísicas. Hasta que... el *estuciar*, el *tino*, el *faro* hagan decir algo. Esta potencia de lo sensible que, fuera de la cripta psicológica, no sucumbe a cualesquiera filosofías salidas del *cogito*, parecen señalar la posibilidad de una *no relatividad fundamental*.

Por lo tanto, lejos de proponer algún tratado o teoría de la *caatinga*, intento reconocer que, ante lo sensible que el saber humano sabe que no puede ahora agarrar, algunos nativos supieron escapar tanto a la alternativa niilista, adversa a la creatividad, como a la teológica, que otorgaría a una moral absoluta o a alguna fórmula el acceso exclusivo a lo “real”. Lo que exige del investigador un esfuerzo etnográfico e intelectual que escape a la tentación de rellenar lo desconocido con suposiciones psicoanalíticas. Ni postmodernos, ni durkheimianos, ni freudianos, pues parece que antes del ser [identidad] están el tener y el devenir. Como ellos mismos podrían decir, ‘puedo enseñarte a rastejar, pero el *faro*, el *tino*, el *estuciar*, tú lo tienes o no lo tienes, hasta que un día empiezas a soñar...’.

ENSAYO 03

COMIENDO CON CAIPORA

...Aqui, os mais velhos contavam, Gabriel, que tinha a Dona do mato, chama Caipora. Ela faz o cabra [hombre] se perder e ela é a dona das caças, ela é a vaqueira das caças. (Seu Raimundo, 78 años, pastor de cabras).

“Uma espera tão boa...” y un encuentro

Seu Mario andaba por las sierras de *Barrinha* en una de las diligencias de su oficio. *Vaqueiro* experto en *rastejar* reses, cuando ellas no regresan al salir por comida, terminan durmiendo cerca de alguna fuente de agua y debajo de algún árbol que le de sombra en el día. Si por ventura le agarra la noche al *vaqueiro*, deberá acampar y conseguir algo para comer, en caso de que las provisiones que llevó de su casa ya no alcancen, o si desea variar el menú compuesto normalmente de *farofa de requeijão*, rapadura y carne seca. Si el trabajo se puede resolver en un día, basta con la comida degustada antes de las 5hs de la mañana, la *buchada* (guiso elaborado con las vísceras de cabras o chivos), pues llegará a tiempo para la cena. Cuando son muchas las reses a ser *rastejadas*, su trabajo consistirá en seguir sus rastros, encontrarlas, atarles su pata trasera con la delantera, eso puede llevar varios días o semanas. Parece fácil, leyendo. Normalmente las reses son bravas, no conocen corral, ni sogas o ataduras, el único recuerdo en su cuerpo de la presencia humana es una campana en su cuello y dos marcas hechas con hierro caliente, en cada uno de sus lomos, para demarcar su pertenencia.

No familiarizada entonces con la vida humana, el *vaqueiro* necesita correr detrás de ella, hasta canzarla y, llegado ese momento, si la res no es salvaje, tomará un aliento y se preparará para huir, pero el *vaqueiro* ya le habrá agarrado el cuello, si no logra, corre el riesgo de perderla por el cansancio de su caballo. Si es muy brava, ella dará vuelta, apuntará todo su cuerpo en dirección al *vaqueiro* y su caballo y los atacará. Mejor así, dicen los *vaqueiros*, es más fácil. Yendo hacia arriba de la vaca, justo antes del choque, el caballo se desvía, el *vaqueiro* salta de su lomo para agarrar el cuello de la res y la ahorca hasta derribarla; muchas veces el *vaqueiro* salta arriba de su cabeza, abraza a su cuello, mientras su tronco queda entre sus cuernos y su rodilla atrapan el hocico del animal y así se queda atado a la cabeza del animal hasta que ese se da por

agotado. La res caerá al piso ya sin aliento, el *vaqueiro*, ayudado por otro, pondrá una de las patas delanteras de la res arriba de su cabeza o le clavará sus cuernos en el suelo, inmovilizándola, para luego atarle las patas. Algunas raras veces, aun en su caballo, el *vaqueiro* le clava unas puñaladas con el machete que lleva de costado o con una lanza, *vara de ferrão* (foto 8), que un compañero le alcanzará en el momento preciso. Trabajo realizado. Si aun le queda alguna res para buscar, el *vaqueiro* dormirá en la *caatinga* y podrá cazar.

Seu Mario me relató que cierto día no fue a trabajar como de costumbre, sino que salió a la selva a temprar el espíritu en la soledad de las sierras, uno de los buenos efectos provocados por salir a cazar. Entre los árboles y el atardecer, llegó en su bicicleta con un arma, un cuchillo y una soga. Se puso cómodo arriba de un árbol, debió esperar a que bajara más el sol, que los colores se mezclasen. Era la hora de las *cutias* (ardillas). Habían sido 3 o 4 ardillas. “*Aí eu tô lá, só esperando a cutia entrar... o sol baixando, baixando... ô meu deus, essa cutia não vem? Uma espera tão boa!*”. Nada. Estaba por marcharse ya que si vinieran ya no las podría ver: “*a espera era de mandioca*”, es decir, nuestros ojos no la pueden ver, seguir esperando sería inútil. Cuando, ¡de repente! “*Um cabra [hombre] deu 3 machadadas: ‘pa pa pa’*”, donde, según la memoria de Seu Mario, había una colmena de abejas *mandassaias* (*Melipona quadrifasciata*).

Mientras saboreaba la rica miel en sus papilas, mi amigo se lamentó de no haberla recolectado antes. ¡Todo por esperar a la ardilla! En parte se arrepiente y piensa que el hombre de los machetes se la llevó. Luego, reflexionó mejor y juzgó que era bastante inesperado que un hombre a aquella hora, que él no vio llegar, haya dado tres golpes de hacha y que ese “*pa pa pa*” haya sido suficiente para derribar el árbol “*que caiu... ahhh...*”. Era verdaderamente insólito: “*mas meu deus, uma hora dessas, esse cabra derrubar esse pau aqui com 3 machadadas?! Minha nossa senhora! E foi a imburana da mandassaia! ... e eu lá em cima da espera, né... chega fiquei... aquilo... me arrepiando daquele negocio*”.

Cazar es esperar. “*La espera*” es un lugar, el sitio que el presupuesto nativo ubica como el punto de un encuentro que acontece incluso antes de efectuarse pragmáticamente. No obstante, ¿por qué el espanto del hábil *rastejador*, paciente

cazador y valiente *vaqueiro*? No sería la primera vez que un hombre sólo en una selva de la *caatinga* se enfrentaba a algo sobrehumano, a algo que se le escapaba del entendimiento. Por ende, si lo irreductible no puede ni siquiera verse o ser comprendido, es mejor marcharse. Se bajó del árbol, su vista ya no podía con la oscuridad, atajó el senderito que apenas veía “*varedinha varedinha velha*”, hasta chocarse con su bicicleta y se montó en ella. “*Toquei no mundo. Cheguei em casa, contei a mulher. Amanhã de madrugada eu vou pra espera*”. Antes que el amarillo llegase a teñir el horizonte con su esplendor, Seu Mario ya estaba surcando con su bicicleta los estrechos caminos de tierra nuevamente. Reconoció el lugar por un gran árbol que había cerca de la *espera* (hoy debe seguir allí), un viejo *angico* tan grueso que precisaba varios brazos humanos para rodearlo. “*Cheguei lá, subi na espera*”, desde allí escuchó un “*erhhh erhhh...*”, era una gran *cutia* royendo la mandioca, alcanzó con un disparo y con una *cutia*. Principio de *suficiencia*, una de las reglas-Caipora, como veremos más adelante. Llevaba curiosidad encima. “*Agora vou olhar onde o cabra derrubou o pau*”. “¿Y, encontraste el árbol?”, le pregunto. “*Ô! Ainda hoje eu caço [busca]*”. Ni marca del hacha, ni árbol en el piso, ni en otros palos de alrededor, ni siquiera rastros en la tierra.

El episodio del cual Seu Mario fue un testigo privilegiado no había dejado registros materiales, tan solo indicios sobre su cuerpo. ¿Qué fue eso entonces? “*Num sei que mistério foi aquele não. Num sei, num sei dizer. Lá caçador sempre vê*”. ¿Será Caipora? “*Não, pantim assim né: bate cachorro que fica ‘câiâim câiâim...’ e corre pra onde tá o dono... o dono olha e não tem nada*”. Claro, pregunta cándida de antropólogo, pues ningún cazador debería ver esta entidad conocida como *dona-do-mato*. Mejor es registrar tan solo evidencias de su presencia, de sus efectos que llaman “*pantim*”: perros aturdidos, llorando, sonidos insólitos, desubicación repentina (“*se ariar*”) que no llega a ser durandera (“*idear*”, “*ideado por...*”). Puesto que, si alguien llega a verla *realmente*, ya no podrá decir que es cazador, pues cazar no podría ser ni siquiera un recuerdo ya que *Caipora* lo habría *ideado* para capturarlo. Ya veremos cómo y qué implica eso.

Si Seu Mario no hubiese cumplido el ritual de llevar consigo su pedazo de “*fumo de corda na capanga*” (hebras de tabaco en forma de rollo metida en un bolso), quizá

tendría otra historia que contarnos. Al llegar a la *caatinga* es regla sabida dejarle a la dueña de la *caatinga* ajo, miel o tabaco en un tronco de árbol y hablarle directamente: “ó, aqui é pra você dona do mato!”. ¿Por qué Seu Mario ha preferido dejar en el plano de lo desconocido el raro encuentro en el crepúsculo que resuena con las descripciones nativas sobre los efectos de la presencia de *Caipora*? Quizá porque no se desubicó espacialmente, como le sucede a los que son *ariados* por ella, o porque las ardillas de todos modos no iban a ser cazadas, ya que él ya no podía verlas, lo que anula la hipótesis de que la entidad quiso alejarlo, porque si así fuera, los indicios serían mucho más fuertes y asustadores. No cerrar las posibilidades de la experiencia con una explicación finita es una práctica nativa para mantener el mundo conectado. Una especie de auto-permiso para salir a experimentar nuevamente y confirmar lo que se ha visto y oído.

Si *Caipora* ocupa la posición de “convenção” (*sensu* Wagner 2012) en la cultura nativa, los modos como ella se relaciona con los nativos son del orden de la “invención”, de la cultura-caipora, de una verdad parcial. ¿Qué hace *Caipora* con el *fumo*, miel o ajo dejado en el tronco? “*Não sei. Ela deve fazer algum negócio*”. El “*não sei*” de Seu Mario y de tantos otros, como Seu Raimundo, Lucinha y Zé, refiere a un misterio temporario que requiere ser él mismo puesto a prueba, corroborado, comparado, averiguado, experimentado tantas veces como sea necesario, y no un misterio platónico, eternamente inaprensible, regalado al plano teológico. Los nativos prefieren hacer de su relación con el *afuera* uno de sus modos de pensar: esta relación es más una relación de inmanencia que todavía no se dedicaron a pensar, que de trascendencia vinculada a lo que jamás llegarán a pensar, como recuerda Viveiros de Castro (2002a).

Quando você for para o mato de noite, você pega um pedaço de fumo, quando entrar no mato você bota num toco. ‘Isso aqui é pras Caipora pra me amostrar a caça!’. Destá que ela tá escutando, está por ali. Aí você remexe a caatinga todinha, não tem problema nenhum, o cachorro acua a caça. Se você entrar de noite para caçar e não levar um agrado pra ela lá, você vai apanhar: cachorro cai na chibata, você fica todo besta... aí você só vê um bocado de vaqueiro correndo, você escuta um chocalho..., porque o vaqueiro quando vai campear tem um chocalho na garupa da sela, aí eles botam uma correia no badalo do chocalho, e o chocalho fica: ‘tim tim...’ É bem assim quando ela *idea* a gente, você escuta

direitinho o chocalho batendo... vê o cavalo batendo a sela... ‘tã tã...’... dixe que num é vaqueiro nem nada, é ela! Nessa hora aí pode voltar pra trás, num adianta.

Mientras la plática se va desarrollando, mi amigo de 87 años, Seu Raimundo, tira de una sogá el agua de la cisterna para darle a las cabras. “¿Dónde guarda ella los animales?”, le pregunto.

¿;Quem sabe!?! Ela não guarda não, idea tudinho, fica tudo ideado!

Los relatos nativos dan cuenta de diferentes acciones de *Caipora* sobre la agencia humana y de los animales. Al perderse de modo ridículo en la *caatinga*, una situación impensable si la persona está en sus cabales, es común escuchar la expresión, “*me ariei*” o “*fiquei ariado*”. Sin embargo, si lo mismo sucede en medio de un ritual de caza, la noción “*ariado*” se complementa con la de “*ideado*” para esclarecer que esta fue una acción directa de *Caipora* para “*ariar*” al cazador que la insulta al no dejarle un poco de tabaco o al pasar por alto la prohibición de la caza, regulada por ella. Como veremos más adelante, hay otro sentido para el término *idear*, aquel relacionado a la comensalidad e la “*predação familiarizante*” (Fausto 2002: 07).

Nadie se pregunta qué come *Caipora* diariamente, se sabe que le agrada el tabaco, la miel y el ajo, y que es más probable que una salida de caza sea exitosa para el cazador si éste anuncia en voz alta que está dejándole tabaco en un tronco de árbol, aunque ello no implique necesariamente que el cazador podrá ver la presa y que saldrá ileso de su empresa. Se trata más de una donación amistosa que un intercambio mercantil. La relación entre el cazador y la *dona-das-caças* remite a una *perspectiva ecológica* que resignifica el sentido de *cazar*, que no es solamente cazar animales, sino una actividad metafísica. El cazador le reconoce agencia a una entidad del monte, se le atribuye al espíritu un juicio sobre sí mismo (Lima 1996), donde el tabaco posiblemente tendrá un sentido para su cultura (podría haber elegido como trueque un pescado, por ejemplo), ya que “sólo existe mundo para alguien”, es decir, “lo que existe, existe para alguien [pues] no hay realidad independiente de un sujeto” (Lima 1996: 31). Ofrecerle tabaco es lo mínimo que *Caipora* espera de un cazador, luego ella decidirá

si los animales de presa se encuentran bien distribuidos en la *caatinga*. Pues, como se sabe, ella puede no sólo rehusarse a mostrar la presa, sino colocar trabas al cazador, ya sea asustando y pegando a sus perros, ya sea *ariando* e *ideando* a estos y a los humanos, ya sea golpeando el cazador, aunque este haya dejado tabaco y aunque haya presas posibles en la zona.

La cuestión para *Caipora* es la sospecha de que la empresa de cazar se haya tornado una usura. Ante esta posibilidad, ninguna oferta le parecerá lo suficientemente justa y, mucho menos, representará una ecuación de equivalencia. Es decir, si la donación es la regla-caipora primera, el permiso y la presencia evidente de animales de presa es intermitente: ni siempre, ni en cualquier lugar. La dueña de la *caatinga* y de las presas decide, y no hay certezas dadas de antemano.

O cabra vai p'r'o mato e se ele levar um fuminho e colocar na cabeça de um toco, se não é um cara usurento, porque se for usurento, mesmo que bote [el tabaco] não pega caça. Ela cheira, mas não dá nada pra o cabra. Mas se o cara é humilde, sem usura, ela dá a caça. Aqui acabou isso, mas no lugar que tem caça ainda tem. Nego ia e não pegava nada, rastro de caça estava aí arrumado! Esse povo fala que não existe é porque nunca viram, né?

Aprovecho para comentarle a Seu Mario que he escuchado relatos de hombres que obtuvieron golpes en el rostro por ofender a *Caipora*, al no dejarle nada. “É, *leva tapa na cara, ela bate cachorro. Oxe! Batia cachorro que se mijava todo nos pés do dono e ninguém via. Comigo nunca aconteceu não*”.

En otro relato, un cazador es reprendido por *Caipora*, pese a haberle llevado tabaco. Ella le dice: “*não pode mexer nas coisas do mato, só dessa vez lhe dou*”. Otro día regresa el cazador, cumple el ritual, pero *Caipora* “*idea*” (hechiza) las presas, afectando la maestría del cazador en encontrarlas, y este le dice: “*Mas dona Caipora, quero uma cacinha*”. “*Você tá teimando, não se brinca com a natureza*”, le responde, “*a caça tá limitada, não dá pra caçar toda semana*”. Aunque le lleve tabaco, la segunda regla-Caipora señala claramente al cazador que es necesario preservar parte del territorio del “*fundo de pasto*” para la manutención reproductiva de los animales silvestres y ella, en tanto *mãe-das-caças* protegerá estos refugios. Como recuerda

Almeida, *Caipora* necesita de “território para fazer isso” (2013: 18). No está demás decir que *Caipora* en tanto *dona-da-mata*, para los nativos, no expresa una relación de propiedad y dominio sobre la tierra, ser *dueña* es más bien una “categoría más-que-humana” (Cardoso 2016: 310), un *signo* que relaciona humanos y extra-humanos en una convivencia posible entre mundos no estabilizados en segmentos rígidos.

En la comunidad de *Lagoa do Caldeirão*, por ejemplo, a través de la organización de vecinos, compadres y parientes, los habitantes se auto-declararon como “comunidade de fundo de pasto”. Con ello y por medio de algunos trámites burocráticos esperan la oficialización junto al Gobierno de Bahia del área compartida desde siempre. Además de recibir técnicos agrícolas, veterinarios, máquinas y recursos financieros para inversión en las áreas ya desmontadas, se protege el territorio de las presas y de *Caipora*. Este deseo nativo es compatible con el modelo “fonte-sumidouro”⁵² empleado en la Reserva Extrativista do Alto Juruá, en el que el parámetro utilizado no es la tasa de animales retirados, sino la “proporción del territorio” que se deja apartada de la acción de los cazadores, delimitando así una frontera territorial entre humanos y extra-humanos (Almeida 2013: 19-21). Que el deseo nativo sea compatible con el parámetro referido se debe al hecho de que engendramos un encuentro entre este modelo y la ontología-caipora que presupone cierto acuerdo nativo en torno al respeto, a la maestría, al dominio de *Caipora* sobre la *caatinga* y al territorio de las presas como condición para la existencia real, experiencial de los animales de presa (Almeida 2013).

Cabe señalar que los nativos no lo hacen explícitamente por *Caipora*, hecho que pareciera señalar una relación anterior y superior a sus necesidades más inmediatas, casi teológica; no obstante, el “fundo de pasto” tiene efectos evidentes sobre el mundo-*Caipora*. Podría decir que hay una compatibilidad pragmática en medio de una indeterminación e incompatibilidad ontológica. Indeterminación porque no se sabe

⁵² Por ejemplo: “populações de animais de caça preferidos se mantêm apesar de taxas de exploração supostamente ‘não-sustentáveis’ (...) Essas evidências sugerem a interferência da chamada dinâmica fonte-sumidouro (...) Um conceito semelhante faz parte da cosmologia e dos sistemas tradicionais de manejo de povos tradicionais e não-tradicionais, que em muitos casos reconhecem áreas sagradas ou protegidas por tabus onde reside um “Mestre de Animais,” “Dono da Caça,” ou “Caipora/Curupira” que protege os animais de caça, além de punir os seres humanos por transgressões” (Almeida 2013: 20).

si *Caipora* fabrica las presas. Incompatibilidad porque no hay continuidad ontológica, sino apertura a la diferencia por parte de los nativos. Esto es bien diferente de la ontología universal mercantilista que aniquila la diferencia ontológica en nombre del principio teológico del progreso y del desarrollo; y esto, como recuerda Almeida, no es un conflicto cultural sino una guerra ontológica, ya que lo central aquí es la “*existência de entes no sentido pragmático*” (*ibid.*: 22).

La relación entre la “*dona da mata*” y los animales que protege tiene su correlato etnológico con otros pueblos indígenas amazónicos, como puede ser observado en el trabajo de (Fausto 2008). La relación del dueño-maestro, en tanto sujeto, con un recurso, con conocimientos intangibles, con los animales y humanos “incluyen autoridad, génesis y comensalidad” (p. 332). Si bien *Caipora*, en tanto, “*vaqueira-*”, “*mãe-*” y “*dona-das-caças*” ocupa una posición de autoridad respetable, dada su relación de “*maestría-dominio*” (Fausto 2008), de acuerdo a mis materiales de campo (los modos de conocer nativos) no podría afirmar un trazo de la génesis *Caipora*. Es decir, las prácticas de sentido nativas no me permiten decir que *Caipora* se ubica en el origen de aquello que posee, como diría Fausto, dado que ha creado, fabricado a los animales de presa. No obstante, los nativos dejaron abierta la posibilidad de confirmación de mi hipótesis de que *Caipora* al “*encantar*” a un humano podría volverlo otra cosa que no se sabe todavía. ¿Podrá el humano transformarse en presa? No lo sé, sobre esto, los nativos podrían decir: “*quem sabe?!?*”.

Ahora bien, el efecto pedagógico que *Caipora* puede aplicar al cazador irrespetuoso es sobre su cuerpo, como me ha relatado Lucinha y que abajo intento recrear en base mis notas de campo, mechadas con algunas de sus frases literales (entre comillas dobles):

Caipora le dijo a aquel hombre: “*eu já lhe avisei para você não voltar!*”. Es que el hombre volvía siempre y ella ya le había dado las presas –explica mi interlocutora antes de continuar el relato que escuchó de los más viejos. Entonces, ella armó un astillero de palos, dispuso algunos en el piso, en la vertical, y otros arriba de estos, en la horizontal, y abajo de todo, acomodó pastos secos para prender fuego. “*Amarrou o homem com cipó-do-mato e jogou ele em cima do fogo e ficou sapecando [tostando] o cabra de um lado e do outro*”. Cuando él no pudo soportar más, ella lo sacó de allá, le quitó los *cipós* y le dijo que se fuera. “*Você*

não venha mais!'". Así fue, el hombre ya estaba desaparecido había ya dos días, ya lo estaban buscando. "*Levou surra de fogo*" por no respetar la regla de *Caipora*. Llegó a su casa y le dijo a la mujer que no quería saber de salir a cazar. "*Essa é a história daqui, é mito né, porque Caipora não fala*", concluye Lucinha.

Una entidad de la selva puede recolectar maderas, cortarlas y ubicarlas en posiciones diferentes, hacer fuego, raptar un humano, amarrarlo, prenderle fuego, controlar su tueste y luego soltarlo, no sin antes retarlo. Todo esto no es mito para nuestra narradora, lo que expresa un esfuerzo teórico nativo para diferenciar qué hará el rol de historia experiencial y de historia de los antiguos, de naturaleza y de sobrenaturaleza. Todas estas acciones de *Caipora* existen, pueden afectar a un cazador avariento y no deben ser consideradas como del orden del mito, al menos no en el sentido dado a este término por la cultura de la Historia oficial. Con *Caipora*, la "Historia" en la *caatinga* se ve acechada constantemente al punto de caerse ante el mito: existe la potencia de que se inaugure un tiempo en que *Caipora* esté fuera del orden del Tiempo.

Por otro lado, la "palabra" debe ser un atributo exclusivamente humano, es producida como "convención" nativa para diferenciar humanos de extra-humanos y no debe ser otorgada a *Caipora*. Hablar con *Caipora* es una señal indudable de la emergencia de un desorden e indeterminación ontológica, o sea, de la irrupción de la historia de los antiguos en la historia actual. Lucinha entonces nos introdujo la diferencia entre el tiempo de la historicidad humana y el tiempo-mítico-*Caipora*, donde la historia experiencial de un cazador que ingresa al mundo-*Caipora* es mítico por estar en un espacio-tiempo otro, en un régimen de temporalidad diferente, en que la dimensión temporal no es *a priori* histórica, hasta porque, como diría Lévi-Strauss "a história não é, pois, nunca a história, mas a história-para" (Goldman 1999: 58).

Si bien *Caipora* está fuera del radar de lo que es acción política para las nociones occidentales de política, como remarca Sztutman (2012), ella en tanto *relación* nos reta a pensar una idea de historia y de tiempo en que es posible y real la suspensión de la linealidad temporal y el retorno del tiempo mítico, pues éste nunca pasó, al fin.

Caipora y la perspectiva

Como hemos visto, los indicios de la “*mãe-das-caças*”, “*vaqueira-das-caças*” o “*Caipora*” son más que evidentes para los nativos de la *caatinga*: el mundo-*Caipora* “existe no-evidentemente” (Viveiros de Castro 2002d). A ella le gusta recibir agradados, sin su permiso la empresa de la caza puede volverse peligrosa para el cazador que o bien se pierde, se asusta, es golpeado, quemado o es capturado indefinidamente en el mundo-*Caipora*. De eso trataremos ahora, de cuando ella captura la perspectiva del sujeto, de la humanidad, por una relación de comensalidad, veremos que comer con *Caipora* expresa una “homonimia perspectiva” (Viveiros de Castro 2015a), dos sujetos llaman con el mismo nombre (“comida”) cosas completamente diferentes relacionadas a un mundo sensible de cual son su expresión. Comer con *Caipora* actualiza una de las posiciones posibles en el concepto nativo de persona: *se encantar* o *virar* invisible. La víctima estará ausente *para* nosotros y presente *para* *Caipora*.

Recordemos que el concepto nativo “*idear*” remite a un efecto producido por *Caipora* sobre los humanos y animales de presa a fin de hacerles desubicarse, espacial y temporalmente, en la selva o “*esconder*” las presas del cazador. Pero hay otra acepción de la noción de “*idear*” que es más grave porque implica una lucha de perspectivas relacionada a la captura de la posición déctica en la relación “yo-tú”, *Caipora-ideado*. La cita literal que transcribo a continuación, aunque un poco extensa vale la pena por su riqueza conceptual:

Olhe, aqui teve um menino, irmão de uma mulher casada com um tio meu, ele se perdeu e passou 3 meses no mato perdido e o povo caçando aí nessa caatinga. Porque, primeiro as fazendas eram de 4 léguas de uma p'ra outra, 3, 2, só caatinga... e o povo caçando esse menino e caçava... até que abusaram e largaram. Sumiu. Morrer não morreu porque nunca acharam, era gente no mato direto caçando... aí quando foi um dia um cabra, um pernambucano andava no mato e quando saiu, debaixo de um umbuzeiro estava sentado o menino, quando viu ele, levantou e correu. E os cachorros vieram atrás e ele gritou, e os cachorros botaram nele e acuaram... ele virou... mas rapaz, um trem que nem os cachorros encostaram para pegar... que os cachorros eram valentes, pegavam qualquer bicho e ele não pegaram. E aí o homem chegou, e pegou, e ele mordeu o homem... uma fera, magro, só o couro e o osso... aí levou pra casa dos pais...

Aí os pais pelejavam para ele falar, davam de comer e ele não comia, não comia mais, nem bebia... pelejavam pra falar e ele não falava. Com... assim...

...passando uns dias que o pai e mais a mãe ficavam procurando... ele falou que estava mais uma moça, de uma perna só, uma moçona bonita do cabelão, mas só tinha uma perna. E disse: ‘só me acharam porque a moça não estava mais eu na hora. Se tá não tinham me achado’. E ela tinha ido pra onde, perguntaram, ‘ela foi caçar licurí pra quebrar pra eu comer’. Estava vivendo só de quebrar licurí e comer licurí. 3 meses, estava só o carangaço. E lá... com três meses morreu.

¿Y ella se lo llevó por qué?, le pregunto.

– Ele foi buscar a criação e ela pegou ele. Ia encantar, ia encantar!

¿Cómo “encantar”?

– Ia se encantar, ia se *virar* assim... ninguém via mais. Ia ficar que nem ela. Porque ela ninguém vê né?!

Antes de seguir con el relato de Seu Mario y lo que nos fuerza a pensar, nos será útil traer un mito primigenio en la *caatinga* que narra la posibilidad del *se encantar* y *desencantar*, de un tiempo en que las fronteras aún no existían. El mito narra los caminos tejidos por una madre en búsqueda de su hijo, es el relato de una vida en el tiempo de la zona de “pre-individuación” (Simondon 2015), de un pre-cosmos en que se daban relaciones sociales con remolinos, astros y donde ciertas marcas estéticas producían el devenir-invisible.

Dizque a mãe do príncipe Calango Verde foi à Lua... dizque que era um moço muito bonito. Vou na lua. A mãe foi. [Porque] o filho sumiu, se encantou. Era tão bonito que se encantou. Aí ela foi na lua, fazia muito frio, ficou toda engiadinha. Voltou, e não achou o filho. Agora vou no sol, aí... ela entrava no vento, ói!... o redemoinho é quem levava ela [*a mãe do príncipe*]. Aí quando chegou no sol, dizque queimou a pele que engiou todinha a pele queimada! ... quando voltou, disse ‘eu não vou mais atrás de meu filho. Já fui na Lua, não agüentei o frio, fui

no Sol, me queimei, agora vou me aquietar!'. Aí o filho chegou, o filho desencantou. Chegou aonde tá a mãe. [Risadas]

¿De dónde viene esta historia Dona Vanda?, le pregunto. “É *as histórias dos Trancoso*⁵³”, me responde. ¿De quién? “O povo que inventava antigamente essas histórias [dijo Fumaça, su yerno]. *Esta mulher era do mundo, era gente, era do começo do mundo*”.

El mito narra que la operación *se encantar* también incluye su reverso, el *desencantar*, un des-pliegue, un des-envolver. Y que la condición de reversibilidad subjetiva del “primer tiempo”, el mítico, es potencialmente actualizable. Esta relación metamórfica primordial, *se encantar* señala un medio de pre-individuación (Simondon 2015) en donde aquella relación es indiferente a los términos. Como todo allí es relación intensiva, el humano *se encanta* apenas por el hecho de que sea bello, no hace falta chamanismo, ni interferencia de deidades, ni comensalidad, pues la diferencia es infinita, está *dada*. No hay forma *dada* como presupuesto, la única premisa parece ser que no haya una premisa *dada* de antemano. En ningún momento el mito trae la *predação ontológica* como la forma de interacción privilegiada para virar invisible, para tornar el “paciente em uma outra espécie de pessoa” (Fausto 2002: 16) como, al contrario, y potencialmente, puede ocurrir en la relación de comensalidad con *Caipora*.

⁵³ En otro momento, al preguntarle a Dona Vanda sobre esa gente llamada *Trancoso* o *Troncoso*, ella me contestó: “*era o gentio, gente que vivia no mato que nem bicho, bravos, era os caboco-brabo*”, en referencia a los ameridios auto aislados que habitaban la *caatinga*. [Es interesante notar que en la comunidad rural *Jacunã*, distante 60 kilómetros de la casa de Dona Vanda, abriga una asociación de artesanas intitulada *Patxôhã*, su coordinadora me pidió en su momento, agosto de 2015, que las apoyase en su proceso de auto-determinación como pueblo indígena, aunque según ella no sepan de que etnia mantengan una continuidad cultural, saben que sí lo son. Tarefa aun por ser hecha. La elección del nombre de la asociación es llamativa, *Patxôhã* es el nombre de la lengua Pataxó, actualmente en proceso de retomada y, cerca de la playa de *Trancoso*, en el sur de Bahia, de acuerdo con los pataxó, se ubica un lugar “*que se encantou*”, de nombre Juacema (Cardoso 2016: 151). Y Juacema es un pueblo muy cerca de *Jacunã*, sitio exacto que demarcaba, hasta los años 1940, el inicio del territorio de los *caboco-brabo*, de los *Trancoso*]. “Curiosidades” a parte, el termino *gentio* fue empleado por Dona Vanda para describir su propia familia en la década de 1940, pues en razón de la gran sequía del año 1947, su madre, padre y dos hermanas solían cosechar cactáceas para alimentar a sus animales y dormían en la selva de *caatinga* en el piso, tal cual hacían los *caboco-brabo* –según ella, estos al menos sabían hacer su cama con las hebras sacadas del *caroá/crauá* (*Neoglaziovia variegata*).

En el mito anunciado por los *caboco-brabo*, del que nos habla la narradora, el príncipe se encantou e se desencantou por su propia voluntad, de modo auto-suficiente, tal cual lo haría un chamán. La figura del “pliegue” (Deleuze 2006; Pitarch 2018) es una idea clara que demuestra lo interior del exterior y al revés, la articulación entre uno y otro y la posibilidad del des-pliegue. Cuando el hijo decide espontáneamente desencantar, marca así la diferencia entre el mundo de los que fueron encantados⁵⁴ por la agencia-Caipora y el de sus congéneres, simbolizado por la figura de su madre que “era gente... do começo do mundo”. Como resume Fausto, el estado del mito, “ao contrário da identidade original à Substância-Deus, seria, como argumentou Viveiros de Castro, um estado de diferenças infinitas, internas à pessoa, caracterizado pelo regime da metamorfose” (2008: 338). En el mundo post-mítico, los nativos crearon mecanismos de anticipación-conjuración de un eventual cruce no deseado, y evitan outorgarle la *palabra* a *Caipora*. Ella habla, se sabe, pero aquí la cuestión no es esta, sino prohibir que, en esta relación entre mundos, donde está en juego la posición deíctica del sujeto, el yo-caipora fagocite el yo-caatingueiro. Esto es del orden de lo posible y hace parte de la tradición de conocimiento nativo que el pasaje del continuo al discreto, que narra el mito, no haya engeyado la potencialidad de actualizar las relaciones propias del tiempo mítico.

En la *caatinga*, actualmente, no hace falta la presencia de un chamán que haga de mediador y agenciador diplomata entre mundos y tiempos; verse *ariado*, *ideado* y luego seguir y comer con *Caipora* actualiza los efectos del presupuesto *se encantar* en el encuentro: su virtualidad es el mundo posible-*Caipora*. Veamos. *Se ariar* y *ser ideado* son formar nativas para describir el momento en que una persona entra en contacto con el nivel cósmico del mundo-caipora; la diferencia entre ellas se encuentra en el grado de afectación logrado por *Caipora* sobre un humano. Recordemos. Cierta persona camina sola en la *caatinga* y, subitamente, empieza a escuchar sonidos

⁵⁴ El término “encantado” aquí empleado no debe ser tomado como aquel utilizado por diversas comunidades afroindígenas, por aquellas vinculadas a las religiones de matrices africanas y en el chamanismo amerindio para referirse a seres con poderes extra-humanos tanto peligrosos como auxiliares en la cura y que habitan el mundo del “encante”, como *Caipora* (Teixeira 2019) o el “mundo dos encantados”, como *sereia*, *mãe d’água* y también *Caipora* entre los Pataxó (Cardoso 2016). Empleo así el término *encantado* para remeterme a las personas que la *dona-do-mato* “encantou”, como referencia a un colectivo y no necesariamente, aunque esto pueda ser inferido, mismo sin haberlo escuchado de los nativos, que los que *se encantaram* pasaron a habitar el mundo del “encante”.

familiares, aunque en tonos e intensidades extrañas, y los sigue. Hay aclarar que tales sonidos o el mismo fruto seco *licurí* hacen parte de la cultura local (con este, por ejemplo, se costumbra hacer el plato *arroz com leite de licurí* para acompañar el bacalao en la semana santa), sin embargo, cuando estos están relacionados a *Caipora* se des-enlazan del mundo-caatingueiro para hacer su vida independiente, cambiando de intensidad, duración, de naturaleza, puesto que son expresión del mundo-caipora. Por lo tanto, *se ariar* termina así donde *ser ideado* empieza, pues si en el primer la persona logra percibir, aunque tardíamente, que está desubicada, en la segunda ella sólo tendrá conocimiento sobre su estado cuando nota que está comiendo *licurís* con una mujer rubia de pelo largo. Tal estado de conciencia solamente le sobrevendrá a la persona *ideada* tras el alejamiento temporario de *Caipora*, sumado al encuentro con el *vaqueiro*, un humano como él, de su mundo referencial. Que el chico *ideado* se haya fugado del *vaqueiro*, indica que el proceso de aparentamiento con *Caipora* ya estaba muy avanzado, tanto es que la humanidad le producía desconfianza y él estaba dispuesto a pelear con el *vaqueiro*, pues este ya ocupaba el lugar de extraño, de otro. Los *caatingueiros* conciben que la idea del estado de no-ser como presupuesta a la vida, como para los modernos, no encuentra eco o sentido en su propia idea de Vida. Aunque permanezcan oscuros para mí los detalles sobre la existencia-vida-Caipora, sabemos que la Vida existe más allá de esta actual, porque vivir, sea lo que eso “realmente” signifique, es un fondo de socialidad común compartido entre los nativos de la *caatinga* y *Caipora* y que *significa*, otorga otro sentido a la relación entre estos.

*

Si en el relato con que abrimos este apartado, el *vaqueiro* se asustó con la apariencia fámélica y las actitudes violentas del chico perdido, el susto del antropólogo puede ser otro: la afirmación de que apenas le habían hallado porque *Caipora* no estaba, que ella había salido a buscar *licurís* (*Syagrus coronata*) para alimentarlo y que se iba a *encantar* de seguir comiendo con *Caipora*. El susto es legítimo, ¿cómo puede uno vivir de *licurís*? ¿Qué pasaría si estuviese ella allí en el momento del encuentro con el *vaqueiro*? Pero y sobretodo, ¿cómo dar cuenta y sacar las necesarias consecuencias del concepto *se encantar*? Si la presencia de *Caipora*, normalmente invisible “nas

vistas” de los humanos, torna el humano también invisible, ella entonces captura la posición del sujeto de enunciación, de la humanidad, instaurando en el paisaje de la *caatinga* un devenir-imperceptible. Por otro lado, al dejarlo a su espera la influencia de su “mundo-circundante” (von Uexküll 2016) sobre lo del humano parece perder fuerza, haciéndolo visible, perceptible en la materialidad mundana.

Es decir, si a su lado el humano no es aprehensible por la sensibilidad de otros humanos tal vez sea porque él ya habita el mundo en que *Caipora* es el sujeto protagonista, con fuerza suficiente para hacerlo “*se virar em*” otro, *encantarse*. En la “ontología-caipora”, el punto de vista del mundo es ella misma y uno de los mecanismos de captura metafísica de la posición deíctica se da por el sonido que hace que los humanos se pierdan momentáneamente en la mata (“*se ariam*”), dudando dónde están y quienes son; y, finalmente, por la alimentación. Comer con *Caipora* implica un cambio de *hábitus* corporal, luego, del propio punto de vista. Pues, como nos recuerda Viveiros de Castro, “*corpo não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus*” (Viveiros de Castro 2002d: 380).

Al parecer la pragmática, antes que la sintáctica o la semántica, es quien opera mejor en el mundo de los nativos: *Caipora* “*ideou*”, “*ariou*”, “*ela ia se encantar*”, solo le daba de comer “*licurí*”. Sin embargo, el “confronto pragmático” (Almeida 2013: 20) entre “*tava só o carrangaço [desnutrición crónica]*” y “*comia só licurí [estar alimentado]*” anuncia, al mismo tiempo, un descompás en torno al mundo que presupone la ontología-caipora y la ontología animista nativa –no todo debe ser evidente y presupuesto en su totalidad, hay aspectos del mundo-*Caipora* que apenas ella puede dar cuenta, son imágenes sensibles aun no capturables y actualizables para nosotros, polvo de estrellas porque el pensamiento está afuera y fuera del cuerpo, en el sentido dado por la filosofía averroísta (Coccia 2011). *Caipora* existe y los efectos de su presencia en el mundo son reales, aunque no se sepa qué es verdad para ella, cuál es el sentido de su sentido. ¿Qué mundo es éste en donde *Caipora* es el punto de vista? No lo sé.

La ontología-*Caipora* no es explícita en términos sociocosmológicos como la mayoría de las tradiciones culturales amerindias o, como sostiene Almeida, la ontología-

caipora está cargada de oscuridad “porque é mais implícita e pressuposta que explicitada” (2013: 15). Cuando el nativo relata alguna experiencia con *Caipora* él está afirmando “la posibilidad de la autoreflexión en sí y en el otro” (*ibid.*: 24), es decir, está reflexionando sobre sí mismo al reconocerse en aquel mundo en que *Caipora* existe, sin necesidad para ello de recurrir a la abstracción filosófica a la que nos aferramos. Cuentan así los efectos de su evidencia y de su existencia no-evidente, puesto que alteran el accionar de los nativos, sus habilidades de caza, afectan perros y tornan invisible la presa.

Se encantar no debe ser tomado como una metáfora sino como un concepto nativo que expresa presupuestos ontológicos que relacionan humanos y entidades extra-humanas, y las propias ideas de humanidad y sobrenaturaleza. Es aquí en donde lo desconocido profundo en torno a esta entidad se hace evidente en el pensamiento especulativo nativo, puesto que el encuentro con *Caipora* exige que el pensamiento se obligue a pensar de una forma que aún no está preparado para hacerlo. Si el “espacio de lo ingobernable” (Hage citado en Viveiros de Castro 2012) del mundo-*Caipora*, lo todavía no decodificable por la creatividad nativa, es del orden de lo “posible” en su metafísica, aunque sea un misterio radical; en el mundo multiculturalista moderno occidental es del orden de lo inimaginable, en donde la idea de lo “posible” aquí se ve reducida al mínimo por una ontología universalista, solipsista y antropocéntrica.

Si para nosotros “modernos” *Caipora* es sobrenaturaleza, por eso ocupa el espacio de la ficción, para los nativos es una realidad virtualmente pre-figurada porque tiene más que ver con un plano de inmanencia que con un inaccesible teológico, o sea, algún día algún nativo podrá responder a las siguientes cuestiones: si *Caipora* desea lo que conocemos como miel y tabaco, ¿en su mundo qué son estas cosas? Al encontrarse con *Caipora* en el monte, ¿cuándo el humano se percata de que fue capturado, que está dejando de ser “sujeto”? ¿Qué hace *Caipora* con los humanos que raptan, los come, los convierte en maridos, en presas? ¿Quiénes son los nativos que ven no sólo las evidencias de la “ontología-caipora” (Almeida 2013), sino la *diferencia* que implica su presencia no-evidente? ‘Aún no se sabe qué es *Caipora*’, dirían mis amigos de la *caatinga*. En tanto *Otro* radical para ellos, su presencia no sólo da cuenta

de un rechazo socialmente compartido por la caza predatoria (sinónimo de avaricia) por interferencia directa de dos reglas-caipora, sino que muestra la posibilidad misma del punto de vista, de la distribución de las posiciones de sujeto y objeto, de yo y otro (Viveiros de Castro 2002d) en la relación “gente-entidad”. En otras palabras, las cuestiones-problemas arriba mencionadas “son atos que abrem um horizonte de sentido, e que subtendem a criação de conceitos [...] e um conceito só tem sentido em função do problema a que se referem” (Zourabichvili 2004: 48, *cursivas del autor*).

Retomemos mi susto metafísico que, al parecer, no es solo mío. El hecho de que la dieta de sus capturados sea compuesta *únicamente*, en algunas versiones, por *licurís* y, en otras, por sus propias garrapatas hasta hoy es motivo del reconocimiento nativo en torno a los poderes no-evidentes de *Caipora*. Evidentes son sus poderes para ser invisible y, al mismo tiempo, golpear, perder y seducir a uno con sus silbidos o imitaciones de algunos animales, como pájaros y perros. Sonidos que, previamente reconocidos por los nativos, se tornan autónomos a posteriori, en la narrativa de un nativo que casi-se-encantou. Si antes tales sonidos o el fruto seco *licurí* hacían parte de nuestra *cultura*, pues los conocemos y se hacen arroz con leche de *licurí* para acompañar el bacalao en la semana santa, tras un potencial encuentro con *Caipora* ellos se despegan de nosotros para hacer su vida independiente, cambiando de intensidad, duración. No obstante, el hablar de devoración de la subjetividad humana, incorporada por la *mãe-das-caças*, es estar en el terreno de un desconocido radical. ¿Cuáles son los efectos de ese proceso digestivo en *Caipora*? Tampoco se sabe. Del mismo modo que no sabemos qué es el tabaco, la miel y el ajo *para* ella.

Por otro lado, sobre el chico *ideado* sabemos dos cosas –además de que no era tan chico así, “*devia ter uns 17 anos*”, recuerda Seu Mario–, que la ausencia del mundo-circundante de *Caipora* deja abierta la *diferencia*, la multiplicidad a merced de la singularización y estabilización por la agencia humana: el chico se vuelve visible “*nas vistas*” de los humanos como él. Y sabemos que, a medida que ella regrese con más *licurí*, el chico inversamente desaparecería “*nas vistas*” de esta humanidad. O sea, si en su ausencia el movimiento es de dispersión, en su presencia parece operar un movimiento centrípeto, trayendo aquella intensidad y diferencia, en tanto fuerza, el

afuera, la exterioridad, para sí, siendo posible agarrarla para estabilizarla en una posición perspectivista en la que *Caipora* es el sujeto, el punto de vista.

Si comer *licurí* con ella desencadenará el devenir-*Caipora*, la comensalidad es un signo y éste es el lugar en que lo “posible” se expresa e implica el “Yo”, que se ve forzado a mantener su punto de vista para dar sentido a un “irreal”, que es una realidad posible, hasta cuando no lo soporta más. El *licurí* parece ser contaminado por la acción del cuerpo otro de la entidad, cuerpo adjunto a un mundo alterno en que *Caipora* es expresión sensible, punto de vista. Tal acción reduce la naturaleza del *licurí*, agregándole la naturaleza-*Caipora*, que lo convierte en comida más-que-*licurí*, puesto que ella concentra en sí más agencia, fuerza, poder. Así es la relación diferencial, “cada diferencia es afectada-afectante” y debe ser considerada como un “sistema de acción-reacción” (Zourabichvili 2011: 131). Esta relación en el mundo-*caatinga* debe operar al interior de la antropología, puesto que es *Otro radical* para la disciplina, y nos ofrece la posibilidad de acceder a un punto de vista, a la posición del “sujeto” afectado que tendrá que pensar otro pensamiento delante del sentido nativo. La etnografía entonces como antropofagia literaria y la antropología como chamanismo.

En suma, la ontología-*caipora* puede chocarse con el mundo-humano y éste puede perderse en sus hilos, lanzándose entonces al desconocido y sólido telar que sostiene aquella vida. Si como dijo el biólogo y filósofo estoniano Jakob von Uexkül (2016), cada ser vivo teje su “mundo-circundante” y es él mismo el centro, el creador de su paisaje existencial, la *caatinga* es un archipiélago de tejidos existenciales que pueden inter-conectarse, desplegarse unas sobre otras. Encuentros de diferentes perspectivas de mundo, pero también y principalmente, de mundos-perspectiva. La *caatinga* abriga así de modo inmanente algo como un “fondo infinito de socialidad virtual” (Viveiros de Castro 2002a: 418). De ahí la inestabilidad e indeterminación ontológica reconocida por los nativos y la atención que disponen a la diplomacia cosmopolítica con esta entidad de la naturaleza, pues son ellos mismos mundos con los cuales se puede entablar una relación asimétrica: en vez de protagonistas; pasivos y hasta mismo, presas.

Como señalé anteriormente, como *vaqueira-das-caças* ella es la autoridad máxima, sin embargo, eso no implica una relación de dominación coercitiva *per se*, es decir, la primera regla-Caipora (a saber: la oferta anunciada de regalos) no presupone la inmediata violencia cuando no cumplida, a través de golpes y puniciones con fuego. Para ello, el cazador precisa agregar a su acción cierta discontinuidad epistémica con *Caipora*: neutralizar la existencia presupuesta de la regla-Caipora y de ella misma. La diplomacia con *Caipora* es una premisa nativa en que es posible la negociación, no obstante, exceder estos límites a favor de una colonización metafísica en torno “a lo que existe” en los presupuestos nativos, al interior de la “historia de los antiguos”, primando por los deseos privados de un cazador avariento, inaugura una enemistad con la entidad. Parafraseando y modificando la idea de Fausto (2008), hay un doble-faz de la *dueña* que corresponde a la faz-doble del nativo. La agencia *Caipora* agrada y ataca, pues ella no es unidad, esencia, estabilidad, *Caipora* es una *relación* y una *posición*. Lugar de enunciación que puede ser ocupado por un humano a través del proceso de metamorfosis transindividual implicado en la comensalidad.

Este etnólogo (*idem*) ensayó un listado de trazos comunes a las sociologías amazónicas en torno a la relación de maestría-dominio, en donde esta puede ser aplicada a la posesión de bienes materiales e inmateriales, a filiaciones parentales adoptivas, a jefes y seguidores, a relaciones internas en el mundo no-humano, a animales domésticos y de los chamanes con sus espíritus aliados (*ibid.*: 333). Sin embargo, él afirma que “no puede ser aplicada a los animales de caza” y tampoco “a las relaciones entre humanos y no-humanos” (*idem*). Esto es precisamente lo contrario a lo que observamos en la *caatinga* con las relaciones de maestría-dominio-devoración de *Caipora*. Además, la relación de comensalidad del humano capturado con *Caipora* puede ser tomada como un operador cosmo-práctico perspectivizante – una variación del concepto de perspectivismo amerindio. Puesto que este es un procedimiento para acceder a una entidad-concepto como *Caipora*, el nombre de una *fuerza* infinitesimal antes que la forma-imagen estable de alguien –aunque la entidad mantenga una apariencia constante de ‘mujer bonita del pelo largo’.

En este apartado intenté dar cuenta de la teoría nativa que informa que si un humano solitario en la selva sigue los rastros de *Caipora*, una inestabilidad ontológica se inicia;

y que, hablar y comer con Caipora, con lo que es comida para ella, implica una devoración metafísica: los humanos *se encantan*, se vuelven otro. Más adelante intentaré esbozar algunas reflexiones frente a la inestabilidad y multiplicidad ontológica provocada por *Caipora* en el, hasta entonces, unívoco y homogéneo “sertão”. Mi propuesta es pensar la ontología-caipora en tanto economía de “predação”⁵⁵, como un modo alternativo de fabricación de personas –producción de personas para la entidad, que algo hará con esta gente otra. Bien como enmarcado en el presupuesto nativo de la economía de la alteridad o del *virar-outro*. Es decir, el acto de captura metafísica del humano por *Caipora* “opera como una corroboración pragmática de la ontología” (Almeida 2013: 13) nativa que presupone la existencia de *Caipora* y, además, del mundo posible-*Caipora*; y el encuentro experiencial con ella es quien provee algunos indicios.

Sociologías nativas: economía de la alteridad y de la *predação*

Cabe señalar que no nos interesa crear la imagen de una *caatinga* a la medida para que la teoría amazónica del “perspectivismo cosmológico amerindio” sea ahí depositada, puesto que no es un modelo a ser verificado o implantado en otros parajes. Me interesa más sacar las consecuencias de tomar esta teoría indígena de la alteridad como *concepto amerindio* para dialogar con las prácticas de sentido y de conocimiento nativas inmanente al *se encantar*, tanto como podría hacerlo con el concepto de mestizaje, sincretismo o fricción interétnica. El “perspectivismo multinaturalista” (Viveiros de Castro 1996; 2015; Lima 1996) plantea que un presupuesto fundamental de diversas socialidades indígenas es la idea que los no-humanos con quienes se relacionan los nativos son *potencialmente* humanos; y que ‘humano’ se refiere a una relación y no a una sustancia, es más la ‘posición de sujeto’ que se ocupa en una relación (ocupar o punto de vista) que una designación

⁵⁵ Quedará para una investigación futura el debate conceptual entre *Caipora* y la “predação” en diversos pueblos amerindios, en relación a la guerra (Taylor 1985; Chaumeil 1985; Menget 1985; 1996), a la reciprocidad (Rivière 2001), a la familiarización (Erikson 1987), a la comensalidad y canibalismo (Fausto 2002; Vilaça 1992, 2008) y a la metafísica (Viveiros de Castro 2015a). Bien como un diálogo con otras etnografías en torno a la economía de la caza en la *caatinga* de Brasil (Teixeira 2019) y entre pueblos indígenas como los pataxó del sur de Bahía (Cardoso 2016).

anat6mica del cuerpo humano; tomado m1s como potencialidad ontol6gica que posibilidad l6gica (Viveiros de Castro 2015a).

En otras palabras, “6 humano quem ocupa vicariamente a posi71o de sujeito cosmol6gico; todo existente pode ser pensado como pensante (‘isto existe, logo isto pensa’), isto 6, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista” (Viveiros de Castro 2015: 65). En ese sentido, la relaci6n con *Caipora* no se da desde una sumisi6n miedosa o es guiada por un dogma teol6gico innato, sino desde una pragm1tica especulativa que reconoce el peligro de un encuentro solitario con ella. Para los *caatingueiros*, si un forastero trae consigo apenas la moderna idea de “naturaleza”, aquella inerte y desprovista de entes con intenciones, agencias y facultades reflexivas, el podr1a simplemente desaparecer en la *caatinga* por no estar abierto a la cosmopol1tica que *Caipora* exige. Sobre esta alteraci6n de perspectiva, el antrop6logo Thiago Cardoso se1ala que los patax6 del litoral sur del estado de Bahia, afirman que *Caipora* habita buracos en el subsuelo y que, al adentrar en este mundo de los *encantados*, la persona corre severo “risco de mudar de perspectiva e de come7ar a ver as coisas de outra forma” (2016: 148). Una idea lapidar de Viveiros de Castro (2015) me parece muy f6rtil tambi6n en la *caatinga*, a saber: “si el multiculturalismo occidental es el relativismo como pol1tica p6blica (la pr1ctica complaciente de la tolerancia), el perspectivismo cham1nico amerindio [y la pragm1tica especulativa *caatingueira*] es el multinaturalismo como pol1tica c6smica (el ejercicio exigente de la precauci6n)” (Viveiros de Castro 2015: 49-50).

Es en ese sentido que los nativos experimentan los l1mites de la regla-Caipora al regatear, a modo de una puja diplom1tica, la noci6n de “suficiencia” en torno a la presa; al intentar corroborar la condici6n f1sica de *Caipora*, al golpearle su cabeza para ver qu6 pasa con ella y con 6l, c6mo reacciona (ver adelante); as1 elaboran teor1as escatol6gicas a partir de relatos de otros sobre su contacto con la entidad (si fulano desaparece es porque se *encantou*), bien como prescripciones para anticipar-conjurar el encuentro arriesgado con ella (no siga su sonido, no le otorgue la palabra y no coma con ella).

Un nativo relata el caso de un hombre que quiso probar de qu6 estaba hecha *Caipora*:

Os mais velhos contavam que ela fazia as coisas, mas ninguém via ela não. Sim, e muitos caçadores às vezes via... Tinha a história de um caçador esperando um veado num lugar, aí vem aquele vaqueiro aboiando o gado, aí vem aboiando... 'oxente! Num tem gado aqui!' E ele em riba de um umbuzeiro né... quando deu fé: tatu, peba, veado, cambambá, caititu... [risas] 'lai vem um vaqueiro' [piensa el hombre en el árbol], mas era ela montada num veado... ataiava um daqui, ataiava outro d'acolé e vai tocando. Quando ela foi passando ele, tum!, o coice da espingarda na cabeça. E ela olhou pra cima: 'destá bicho do umbuzeiro que amanhã tu me paga!'. Ai quando foi no outro dia, ele disse, 'eu vou de novo para eu ver'. Aí foi. Quando ele deu fé, o barulho de novo. Menino, quando chegou, veio com uma vara de ferrão... empurrou a vara de ferrão nesse homem, e ele foi pulando de um galho p'ra outro e ela ferrão!... e pula de um galho p'ra outro e ela, ferrão!... e o homem se agoniou, pulou do umbuzeiro no chão e correu... e ela meteu o veado atrás... o veado caiu...

Seu Mario se ríe tanto que golpea las manos, como aplaudiendo la escena que él mismo narra. Supongamos que fuéramos nosotros arriba del árbol, en una "espera" tan buena como aquella narrada al comienzo. Esperamos un venado aparecer o emitir ruidos en el horizonte. No obstante, lo que escuchamos se parece a un *vaqueiro* común y corriente, como tantos otros puede haber por la zona, que viene *aboiando* las reses, hablando con ellas para que le sigan. *Aboiar* es parte del acervo polifónico de la *caatinga* que muchos nativos manejan para comunicarse con cabras, ovejas, reses, pájaros y para reconocer los sonidos a que no se deben responder, como los del *Zumbi* y de *Caipora*. Al aproximarse, el cazador se da cuenta de que no es un *vaqueiro*, sino la *vaqueira-das-caças*, es *Caipora*, ella misma.

Como recuerdan Lévi-Strauss y Viveiros de Castro, los antiguos tupi de la costa del siglo XVI ahogaban a los españoles para averiguar qué cuerpo tenían aquellos, puesto que seguramente tenían alma y eran humanos, pero de qué tipo, era la cuestión. La putrefacción les informaría sobre ello, tal cual como para los españoles solamente la catequización podría darle alma a seres que, *a priori*, no eran humanos. El cazador que se encuentra sólo en la *caatinga* con *Caipora* desea averiguar de qué está hecha aquella mujer. Por su apariencia, es obvio que es humana, cabalga arriba de un venado, *abóia* un sinfín de animales de caza, agarra a otros que están por desviarse del camino y los enfila nuevamente. Gente es, no hay duda, pero es preciso comprobar la equivalencia de sus sentidos y su reacción con los de la humanidad

como él conoce. Su idea es arriesgada, inferirle un golpe. Sentir dolor y amenazar venganza como lo hacemos, ella también siente y puede, ahora ya lo sabe el cazador. Toca experimentar otra vez, ella misma marcó la fecha y la hora. La escena se repite y *Caipora* viene con la lanza de *vaqueiro* en la mano, la misma que ellos usan para perforar y amedrantar a una res brava, y ataca al cazador que se ve desesperado y se marcha.

En otros términos, con la intención de huir de un dualismo que inventa, para sostenerse, una esencia-*Caipora* vinculada únicamente a la *predação*, y da al humano el lugar exclusivo de víctima, me parece relevante señalar que en cada uno de esos sujetos se alternan, en su interior, una “parte-activa”/predadora y una “parte-paciente”/presa (Fausto 2002: 31) y, al que parece, en razón de quien vió primero a quien. En ese sentido, ni reciprocidad, ni *predação* pueden ser consideradas como instituciones totales capaces de orientar y organizar todas las prácticas de un pueblo, como bien ha notado el antropólogo francés Peter Rivière (2001), más bien, ellas “estão dispostas ao longo do mesmo espectro, diferindo não na forma mas no seu conteúdo e contexto” (*ibid.*:49). El *caatingueiro* en aquel árbol vió *Caipora* surgir en el horizonte, mientras oficiaba de *vaqueira*, y no de *dona-do-mato*, ni de *mãe-das-caças*, de modo que en esta reorientación figura-fondo, el *caatingueiro* puede lograr asestar un golpe en la “parte-paciente” de *Caipora*, lo que le genera efectos. Difícilmente, eso sería posible si *Caipora* lo hubiese *ariado* e *ideado*, dado que en este caso el protagonismo en el mundo-caatinga sería de ella. La perspectiva parece estar también en la mirada.

Sobre ello, puedo afirmar, retomando a Fausto (2020), que *Caipora* posee una “doble potencia” relacionada a una parte-sujeto y a una parte-objeto, interna a ella misma y característica de su propia condición de existencia. O sea, en su interacción con humanos, igualmente predadores en potencia, hay una tensión en disputa entre la virtualidad para ocupar la posición de agente y la de paciente. Tal distinción propuesta por aquel autor mucho nos ayuda a percibir cierta “apertura” de *Caipora* para ser objeto de golpes físicos por parte de humanos, bien como para hacerla escapar del dualismo corpo-espíritu propio de nuestra mitología (ella es *mãe-das-caças* y mujer rubia). Es notorio, claro, que la relación de poder entre humanos y

Caipora es asimétrica, puesto que la *dona-das-caças* está jerárquicamente más cerca de la posición ocupada por el jaguar o por la anaconda, en las cosmologías de diversos pueblos amerindios, que por la de cerdos, que se debate entre sus capacidades de predador y de presa, o la de vegetales, con poca capacidad agentiva, con excepción de la *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). En esta asimetría en la fuerza de afectación y en la producción de efectos de las “partes-predadoras” de ambos sujetos, la *dona-do-mato* puede desencadenar en la “parte-presa” del *caatingueiro* una alteración mayor que este sobre ella. Pues, en última instancia, al comer con ella un alimento que es “parte-predadora”, parte-agente/activa de *Caipora* (licuri), el *caatingueiro* es declarado muerto por sus pares, pero con un obituario muy particular: *se encantou*.

En resumen, si *dar de comer* al chico es un acto de producción de parentesco para *Caipora*, para eso, antes, ella necesita reducir el humano a un objeto pasible de transformación, ella necesita quitarle agencia, pues humanos pueden afectarla. Así, si *comer con Caipora* es el último tramo de la *predação* ontológica (de ser comido por ella y ser transformado en otro ser), iniciada con el *se ariar* y con el *idear*, estos deben ser considerados los pasos previos fundamentales para desagentivar un humano a fin de transformarlo en otra especie de “persona”. Solamente *ariado* e *ideado*, alguien podría *comer con Caipora*, luego, es quitándole su capacidad de acción y los modos propios de una “relación humana” que *Caipora* produce una nueva identidad al *caatingueiro*, bajo la condición de la pérdida de su identidad anterior. “Comer com alguém inicia ou completa um processo de transformação que conduz à identificação com este alguém” (Fausto 2002: 16), pues “identidade e diferença comunicam-se pela devoração, que é o esquema transcendental da Relação” y la idea de *predação* aquí debe ser entendida como relación social, comunicación, truco y lucha (Viveiros de Castro 1992: XIV).

Gente *se encanta*, pero *Caipora* no *desencanta*, una vez virado-*Caipora*, el *caatingueiro* no recupera su posición de sujeto en la humanidad como la conocemos, aunque en ella él tenga agencia y fuerza de afectación en tanto mujer bonita, renga y rubia de pelo largo. Aquella reversibilidad largamente distribuida en el tiempo mítico, dada la premisa de una potencial continuidad metafísica entre los seres del cosmos narrada por los *caboco-brabo*, no es más del orden de lo actual, sino de lo posible. Sobre este

desconocido *desencantar* de *Caipora*, mis amigos dirían, nuevamente, y apenas: “*quem sabe!*”.

*

Con ese relato del hombre arriba del árbol que golpea *Caipora*, se puede saber algo más sobre una entidad que es evidentemente humana, pero que aun preserva su mundo posible no-evidente. En otras palabras, si bien que en mi trabajo de campo yo no tenga registrado cualquier relato acerca de una considerable vulnerabilidad de *Caipora* frente a la agencia humana, podría inferir que para *ela* el encuentro con los humanos puede ser arriesgado, en sus términos, aunque no sepamos cómo. O sea, si para una persona que se relaciona con *Caipora* por medio de la comensalidad, la posibilidad de perder su humanidad es potencial, de que su materialidad se vuelva tan invisible cuanto la de *ella*, ¿*Caipora* podría verse afectada por una persona al punto de alterar su *caiporidad*?

Componer con *Caipora* es preciso y la práctica de hacerlo introduce en la realidad, en el mundo-*caatinga*, el mundo-*Caipora*. Este implica entablar relaciones con las reglas y deseos que hacen parte de la ontología-*caipora*. Aquí no se trata de la “relatividad de la verdad” (multiculturalismo), de una verdad apenas relativa, sino de la “verdad de lo relativo” (multinaturalismo). En otros términos, la “verdad de lo relativo” (Deleuze 1992) considera las prácticas de sentido, propias al mundo desde donde son expresión, como productores de la creación de nuevos posibles en el mundo, de nuevas relaciones diferenciales. Y en ellas, los términos de la relación no son anteriores a la relación misma, ellos emergen al mismo tiempo que la propia relación diferencial. Ésta es quien define el lugar de sujeto y objeto (Stengers y Pignarre 2017). La singularidad *Caipora* es como un “punto-pliegue” (Deleuze 2006), una y multiplicidad a la vez, es decir, *Caipora* existe y su modo de existencia escapa a la representación.

En términos etnográficos, en la operación *se encantar* se introducen nuevas agencias en el cosmos/cultura, a través de relaciones previas (humano-*Caipora*, oír-la, seguirla, concederle palabra, comer con ella). Este cuerpo lleno de relaciones (alternativo a la noción de cuerpo para la ontología universalista moderna) es agenciado en el mundo donde las prácticas de *Caipora* son parte. Es decir, lo que escucha, ve y come aquel

cuerpo afectado por la relación-Caipora es verdad para sí y determina la posición de “sujeto” y “objeto” a ser ocupada en esta relación. El chico *ideado* ya no es sujeto protagonista, sino objeto en creación para un devenir, para el *virar otro*. Hablamos entonces de “cosmopolítica” en el sentido dado por Stengers (2014), ya que se “recusa la oposición entre el cosmos como un dominio dado (innato, como la naturaleza) y la política como un dominio construido (pues viene del campo de la acción humana, acción movida por pasiones)” (Sztutman 2012: 100). La cosmopolítica debe “descentralizar la política de lo humano”, no para instaurar el “cosmos” como un nuevo universal que subsumiría la política, sino para “ralentizar” (Stengers 2014) certezas pre-determinadas a fin de tejer nuevas relaciones en el mundo, como señala Costa (2017). En ese sentido, “el ‘cosmos’ evita los límites estrechos de la política, mientras la ‘política’ evita el cierre estrecho de un cosmos en un número finito de entidades” (Sztutman 2012: 100).

*

Como vimos en el relato, en el mundo-nativo el chico resistió apenas tres meses. Es decir, pese a su desnutrición que anunciaba una muerte inminente, el evento “muerte” solo se dio en la convivialidad con humanos, puesto que aquel alimento era suficiente para mantenerlo “vivo” en el mundo-Caipora. Tanto es que, prontamente él desaparecería en la perspectiva de los humanos para vivir apenas en el *hábitat*-Caipora, si no fuese hallado por el *vaqueiro* debajo del árbol. ¿Qué es estar “vivo” entonces? ¿Debe el presupuesto del “imaginario del carbono” continuar siendo el guía para diferenciar “vivos” de “no-vivos”, como recuerda Povinelli (2017)? Los nativos de la *caatinga* dirían que no, pues *comer con Caipora* implica borrar este dualismo, variación lógica de la Gran División entre el orden cosmológico y el humano, entre cualidades primarias (abstracción) y secundarias (sensible), entre naturaleza y cultura.

Los nativos que *se encantan* en Caipora, en algo “no-vivo”, no-existente para los modernos, están instaurando al interior de la ontología moderna un mundo alter-lógico animado que es la condición de otras formas de vida y de la idea misma de estar vivo. Si la ontología para Povinelli debe ser vista como bio-ontología, dado su presupuesto en torno a una entidad-estado clave, la vida, que disloca los dualismos

clásicos naturaleza-cultura para el plano de la vida y no-vida, la “geo-ontología” se abre a diferentes concepciones de mundo en que seres más allá del carbono deben ser considerados seriamente en su dignidad ontológica.

Retomemos la cuestión de la comensalidad. “Comida”, en tanto alimento, era lo que le daba *Caipora* al chico. No obstante, el alimento que le daban los humanos dejó de ser “comida” para él. El chico dejó de reconocer su antigua dieta alimentaria (fríjoles, arroz, harina y carne) como comida. Ya estaba así viendo lo que era comida para *Caipora*, “*nas vistas dela*”. *Se encantar* es pues una variación de aquella operación común en el perspectivismo cosmológico amerindio: ‘sangre|cerveza’, así como ‘garrapata|alimento’, existen al mismo tiempo, lo que actualiza su forma es un cuerpo habituado a ella. La inestabilidad ontológica provocada por el encuentro con *Caipora* y, luego, el hábito de alimentarse con ella, con lo que es comida para ella (aunque, suponemos, ella no come sus garrapatas), por determinado tiempo posee la implicación, el efecto de construir un cuerpo sensible otro. Este será capaz de ver la relación ‘garrapata|alimento’. Sobre ello una cuestión nos surge: ¿no será *licurí* la forma de la garrapata en esta relación gente-*Caipora*?

La narrativa local habla apenas de que ella salió para buscar *licurí*, romperlos y darle para que los coma. ¿Y si esta operación fuese, no obstante: *garrapatas* -> *aplastada* -> *comida* :: *licurí* -> *quebrado* -> *comida*? Eso porque el *raizeiro* Zé, especialista en elaborar brebajes curativos a partir de raíces y cáscaras de árboles nativos, algunas veces afirmó que el sujeto *ideado* por *Caipora* comía sus garrapatas como si fuese comida:

Uma mãe estava com a filha pequena debulhando feijão no terreiro da casa e a menina estava brincando. Aí entrou pra fazer alguma coisa e quando voltou a menina já não estava. Caipora carregou ela. A mãe quando voltou ficou agoniada e saíram no rastro dela e foram chamando pelo nome, até que acharam ela dentro de uma moita de macambira, bem lá no meio, tudo em volta era macambira, como é que ela entrou lá? Foi Caipora quem botou ela lá dentro, pra tirar tiveram que cortar a macambira com facão. Estava só comendo carrapato, porque ela dá carrapato para comer.

Le relaté a Zé que Seu Mario me dijo que *Caipora* le dió a un chico *licurí* porque él no quería comer sus garrapatas. Es que “*ela vira o carrapato num licurí*”, me responde, y de ‘seguir comiendo la persona se encanta, vira *Caipora*’, concluye. ¿Será que aquel primer rechazo a comerlos del aún “sujeto”, que impele a la entidad a reemplazarlos por *licurís*, con el tiempo de convivencia lo haría percibir la multiplicidad relacional *licurí-garrapata*? Si así lo es, ello sería un índice evidente de que el sujeto pasó a ser del mundo-*Caipora*, puesto que *licurí-garrapata* está implicado en el *se encantar*, en el devenir-*Caipora*.

Retomando a Viveiros de Castro, Fausto diría que podría ser “una filiación cosmopolítica e interespecífica” (2008: 349) en donde la adopción (del chico) es el centro, antes que la transmisión vertical de fluidos que remite a la cuestión de la herencia. Para los nativos es posible que *Caipora* lo haya adoptado para cumplir un deseo materno de cuidado, cual los otros animales; o más bien para volverlo *Caipora*, algo como una relacionalidad fractal en que se produce una personitud metonímica de sí misma, pero no que lo haya capturado para hacerlo marido, para tener un compañero (relación de parentesco). Si es así, ello nos alejaría de la propuesta de Fausto de que la adopción prima sobre la alianza, habría entonces *filiación y afinidad trans-individual y cosmopolítica*. Ello al menos daría cuenta de la afirmación de Seu Raimundo: ‘ese tabaco es para *las Caipora*’.

En esa disputa por la posición del “yo”, de “sujeto” para tornar el chico parte de su mundo, no se sabe bajo qué forma, *Caipora* no logró completar la transmutación, por lo menos no en este caso.

Aqui se perdeu muita gente aqui assim. Se perdeu um menino de uns 5 anos, se perdeu e se bateram no rastro desse menino, não sei quantos dias, foram achar ele morto, deitado debaixo de um umbuzeiro com as mãozinhas assim ó! [*hace el gesto con las dos manos en el pecho*]. Acharam morto, já de sede e de fome. Esse não sei se foi ela, ou o menino que se perdeu só. Ela não cuidou desse não.

Este relato de Seu Mario es casi idéntico a los que escuché de Seu Raimundo y de otros nativos que recuerdan la historia de este niño de cinco años, la única diferencia

es que para estos últimos fue *Caipora* que lo “*ariou*”. Veamos el relato del *raizeiro* Zé sobre otros casos que transcribo más o menos como los escuché:

Había un viejo que vivía cerca de la línea por donde están los postes de luz, que hacen de frontera entre la comunidad rural Arapuá y Adultora. Ese viejo se perdió en el *capão* [*selva de caatinga abierta*]. Un hombre que trabajaba en la tierra lo vio pasar, pero pensó que sabía adónde iba, pero no, el viejo siguió caminando por varios kilómetros hasta que se cansó. Al llegar su familia y no verlo en casa salieron a buscar su rastro, fueron siguiendo sus pasos, pero nada, buscaron por muchos días. Casi una semana después un hombre que pasaba por el sitio encontró al viejo debajo de un *umbuzeiro* todo seco, el viejo ya era flaco, pero estaba aún más, todo acurrucado, sentado con las piernas dobladas, la cabeza entre las rodillas y recostado en el árbol, ya estaba en putrefacción. *Caipora lo ideou*. Pero si él hubiese llevado tabaco y ajo no se perdería. Es peligroso, ella una vez me hizo perder en el *capão*. Tuve que subir en un árbol de *aroeira* para ver si veía algún camino y nada. Si uno se agita y no logra calmarse es peor. En esa situación uno tiene que ofrecerle tabaco y dar vuelta a su camisa. Pronto se dará cuenta de dónde está. Mucha gente aquí se murió por eso, se aría en la *caatinga* y se muere de sed y hambre, así le pasó a uno en *Andorinha*, a ese viejo, a un chico [*el de 5 años recién narrado*] que fue a pastorear las cabras y no volvió, en el lugar donde lo hallaron muerto, hicieron una capilla.

Lo que aún no lograron entender es porque ella no *encantou* a ese niño, por qué no se lo llevó a su mundo, y más bien dejó que se muriera. *Se encantar* no es sinónimo de morir, sino que se refiere a la desaparición del “sujeto”, es decir, implica una desalienación metafísica, seguida de una discontinuidad física: “*ia ficar que nem ela, porque Caipora ninguém vê*” e “*só acharam as roupas no mato*”. La Vida es el punto de vista, por ende, la muerte no opera como corte entre inicio y fin, pues *Caipora* enseña que hay *vida* póstuma. Tal desconocido, además de servir para la especulación nativa, es una premisa: no se debe actualizar, porque sí, los posibles inmanentes a *Caipora*; las líneas de fuga tácito de otro deben continuar así, por ahora, no decodificables.

Como recuerda Viveiros de Castro, “se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de *explicar o mundo de outem*, senão a de *multiplicar nosso mundo*” (2002d: 132, cursivas del autor). Es decir, su tarea “é estabelecer o mais rigorosamente possível as *condições do sentido*, sem jamais esquecer que o sentido

mesmo não pode ser dito” (Viveiros de Castro 1992: XXI)⁵⁶, por la necesidad de que lo desconocido, lo posible siga existiendo. “Pretender ir além disto”, imaginar que hay un más allá de lo que pueda ser decible por el conocimiento “é monologar por ventriloquia; é apagar a diferença inquietante” que nos separa del otro y que nos une a ellos en base al único “modo legítimo, o modo do diálogo” (*ibid.*)

Al relatarle a la curandera Gisa lo que había escuchado de otros nativos acerca de *Caipora*, ella me dijo que recuerda de un hombre que se “*ariou*” en la *caatinga* y que después de mucho buscarlo lo único que hallaron fueran sus ropas desperdigadas por el monte. ¿Y entonces? *Se encantou!*, me responde. Ésta afirmación, “*se encantou*”, no está proponiendo una concepción física y biológica alternativa, en que las leyes de la física moderna allí no podrían ser aplicadas porque los nativos de la *caatinga* son más-que-humanos, indiferentes a la fuerza que interpela a los demás humanos. Al contrario, nos dice acerca de una teoría nativa no-física y “no-biológica del cuerpo” (Viveiros de Castro 2002d: 140). Idea que limita las posibilidades de la física clásica y de la biología en tomarlos como un objeto de estudio, lo que no sería lo mismo para la física cuántica. Que un sujeto-partícula se transfigure en otro, que dos ocupen el mismo lugar o dos lugares al mismo tiempo, es su modo de existir. Por ende, este “concepto [nativo] de cuerpo puede no estar, tal el nuestro, en el alma, esto es, en la ‘mente’, bajo el modo de una representación de un cuerpo fuera de ella; él puede estar, al contrario, inscripto en el *propio cuerpo* como perspectiva” (Viveiros de Castro 2002d: 140, cursiva del autor).

Propongo que uno de los caminos que el etnógrafo interesado en el mundo-*Caipora* debería recorrer para ser “frecuentado” por ella sea inducir la posibilidad de ser “visto” antes que esperar “verla”, es decir, salir a cazar y hablar con ella: “*esse tabaco é para Caipora mostrar as caças!*”. Sólo así podremos abrir la posibilidad de ser otros que nosotros y, bajo el riesgo de ser seducido y potencialmente vernos incorporados en la metafísica-*Caipora*, sabremos un poco sobre esta entidad y algo sobre las prácticas de sentido nativas.

⁵⁶ Agradezco a la colega Sonia Sarra haberme recordado este pasaje.

¿Y cómo es Caipora?

... Se Caipora é branca, preta...? Ói, essa Caipora era loira, muito loira, uma galega do cabelo loiro, muito bonita!!

En la *caatinga* lo que no hay, ¡acontece!, diría Guimarães Rosa. La realidad del devenir, de lo desconocido y del no-saber trascendental está presente, pero su actualidad depende de *Otro*. Este abriga en sí un mundo alterno, un otro diferente al “dado”, a lo innato. *Otro*, en este caso, es *Caipora*. Figura de la alteridad en la socialidad nativa que concentra en sí una alternativa a la *naturaleza*, al *individuo*, al *ser* como lo conocemos de antemano. *Otro* debe ser pensado más allá de una figura, una imagen, un sujeto, y sí como una relación. Y esta *relación*, como recuerda Viveiros de Castro (2002d: 118), organiza la posición relativa de sujeto y de objeto a ser ocupadas por personajes concretos, bien como su alternancia.

Las narrativas en torno a las experiencias de un sujeto que es invitado a comer la comida que le ofrece *Caipora* y que, de no ser rescatado a tiempo, pronto desaparecería de las vistas de la humanidad como la conocemos, mantienen la idea de lo “posible” existiendo. *Otro* expresa, exprime así un mundo posible, “um possível que existe realmente, mas que não existe atualmente fora de sua expressão em outrem” (Viveiros de Castro 2002d: 118). En otras palabras, *Otro* no es un punto de vista particular, sino que garantiza la posibilidad de la existencia del punto de vista, él “é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a um ponto de vista” (*Ibid.*).

Sin la existencia de lo posible, todo coincidiría consigo mismo, todo sería pura inmediatez, el lugar de la no-metáfora, de la no-comparación. No obstante, a través de *Caipora*, los nativos nos sugieren la necesidad de desestabilizar las nociones modernas de “individuo”, de “persona” al colocar en suspensión la propia idea de “lo que es posible”, es decir, al correr los límites dados en torno a lo que se imaginaba *qué podía un cuerpo*. Al *se encantar*, el otrora nativo se transforma en otro por medio de *Otro*, o sea, *vira Caipora*, alteridad, por una relación de alteración inmanente a *Caipora* [*Otro radical*], y se disloca así del presupuesto “cuerpo”, de la imagen

espectral que ese concepto conlleva en nuestro mundo al instaurar, al inventar una verdad posible en la realidad. Y, al mismo tiempo, mantiene en sí mismo la “actualidad” de esta verdad, de un mundo otro posible que existe apenas en la personitud *Caipora* y podrá entonces afectar a humanos y alterarlos en otro.

Consideraciones finales

Como hemos visto, *Caipora* es la dueña de las cazas en la *caatinga* de Bahia y el gradiente relacional con esta entidad-concepto puede ser la oferta de tabaco, sentirse desubicado en la selva, escuchar sonidos raros, ver perros asustados y golpeados, ser agredido, golpearla, verla, escucharla, hablar, negociar, comer con ella y ser presa en una *devoração* metafísica. *Caipora* es así una individualidad diferencial, carga consigo otras individualidades, como la de madre, dueña, vaqueira, protectora, seductora y predatora. Es notoria la relación simétrica entre *Caipora* y los sujetos magnificados nativos, personas que concentran en sí “poderes” sin paralelo.

Simetría que se ve también en la asimetría compartida entre *Caipora* y estos sujetos ideales hacia los demás humanos. Como hemos visto en el ensayo 01, el curandero Capuxo hoy día concentra en la región la imagen de médico pediatra y especialista en tratar accidentes cardiovasculares, Mane do Jove es la figura personificada de una línea de fuga, es el hombre que mejor ha manejado la transformación transindividual: *se virava* en piedra, árbol, cerdo, viejo, etc. (ver próximo ensayo). Ya Maneca podría curar humanos y animales y hechizarlos a distancia, bien como adivinar cuando alguien estaba hablando de él en cualquier lugar y atacarlo, si así lo deseara –de acuerdo con los nativos yo no debo preocuparme por estar mencionándolo, la muerte llevó consigo sus “poderes”. Esos “sujetos ideales” ejercen control sobre poderes o cualidades chamánicas y, en algunos casos, son vistos como predadores, como Maneca –vez u otra uno escucha un nativo decir en sentido metafórico (hasta donde sé), y no metonímico (como en partes de la Amazonía indígena): “*Rapaz, ninguém podia com Maneca não, aquele nego era uma onça!*”

Es en ese sentido que propongo una *socialidad fractal* entre el mundo-*Caipora* y el modo de existencia de los “sujetos ideales” nativos. La relación entre entidad y

humanos no debe ser leída apenas como asimétrica, puesto que *Caipora* y estos personajes conceptuales mantienen la simetría de ocupar la posición de Otro en el mundo ordinario de la *caatinga*. Los nativos legos hasta hoy no saben qué puede *Caipora*, como tampoco saben lo que podrían los rezadores Maneca, Mane do Jove, João Cachimbo o el padre del Seu Mario. El tratamiento de estos nativos a los demás humanos varia(ba) entre el cuidado, la protección y el peligro, la maldad. Lo mismo se puede decir de la *dona-das-caças*, aquellos y esta pueden ser tomados como sujetos magnificados que, pese a que sean diferentes (humanos y extra-humanos), comparten el hecho de preservar, de modo inmanente su alteridad, la figura de Otro, en la perspectiva general de los nativos.

No obstante, todo este caleidoscopio existencial es “realizado” apenas cuando logramos “obviar” (en sentido wagneriano) el “sertão”, esta métrica desertificante de la ontología-Estado. La evidencia de *Caipora* hace presencia, ralentiza certezas sobre el significado del mundo y, tal cual el “idiota” en Stengers (2014), nos indica que es mejor ir despacio en la *caatinga*, porque ella no es el *sertão* de la mitología del Estado. Al presuponer una continuidad ontológica con la idea moderna de “naturaleza” como inerte y silenciosa, este creyente podría simplemente desaparecer, volverse invisible en la *caatinga* por no estar abierto a la cosmopolítica que *Caipora* exige.

En base a los modos de conocer nativos que pude traer en este trabajo, una pregunta emerge por su evidencia sociológica. En mi trabajo de campo jamás escuché un nativo decir que vive en el “sertão”, tampoco auto-identificarse como “sertanejo”, y aunque lo hubieran hecho, estos dos conceptos seguirían cargando consigo trazos semánticos⁵⁷ atados a la ideología del mestizaje y a la sociología rural del

⁵⁷ El sentido común y la literatura suele nombrar los nativos del semiárido brasileño como “sertanejos”, un pueblo fruto del mestizaje que preserva “resquicios” de la tradición indígena, como relaciones matrimoniales endogámicas y diálogos con no-humanos. Los matrimonios entre primos cruzados suelen ser vistos, desde el sentido común de la perspectiva urbana local, como promiscuidad “natural”. Lo segundo, como folclore o evidencia de su “fe inconstante” o “tendencia al mesianismo” (Ribeiro 1995: 338). Ya su relación con la *caatinga* suele ser interpretada en clave marxista o neoliberal, si la primera transforma humanos en campesinos, luego en potenciales sujetos políticos revolucionarios (Fernandes 2006); la segunda exige la transformación del campesino con sus “tradiciones atávicas” que impiden el “progreso” y el despegue del “desarrollo”, en agricultor familiar de mercado (Gómez 2006a).

campesinado. Además, como hemos demostrado aquí, la socialidad nativa dialoga más con Lévi-Strauss y Tarde que con Durkheim o Darcy Ribeiro, entonces, ¿qué aporta a la etnología el seguir utilizando tales conceptos, ya no estarán obsoletos, como diría Strathern (2014)?

Mi interés principal en este capítulo fue acompañar y experimentar los conceptos nativos expresados en su práctica de *rastejar* los indicios evidentes y no-evidentes del mundo-Caipora. Tal vez uno de los aportes a la etnología de las Tierras Bajas de Sudamérica es la idea de que el encuentro con *Caipora* expresa una metafísica caníbal en que el *Otro* es central para proteger la virtualidad de un mundo *posible* (Viveiros de Castro 2002d). *Caipora*, *caapuã*, *kaapora* o *caápuã*, en lengua tupí, es aquel que vive en el monte: *kaa* (matorral) + *pora* (señal de/habitante). Y *Caipora*, así como mis amigos y parientes, vive en la *caatinga* (*tinga* = blanco), esta vegetación blanca es su territorio, es *mundo*. Tal vez, sin aquel filtro ocular del mestizaje un tanto miope, podamos dar continuidad a las cuestiones aún abiertas en este trabajo, que aquí apenas intenté seguir los rastros dejados por Mauro W. de Almeida (2013) y por muchos *caatingueiros*: ¿de qué mundo *Caipora* es expresión? ¿Cómo el etnógrafo puede *virar-otro* con *Caipora* sin dejarse *encantar*? ¿Cómo las metafísicas sociales que emergen del encuentro con *Caipora* pueden ser experimentadas por el conocimiento antropológico?

A modo de epílogo

Caipora, la diferencia radical. Imagínate perdido/a en el medio de una selva semiárida, sin saber dónde está ni para dónde ir. Ya estás con sed, hambre y muy cansado/a. De repente, un sonido agradable. Viene en el viento. Tú lo sigues, está cada vez más cerca. Más adelante, ves una silueta, no sabes si alucinas por tu estado o acabas de ver a alguien que te dará una mano. ¡Qué suerte! Te vas acercando, lo haces cada vez más y, inesperadamente, ves a Scarlett Johansson debajo de un *umbuzeiro*. ¡Esto sí es algo absurdamente inesperado! Ella te sonrío. Es tentador, reconozcamos. Luego te ofrece sus garrapatas para comer. Tú le dices que garrapata no comes. Ella te pregunta qué comerías entonces, tú le dices: ‘como *licurí*’. Ella te escucha, te entiende y, como si fuera poco, te atiende. Sale, pues, a buscar tu *licurí*. Tú esperas que ella

regrese. La charla es interesante, además te llama la atención que ella tenga solamente una pierna. ¿Qué le habrá pasado? ¡Y más! ¿Por qué una mujer tan bonita, de pelo largo y rubia está allí, donde el viento hace la curva? Tú estás interesado. Ahí está el problema. Fue justo en el interesarse. Ahí fue cuando tu mundo empezó a derrumbarse. El problema, grave, no es demás decir, ya que estamos, es que más que escuchar el sonido, ¡tú lo seguiste y, para empeorar las cosas para tu lado, tú también la viste, charlaste y además comiste con ella! No, esto no está bien, los más viejos ya lo decían, ¿te olvidaste? ... De pronto, se te viene un pensamiento: ¿qué hago aquí, esto será mismo *licuri*? Tu posición de protagonista del mundo ya está en seria disputa. Puesto que *Caipora*, como todo el mundo sabe, es invisible, hasta que...

ENSAYO 04

SE ENVULTAR Y LA ANTROPOFAGIA REVERSA

Golpes de “real” en la realidad

Mane do Jove ninguém via. Se ele viesse ali, você: ‘ói Mane do Jove onde vem!’ Quando você caçava, tava quieto. E se ele não quisesse se envultar assim... ele quando lhe via, ele ficava um veião [viejo] todo aleijado, e o cabra: ‘oxe!, que diabo de velho é aquele que eu nunca vi esse velho aqui!’ Aleijado, todo mancando querendo cair. Era interessante o velho Mané. Ainda hoje eu relato esses causos... os mais velhos contavam e eu decorava. Eu falando aqui pra o Romero, eu não vi nada disso, mas os antigos contavam e é verdade, ainda hoje tem gente velha aí que conta.

Se ele me ensinou? Ói, eu sei que o velho Manuel queria me ensinar, mas eu disse: ‘não seu Manuel, não quero não’. Porque essas coisas atrasam muito a pessoa.

Así me relato *Seu Mario* delante de su casa. Le gusta que pasen a visitarlo para platicar, después de la 17 hs o los días jueves 5 hs para comer juntos un guiso de mondongo (*buchada*) acompañado con aguardiente en la feria del distrito de Pilar. Él y su esposa, Dona Maria, tienen una tienda de verduras que traen de la ciudad de Juazeiro, pero los porotos (*feijão de corda*) son sembrados por los dos en su pequeña parcela de tierra, la *roça*. Puede charlar por horas si su interlocutor es atento, pero no pasivo, y siempre que aquel traiga otras historias, así él puede colorear los recuerdos impregnados en su piel curtida de sol y de los golpes con los árboles de la *caatinga* cuando salía cabalgando en el rastro de una res. Es reconocido como el mejor *vaqueiro* de la región, cuenta que en menos de dos meses *rastejou* y dejó atadas a 100 reses.

En todas las comunidades en que estuve haciendo trabajo de campo he escuchado diferentes versiones de las experiencias de Mane do Jove y de otros con poderes para “*virar em*” ou “*se envultar em*”. Tanto relatos del sentido común (aquellos que circulan popularmente) como relatos directos de personas que han presenciado sus transformaciones (como la sobrina nieta Nega y las narrativas que el propio Mane do Jove ha hecho para sus amigos cercanos –*Seu Mario*– y parientes –Gisa, Adriano, Dona Morena). Mane do Jove no era el único de los *lapigados* especializados en *se envultar*, hay otros que remontan desde la época en que *Lampião* y su banda

circulaban por la región, entre los años 1920 y 1935. José y Zé Severo han escapado del más violento de los miembros del grupo de Lampião, Calais, *se envultando em un hormiguero*:

O Zé Severo, pai da Nidinha. Ele andava no mato e... e... o Calais jogou um corte nele e ali... ele deu fé, fez as orações dele e encostou no cupim [*en otro relato: se envultou num cupim*]. Aí... os bandidos passaram, bateram com o fuzil em cima do cupim e só saiu aquela terra, aquela poeira. Quando eles, já fazia pedaço [*distancia*]... aí ele correu e foi-se embora e os bandidos ficaram procurando ele lá. Era cupim *nas vistas do Calais* e dos bandidos.

“*Deve ser bom se virar*”, agrega Sandra, la hija de nuestra narradora, Dona Vanda. Mi amiga de 88 años es esposa de Seu Raimundo, criador de cabras, y cuando era joven fue muy requisitada por la vecindad para curar, *dom* que perdió por frecuentar la iglesia evangélica, como hemos visto. Ya estaba oscuro el paisaje que cubría la mesa de la cocina. Las paredes de adobe y paja al fondo, ya gastadas por el tiempo y el horno de barro que Seu Raimundo prende todas las mañanas para hacer un café, turbaban aún más la nitidez de lo visible. Los ojos de Dona Vanda parecían esforzarse para verme. Antes de las 18 hs en la *caatinga* el sol ya se despide. Enciendo la luz.

Maneca da França, Dona Ana, João Cachimbo, Mané Valente y Benavides suelen también ser recordados como gente con “*poderes*” para *se envultar*. Este último, según cuenta Dona Vanda, empezó a enseñarle las oraciones para “*se virar*”, lo que explica que sus sueños hasta hoy sean adivinatorios, cuenta. Lo cierto es que no he podido registrar relatos de otras personas con el nivel de detalle de las experiencias de Mane do Jove a los que accedí, probablemente por la cercanía de parentesco que tengo con su familia (la *rezadora* y *adivina* Gisa, esposa de mi primo Carlos, es su sobrina nieta) y mi amistad con el cazador y *vaqueiro* Seu Mario. Éste recuerda las noches en que se divertía escuchando las historias del propio Mane do Jove cuando Seu Mario, en sus salidas en el rastro de una res, se quedaba en su casa a dormir y a prosear. Hasta donde sé la única persona del área de mi trabajo de campo que hoy en día puede *se envultar* es un hombre de la comunidad de *Abóbora* que se fugó para la ciudad de São Paulo y que usaba sus poderes para huir de la policía luego de un robo.

Podemos inferir que todos ellos debían compartir las mismas oraciones o al menos que ellas fueran variación unas de las otras. Por otro lado, el abanico de formas posibles de *se envultar* está directamente relacionado a un modo de existencia peculiar compartidos entre Dona Ana, Mane do Jove y Maneca: “*viver na imundiça*”. Este modo de existir está anclado en un sacrificio de sí que les permitía tejer lazos con entidades extrahumanas y diferenciarse de los demás nativos. Eso no corresponde al modo de vivir común y esperable socialmente, de ahí el rechazo de Seu Mario de aprender a *se envultar*, puesto que implica un retraso de vida para los nativos. ¿Pero, en qué sentido? Su libertad estará condicionada por la relación *dom* y, en este caso, significa poca o ninguna riqueza material, “*morrer só como um passarinho*”, entre otras cosas. Dicho modo de vivir es habitar un paisaje multiespécie, en que gallinas, cerdos, culebras, entre otros bichos, comparten el mismo ambiente que el humano. Como hemos visto en el ensayo 01, Maneca, el curandero y hechicero más recordado de la región, compartía la vida en su casa con diversos animales y no se bañaba. Seguía las recomendaciones de sus *guias*⁵⁸ para elaborar un *cuerpo sensible*. Esta es una de las explicaciones nativas para su gran poder y de la diversidad de ellos (curar, hechizar, adivinar, *se envultar*, *rastejar*, *fazer responso*, etc.).

Esse povo que tinha essas orações fortes, ela não se alimpa não. A casa é suja, as roupas sujas. Só anda parecendo uma pessoa doída, toda rasgada, todo sujo (Dona Maria).

Dom y *poder* requieren mecanismos para la elaboración de una *persona* capaz de sostener una *relación humano-extrahumano*, de ahí la idea de “sacrificio de sí”, de la muerte del *yo-individuo-mónada*, a favor del sujeto *lapigado*: *viver na imundiça*, cargar

⁵⁸ Como señalé en el ensayo 01, algunos nativos saben los nombres de sus *guias*, reconocen que su variabilidad es potencialmente infinita, en el caso de la posesión divina ello es más evidente. *Guia* es un término amplio para nombrar la diversidad de espíritus auxiliares de los curanderos, él mismo, en tanto identidad, es pura diferencia. Según Gisa pueden ser llamados de *encantados* y se llaman a sí mismos *aparelhos*. Están en el panteón de las divinidades de las religiones de matrices africanas, principalmente en la *umbanda*. Curioso es que las únicas personas que han ido a una Casa de religión, hasta donde sé, fueron Gisa, Sinhô y Maneca, pero, igual que a estos tres, los demás *lapigados* no frecuentan ninguna Casa. Y más, dirían que sus *guias* no tienen nada que ver con ninguna religión y mucho menos cualquier conexión histórica y cultural con pueblos amerindios, pero saben que la *caatinga* un día fue su territorio, del cual fueron despojados violentamente entre principios y mediados del siglo 19.

olor fuerte (poco aseo/baño), hacer restricciones alimenticias, sexuales, bañarse con hierbas para tener olor particular, “*seguir o tino*”, curar... En suma, seguir agenciamientos creados por una concentración de relaciones, un modo de actuar sobre el mundo por cuenta de la “*força*”, de la “*radiação*” (resonancia que todos los humanos emitimos y visibles apenas para los *guias* y curanderos) que son, ellas mismas, formas de agencias.

Tal como sucede en los pueblos tupi y alto-xinguanos (Sztutman 2012), la relación con subjetividades sobrenaturales es un diferencial fundamental tanto para la construcción de la “persona”, como para diferenciarse dentro de la sociedad. Si el *dom* con que uno ya nace fue dado por una entidad trascendental llamada Dios, inmanente al *dom* hay “poderes” que pueden aumentar y variar en base a los lazos con las divinidades, los *guias*. Es saber común entre los *lapigados* el no intentar anular o neutralizar esta relación, bajo el riesgo del surgimiento de infortunios privados, familiares y colectivos (¿qué hacer con los hechizos, entidades y espíritus que rondan la *caatinga*?). Recordemos que si Dona Vanda perdió sus “poderes” de cura y adivinatorios fue por haber puesto en duda su *dom* en nombre de la creencia en el Evangelio (el sentido de verdad del *dom* y de “creencia” son distintos) y si aún no pudo curarse de un bulto en su rostro se debe a lo mismo, afirman los curanderos Sinhô y Capuxo; tal cual con la inestabilidad financiera en la familia de Gisa, extendida a su cuñado. Ni bien Gisa volvió a curar a quienes precisaban, “*as coisas destravaram*”, el hijo y el cuñado consiguieron empleo, al marido le salió el préstamo del banco, etc.

Regresemos al *se envultar*. Un relato muy común en la *caatinga* acerca del *se envultar*, una operación de metamorfosis corporal compartida por algunos *lapigados*, es aquel relatado por el mismo Mane do Jove. La he registrado de diferentes personas desde el año 2015. Suele empezar así: era tiempo de sequía y un grupo de policías lo buscaba desde hace rato. Lo acusaron de participar del asesinato de un preso en la cárcel del municipio de Jaguarari, sin embargo, lo que había hecho fue “apenas” una *oração* para que un cuchillo perforara al preso que, al parecer, tenía el *corpo fechado* y sus amigos no estaban logrando penetrar su cuero. Mane do Jove entonces pisó con su zapato arriba del cuchillo y dijo: “*agora pode enfiar*”. Estuvo prácticamente toda su vida escabulléndose de la policía. Trabajó en la construcción de la vía férrea que liga

el estado de Bahia a Piauí. En esta provincia cuidó durante un tiempo de un *pajé* indígena que, en agradecimiento, le enseñó el arte de *se envultar*, como él mismo le contó a Seu Mario.

En las distintas narrativas sobre sus persecuciones, bien como en la de otros (Mane Valente, Zé Severo y José), siempre, en determinado momento (en la *caatinga*, en un bar o en una casa), la policía se encuentra con un *algo* diferente, pero no lo suficiente para parecerles exótico al punto de llamarles la atención investigativa. Un árbol grande que hace sombra, el pedazo de un *charuto* (puro) humeante ubicado arriba de un tronco de árbol, un árbol florido en época de sequía, una cerda con sus hijos o un *jegue* peludo (equino similar al burro) que irrumpe inesperadamente, una nube de humo, una calabaza, un gato, etc.

Os outros sabiam [*se envultar*] mas era pouco, quem sabia mais das orações era a mãe deles [*Dona Ana*], dos finados João Cruz, Zé Cruz. Oxe, polícia chegava na casa da velha lá, eles entravam no quarto... e a polícia se batia e não achava de jeito nenhum. A velha era sabida. Se virava em qualquer coisa, em cabaça, em pote, sei lá. ‘Uma vez cercaram a casa dela lá, uns pela frente outros por de trás. E atrás tinha umas palmas [*cactácea*], e eles entraram dentro de casa e não deu tempo correr. Olhavam debaixo da cama, só um gato. ‘Oxe, aqui tem é um gato’, diziam os da polícia. Depois que eles saiam, aparecia. Um *se envultou num gato*, outro *se virou numa vara*, num pé de palma. *Se virava em qualquer coisa* a velha, era sabida a finada Don’Ana. (Dona Maria y Seu Mario).

Como vimos, la situación siguiente es una en que los antagonistas pierden el rastro del protagonista. Continuando el relato anterior, mientras van siguiendo a Mane do Jove a través de su rastro, se encuentran con un árbol verde de gran copa, un oasis para escapar del sol agobiante. Se recuestan debajo de su sombra y adormecen. Un tiempo después se despiertan por la fuerte luz del sol y del calor. ¿Dónde está el árbol grande y su sombra? Había desaparecido o estaba seco, tan seco como todos los demás de alrededor. Desaparecer (lo metamorfoseado) o ganar apariencia de sequedad es una variación narrativa que cambia de acuerdo al narrador. Es posible también que, dada la recurrencia con que la policía perseguía a Manejove, la

diversidad de situaciones posibles se viese ampliada (árbol de gran copa, florecido, con frutos, con un nido de comejenes).

Moraleja de la historia: a través de la introducción de aquella *diferencia*, los policías se ven ante un desborde semiótico agudo al que no pueden encontrar un sentido dentro de su lógica. Salen en estampida, corriendo. Una vez más el protagonista desapareció. La secuencia del relato puede ser extendida para cualquiera de los demás *lapigados* “*envultores*”. Se han convertido en *algo* y así logrado engañar a los persecutores. Escapan sin llamar la atención o esperan, metamorfoseados, a que se vayan. Suelo preguntar si ellos podían ver y sentir mientras eran árbol, piedra y todas las formas con que *se envultavam* (puro, humo, cerdo, piedra, cobra, nopal, varilla, gato, asno, etc.). Me contestaron que, en otra de sus fugas, Manejove “*se virou em uma laje*” (losa), pero de esa vez no salió ileso, algunas personas se subieron a la *laje* y por arriba caminaron y empezaron a romper *rapadura* (dulce concentrado del jarabe de la caña-de-azúcar en formato de ladrillo). Para Manejove era su espalda. Llegó a su casa con fuerte dolores y marcas que señaló en su cuerpo a quien ahí estaba para escucharlo.

Tal vez la duda de quien nos lee, si no es un lector/a familiarizado con la literatura etnológica, posiblemente pueda ser la siguiente: ‘si este relato no es algo del estilo del realismo mágico de Gabriel García Márquez, ¿cómo hacen lo que hacen?’ Mi respuesta sería, ¿será esta una pregunta verdadera, un problema con sentido? En otras palabras, ¿hay una fuerza inmanente a la pregunta-problema que sea capaz de movilizar en nosotros un arte de pensar en el pensamiento? Esto se debe a que “crear es, primero, engendrar ‘pensar’ en el pensamiento (...) hacer nacer lo que no existe todavía” (Deleuze 2017: 192). Luego, el “‘cómo’ hacen lo que hacen” tal vez sea una cuestión demasiado instrumental y metodológica que nos obligaría a responder en sus términos, “lo hacen a través de...”. Si es así, diríamos apenas: lo hacen por la *oração*, ya que sin ella serían vistos, la metamorfosis no se daría, es como el *abracadabra*. Fin. No obstante, dejaríamos escapar la potencia creativa de ideas y conceptos que lo insólito, lo desconocido instaura en los modos de pensar.

En otras palabras, aunque yo supiera la *oração*, ¿podría yo “*me envultar*” en un árbol? ¿Cualquier persona puede aprender de memoria una *oração* que lo vuelva invisible, o

bajo una forma específica, bajo la perspectiva de otros? ¿Estos *lapigados* no tienen que tener algo más, como por ejemplo, nacer con el *dom*? ¿Tener un *corpo fechado*? ¿Considerar seriamente a sus *guias* y sus prescripciones para fabricar un cuerpo otro? ¿*Viver na imundiçe*? ¿Despojarse del deseo de acumulación de bienes materiales?

Una “pregunta interesante” suele agarrarnos por las afecciones que ella desencadena, que provocan un interés. *Interesar* es un movimiento creador, moviliza; prende, hace mover, tal cual un motor, lo que era inerte hasta entonces. *Oração* es, por lo tanto, mucho más que tan solo un balbuceo de palabras inaudibles. Ella implica un rizoma de relaciones en que la figura-signo, *oração*, es la faz inteligible, en tesis, pues podríamos leerla, si por ventura la tuviésemos registrada, pero saberle el sentido de sus relaciones internas no es una certeza. Lo que muchos nativos afirman es que hay personas que saben una *oração forte* para *se envultar* y que esta es capaz de desestabilizar el mundo visto por otros. No obstante, ¿qué mundo anuncia la *oração*?

Muchos me han relatado la siguiente escena. Mane do Jove, nuestro personaje conceptual privilegiado, se había adelantado algunas centenas de metros de un grupo de policías. Esta vez no estaba sólo, iba con 4 o 5 hombres, pero se dio cuenta de que no lograrían escabullirse. Llamó a uno de sus compañeros y le pidió que se fuera a donde estaba la policía. Cuando estuviera allí, que les dijera la ubicación exacta de donde se encontraban. ‘Pero, si voy me matan allá o aquí!’. El viejo no le presta atención ya que tenía algo en mente más importante: ‘dile al jefe que estamos aquí, los guiarás hasta nosotros, pero ni bien nos veas, tienes que salir de la vista, diles que te da miedo por los balazos’. Así lo hizo el compañero de Mane do Jove. Se reorganizaron los militares, si antes estaban algo perdidos, ahora tenían adónde ir. El compañero vino adelante, como habían arreglado. Debe de haber calculado la distancia, puesto que antes de llegar a ver sus comparsas en algún rincón más adelante, justamente para evitar ser visto por Mane do Jove, se detuvo y avisó a la policía dónde estaban y rápidamente se corrió de la delantera. Ningún problema para la policía, es comprensible el recelo del hombre: habría balacera.

Desde su sitio, Mane do Jove ya les había dado las siguientes órdenes a los demás, que debían ser cumplidas indudablemente: ‘ustedes pónganse de cuchillas detrás de

mí, deben mirar a los policías de la cintura para abajo y nunca, pero nunca a sus ojos. ¿Entendido?!'. Todos se pusieron inmediatamente de cuchillas. Mane do Jove hizo su *oração*. Los policías aparecieron en la vista. Su marcha se escuchaba cada vez más cerca... Se detuvieron al lado de Mane do Jove y sus compinches. El narrador ya no se acordaba qué se hizo del primer compañero, que le dio el aviso a la policía. Prefirió enfatizar a los oyentes desde la posición literaria del todo. Estaba narrando una escena completamente bizarra: un grupo de policías de arma en puño, nerviosos por buscar sus prófugos y por la fama que iban a tener ni bien llegasen al pueblo de Jaguarari, tan seguros estaban de su captura; no obstante, pasmen, no pudieron ver lo que literalmente estaba debajo de sus narices. Miraron alrededor, se miraron entre sí. Estaban los de siempre nomás. Al fondo, toda la selva de *caatinga* y un verano que hacía el calor dibujar olas, dando la impresión de que la tierra se cocinaba.

Desde la perspectiva de los agentes del Estado no hay ningún hombre allí, además de ellos mismos. Vieron apenas 4 o 5 *cupinzeiros* (hormigueros), las casas grandes de las termitas. Extraño para la zona, pero al fin y al cabo las conocen y, aunque insólito, ahí están. Desde la perspectiva del grupo en cuchillas, seguían obviamente siendo humanos, estaban mirando apenas la cintura de los uniformados, escuchaban sus voces, todo lo que decían, la sorpresa en sus expresiones y, principalmente, tenían seguridad que continuaban siendo gente, aunque eran vistos como *cupinzeiros* por aquellos. La única diferencia que agregan algunos narradores en esta escena es que algún policía resuelve, para la desgracia del que “*se envulta*”, golpear el *cupinzeiro* con el mango de la escopeta o sentarse arriba de uno. Mala suerte, seguramente el que *se envultó* tuvo algún dolor de cabeza o de cuello.

La secuencia corre el mismo trayecto que algunas anteriores del *se envultar*, los policiales abandonan la búsqueda y salen en retirada. En la comisaría y en algunos espacios públicos relatan la frustrada experiencia en que casi capturan a la banda de Mane do Jove, pero que nuevamente perdieron su rastro. Dicen que en determinado momento no había más rastros, aquellos formados por texturas, curvaturas y profundidades en el suelo, códigos que el *rastejador* que acompaña a los uniformados conoce muy bien. Más adelante se enterarán, puesto que la banda fugitiva ya ha

narrado su versión y esta corre como pólvora prendida: no perdieron rastro alguno sino que no saben cómo *rastejarlos*.

También existen los eventos en que un tercero, que sabe *se envultar* y puede *envultar* a otros, o sea, producir la transformación del fugitivo (como Dona Ana del relato anterior, ver página 217), no cruza intencionalmente la barrera corporal, se mantiene *nas vistas* de la policía como humano. Más o menos en esos términos me ha relatado Zé cuando es otro quien será virado en otro:

Teve um cabra aqui que assaltou, com um bando, um vendedor de roupa que vinha do Uauá e ia pra Bonfim para armar a barraca na feira no outro dia, roubaram ele bem ali no contorno do Pilar. Eram quatro. Na fuga o carro deles capotou, um morreu, o outro quebrou a coluna, acharam ele se arrastando no chão e pedindo socorro. Seu tio foi quem achou esse largado lá. Do hospital foi pra cadeia. Os outros dois fugiram na *caatinga*. A polícia já sabia quem era esse cabra porque ele quis roubar um banco. Foram bater na casa dele aqui perto [*de Arapuá*]. Quando chegaram lá, só acharam o pai, *reviraram* a casa toda e nada de ver o bandido. O pai *tinha feito ele se virar num toco*, um tocão grande, estava lá na cozinha. Os homens entraram e o tocão lá quieto. Rodaram por lá, *reviraram* tudo e foram embora. Logo ele fugiu para Juazeiro para casa da avó, essa era uma feiticeira que se fizesse uma macumba você estava lascado. A polícia foi bater lá. A velha mandou ele subir num pé de manga e ele ficou lá em cima numa forquilha, lá no alto. E a polícia lá de baixo vendo aquele cupim na mangueira, iam e vinham e nada de ver ele lá, a velha tinha transformado ele em cupim. Só desceu de lá de noite. Ficou quatro dias escondido até que fugiu pra São Paulo... Que eu saiba ele não sabia *se envultar* não, era o pai e a avó que faziam ele *se virar num cupim*. O nome dele é José Honorato. Nunca mais voltou.

Los artistas al *se envultar em otro* ofrecen a los demás sujetos que lo ven en su nueva apariencia, no sólo una imagen, sino una perspectiva, un punto de vista *diferente* del suyo, pero sin la mediación del lenguaje común que se espera cuando uno narra a otro un hecho desde un punto de vista subjetivo. En este caso, la imagen representacional del sujeto es el hormiguero, éste es la perspectiva, la zona pre-individual regida por la multiplicidad. En tanto pliegue, frontera de mundos, la imagen representacional obvia la imagen sensible, la intensidad pura. Mane do Jove podría presentarse *en las vistas* del otro como un árbol, una familia de cerdos, un *jegue/asno*. El pliegue es variabilidad, los *lapigados* que *se envultam* o hacen que otros “se

envultem” inventan “mundo”, “perspectiva” sensible para otro, por ello la imagen-*cupim* no es lo que aparenta ser, un ícono, sino un índice, una perspectiva-de-mundo. Todo esto es un desconocido, un no-saber trascendental tanto para el lector/a, cuanto para mí y para otros legos, por ende, ¿cómo evitar rellenar lo que no puedo dar cuenta en mis términos y conceptos, a fin de no desembocar en una explicación psicológica pedante? Por otro lado, ¿cómo entender el efecto que Mane do Jove provoca sobre otros humanos, como si ellos hubiesen tomado *ayahuasca* y pudieran ver el reverso, lo que está por detrás de una ‘apariencia’ aparente? ¿Qué tipo de “chamanismo” es éste en que la *oração* opera como acelerador que instaura una transición ontológica en que las víctimas/persecutores sufren una alteración metafísica, son orientados a re-ver lo que existe?

Imagen-doble: pligie y ubicuidad

Resulta interesante notar los efectos de perspectivas que la acción-efecto del *se envultar* desencadena: los nativos que *se envultam* parecen ocupar una “*posição onisciente, de consciência expandida das dobras espaço-temporais*” (Cesarino 2019: 508). A través del engaño o de una manipulación ellos logran alterar *la* perspectiva, en sentido fuerte y amplio, es decir, el punto de vista de otro sobre la realidad y *el* punto de vista que es ocupado por el *lapigado*. Se trata de una especie de posición trascendental que no puede ser relativizada pero sí ocupada; lugar al que Mane do Jove “arriba”, cinde, bifurca y, desde la dobladura del pliegue, *ve* el mundo como humano y como “*cupim*”, no como lo haría este insecto, sino desde su *posición* como mundo. Nos encontramos ante una escena similar a la que tiene lugar cuando yo me paro ante un espejo, la nariz en línea con el borde del espejo y *desde allí* veo mi reflejo y, al mismo tiempo, el otro lado sin contradicción, obviación o anulación. Ésta es la condición desdoblada de estos *lapigados*.

Si la teoría nativa es capaz de dar sentido a esto, la moderna se resiste en su bastión de bipolaridad aguda: relativismo o universalismo. Einstein jamás fue moderno, parece. Entendió la relatividad del espacio-tiempo en la alteración de la posición del sujeto observador (Almeida 1999). Sabemos que Mane do Jove nació con un *dom* y con el *corpo fechado*. Gracias a su *dom*, él está inmune a la acción negativa de otros,

sea por medio de hechizos, por disparos de arma de fuego o cuchillos. Su *corpo fechado* torna el *dom* más potente y variable, es decir, si el *dom* implica poderes materializables al estar protegido de los efectos de fuerzas externas, el *lapigado* con *corpo fechado* ocupa el devenir-multiplicidad. Éste se dispara no por el *afuera*, como solemos imaginar, sino por una *exterioridad* interna a un cuerpo preparado, uno que tiene *radiação*. Esto es lo que emana de una persona que tiene el *dom* y que ha activado la relación inmanente que éste implica, como ya nos explicó la excurandera Dona Vanda.

Si para el pensamiento es el *afuera* la fuerza externa capaz de producir el “pensar” en el pensamiento, según Zourabichvilli (2011), para ellos el *dom* es una relación en que el punto de vista es interno a la propia relación. Hay allí una fuerza inmanente al *dom* y ella se expresa muchas veces en la relacionalidad gente-*guia*. Profundizar este vínculo implica tener más fuerza, tener *radiação*, el signo de una relación fuerte con los *guias*, algo que irradia más allá de los límites del cuerpo. Implica ser un conducto afilado, ajustado que no hace bloqueo al paso de la *força* y, por ende, permite acceder a intuiciones o sueños para curar nuevas enfermedades, “*virar vedor*” (como Sinhô y Capuxo), “*virar envultador*” (como Dona Vanda), entre otras posibilidades del *virar-otro*.

Entonces, el *dom* de Mane do Jove y los demás tiene más poder que otros nativos para “culturalizar” a su modo el punto de vista. Arriban a este, lo ocupan y desde allí alteran lo que otros nativos ven como el mundo. Seu Mario tiene una idea sobre esto: “O que o Mane do Jove fazia era mexer na vistas dos outros pra não ver ele. Mas eu não sei das orações dele”. Afin de adensar esas ideas y profundizar el concepto nativo de *se envultar*, propongo la noción de *antropofagia reversa*, idea que retomaré en el último apartado de este capítulo. Por ahora, tomemos el relato del *rezador-curandero* Sinhô cuando se enfrentó con una entidad de la *caatinga*, pienso que esta analogía puede iluminar la complejidad de ocupar el punto de vista:

... andava na casa do Tenório, naqueles tempos diziam ‘não vá não a essa hora’. Eu vou! A bainha do facão estava rachada. Aí um bicho... puxei o facão, cortei a mão e não vi. Piquei o facão no chão. Eu era um trem louco. Aquele zumbi é coisa do demônio, só ‘piiiiiii...’. Ói, é o demônio aquilo ali,

chega eu me arrepio só de falar. Olhe, aquele zumbi ali né de Deus não, mas *ele não entrou em mim não, eu empurrei-lhe o facão*. Era de ponta, era de corte... era de tudo!

El encuentro solitario en el bosque con una entidad con fuerza suficiente para capturar el punto de vista de un humano, como el *bicho*, *Caipora* y, en este caso el *zumbi* –el mismo que anuncia la llegada o término de la temporada de lluvia/sequía– es central en la “cultura” nativa. Hay que dar batalla (“eu empurrei-lhe o facão”, ‘le aventé el machete’), caso contrario el *zumbi* provoca una desestabilización ontológica momentánea, el sujeto atolondrado no sabe quién es. La variación aquí es que la alteridad que captura el punto de vista puede ser un humano, pues Mane do Jove y los demás logran alterar la perspectiva de otro humano. Esto es curioso. La perspectiva parece que se hace y se deshace por la mirada o, la perspectiva es de quien la ocupa primero, mirando. La asimetría de poderes, capaz de producir una desestabilización ontológica entre interlocutores, no parece ubicarse en la *caatinga* apenas en la relación humanos–extra-humanos, cazadores–presas, sino en tener poder o no⁵⁹.

La agencia para la *alteración* de otro no es exclusiva de entidades extra-humanas, mitológicas, sino una *posibilidad* humana. Ciertas personas pueden así desestabilizar el “mundo-para-un-sujeto” porque afectan el “mundo-de-un-sujeto” (Danowski y Viveiros de Castro 2014: 33), la perspectiva de un mundo, o sea, pueden hacer con que uno transite de una *posición* a otra. Aunque eso parezca relativismo, es perspectivismo. La idea fundamental del perspectivismo, sea el amerindio, sea el occidental es que “toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e que todo ponto de vista especifica um sujeito –nessa orden– [...] O perspectivismo implica portanto a alteridade: a diferença como ponto de vista, o ponto de vista como diferença” (Viveiros de Castro 2001: 08). Podríamos llamar a ese perspectivismo *caatingueiro* de *cosmopolítica de la mirada*.

⁵⁹ Agradezco a la colega Antonela dos Santos el haberme señalado el singular *poder* compartido entre humanos y extra-humanos capaces de afectarse entre sí.

En tanto *cupinzeiro* (y todas las variaciones), nuestro artista antropófago, ocupa la posición en la “cultura”, se ve como gente y sabe que es visto como *cupinzeiro* (hormiguero) por otros humanos. Estos son engañados en su propia cultura puesto que un par suyo (otro humano) se transforma en otra cosa que humano y ‘está debajo de su nariz y no puede verlo’. La *oração* de ellos afecta “*as vistas*” y los hace ver el mundo de un modo en que lo *dado* (la naturaleza) es reemplazado por otro. Parece que estos *lapigados* desestabilizan el mundo sensible para otros, haciendo que estos crucen una barrera geontológica e interespecie (los comparsas de cuclillas) y, al mismo tiempo, el umbral del punto de vista sobre la relación (todos los involucrados) –más adelante intentaremos desglosar esta idea, bien como en el último ensayo, en que tendré en cuenta con más detalles la diferenciación que hace Viveiros de Castro (2001) entre relación de alteridad y de alteración, entre otro [*alter*] y Otro [*outrem, aliud*].

Se virar em o *se envultar em* son conceptos nativos utilizados para dar cuenta de determinadas transformaciones metamórficas de humanos en otros. *Se envultar* es una experiencia en el pliegue de lo real, en ella, apenas el sujeto protagonista logra mirar en simultáneo desde dos posiciones-perspectivas (gente | hormiguero). Al *se virar* “*nas vistas*” de alguien, se logra afectar y manejar el punto de vista externo y su acción sobre la “realidad”. El *lapigado* orienta el *dom-poder* del cual es un maestro para lograr dos acontecimientos paralelos: producir una acción general (evitar un conflicto) y afectar o causar una agencia en otro (“ver” lo que el *lapigado* desee). En síntesis, lo que queremos expresar es lo siguiente: “la relación entre puntos de vista (la relación que es el punto de vista en tanto multiplicidad) es de síntesis disyuntiva o exclusión inmanente, no de inclusión trascendente” (Viveiros de Castro 2008: 102). Estamos ante relacionalidades inmediatas gente-piedra, gente-árbol, gente-hormiguero, una y otra al mismo tiempo; “homonimia perspectiva” (Viveiros de Castro 2015a).

Aunque sea yo nativo y que estas experiencias y prácticas de sentido me hayan “vacunado” a la necesidad de cierta búsqueda por la coincidencia consigo mismo (el principio aristotélico de la no-contradicción), el mundo de los *lapigados* y, especialmente, el de estos que *se envultam* ocupan la posición de alteridad para mí,

para los nativos y hasta para otros *lapigados*. Si aún no se sabe qué puede hacer y ser un cuerpo, menos se sabe qué puede un *lapigado*. Ni gente, ni árbol, las dos al mismo tiempo, gente-árbol. Tal vez se trate del único sincretismo posible, porque fruto de una elección *interesada*, que promueve una implicación mutua, uno en el otro, uno como otro, otro en los modos de uno. Entonces: contra-sincretismos. El antropófago “establece con la alteridad una relación inmanente de entrelazamiento” (Nodari 2018: 142). El mundo inaugurado por Mane do Jove es otro que el mundo de los policías, es decir, mirarlos antes que ellos lo miren a uno afecta sus propios presupuestos ontológicos acerca de qué es el mundo. Aquí “la humanidad deja de ser una cuestión de sustancia para tornarse una cuestión de punto de vista” (Sztutman 2012: 91). Como dirían Guimarães Rosa y Clarice Lispector, según Wisnik (2015), el ver y ser visto, un simple cambio de mirada, disloca y afecta la posición deíctica de quién es el sujeto del mundo. La *deixis* es la propiedad del lenguaje que provoca un cambio de perspectiva, según quien enuncia palabras como “yo” y “tú”, “aquí” y “ahora”; su significado, a qué se refieren, dependerá de la posición del sujeto que enuncia. Esto incluso, independientemente de si el sujeto que la ocupa no es humano del modo en que los humanos se ven a sí mismos, lo que importa es el hecho de quien ocupa el lugar del “yo” en la relación “yo-tú” y esto es una de las propiedades de lo humano (Wisnik 2015). De ninguna manera esta intercambiabilidad es pacífica pues, como vimos con *Caipora*, hay una lucha de perspectivas, una *predação ontológica* para lograr un afín.

Retomemos el encuentro entre Mane do Jove y los policías. Allí dos perspectivas inmensurables, dos mundos, convergen y se obvian entre sí (a excepción del protagonista), a falta de un punto de vista del todo (del Dios sociológico). Luego, la naturaleza de uno es la sobrenaturaleza para el otro y esta relación sólo existirá *a posteriori*, cuando sea narrada en tanto hecho histórico-burlesco para los oyentes. Así, si el punto de vista crea el mundo, diría Leibniz, la naturaleza para uno implica automáticamente la obviación de lo sobrenatural (el mundo del otro). El *lapigado* que se *envulta* es un diplomata capaz de posicionarse en un pliegue ontológico que sabe que es gente y que los policías también lo son, pero que estos no lo ven como él se ve, sino como él *quiere* que lo vea: como cosa y objeto inerte. “Inerte” desde la

ontología moderna que divide el cosmos entre vivos y no-vivos (por el principio del carbono, como señala la antropóloga (Povinelli 2017), puesto que, entre los *caatingueiros*, si bien un hormiguero es un hormiguero, en determinados contextos él es inerte apenas en apariencia, pues puede muy bien ser un hormiguero que guarda un hombre inmanente.

Para mantener estable esta sobrenaturaleza provisoria es preciso protegerse de la mirada del otro, de ahí su recomendación de mirar de la cintura para abajo para evitar el encuentro con los ojos de los policías. En la naturaleza de/para los policías hay una abolición física del sujeto: hombres de cuclillas no son hombres, son piedras, hormiguero; el cigarro en la boca de Mane do Jove, en la verdad relativa/cultural de la policía, está puesto en un tronco de madera. En esta relación gente-piedra o gente-cigarro, el individuo estable “piedra” o “cigarro” burla el individuo “gente” estable en otra naturaleza, pero también la metaestabilidad “gente-piedra” que es, en los términos de Simondon (2015), un campo de fuerzas, de tensión, de pura diferencia. Dos mundos están sucediendo al mismo tiempo y la metamorfosis transindividual, otro modo de expresión o de posibilidad en la metafísica del *virar-otro*, es el idioma clave. En dicho pliegue, *piedra* es la naturaleza (*dada* de los policías) que es *sobrenaturaleza* para los compinches de Mane do Jove, que estupefactos, se dan cuenta de que no son vistos como se ven. Al revés sucede igual: *gente* es la naturaleza (*dada* del grupo de Mane do Jove) que es *sobrenaturaleza* para los policías *a posteriori*, cuando escuchan la versión de Mane do Jove narrada en el pueblo. Si alguien se atrevía a pensar que el concepto “chamán” estaba completamente delimitado en sus bordes, los *lapigados envultadores* deshacen sus fronteras, vuelven el límite ilimitado. Por eso aquí, he preferido no referirme a ellos como chamanes, pues, como aclaré en la introducción, prescindiría de este término etnológico cuando él diese la impresión de estar sobre-codificando las experiencias nativas.

¿Qué es ser un “objeto de consideração”? se preguntan Kelly y Matos (2019). Es considerar que “objeto” es otra posición posible de ser un sujeto. La recomendación de evitar la mirada del otro es una acción que desea controlar, mantener la propia agencia en este campo existencial. Perder, aunque momentáneamente, este protagonismo actante, o sea, dejar ser visto a través de los ojos de otros sujetos, ver

y ser visto por la mirada ajena neutralizaría el poder de la *oração*, desencadenando el efecto de estar “*nas vistas*” de otro, estar en su pensamiento-acción inmediato. Por lo tanto, las personas que los miraba y que veían cosas y no gente, continuaban con agencia. Tenían seguridad en relación a lo que sus ojos miraba, que es la realidad para sí: ‘hay un hormiguero allí’, ‘esto es un tronco de árbol’, ‘esta es una piedra’, etc. Sin embargo, al reverso de esta verdad, después del pliegue, había otra, una en que Mane do Jove, Benavides, José, Mané Valente, Zé Severo estaban en un caballo o de cuclillas observando la escena descrita y escuchando sus conversas, siendo posibles de recibir los efectos de aquella realidad otra, paralela. En este *encuentro* lo que está en juego es la posición de *sujeto*. Es decir, si el *encuentro* con lo que existe es del orden de la pragmática y *lo que existe* posee sentido por los presupuestos ontológicos, en este caso, *sujeto* es una posición en disputa en los presupuestos nativos sobre lo que existe.

El encuentro social de las diferentes versiones del otro encuentro/desencuentro entre Mane do Jove y los policiales, es decir, sus respectivos relatos puestos en relación, es la indicación de que ciertos humanos pueden tener un doble. Se trata de una imagen-duplicada, un doble sobrenatural del humano indicada por la imagen-gente-piedra. Una imagen reflejada de sí mismo que no es él mismo, sino la imagen representacional que una multiplicidad intensiva presenta, indica, pero no representa. Tal como los *guias* de la posesión divina, la imagen-doble de los *envultores* es de por sí variada. Todo ello es índice de una incompletud ontológica del cuerpo, de que la variación es la forma de la corporalidad y no un problema de un sujeto particular esquizofrénico que quiere separar su cuerpo del espacio-tiempo, sino que **el propio concepto nativo de cuerpo implica la relación de pliegue-despliegue, de reversión entre dimensiones del interior y del exterior.**

En el movimiento del *se envultar* tenemos una multiplicidad rizomática que les permite a estos *lapigados* actualizar la relación intensiva y molecular del *dom* en torno a una forma material específica (árbol, pedazo de madera, cerdo, hormiguero, etc.). Del punto de vista de la filosofía de la diferencia, el *dom* es una relación irreductible a formas estructurales y símbolos representacionales. Este concepto nativo (*se envultar em...* o *se virar em...*) es una homonimia perspectiva entre los *caatingueiros*,

posee una diferencia interna en su sentido de acuerdo al mundo-sensible de un sujeto, a la metafísica social de que un dado sujeto es expresión. Es decir, *se envultar* se refiere tanto a una metamorfosis corporal, materialmente observable, como a una captura desterritorializante; a una forma-imagen cognoscible bien como a una imagen “posible” que afecta la relación entre los términos y a estos, simultáneamente; en suma, en el primer, algo deja de ser lo que es para ser otra cosa que sí mismo, en el según, otro modo de existir afecta tanto a su interlocutor que altera, trastabilla su concepción en torno a qué es el mundo; uno está para la identidad así como el segundo para la diferencia.

El primer sentido se refiere a un “*virar* otro que ‘yo’” y eso implica el sentido de metamorfosis, de “transformación somática” (Viveiros de Castro 2013b), en tanto transición en acción, siempre del punto de vista de nativos (con o sin *dom*) que describen su experiencia con los que se *envultam* o relatan la de otros. por ejemplo: “*Mane do Jove se envultou numa pedra*”, “*...num toco*”, “*...num cupinzeiro*”, “*...numa árvore*”, “*...numa laje*”, etc. O sea, la perspectiva es la del observador que reconoce, identifica, a partir de su propio baúl “cultural” de informaciones, el hecho de que haya personas que puedan convertirse en objetos y extra-humanos, recordar este “estado-posición” y regresar para contar la historia.

Ya el según sentido se remite al punto de vista de quienes se *envultam* o de los nativos contaminados por aquellos, sea porque tuvieron una relación muy cercana con los *envultores* o porque han sido *envultados* por él; el sentido así pasa por ser el de volverse otro “*nas vista de*” alguien, y se aproxima al de “devenir” (Deleuze y Guattari 1995) –no como una metáfora del tipo ‘se envultar es como un devenir’, más bien él es una modulación, una posibilidad del devenir, un susto, un insólito, una línea de fuga a lo “real”, una creación de un intruso espacio-tiempo. Por ejemplo, “*nas vistas de Calais, meu irmão José era invisível*”, cuenta Dona Vanda; él sabía que estaba siendo mirado, pero no visto. Mane do Jove le dijo diversas veces a Seu Mario que “*nas vistas da polícia a gente era flor de mulungu*”, “*eu era um charuto [puro cubano]*”, “*...toco*”, “*...laje*”, etc.

Muchas de las ideas aquí desarrolladas por mí giran en torno a este segundo sentido, no por el hecho de que me parezcan fantasiosos los relatos de experiencias de

humanos que se transforman en piedra, por ejemplo, sino simplemente porque Seu Mario, gran amigo de Mane do Jove, y otros nativos me han afirmado que esas personas que *se envultam* alteran “as vistas” de quienes ellos quisieran, sea para huir, sea para jugar y para divertirse. Ello me interesa porque es un “desconocido” para los nativos (no en un sentido trascendental) con quienes hice mis investigaciones de campo, y opera como el “idiota” en Deleuze o el personaje enigmático Bartleby de Melville que nos obliga a respirar hondo y a ralentizar todo un modo “convencional” de pensamiento, si queremos más o menos tantear qué podría ser ese problema que es “*mexer nas vistas dos outros*”. Tal “problema” nativo seguramente tendrá algo que decir a la antropología y a la metafísica occidental, si es que estamos dispuestos a experimentar las consecuencias de esta *relación*, de una afectación que nos abra “para más allá del dado, a un nuevo horizonte no dado” (Deleuze citado en Zourabichvili 2004: 31).

¿Qué es puesto para ser devorado?

¿Lo que de Mane do Jove era devorado a la fuerza por sus víctimas –que las hacía percibir y actuar delante de una “naturaleza”, un “dado” que fue alterado (saber ese accesible apenas *a posteriori*, tras el relato del punto de vista de los *envultados* sobre la escena)–, y por sus compinches, que los hacía sostener y reconocer dos perspectivas paradójicas y simultaneas (humanos para sí y hormigueros para otros)? Podemos aventurar alguna idea sobre ello al tomar la afirmación “*mexer nas vistas dos outros*” como concepto. Lo que esos *lapigados* de daban para “ver”, en tanto una forma otra de comer, era su cuerpo, un signo que implica relación, es decir, *mexer nas vistas dos outros* es una forma de *devoração* “semio-ocular”, una fagocitosis a través de la mirada y de la palabra, de modo que lo que las víctimas y compinches “tragaban”, interiorizaban en sí mismos eran signos de la alteridad inmanente al mundo, de la *diferencia* en la naturaleza, en lo *dado* (la referencia que da sentido y orienta sus relaciones sociales y su idea de mundo). Por ende, si entre las víctimas y los compinches hay autodeterminación del Yo, ello se da antes por el punto de vista del que *se envulta*. “Multinaturalismo” es así lo *dado* para los *lapigados* y, de vez en

cuando, será un *dado* temporario de las víctimas y compinches “multiculturalistas”, pero por digestión forzada.

Siguiendo esta estela reflexiva nativa, la fuerza diferencial del devenir se expresa con vigor, puesto que desterritorializa, en simultáneo, los puntos de vista de los policías sobre lo que ven y del mismo agente en devenir (y de sus compañeros, en el caso) sobre lo visto, o más bien, sobre su modo de ver. Cabe señalar que esta operación no se remite a la clásica dialéctica que necesita ir más allá de la alternativa a fin de llegar a una resolución o reconciliación sintética, confirmando y preservando su propia premisa: partir de una negación para la afirmación (Zourabichvili 2004; 2011). De este (des)encuentro emerge una tercera orilla relacional en donde la *perspectiva-Mane do Jove* es el punto de conexión. Él es la relación que crea el devenir, es otro (alteridad para alguien) y Otro (relación de afectación, de desterritorialización), y en este Otro están la piedra, el árbol, etc. y la misma alteridad. Si “otro” es un *alter ego* del ego, el otro *del* sujeto, un vocablo *alterno* al sujeto, “Otro” es un otro *que* el ego, es una relación que *altera* tanto a “otro” como al sujeto, como afirma Viveiros de Castro (2001). Es decir, Otro es “una multiplicidade virtual de onde emerge todo Eu e qualquer Outro” (p. 16), porque antes de cerrar la relación en la oposición extensiva yo–otro (‘no-yo’), mantiene la relación relacionando, capaz de dar cuenta de diferencias intensivas, internas (*ibid.*).

Como estoy intentando demostrar, los *lapigados* que *se envultam*, pero no sólo, la operación *se encantar* (ver ensayo 03) y del *virar bicho* (ensayo 05) instauran un problema importante al pensamiento: la de la exterioridad como perspectivismo (la diferencia como perspectiva y la perspectiva como diferencia). ¿Cómo producir un concepto donde el punto de vista coordina la “verdad de lo relativo” (y no la relatividad de lo verdadero)? No hay una oposición entre puntos de vistas sobre la cosa, algo propio del relativismo cultural, puesto que ellas existen al mismo tiempo, sino una doble individuación, es decir, la individuación del humano en otro está atada a la individuación del otro en otro. Por ejemplo, el devenir gente-mulungu (árbol) no es independiente del devenir mulungu-mulungu (árbol, pero florido), o sea: Mane do Jove cierta vez “*se virou num pé de árvore*”, no había árbol anteriormente; en otro relato había un árbol seco y, al *se virar en árbol*, éste pasó a estar florido; de la vez en

que estaba con su grupo y “*se viraram num pé de mulungu*”, éste árbol existía, era verde, pero no tenía flores, cuando *se viraram* ese día el árbol pasó a estar florido “*nas vistas dos outros*”.

Este ensayo fue escrito bajo influencia del encuentro del material etnográfico aquí descrito con el libro *Deleuze, una filosofía del acontecimiento* (Zourabichvili 2011) y sufrió el impacto posterior de las ideas de Eduardo Viveiros de Castro en su casi-libro *A propriedade do conceito* (2001), asiduo comentarista y antropófago de Deleuze. Como he señalado antes, retomaré la diferencia entre otro [*alter*] y Otro [*aliud, outrem*], ambas implicadas en el concepto aquí propuesto de *virar-otro*, que se desprende de esta etnografía, para dialogar con la teoría antropológica y la metafísica en el último ensayo de esa Tesis. Antes me parece necesario que el lector guarde la siguiente distinción entre la relación con alteridades sociales y la relación de alteración, que es presupuesto del régimen de alteridad y que garante o puede evitar que la diferencia devenga taxonomía, que modos de conocer sean tomados como representación, que una existencia pueda ser pre-identificada.

A alteridade procede da alteração, a alteração se resolve ou desenvolve em alteridade, mas não se confunde com esta: “Outrem [Otro] é sempre percebido como outro [otro], mas em seu conceito ele é a condição de toda percepção, para os outros como para nós” (Deleuze & Guattari 1991: 24) [...] A alteração não é dada; o dado é a alteridade: mas a alteração é aquilo pelo qual o dado se dá como alteridade [...] A real relação entre Eu e Outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica. Tensão, apreensão, alteração (Viveiros de Castro 2001: 17).

El *se virar em pedra* del *lapigado* despliega otra relación, una en que la piedra se ve implicada en un devenir-gente. Si bien son personas humanas ocupando circunstancialmente y a voluntad la condición, posición y perspectiva-piedra, y no una forma-piedra que decide devenir-gente, es posible afirmar que se hace necesario el repliegue en los términos de la relación anterior que fue desterritorializada por el devenir, lo que implica a su vez un corte con el agenciamiento que hasta recién era lo actual. Ello porque, la sociología *caatingueira* reconoce la posibilidad de que el retorno al estado-posición de la humanidad no se dé, como en la “*predação*

ontológica”⁶⁰ por la relación de comensalidad con *Caipora* (‘fulano no regresó, se encantou’) o por la ingestión forzada del orín de un extra-humano, como el *bicho* (ver ensayo 05).

La variabilidad del *se envultar* es una forma sensible autoevidente en los presupuestos nativos (de quien observa) en torno a lo que existe. No sé si ellos podrían flotar en el aire o “se virar en” un árbol típico de la amazonia, pero si lo hicieran el efecto buscado de pasar desapercibidos “nas vistas” de otro sería inocuo. ¿Un quebracho colorado o un ginkgo biloba en la *caatinga*?! Esto no tiene ningún sentido. Luego, recurrir a formas pre-concebidas en el imaginario local desencadena el efecto de obviación propio del pliegue por donde se doblan los *lapigados* en la perspectiva de los otros; una esquina que conecta presupuestos ontológicos y hace que uno desconozca el otro. Apenas ellos, los *lapigados-envultores*, pueden transitar de un lado a otro y que lo puedan hacer no es cuestionado por los demás nativos.

Se envultar es una operación de desalienación metafísica del hombre por su proceso de devenir-extra-humano; si con ella es posible manejar la acción del otro, al *virar-otro nas vista* de alguien, ser dueño de un *corpo fechado* habilita el control sobre la posibilidad de su propia abolición física. Es decir, ni bala, ni cuchillo, ni hechizo pueden afectar su cuerpo, la muerte matada así está en el plano del virtual, apenas actualizable, en tanto potencia en lo real, bajo previa acción que “abra” el cuerpo, como por ejemplo, el sexo. Sobre esta prescripción fundamental, que si no es considerada seriamente “*abre*” un cuerpo antes “*cerrado*”, nos relata Seu Mario:

A história mais interessante que o Mane do Jove me contou foi de um tiro de 38’ que ele levou. Foi no Catuabo, ele capinando uma mandioca. Aí botaram um pistoleiro para matar ele, o finado Tiburio Cruz. Revolver 38’ do cano assim comprido. Tá na enxada... a mandioca grande, o cabra veio devagarzinho, devagarzinho... prantou-lhe fogo na nuca do Mane do Jove! Quando o pau bateu ele picou a boca no chão... ele me disse: ‘pipoca bateu e enchi a boca de terra’.

⁶⁰ El término “predação” a que nos referimos aquí es aquel utilizado por (Viveiros de Castro 1986) para dar cuenta de las prácticas de sentido de los araweté, pueblo de lengua tupi del sureste del estado de Pará, en torno a la relación y a la diferencia, es decir, *predação* como relación social, como truco, comunicación, lucha. Para ver la distinción entre el sentido dado por este autor, de los de Carlos Fausto y Philippe Descola, conferir Sztutman (2012).

Lá ficou. Caiu morto né? Com um pedaço, ele sacudiu a cabeça, levantou todo tonto e disse: ‘que foi isso?’ Ardendo aqui, quando ele passou a mão estava aquele catombão aqui, aí ele futucou futucou, até quando tirou a bala do 38’. Ele morreu com a roda sem cabelo, não sei se o Sinhô sabe [*se dirige al curandero Sinhô*]. Ele me mostrou a roda. Isso é uma coisa muito braba, levar um tiro na nuca de uma pessoa... e ele ainda disse assim: ‘Ó Mario, e só aconteceu isso porque eu tinha dormido mais a mulher’.

El lector/a debe de estar preguntándose: ¿estás sugiriendo que un hombre recibió un tiro de un revolver 38 en la nuca a escasos metros y, para espanto de la física moderna, no murió y, en un caso especial para la psicología, recuerda lo acontecido, se rasca la cabeza, siente un bulto, hurga hurga... y retira la bala con los dedos, para la incredulidad de la medicina?! Así es. Como si fuera poco y para gozo de la poesía, de la literatura y de la antropología, el hombre arremete:

– *Ó Mario, só aconteceu isso, porque eu tinha dormido mais a mulher.*

Creo que García Márquez diría que ello le sucedió al sabio gitano Melquíades en su viaje por los monzones de Vietnam antes de regresar a Macondo con su inteligencia sobrenatural y espantosa. El poeta Manoel de Barros, muy alegre diría: lector “o verbo tem que pegar delírio”, entonces, “as coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis”.

– “Ói, tem é coisa aqui Gabriel”, reconhece Seu Mario.

– “Grave rapaz, porque escrever você pode esquecer”, insiste Carlos.

– “Dizque vai levar as histórias daqui pra lá, onde ele mora...”, le dijo Capuxo a su esposa.

Si de fuerza literaria hablamos, si de capacidad de alteración por la relación y presencia de Otro es lo que nos moviliza aquí el pensamiento, veamos otro relato etnográfico para intentar esbozar la idea de *antropofagia reversa*.

El rezador-feiticeiro Maneca y la antropofagia reversa

El bus que hace el trayecto todos los días de la ciudad de Jaguarari al distrito de Pilar, a 72 km, se detiene en el pueblo de Barrinha. Viene casi lleno. Sube un viejo negro, de pelo canoso. La ropa arriba de su cuerpo se parece más a harapos, de no ser por un paño blanco limpio que lleva en el hombro. Huele muy fuerte, carga consigo durante semanas o meses el olor peculiar de los humanos que no se duchan. Tiene sus motivos, ya lo vimos. Ingresa al bus por la puerta trasera. Este hombre no paga boleto, no tendría por qué pagarlo dado que ha prestado sus servicios de curandero y hechicero desde hace décadas. Mi tío y rezador Sinhô, hoy con 86 años, era amigo suyo y me dijo que cuando era jovencito, Maneca ya era muy viejo. Dona Dilina, una anciana de 98 años, madre de Seu Mario, solía decir que cuando era chica, Maneca ya era antiguo. Más allá de las especulaciones acerca de su edad, seguramente centenario, Maneca dejó el mundo en el año 2009, pero no así los rastros de su existencia, bajo la forma de *mandingas* (hechizos) que hasta hoy afectan a algunos infelices.

Yo lo conocí cuando era chico, mientras estábamos todos los muchachos almorzando arriba de una alfombra hecha de paja, estaba él en la mesa compartiendo con mi abuelo Tenorio, un rezador especializado tanto en parar hemorragias como en apagar incendios a distancia, si fuera preciso. Recuerdo el rostro de fastidio de mi abuela Clementina sirviendo la comida y no sabemos nunca si era más por el olor de Maneca o por el color de su piel. Sea como fuese, así era él y a cualquiera que no se guardara para sí su incapacidad de convivir con alguien que no era reflejo de su propia imagen, se ha convertido en un personaje más de las ruedas de chistes que narran los tantos hechizos que Maneca ha hecho para reubicarlos en su lugar. Como hacía siempre que entraba al bus, Maneca se sienta en el piso, con las piernas dobladas y espera el momento de bajarse en la ruta, 20 kms más adelante. Desde el asfalto hasta su casa, en el pueblo de Angico, debe caminar casi 1 km por un sendero de arena blanca. A algunos metros desde donde está sentado se ven dos mujeres que viajan paradas. Ellas reclaman en voz alta: “*vixe para esse velho fedorento!*” Silencio en el

bus. El chofer debe de haber trastabillado en el volante al pensar que las mujeres debían de estar desquiciadas por decirle justo esto, a *aquel* hombre, o no lo conocían, para su desgracia. Ahora no importa mucho, su futuro era incierto, estaba regalado a los antojos de Maneca, y su pedagogía no es que se pareciera a la de Paulo Freire. La pedagogía del brujo va como una flecha disparada violentamente al cuerpo. Ya era tarde. El viejo ya las había escuchado. Las mira y dice: "*Destá que vocês vão peidar até quando eu quiser!*"

El viaje que sigue es bochornoso e hilarante o asustador para los demás pasajeros y para cualquier oyente que tenga la suerte de escuchar este relato de la boca de algunos de los geniales artistas nativos contadores de chistes. Es imposible reproducir aquí en palabras la riqueza de imágenes y las risas evocadas por ellos en cualquier reunión. Las flatulencias son tan altas, tan absolutamente incontrolables y en una secuencia continua e imparable, que un distraído podría pensar que habían dos motocicletas con sus escapes descalibrados y agujereados dentro del bus. Las chistosas se ponen rojas. Se retuercen como varillas verdes en el viento. Los baches en la ruta las hacen moverse, lo que torna la escena cada vez más bizarra. Intentan cerrar las piernas, taparse la cola... pero de nada sirve. Maneca sigue en su sitio, impávido: "*da próxima vez vocês me arrespeita. Se preocupe não, quando passar da cidade vocês param de peidar*". El narrador imita su voz, en una mezcla de malevolencia, sarcasmo y comedia, y agrega: "*¡essas mulheres iam pro Uauá. Será que dá pra brincar com uma onça dessas?!*". Ahora las mujeres saben que no. Seguramente el viaje fue eterno para ellas. Maneca ya en su casa, junto a sus gallinas, cabras, cerdos, culebras, pavos y un sinfín de criaturas con quienes compartía el interior de su morada, de repente, por algo, se acuerda y dice: "*eita, deixa eu soltar aquelas mulheres, já devem tá chegando no Pilar*".

El narrador (aunque sean varios) aprovecha para contar que un conocido suyo dudaba de los poderes del viejo y lo hacía público su desprecio por el hombre. Un día en la feria popular, este le dijo: "*ali tá o Maneca, agora vá lá dizer na cara que ele é um mentiroso*". ¿Y, fue?, le pregunto. "*Que nada, saiu correndo, se fosse, eu ia dizer: 'Maneca faz ele peidar por umas duas horas aí!'*".

En este relato seguí las diversas versiones que pueden ser escuchadas, me atrevería a decir, en casi todas las comunidades rurales de la zona, más allá de las fronteras delimitadas por mi corte etnográfico. Unos dicen que el bus venía de la ciudad de Juazeiro, otros de mejor memoria recuerdan el nombre de las mujeres, ‘es la fulana, hija de doña...’. De la mezcla entre el relato de algún pasajero del bus que se propagó y la del mismo Maneca a alguien cercano, este episodio mundano se ha hecho mito, lo que señala que si hay una distinción tajante entre historia y mito, lo es apenas para un fiel de la Gran División entre el orden cosmológico y el humano, entre cualidades primarias (abstracción) y secundarias (sensible). Desde el hijo de un nativo de la comunidad rural de *Lagoa do Caldeirão*, que hoy día trabaja en la ciudad de Juazeiro, hasta una anciana de la comunidad *Corredor*, que aún pastorea sus cabras o vive con sus hijas en el pueblo de Pilar, dada su avanzada edad, la presencia de *Maneca* y sus venganzas no se disiparon con el tiempo. Es posible escucharlas sin la necesidad de provocar el tema. Cuenta Sinhô que una mujer había perdido el transporte y estaba en la ruta con la mano tendida esperando un aventón. Los autos que pasaban indiferentes no se imaginaban lo que ella decía: “*se o velho Maneca tivesse aqui você tinha parado ou ia ficar aí trancado!*”. Cuando fuimos a pescar en el tanque de la roça de mi familia em Arapuá y, luego de tirar dos veces la red cosechamos apenas ramas de árboles y una tortuga, inmediatamente puesta en libertad, Zé se dio cuenta que habían sido robados en alguna noche del pasado cercano. Mi padre, enfurecido dijo: “*Ay o Maneca aqui! la fazer um reponso e esse ladrão ia vir aqui dizer que foi ele*”. Quedamos de ir a la brevedad a la casa de una anciana *rezadora* en la comunidad *Rancharía* para *fazer um responso*.

Entonces, no fueron pocas las veces en que este brujo ha hecho cosas insólitas, cierta vez hizo con que un camión se atascara en una poza de agua ridícula y así lo mantuvo por horas, hasta cuando Maneca decidió “*soltar*”:

Era assim: Maneca vinha de pé pra Barrinha e seu Tora tinha um caminhão chevrolet cor de abacate, carregado de lenha. Aí Maneca pediu carona e ele deixou Maneca de pé. Quando chegou naquela travessia da Lagoa dos Algodão, no caminho do Juá, na estrada de chão, tinha pocinha de água desse tamanho [señala unos 40 cms], o caminhão chegou no meio e parou

na poça de água e lá ficou plantado. Maneca chegou e os cara pelejando. Maneca chegou de pé, ‘não, eu vou adiantando que eu tô de pé, vocês fiquem tirado aí que vocês estão de carro e eu não’. [Continúa Maneca] ‘Cheguei na casa de Geraldo, sentei, acendi meu cachimbo e lembrei dos infelizes! Ô meu Deus, deixa eu soltar aqueles miseráveis!’ [risadas]. Soltou, tira o caminhão. Aí seu Tora doidou, ‘vamos atrás de Maneca’. Desse dia pra cá ao Maneca não faltava nada. Seu Tora dava tudo que Maneca precisava. Num vinha uma viagem aí para não passar na casa dele. Eu lembro disso.

Tal cual con Mane do Jove, el lector puede verse tentado de preguntar, pero ¿cómo Maneca lo hace? ¿Qué materialidad se puede escudriñar entre la *oração* proferida y mujeres avergonzadas por su incapacidad de controlar su cuerpo? No lo sabemos. Lo interesante aquí es el problema (físico para las mujeres, metafísico para nosotros) que se genera por la agencia de un hombre anciano en el fondo de un bus sobre la existencia de dos mujeres o de un automóvil, de un caballo, del futuro, como veremos adelante. ¿Cómo dar cuenta de una ecuación pragmática en que palabras provocan flatulencias o atascan carros? La operación se parece mucho a los efectos físicos, materiales del mundo cuántico. El sudor en una olla de vidrio es la presencia misma de partículas moleculares invisibles a los ojos humanos. El camino de la transformación de una en otra no se ve, tal cual no podemos averiguar qué sucede en el espacio entre un balbuceo inaudible y un intestino flojo. Tenemos apenas algunas pistas.

Maneca y las mujeres comparten un presupuesto ontológico: el cuerpo humano no está encerrado en una cripta psicológica y ontológica en que el “yo” es la expresión por excelencia de la posibilidad de acceso a la realidad. Más bien lo contrario, tal vez comparten sin saberlo, el principio de que no hay relación posible sin el presupuesto de la incompletud del cuerpo. Y que el lenguaje desborda la lingüística y la semiótica, o sea, que la *oração* de Maneca posee agencia e interfiere en otras intenciones. En términos de Zourabichvili (2011), Maneca en tanto *afuera*, es lo no representable y, simultáneamente, la consistencia del afuera de la representación, es decir, en aquella inter-acción entre el brujo y las mujeres el único supuesto es la *exterioridad* que Maneca en-carna y ella misma no presupone nada: si Maneca está allí, cualquier evento insólito e inexplicable es el efecto mismo de su existencia.

Los nativos así conciben diferencias entre naturaleza y cultura, aunque no bajo una relación jerárquica. Tal vez esto les permita que su relación con la *caatinga* y sus entidades más-que-humanas sea tangencial tanto al verticalismo de la ontología mononaturalista que toma la *caatinga*, la sequía y sus pueblos tradicionales como problemas que pueden ser manipulados (véase la historia de la industria de la sequía, del coronelismo, los conceptos “sertão” y “sertanejo”, propios de la ideología del mestizaje, etc.); como cierto horizontalismo que encuentra una continuidad absoluta entre la cultura y la *caatinga* (naturaleza), purificando los nativos como guardianes del monte, puesto que salvajes *naturalmente* (animistas) para una naturaleza *salvaje*.

La relación naturaleza/cultura parece ser, para los nativos, *social*, ya que los atributos de la persona, perspectiva y agencia no son exclusivos de la humanidad “oficial”. Ello porque, la distinción entre naturaleza y cultura, en el mundo-caatinga, no es exclusivo del orden de lo social, de lo *construido* (Wagner 2012), como lo es en el mundo del naturalismo moderno, ella debe ser también entendida como “natural”, del orden de lo *dado*, como lo es en las ontologías amerindias (Viveiros de Castro 2002a). O sea, *Caipora*, el *bicho*, la *besta*, personas que *se envoltam*, entre otras agencias sociales que pueblan la *caatinga*, hacen parte de la convención nativa y, *a priori*, ya existen como presupuesto ontológico, son “naturales”, innatos a este mundo; lo que será construido, elaborado culturalmente será lo que hará de sujeto de una perspectiva, y esto normalmente pasará por algún sueño chamánico o en algún insólito encuentro en la selva. Lo posible está abierto a actualizarse, porque lo dado, lo que hace de naturaleza son los mundos *posibles*.

Maneca es una figura de la alteridad radical para los propios nativos. Para los modernos, tal vez ni su imaginación más fértil podría elaborar un personaje real como este. No en el sentido de las fábulas a la *Marvel*, sino de que si para nosotros nativos, Maneca y Mane do Jove son del orden de lo desconocido, para los modernos ellos siquiera están en el plano de lo imaginable. Son pues, políticos de la multiplicidad, en donde “la política no es el lugar de producción de identidades, sino la zona de circulación de alteridades” (Viveiros de Castro 2014: 352). Si los consideramos personajes conceptuales es porque activan presupuestos. Si estos no están dados desde siempre, sino que su condición está implicada en los conceptos (Zourabichvili,

2011), es decir, presupuestos emergen en el instante en que se nombran conceptos, la presencia de Maneca implica la emergencia de imágenes del pensamiento nativas. Al mismo tiempo, es él mismo un presupuesto, al operar como exterioridad a la propia imagen que dice: ‘el poder inmanente al *dom* aún no sabe lo que puede’.

Nadie sabe lo que puede el *cuerpo* de aquel viejo. En tanto *afuera*, Otro podríamos vernos tentados a otorgarle la imagen de una figura trascendental, en que la relación de los nativos con éste *afuera* debiese ser tomada como lo que ellos jamás podrán pensar. Sin embargo, lo que demanda Maneca a los demás es la afirmación de lo que aún no han parado para pensar, o sea, la diferencia propia de este *afuera* no es un más allá, sino la propia condición de la inmanencia, en los términos de Deleuze (Zourabichvili 2011: 92). Estos personajes conceptuales son un plano de inmanencia: se diría que el plano de inmanencia es a la vez “o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado no pensamento [...] Um fora mais longíquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência” (Deleuze y Guattari 2010: 78).

Hay mundos sobre un mundo que emergen de la presencia-Maneca. La inexistencia parece preceder a la existencia, diría Nodari (2019), y Maneca, tal cual el poeta Manoel de Barros, era un especialista en insignificancias. Él lleva la antropofagia metafísica al límite, a la cosmo-praxis, al punto de torcerla. Maneca así comunicaba la máxima oswaldiana de que “sólo me interesa lo que no es mío” a través de un movimiento de *antropofagia reversa*: en vez de Maneca “*virar otro*”, como los demás *envultadores*, el otro (el lego) se torna su otro, y su otro, es decir, la alteridad para el nativo común es Maneca. El nativo embrujado adquiere alguna extensión corporal del brujo. Es una alternativa a la transformación de sí por medio del *afuera*, de Otro [*outrem*], una acción deliberada y consciente de digestión; es accionar un cuerpo ajeno por una digestión que empieza por el fin.

El acto de soltar flatulencias libera del proceso digestivo lo inútil, lo que sobra. Como suelen recordar los nativos, desde ese día en adelante, las mujeres nunca más hicieron bromas sobre él, y tal vez de ningún otro sujeto. Si era Maneca quien llamaba la atención, por su imagen de alteridad, nada más llamativo entonces que estas mujeres, tanto que opacaran la presencia nada despreciable de Maneca, ellas

devinieron-alteridad (nadie suelta flatulencias de modo tan descontrolado). La “alteração, então, designaria o ‘processo’ de atualização da alteridade que é o efeito de Outrem [Maneca] como relação *a priori*” (Viveiros de Castro 2001: 17). Si la *devoração* es un operador central en la metafísica antropofágica, o sea, interiorizar la diferencia tal como es en una inter-acción de mano dupla, afectante-afectable; Maneca invierte la relación ‘yo-como-otro’. Maneca llega al *punto de vista*, hace que otro tenga que devorar, que devenir en él a través de la incorporación de una diferencia intensiva, él mismo, en tanto agenciamiento poderoso. Él sabe que es una alteridad para otros y se sirve de esta posición para radicalizar el *afuera*, ocupando vicariamente el lugar de la *exterioridad*. Siendo así, acecha al pensamiento, al cuerpo de otro (símbolo del sentido común, de la cultura) que se ve violentamente afectado. El resultado es el siguiente: el sujeto no se reconoce como es, se ve forzado, involuntariamente afectado por lo que le es *exterior*. Lo que no se imaginaban las mujeres que bromeaban sobre el olor de Maneca es que este *afuera* (lo que hace de alteridad para ellas) era una *fuerza* que no sólo actúa sobre, sino que es “zona de intensidad”, “cuerpo sin órganos” (Deleuze y Guattari 1995) que, como una marea dirigida hacia un bloque de piedra, irrumpe sobre ella, inundándola. Maneca, como todo *afuera*, es una fuerza afectante sobre el devenir, crea un proceso de individuación. Luego, tener flatulencias descontroladamente en un bus a causa de una *oração* es el efecto de una tensión ejercida sobre el cuerpo que tiene como índice material de su realidad, la afectación.

Maneca (y los *envultadores*) activa el pliegue que une mundos aparentemente desconectados. Es decir, los personajes del relato del bus parecen compartir el presupuesto de un “mundo-circundante” entrelazado, de modo que no es tan absurdo, desde su perspectiva, como lo es para la moderna, que mundo-Maneca interfiera en mundo-otro, en otras verdades relativas, culturales, en el mundo-circundante de alguien (como también lo vimos con la influencia de *Caipora* sobre el mundo-de-un-sujeto). Por ello, la posibilidad de despliegue de la imagen, de lo sensible. Es decir, la imagen-Maneca, en tanto ente diferenciado (por su color de piel, olor y vestimenta) en el mundo ordinario del sentido común, es transferida a otros sujetos, a otros cuerpos; algunos signos vinculados a él, que lo diferencia físicamente

de otras personas, es adquirida, vía digestión forzada, por otros. Otras personas pueden devenir-Maneca, *se envultam* en Maneca, temporariamente y fractalmente. Imagen que se actualiza en caricatura. Lo que expresaba un cuerpo fabricado para acceder a poderes inmanentes al *dom* (lógica del olor, de la estética, vivir en la *imundiça*), es proyectado de modo exagerado sobre un fondo estable. Se invierten los roles, la convención se vuelve diferencia, el fondo (cuerpo ordinario) se vuelve figura (cuerpo en evidencia): flatulencias, olores indisfarzables; diferencia, exterioridad dislocada, fractalizada.

Este no es el único caso. Por las oraciones de Maneca: caballos perdieron calidad, un hombre nunca se ha casado hasta hoy, una mujer se muere podrida, un fugitivo jamás fue visto, hasta la muerte del brujo. En todos esos casos la operación es la misma de la anterior: uno se burla de Maneca, él hace con que otro *se envulte* en él, como *figura*, no en su calidad de *rezador* (curandero y brujo), ni como copia, ni como imitación, sino como extensión, de modo que sería posible reconocer trazos de Maneca en otras personas. Como recuerda Sinhô, ‘si Maneca quisiera, nadie lo veía, se envultava’ y *envultava* a otros, así ha podido escapar un fugitivo de la policía toda su vida, hasta mismo en la ciudad de São Paulo, mientras él ha vivido. Recuerda Carlos, su ahijado, que ni bien se murió, la inexplicable habilidad del fugitivo para escabullirse se anuló y pronto la policía lo pudo encontrar. Los nativos relatan que Didi, un hombre de la comunidad de *Lagoa do Caldeirão*, le tiró su caballo arriba de Maneca que estaba en el piso como de costumbre. Este acto de demostración de jerarquía, altura, riqueza (un excelente caballo no vale menos que 2 mil dólares), de asimetría entre dos personas, provoca el despliegue de su reverso: simetría de poder, de posición y de status. Hasta hoy, todos los caballos que compra Didi se estropean en pocos meses, se enferman, sufren accidentes y son vendidos a poca monta. Didi está ahora, como Maneca, sobre el suelo, en posición horizontal a los demás, sin gozar de cualquier diferencia diferenciada “culturalmente” (aquellas posibles de ser adquiridas en el régimen ontológico occidental moderno, herencia, trabajo, lotería, etnia, intelecto, etc.).

Maneca convierte una asimetría de facto en una simetría de hecho, ambas “culturales”, pero mantiene una asimetría “natural” (desde una alteridad inmanente

a otra metafísica): él detiene el “*poder*”, porque nació con el “*dom*” e hizo un cuerpo diferenciante (multiplicidad), esto sí es *poder* para la mayoría de los nativos con quienes conviví. Sobre ello, suelen recordar mis amigos y parientes, riéndose, que si Maneca pidiera para ver el pene de alguien, no habría hombre que rechazara su pedido, rogaban apenas, en sus pensamientos, que no pidiera algo más que ver y tocar. Si a alguien le sucedió esto, sus co-ciudadanos tendrían que entender que el deseo no era compartido, y a los demás suelen decir: ‘difícil no haberle dejado ver y tocar; él podría rezar y el pene dejaría de funcionar, capaz de pudría e iba a caer...’. El *poder* de Maneca hace que Didi nunca se olvide que es, en momentos de su vida, una extensión del brujo: andará a pie, aunque tenga moto o bicicleta, no poseerá caballo, aunque tenga recursos, y no se casará, aunque quiera. Ello se debe a la homofobia de Didi, seguida de una violencia sexual hacia Maneca, le quiso empalar. ‘Merecido’, dicen los nativos. Tras una *oração*, Maneca maneja el futuro profético de Didi y, así como él, jamás tendrá una pareja estable que le lleve a un matrimonio.

Si Maneca manejaba estos poderes fue por seguir las prescripciones de sus *guias*, como oler fuerte, andar descalzo, “*vivir en la imundiça*”, y quizá, no lo sabemos, otra de las recomendaciones de aquellas entidades, como condición de posibilidad de un *cuerpo otro* apto para manejar la *fuerza*, el *poder*, era hechizar, hacer que otro se *envulte* en él. No obstante, a Didi le fue introyectado esas afecciones, “*calidades*” a fuerza de chamanismo de ataque por ocupar un agenciamiento anti-social, avaro y violento, podríamos decir, moderno, propio del pensamiento del “*povo da rua*”.

La venganza

Algo llama la atención en esta práctica de Maneca: la venganza⁶¹. ¿Era solamente por un motivo de orden personal? ¿Cómo podría ser exclusivamente de orden privada si

⁶¹ Por cuestiones de tiempo no pude realizar trabajo de campo en la comunidad rural *Campo Redondo* (cerca de Jaguarari) para poder decir algo interesante en torno a una continua venganza que ya lleva más de cuatro décadas. Una señora de 78 años, que prefiere mantenerse en sigilo, me relató lo siguiente: “Começou assim, o Zezinho da Dona Cotinha, sogro do Hélio, vendeu um pedaço de terra ao Dudé, cunhado do Mané Chiquinho (o esposo da Amorzinha, irmã do Dudé). No dia de medir o terreno, o Hélio disse que ia medir porque o Dudé era um ladrão e poderia enrolar o sogro. No sábado seguinte, primeiro dia de carnaval, o Dudé tomou umas pingas e foi tirar satisfação com o Hélio sobre o que ele tinha dito com sua pessoa; discutiram e o Duda quebrou uma garrafa no bar do Hélio, onde

la venganza está vinculada con la *oração* y esta con los *guias*? La venganza personal de Maneca ante un discurso burlesco y ser instrumento de venganza de otros (bastaba uno ir a su casa, prender una vela arriba de una piedra dada y hacer el pedido y el viejo brujo decía: “*pode ir, está feito. Depois você me traz um agrado*”) pareciera no desdoblarse en una represalia mientras vivía hacia él. Lo mismo con João Cachimbo, un hombre que robaba mujeres con *oração*. Para los legos les quedaba buscar auxilio de un brujo más poderoso o esperar pasar la temporalidad del embrujo. Sin embargo, para otros *lapigados* les quedaba la opción de la contra-venganza.

Un día, en la casa de *Gisa*, le comento que andaba por los parajes de Seu Raimundo y platicábamos sobre los poderes adivinatorios de Maneca. Seu Raimundo me dijo algo como: ‘mira, si él estuviese vivo seguramente estaba enterrado de que estamos hablando de él ahora’. “*Eu também sei*”, me interrumpe *Gisa*. “*Ela aqui me diz [se refiere a su guia “preta velha da mata”] e me pergunta se eu quero que eles façam alguma coisa, podem fazer doer a barriga, torcer um pé. Mas, é melhor deixar quieto*”. Al evitar la venganza, *Gisa* no demostraba un supuesto temperamento dócil o una moral cristiana del perdón, sino parecía descentralizar la memoria como relación al otro y así conjurar la continuidad de la venganza. Además, los nativos legos reconocen algo como una contra-venganza, aunque ni personal y ni sociológica, sino escatológica: “*o que essa gente faz não está bem. Todos morrem assim, podres e sozinhos*”. En el funeral de Maneca había más gente que en el del intendente, pero su muerte fue fea, triste, lenta, sin descendientes o amparo de un amor, pero sí “*com os urubus na cumieira [techo] da casa*”, como suelen decir.

hoje é a Pousada Mello, e o Mané Chiquinho entrou para apartar, aí puxou uma arma para o Hélio e disse que voltava para tirar o caco da cabeça dele. No domingo de carnaval, do ano de 1976, às 19 horas, quando o Hélio ia do bar para sua casa jantar –ele morava na casa de sua avó Maricas do Zé Cabelo Branco, onde hoje funciona a Micrográfica do Alcir e do Neurí, vizinho do Zé Antônio da Lola–, assim que passou em um terreno cheio de mato –onde hoje é o Bar do Nilson do Pedro da Júlia, perto da casa de Seu Antônio Mendonça, onde hoje é a casa do vereador Roberto Carlos– recebeu um tiro e morreu na hora. Quem matou foi o Nestor, filho do Zé Viola e da Dona Carmelita, irmã do Mané Chiquinho. O Mané Chiquinho havia prometido ao Nestor uma vaca para matar o Hélio e não pagou, então o Nestor matou o seu tio Mané Chiquinho e o filho do Mané Chiquinho matou o Nestor. Depois o Valtemar, irmão do Mané Chiquinho, matou o Liberato, marido da Marlene, filha do Mané Chiquinho. Depois de toda essa confusão, dois irmãos, filhos do Pedro, irmão do Mané Chiquinho, discutindo sobre as mortes, acabou que o Joaquim matou seu irmão José, mais conhecido como Zé do Pedro da Maria... e ainda não parou por aí! Passados alguns meses depois, o Neca, irmão do Nestor matou o filho do Mané Chiquinho. E o Valtemar, que ficou mais de 5 anos preso, morreu do coração”.

Una pista para dar cuenta de su práctica cósmica. “*Maneca rezava era do diante pra trás*”, afirma categóricamente el *rezador* Capuxo, en un intento por encontrar una línea común entre las diferentes historias y versiones de sus embrujos o *mandingas* que, junto a su familia, nos generaba además de susto y risa, la idea de que lo inexistente existe. “*Enquanto eu viver...*”, “*vão peidar até chegar...*”, “*cavalo seu nunca vai prestar*”, “*você vai morrer solteiro*”, etc., son algunas de las evocaciones de tiempo proferidas por el *feiticeiro* junto con su *oração*. Su embrujo producía no sólo la memoria del que se iba a ver afectado sino una antropología hechicera del tiempo. En esta venganza pre-figurativa, el presente es el tiempo de la confirmación de un embrujo que es de orden del futuro profético: el presente no terminará de pasar, será un futuro constante hasta que el “*diante*” se encuentre con el “*atrás*”.

Además de esto, nuestros materiales etnográficos informan que en la *caatinga* el chamanismo, si seguimos utilizando esta noción, no está exclusivamente a cargo de una figura pública especialista en la transición diplomática entre mundos. Hay diversas experiencias de personas que han visto entidades invisibles, el modo cómo ellas se ven a sí mismas, sin la necesidad del uso de tecnologías enteógenas o del sueño, y que han regresado para narrar el acontecimiento. De modo que más que una posición de derecho o de naturaleza (herencia del *dom*), la experiencia chamánica allí es una calidad de relación, una multiplicidad a que se puede acceder.

La centralidad que ocupa el brebaje, el rapé, el temascal, la danza en otras tradiciones culturales como herramientas del chamanismo, a fin de transitar entre mundos es ocupada, en la cosmo-práxis *caatingueira*, por la *oração*. Una cosmopolítica de la *oração* que orienta el diapasón que va afinando, volviendo discreto el gradiente de posibles dentro de la relación entre el agente y la posición de los agenciados. La *oração* en tanto acelerador alter-semiótico y metafísico alterna, velozmente, tanto la relación figura-fondo (ver-ser visto / agente-agenciado / yo-tú), como los recursos de lenguaje a que se recurre para dar cuenta del evento.

Es la *oração*, en tanto *fuerza* externa a partir de una fuerza interna (relación *dom*), la que arriba al *punto de vista* y evidencia que toda apariencia es un punto de vista, que el *afuera* es quien produce el efecto del pensar y de ver. El pensamiento está fuera del cuerpo, ya lo dijo el filósofo árabe Averroes o el antropólogo Bateson. Ello

porque, siguiendo a Deleuze, para quien “sólo el cuerpo existe”, es el pensamiento lo que debe ser explicado, complementa Zourabichvili (2011: 49). La *oração* de los *envultores* no disputa la perspectiva, como si estuviese dentro de un juego dialéctico a la Hegel, sino que afecta el punto de vista del otro hasta pasarlo por el suyo, y allí él habita lo indiscernible, la pura *relación diferencial*. En otras palabras, los que *se envultam* no niegan la perspectiva del otro a fin de afirmar el suyo, su *oração* no encuentra en la anulación de la verdad parcial del otro el principio de afirmación de su verdad parcial, sino que bloquea, altera y le ofrece otra verdad temporaria. No estamos en el terreno del relativismo cultural. Lo que ellos hacen es introducir en el pensamiento, en el punto de vista, un movimiento que escapa a la representación para representarse, que huye del ícono para indicar, que migra de la metáfora para la metonimia y lo hacen a través de la *oração* y de las prescripciones corporales (cuclillas y no mirar a los ojos).

Esbozo de síntesis

Un día cuando estaba de visita en la casa de mi madre prendí la televisión para ver qué había y Netflix me sugería una de sus nuevas producciones que se pasaba en la Amazonía colombiana y trataba del re-encuentro de una mujer, que había crecido en la capital Bogotá, con los arupani, nativos reconocidos entre los demás indígenas porque dos de ellos poseían el *dom* de la eternidad, pues eran continuidad de la Madre Tierra. A parte el enredo, una escena del primer capítulo de la serie me impactó por ser idéntica a las escenas descritas por los *caatingueiros* sobre la tecnología del *se envultar*. Un pequeño grupo de arupani huía en la selva de la violenta persecución de indígenas de otra etnia que, liderados por un blanco médico y guerrero, quería secuestrar una poderosa mujer arupani, una *eterna*, para apropiarse de los secretos de la selva. Al darse cuenta de que no lograrían escabullir de las armas de fuego y lanzas de los demás, el chamán arupani y también *eterno* solicita a los de su grupo que se detuviesen, se pusieran de cuclillas y mirasen hacia abajo. Así lo hicieron. El chamán se agacha y toca el suelo con una de sus manos, los enemigos se acercan a escasos metros y no ven nada más que selva. Al devenir-selva los Arupanis habían

desaparecido de las vistas de aquellos. Estos merodearon por el lugar un rato, luego desistieron y se fueron.

Tal cual el *se envultar*, una experiencia en el pliegue del real, apenas el sujeto protagonista o magnificado logra mirar en simultáneo desde dos posiciones, de gente y de selva, de gente y piedra, como Mane do Jove y el chamán Arupani. La relación entre ellas es de contigüidad, pues es solamente desde la óptica moderna, y su ontología universal, que ambos lados son inconmensurables entre sí, la relación naturaleza/cultura aquí es social como hemos visto. Lo interesante es que todos los casos poseen en común el hecho de que el sujeto puede acceder a otras perspectivas del cosmos (de cerdo, árbol, piedra, etc.), en lo que se refiere a su posición en un espacio-tiempo y no en torno a un punto de vista subjetivo. La *oração* y el *dom* conforman, juntas, una tecnología evento-corpórea, el correlato de la sustancia enteógena de los sistemas chamanísticos a fin de producir conexiones, pliegues y despliegues sobre reales posibles.

Imaginemos que, si al pasar por debajo de un árbol de mango yo veo de entrada un gran nido de *cupim* (hormiguero) en una de sus ramas, sin embargo, al mirar nuevamente veo que es Mane do Jove quien está sentado en el mismo lugar que antes estaba el hormiguero. Este desfase “ocular” podría significar que la capacidad de interferencia de este *lapigado-envultador* en mi propia idea de lo que es un “cuerpo” se había allí detenido, puesto que antes yo tomaba un hombre por hormiguero, es decir, estaba viendo la imagen-hormiguero arriba de (o antes que) la imagen-hombre. Al volver a ver “apenas” un hombre sentado en una rama de mango, yo habría logrado mi re-estabilización ontológica, el control sobre mi propio suelo pre-conceptual, sobre los presupuestos que orientan mi metafísica, dado que la alienación metafísica “concedida” a este *envultador* ocurrida antes (yo veía hormiguero en vez de gente), había sido cortada, vetada. ¿Cómo sería posible eso?, ¿cómo habría yo recuperado mi perspectiva, mi mundo-sensible?

Quizá por alguna falla en el *poder* de ese *lapigado* de afectar mi cuerpo y de mis respectivas afecciones y capacidades; quizá porque, sin saberlo, también soy *lapigado* y, por alguna razón desconocida para mí, soy inmune a aquella “*oração forte para mexer nas vistas dos outros*”. Además, el desfase en mi “modo de ver”, tal cual un

miope que ve mejor al colocarse sus lentes de aumento, no implica que yo estuviese volviéndome hormiguero y siendo capturado por la perspectiva-hormiguero –eso sí le sucedió al chico capturado por *Caipora*; el chico veía una mujer bonita de pelo largo y rubio, “apariencia” que probablemente debe tener *Caipora* en su mundo-sensible, señal de que él chico se encontraba en un grave problema. No obstante, si yo lograra observar la misma escena desde dos puntos de vista diferentes simultáneamente, sería capaz de acceder a la homonimia perspectiva “hormiguero | gente”, algo imposible hasta mismo para la perspectiva-Mane do Jove, puesto que esta está situada en un espacio-tiempo, aunque *a posteriori*. Él (y los demás *envultores*) era el único capaz de narrar tal escena, como si pudiese ocupar el punto de vista general, uno en que *para mí* él era un hormiguero y *para sí* mismo era gente. Sobre esta metafísica caníbal que devora perspectivas solo conocemos sus efectos sobre el plano material, tal cual la física cuántica. Mane do Jove o Benevides visto por otro es cosa otra-que-humana.

¿De qué está compuesta la *oração*, la palabra para generar una afectación tan violenta sobre otros humanos que los hace *verse* diferente (como los comparsas en cuclillas) o *ver* según el deseo del *lapigado*? No lo sabemos, puede que sea una información exclusiva de ellos. Lo que me propuse en este ensayo fue apenas encontrar un modo de *percibir* la *oração* sin sentirme obligado a comprenderla⁶², porque pienso que tampoco los que *se envultam* la comprenden del modo como imaginamos los modernos qué es comprender. Puede ser que su “comprender” sea hacer de su cuerpo un intérprete, un mediador que torna la *oração* un poder posible y capaz de afectar la realidad⁶³.

⁶² Deleuze se pregunta: “como *perceber* a escrita ‘sem a obrigação de compreendê-la?’” (2016: 316, cursiva del autor).

⁶³ Dos días antes de enviar oficialmente esta Tesis a la Universidad de Buenos Aires fui a visitar a Capuxo, estaba en la acera en frente a su casa terminando de rezar en una mujer. Nos saludamos y le digo mis motivos por no haber ido a verlo en esos meses y me responde diciendo que no había dejado de recibir personas en su casa para rezar. Sacó de su bolsillo un papel con una *oração* escrita a mano con una letra grande, redonda que por veces costaba leer dada la calidad de la fotocopia. Me la ofreció para leer, su título era *Minha Pedra Cristalina* y ocupaba toda la hoja de un cuaderno tamaño A4. Me dijo que se la dio, hace muchos años, el *vedor* Epifanio, que ella sirve no sólo para *fechar* o *corpo* de tiros, cuchillos, cadenas, ojo malo y del virus de la Covid-19, entre otros –basta que uno la lleve consigo en su bolsillo o la memorice y que tenga fé–, sino que también para *se envultar*, que una como esta o quizá ella misma era la que tenía Mane do Jove. Fue la primera vez que Capuxo me enseñó una *oração* y tal vez por el contexto de la pandemia él haya hecho algunas fotocopias de su original. Me la ofreció

Sin embargo, podemos hacer una especulación metafísica experimental, en base a los datos de campo. Poniendo en otras palabras lo que ya hemos propuesto, los *guias* de los que *se envultam* poseen más *força*, *radiação* que los *guias* de los legos. Aquellos interfieren directamente sobre “lo real” para estos, sobre el presupuesto acerca de lo qué existe y la forma de lo que existe. Esta afectación sobre el plano de la inmanencia, inherente a toda relación gente-guia, posee implicaciones directas sobre el “cuerpo”. La lógica nativa aun especula sobre qué puede un cuerpo (a la Spinoza) porque el cuerpo está más allá de los límites biofísicos y de la autorepresentación en torno al ‘yo’-identidad. Ciertos *cuerpos* pueden, por distintos motivos, “ver”, “sentir” venas de agua subterránea, “conversar” con *Caipora* sin dejarse capturar, “soñar” curas, *orações* y *poços* de agua, “*mexer nas vistas dos outros*”. No obstante, ello no implica otorgarle a los *guias*, a la divinidad, una agencia trascendente e ininteligible, puesto que esa “divinidad” es materialmente presente y precisa de una relación con humanos para tornar sensibles a estos la *força* y quizá tornarse, ellos mismos, los *guias*, aun más sensibles a ella, aun mejor mediadores y maestros de los *rezadores*, para aprender algo con la materia, con la fisicalidad mundana para el mundo donde la divinidad es *el* sujeto, mundo que no sabemos cómo es.

Esta hipótesis de la afectación de humanos más fuertes sobre otros, les pareció a algunos nativos, cercanos a los “*envultores*”, y a algunos *lapigados*, una posibilidad con sentido, aunque tal vez nunca sepamos qué dirían Mane do Jove y los demás artistas antropófagos que *se envultam* sobre la *oração*. Al comentarle a Capuxo sobre ello, él me dijo que podría ser, pero que pensaba que lo más cierto era que el poder de la *oração* era tan fuerte, sumado a que Mane do Jove “*mudava seu pensamento e*

a mí y a su vecino, que también la leyó, por el monto de 100 reales. Como no tendré ahora el tiempo para detenerme en su contenido, presento al lector, en el apéndice, una versión que encontré en internet. Según se relata en algunos sitios web, esa misma *oração*, escrita a mano por él y rezada diariamente, fue encontrada junto al cuerpo de Lampião, en 1938, adentro de un bolso que llevaba colgado en su cuello. Podrían especular los nativos que, si Lampião tenía consigo esa *oração* que *fecha o corpo*, él solo pudo haber sido asesinado por un tiro porque algo *abrió su cuerpo*, según Seu Mario, por tener una compañera, Maria Bonita. Como también relatan los nativos, otro procedimiento para tener un *corpo fechado* es insertar una hóstia consagrada en el cuerpo, tanto es que para lograr morir es necesario abrirlo, quitándola de su cuerpo. Me dijo Seu Mario que muchas veces pensó que su centenaria madre, Dona Dilina, recién fallecida en 2019, tenía una hóstia en su cuerpo, lo que podría dar cuenta de su longevidad.

abaixava a cabeça”, que las *vistas* de las personas se alteraba. Si la escisión platónica entre literatura y filosofía no se hubiese dado o, más bien, si los presupuestos ontológicos de nuestra matriz de pensamiento occidental fuesen más antropofágicos que mesiánicas, matriarcales más que patriarcales para seguir con Oswald de Andrade, quizá no tendríamos los antropólogos que gastar tanta energía para crear y sostener un suelo metafísico en el que el lector/a pueda apoyarse para encontrar sentido en el hecho de que *Mane do Jove se envultava* en hormiguero. Esto seguiría siendo un hecho insólito para la condición humana, puesto que uno no suele volverse hormiguero o piedra cuando le da la gana o por su sola voluntad, si no tiene el *dom*, pero este relato de la boca de un nativo no tendría el rótulo, *a priori*, de ficción o de folclore, sino, el de una verdad cultural, parcial y relativa.

Además, el *se envultar* es una relación que implica una “[cosmo]política de la mirada” (Kelly y Matos 2019). *Mane do Jove* orienta el poder del cual es un maestro tanto para evitar un conflicto bélico con la fuerza policial (causa una acción en otro) como para afectar o causar una acción esperada de ese otro. Viveiros de Castro (2013a) nos ayuda con este tema, en una conferencia en la que pone en diálogo dos obras clásicas y sus autores, Clarice Lispector y Guimarães Rosa, y encuentra en las dos un hilo conector relacionado a las implicaciones del ver en la posición déctica del sujeto. Lispector en algún momento de *A paixão segundo G.H.* escribe:

não sei o que uma barata vê. Mas ela e eu nos olhávamos, e também não sei o que uma mulher vê. No mundo primário onde eu vou entrar (...) os seres existem para os outros como modo de se verem. Há vários modos que significam ver; um olhar o outro, sem vê-lo; um possuir o outro; um comer o outro; um apenas estar num canto e o outro estar ali também; tudo isso também significa ver. A barata não me via com os olhos, mas com o corpo.

Si ella se pregunta qué está viendo la cucaracha, Rosa se cuestiona en *Meu tio o lauretê*, ¿qué piensa el jaguar? Viveiros de Castro, a su vez, señala allí una conexión directa: comer y ver son intercambiables, ya que *comer el otro es ver el otro*. De nuestro lado, la cosmopolítica de la mirada es una práctica de sentido nativa anclada en una *devoração* metafísica, una expresión de un modo de existir en que el trueque

de perspectivas, vía manipulación, adulteración, chamanismo, al fin, es un valor a ser afirmado, antes que la identidad (Viveiros de Castro 2002a). Como recuerdan Kelly y Matos (2019), los temas de la visibilidad e invisibilidad están fuertemente relacionados con el chamanismo en la Amazonía. En la iniciación chamánica yanomami, las imágenes-espíritus se presentan al aprendiz antes de que él pueda ver en detalle su danza de presentación y comprender sus cantos (Kopenawa y Albert 2015).

“Ser visto pelas imagens-espírito é uma condição para a aquisição da habilidade de ver o mundo das imagens-espírito como esses espíritos o veem” (Kelly y Matos 2019: 397). Este comentario es válido para los chamanismos *lapigado*, puesto que el potencial *rezador*, *advinhona* empieza a registrar una diferencia en sus sueños, a aprender sobre infusiones y brebajes para curar enfermedades suyas o de parientes, a prever situaciones futuras, a discernir un pensamiento propio de la imagen-pensamiento de sus *guias*. Si bien no hay el nivel de complejidad y riqueza de imágenes del mundo de las imágenes-*xapiri pë yanomami*, es a través de ser considerado en las vistas de los *guias*, en la intención de estos, que los nativos registran, tornan visible la existencia del *dom*. Sobre ello, mi amigo Zé de Arapuá, un tanto desconfiado de la agencia del virus covid-19, expresó el deseo por controlar el devenir: “o bom é se eu me envulto, chego no mercado, compro as coisas e me desalmo de novo, fico invisível” y se ríe. Invisible *nas vistas* de los humanos y del virus.

En suma, el arte del *se envultar* es un arte de hacer pasar de un punto de vista al otro, se metamorfosea el mundo a partir de la variación de la perspectiva, ésta, activada por medio de una *oração*. *Se envultar* es, entonces, chamanizar la metafísica, alterar temporariamente los presupuestos ontológicos de la víctima sobre lo que ve, sobre su real inmediato. Como dijo el poeta Manuel de Barros, si “o olho vê e a memória revê, cabe à imaginação transver” y es eso que los *envultores* hacen, una contra-ontología. Pasan una línea de fuga en el universalismo ontológico, de modo que el realismo ontológico se transve en una ontología modular. Si la “lógica inductiva” propone, al contrario de la lógica clásica, que dos afirmaciones contradictorias pueden ser verdaderas al mismo tiempo (Da Costa 2008) o, en los términos de Almeida (2021), “critérios pragmáticos de verdade são compatíveis com múltiplas

ontologías” (p. 22), el pensamiento *caatingueiro* es entonces una lógica inductiva contra-o-Estado, contra aquella forma clásica, hegemónica de pensar la lógica, basada en el principio de la no-contradicción y de la identidad.

Ahora bien, podemos preguntarnos cómo la literatura etnológica sobre el chamanismo amerindio puede enriquecer nuestros datos etnográficos en torno a esta insólita práctica nativa: además de hechizar al otro para manipular su capacidad de visión, su perspectiva, *los envultores* extienden la diplomacia ontológica, al menos en parte, propia de *los envultores* a nativos comunes, sin el uso de enteógenos como brebajes o rapés. ¿Cómo dar cuenta de eso? Además, ¿la noción “chamanismo” es satisfactoria o suficientemente amplia para iluminar el *dom* de los que apagan incendio, detienen hemorragias, desactivan *imundiça* (bandada de pájaros, infestación por larva de mosca, enjambre de mosquitos, muchedumbre-mal de ojo), embrujan por el rastro (huellas en el piso, fotografía, pedazo de ropa), todas a distancia; curan y/o previenen diversos trastornos o enfermedades (de cólicos del lactante a accidente cerebrovascular); amansan ganado bravo, envían culebras para picar humanos, las matan con un escupitajo?

En fin, si con los que *se envultam*, las premisas supuestamente universales que sostienen la (bio)ontología occidental moderna, donde todo pasa por el filtro de la vida, deben ser puestas en suspenso, ¿qué es la vida? Y, siguiendo la provocación de (Costa 2016), ¿cómo y qué decidir *junto con entes*, deliberadamente considerados no-vivos, pero que desde la geontología sabemos que debemos hacer acuerdos y confluencias? Como no busco encontrar una respuesta simple, desde algún principio o regla pre-determinada, intentaré ralentizar un poco más a fin de hacer proliferar las variaciones del *virar-otro* (alteridad y alteración) y los acuerdos y confluencias promovidos por los *caatingueiros* para convivir con entes extra-humanos. *Virar-bicho* y *virar-na-besta* me permitirán adensar un tanto más este bosquejo de “antropología de la inmanencia” (Viveiros de Castro 2008: 84).

ENSAYO 05

“VIRAR BICHO” Y “VIRAR (N)A BESTA”

Virar bicho

Sentí que el calor del día se desperdiciaba. Era marzo. Casi medio-día y seguíamos Zé y yo juntando tierra y piedras, él prefiere la picareta; a mí me tocó una pala y llevar el carrito lleno de escombros para tapar un agujero, a unos 15 metros adelante, que se volverá puro lodo cuando llegue la lluvia. Ni señal remota de su presencia, pero es preciso prevenir. Vendría bien, los zapallos color naranja parecen deshidratados, ya no pesarán 15 kg, con suerte al menos no tendrán la apariencia de una pasa de uva. Entre sudor, picaretas, polvo y un sol que no encontró una nube siquiera como compañía, Zé recuerda el día en que salió a cenar en la casa de la familia de una noviecita suya, hace unos 25 años atrás. Ningún detalle sobre la cena. El día siguiente sí, su intestino le pasó factura en plena calle, en la ciudad de Uauá. Aquella sensación temerosa de sudar frío y temblar de fiebre y no estar en casa. Pidió ayuda a un pariente suyo y lo llevaron a un hospital y ahí se quedó hasta el anochecer y perdió el último transporte de regreso. Logró montarse en la parte trasera de un auto particular a escondidas y saltó en el poblado de *Lagoa do Pires*, a 3 leguas de distancia de su pueblo. Inmediatamente se puso a caminar esos 18 km a oscuras y escuchó pasos de un animal semejante a un caballo. Ni bien pasaron los síntomas de la infección intestinal ya le atacaba la enfermedad del pavor. Toda aquella zona estaba repleta de gente que se convierte en *bicho*.

Todavía no he encontrado alguien que pueda relatar qué mundo sensible evidencia el punto de vista del *bicho*, ni tampoco preguntarle directamente a una *gente-bicho* sobre sus experiencias. Lo que traemos aquí son relatos de personas que conocen directamente a otras, sea por vínculos de parentesco o amistad, que tuvieron la infeliz experiencia de encontrarse con un *bicho* y, por intermedio de ellas, han podido acceder a los detalles. Otras son narrativas compartidas socialmente, a nivel más general, en donde las escenas son bastante parecidas, cambiando apenas los detalles que cada región, narrador y temporalidad le imprimen. Aunque *Lagoa do Pires* no sea parte de las comunidades rurales que estuve en mis trabajos de campo, la considero como un caso privilegiado de una transformación difundida en las demás áreas de mi investigación. Por ejemplo, en *Arapuá*, cerca de un tanque de agua para animales, los

nativos saben que es el lugar del pasaje de los *bicho*, allí emana un peculiar viento caliente; en *Lagoa do Caldeirão, Volta e Fortuna* difícilmente haya una persona adulta que desconozca casos de alguien que “*virou bicho*”⁶⁴.

He escuchado una diversidad de casos, antiguos y actuales, desde el punto de vista de la víctima/presa, de observadores externos y de la memoria local; los motivos del ataque, qué características comunes comparten las presas, cómo esta se convierte en predador, qué hacer cuando la metamorfosis acontece y su relación con el fin de las Eras y del mundo. Los casos se refieren a personas que se encontraron solas en el monte con un *bicho* y, luego de una ardua pelea, lograron escapar; sobre otra que lo siguió para ver si realmente se transformaba; relatos de terceros que narraban casos de luchas entre el *bicho* y hombres; acerca de la re-transformación de *bicho* en humano, donde hombres armados se turnaban entre sí toda la noche en estado de vigilia para descubrir su otra identidad; una narrativa más en que personas hallaran el cuerpo de una mujer que, apuñalada mientras era *bicho*, se desangró hasta morir, y al ser preguntados sobre quién era, respondían: ‘era *fulana*, estaba desnuda como llegó al mundo’; y, por fin, la perspectiva del predador sobre su ataque. Más que anécdotas, estos relatos son expresiones de un modo de existencia nativo, de prácticas de sentido y experiencias de conocimiento, demuestran relaciones presentes con un fondo de socialidad mítico-cosmológico que posee implicaciones para el porvenir. Retomemos lo anterior.

¿Mi amigo Zé tuvo suerte de no verse de frente con un *bicho* mientras caminaba en aquella noche sólo? Para dar un peso dramático diríamos que sí, imagínese si llega a toparse con una cosa con apariencia de un cerdo negro grande, de un *jegue* peludo (*Equus asinus*, asno) o de un ser extraño con apariencias próximas a un jaguar, perro o león. Imagen sensorial que el propio narrador buscaba despertar en mí, como efecto “etnográfico” de su relato, para luego decirme que difícilmente llegaría a encontrarse con uno de estos. ¿Y entonces? Bueno, además de ese recurso literario nativo, el *bicho* parece elegir “cuidadosamente” sus víctimas por ciertas acciones cotidianas bastantes despreciables por mi amigo Zé y sociológicamente problemática por indicar el doble monstruoso de lo humano: golpear algún pariente, violar a

⁶⁴ “Virou bicho”, expresión literal nativa sobre la transformación interespecífica de gente en *bicho*.

alguien de la familia, en suma, ser un instrumento de anti-parentesco. Zé, chasquea la lengua, al parecer indicando que le parece razonable y justo que si la justicia humana no agarra a un violento de estos, puesto que el nivel doméstico y códigos patriarcales lo encubren, de algún modo el *bicho* está *rastejando* su haceres:

Teve um que tava na bicicleta e apareceu um porcão no meio da estrada, parado ali. Porco preto. Ele pegou e voltou pra trás com medo. Era um primo meu. Quando eu ia pra lá antes de anoitecer, ia com medo daquele lugar. Quando o cara vai de um lugar a outro montado num burro [*caballo, bicicleta, a pata, siempre solo y cruzando de un lugar a otro*], os caras diziam, ‘rapaz não passe aqui essas horas não que é mal assombrado’; ‘que nada!’, ele dizia. E aí, se picou para esse lugar. Logo sentiu o burro assustado, quando ele olhou pra trás um cachorrão montado na garupa dele, preto. Quando ele rodou, olhou... que viu aquele bicho pretão, virou! quando viu, ele já tava no cabeçote. Aí desmaiou, caiu. Quando foi tantas horas, a mulher viu o burro esturrar no terreiro, o burro selado, aí se alvoroçaram todos e p’ra trás, acharam ele desmaiado. N’outro dia ele contou tudinho, dizque amontado, olhava pra cá, o bichão amontado na garupa do burro, quando ele virava já tava era pra frente. Aí desmaia mesmo. Bichão preto assim, parecendo uma fera. Ali na barragem [*cerca de la casa donde estábamos*] tem [*ese lugar del vapor*].

Así me relató Zé la misma noche en que trabajamos por la mañana abonando una plantación de zapallos con estiércol de cabras. Al preguntarle qué destino le tocó a su primo que se ha desmayado, Zé no me confirmó si el *bicho* aprovechó la oportunidad para transformarlo en uno de los suyos o más bien, quería asustarlo nomás, o quizá sólo ataca a humanos despiertos. Tal vez su primo hoy en día *vire bicho* y él no lo sepa o no quiso decírmelo, la próxima vez que vea a Zé le preguntaré nuevamente.

Se sabe que ese cerdo o *jegue* no es lo que parece ser por ciertas actitudes extrañas al animal tradicional como, por ejemplo, aparecer en un sitio en que no suele ir, saltar en el asiento de una moto o en el asiento del caballo, intentar ingresar en la casa a la fuerza, atacar de modo violento a personas, sin razón aparente, y librarse del contra-ataque humano de maneras “humanas”, como saltar, desviarse, reubicarse rápida y tácticamente en otra posición de ataque. Como todos los nativos sabemos, cerdos y *jegues* “normalmente” no atacan a las personas. Y si lo hacen, como relatan los más

antiguos, es un indicio claro de que ellos no son realmente (y solamente) cerdos y *jegues*, sino una persona común que *vira-otro*, *vira bicho*. Por ejemplo, como explica Zé a sus oyentes:

... no Caldeirão da Serra, iam rezar uma novena, na sexta-feira da paixão, iam as mulheres na frente e um cabra foi mijar. Saiu na estrada um jegue novo, cabeludo, ajuntou em cima dele. [Ele] arrancou o facão, jogava o facão e o jegue pulava de um lado, e aí... era facão que o chão trincava! Lutou muito... quando viu que não tinha jeito, o jegue desapareceu. Tem lugares aí que *vira* é muito.

Otro día, ahora no más con pala y picareta en mano, sino con una de las típicas cervezas aguadas de Brasil, Zé nos ha contado que un amigo suyo le dijo que cierta vez estaba en un bar y escuchó a Edinho decir que “*virava bicho*” –aclara que le pareció muy raro eso, puesto que nadie quiere que se sepa sobre su otro, así que sólo bajo efecto del aguardiente él podía encontrar algún sentido en la exhibición de Edinho. Razones aparte, uno de los oyentes le hace burla y dice que duda que algo así sea posible y que era un mentiroso más de los tantos que hay en el mundo El altercado iba a saliendo del palabreo rumbo a los hechos, cuando Edinho desafiador amenaza: “*de noite vou te buscar*”. Ya bastante tarde de la noche, el contrincante escucha la respiración de un animal pesado por debajo de la puerta de entrada a la casa. Oía que olfateaba compulsivamente y, de repente, dió una patada violenta en la puerta para entrar. Volteó la casa para aparecer en la puerta del fondo, iba y venía insistentemente. Por la brecha de algún lugar pudo ver un animal que nunca había visto antes, un cerdo negro inmenso y rabioso que parecía desesperado para agarrarlo a toda costa.

Yo le pregunto: “¿Qué iba a hacer Zé, iba a comerlo?” Y él, riendo, me dice: “*Era só pra assustar, mas tem deles que derrubam no chão pra mijar na boca*”. Me guardo las ansias de preguntarle qué quiere decir con eso de orinar en la boca, y sigo escuchándolo. Al que parece el *bicho* no los caza para comer, sino para orinarles, de modo que su fluido parece ser un modo de hacer algún tipo de parentesco (ya lo veremos). Al día siguiente, el *bicho*, ahora en su piel de gente, se reía diciendo al amigo de Zé: “*aquele ali nem sabe que fui eu*”, mientras miraba a su potencial presa

narrar del otro lado del bar a los demás la temerosa escena de la noche anterior, un relato más para confirmar lo que todos saben, el *bicho* anda entre ellos disfrazado de gente. ¿Qué habrá hecho Edinho entre el momento en que amenazó al hombre en el bar y la hora en que el tal *bicho* forcejea su puerta? o, en otros términos, ¿cómo se da el movimiento del *virar bicho*?

Empecemos por el momento fronterizo y sus ritos de paso que parecen dar vuelta a un envoltorio, para mostrar su reverso. Con ello podremos conectar las prescripciones necesarias, la calidad de las relaciones de parentesco y la ingesta forzada de fluidos, para que sea posible llegar a la hora de ese pliegue de mundos. Cierta vez un incrédulo en las artes del *virar* decide averiguar realmente qué sucede a un tal hombre que todos dicen que *vira bicho*. Lo sigue, pronto ve que se dirige a un sitio alejado. Hace entonces lo posible para adelantarse y logra subir a un árbol de *aroeira*, justo en frente a un “*espogeiro*”. Tal vez lo que haya visto este hombre desde arriba sea el mismo ritual que ha hecho Edinho y hacen los demás para *virar bicho*.

Si hay un lugar para dicha transformación, no hay uno mejor que el *espogeiro*, el sitio donde los equinos se tiran y se “*emburraltham*” (se restriegan). Desde su sitio estratégico arriba del árbol, el curioso se queda pacientemente esperando hasta que ve al hombre llegar, éste se para en el *espogeiro*. Mira a un costado, nadie. Al otro, tampoco. Se desnuda completamente. Agarra su ropa y le da vuelta al revés. Luego, se tira al piso desnudo y se restrega como un burro cualquiera lo haría, da vueltas sobre sí mismo hacia un solo lado –horas más tarde el curioso, ahora ya perplejo en la rama del árbol, sabrá que cuando aquel regrese se restregará en sentido inverso, a fin de replegarse en la forma humana como la conocemos. Algo insólito les suceden a los ojos del hombre, que no dudemos, ha salido corriendo a contar lo que no podría creer aun: quien del *espogeiro* se levanta ya es otro, camina y corre en cuatro patas, “*Dizque saiu um jegão cabeludo, balançando as orelha, marcou numa vareta... Dizque nessa hora [el curioso] se arrepiou todinho*”.

Para los nativos, las personas violentas con sus parientes son las que pueden ser víctimas potenciales del *bicho*. Fue lo que suponen que le pasó a Edinho y los/as otros/as *gente-bicho*, dado el presupuesto de que no todas las personas pueden *virar bicho*. Son determinadas prácticas cotidianas vinculadas a violencias diversas

intrafamiliares, aunque los nativos no sepan decir exactamente qué hizo cada uno. En general son maltratos verbales hacia sus parientes (“*xingar a mãe*”), golpes físicos (“*bater no pai*”, “*dar um coice na mãe*”), violar algún pariente, principalmente a la hija. Si el lector/a es incrédulo, Zé seguramente les diría, como ya lo escuché decir: “*quer ver se não vira?! Dê um coice na sua mãe e na semana santa, na quaresma, você vê; pois onde tiver um [bicho], pode preparar que ele vai atrás. (...) A pessoa quando é ruim vira bicho!*”.

Como suelen remarcar, el *bicho* no ataca para matar, podría hacerlo dada su fuerza descomunal, pero lo que sí intenta es tirar a cierta persona al suelo, que tiene que enfrentarlo con valentía. Recomendación que los nativos dan a cualquiera, aunque no sepan la calidad de los vínculos familiares del oyente y si éste es una potencial presa. Es decir, reconocen en el *bicho* una autonomía intencional; es como si dijeran: ‘él solamente ataca a malas personas, pero, quien sabe, por la dudas, aunque seas bueno con tu familia, lleva un cuchillo. Hacele caso también a los paisanos cuando te digan que no debes pasar por determinado sitio desde donde emana un vapor, pues por ahí es donde suelen pasar. Escucha las señales. Cuando perros salen disparando rabiosos y no ves nada que le de sentido, puede que por allí esté algún *bicho* de paso. Cuando llegan los remolinos con vientos fuertes e inesperados, entrando por la casa, tirando todo, es una señal de su cercanía. Prepárate para una pelea. Si llega a suceder, intenta “*dar uma de valente*” para ahorcarlo o clavarle el puñal en su cuello, sólo así te aseguras que se ha muerto. Pronto irás a ver, cuando amanezca, su forma humana por debajo de la imagen materializable del *bicho*’.

Zé y Hugo relatan que hace poco (en el año 2018) apareció un *bicho* en las cercanías del bar de Dona Maria, al costado de la ruta que lleva al pueblo de Pilar:

Dizque foi ano passado. Ali na Dona Maria. Os cachorros avisaram, onde tiver um os cachorros enrabam. Bicho feio da porra. Ali na Adultora⁶⁵ é meio assombrado.

⁶⁵ Ruta de tierra en la *caatinga* por donde pasa el agua del río São Francisco hasta la minería de cobre. El sistema de caños recorre más de 100 kms, por dónde pasa se han instalado casas y sembradíos. Cerca de Pilar, el aglomerado de *chácaras* (quintas familiares para veraneo) y *roças* (término para designar un sitio que abriga una casa de familia con un terreno inmediato para plantío y cría de animales, gallinas, cerdos, cabras) nativas recibe el nombre de Adultora, una comunidad rural con

A gente estava ali e os cachorros naquele atropelo, correndo na estrada, quando a gente vê, ninguém. E os cachorros assombrados, acuados. Vinha de lá aquele atropelo correndo, acuado, quando via, nada. Se você for num caminho assim, passar num caminho e vir aquele fogo... [sí] naquela passagem você sentir aquele vapor, ali aparece labisome, é passagem deles, onde ele passa. Ele corre não sei quantas freguesias até meia-noite, aí tem que voltar para o lugar pra desvirar [volverse gente]. Se lutar com ele serve, mas se ficar debaixo do chão...

La transformación en *labisome o bicho*⁶⁶ (*jegue peludo, cachorrão, leão, porco preto*) implica un movimiento inverso (*volverse gente*) que puede efectuarse o no, bien como la capacidad de recordarse de sus acciones mientras ocupaba aquella posición-cuerpo, que difiere de la posición-cuerpo ocupada por los que *se envultam*, pues para la gente-bicho, además de un punto de vista que se ocupa, uno accede a otro modo de vivir, a la perspectiva-de-un-mundo. Si existe la posibilidad de *virar bicho*, también existe la de no volver al mundo humano, situación en que se estabilizaría la forma de la alteridad. Esto se da cuando la gente-bicho no logra regresar al *espogeiro*, dar vuelta nuevamente a la ropa y girar en movimiento inverso al primero. Hay el relato de un *bicho* que no ha logrado regresar al *espogeiro* porque fue sorprendido, cuando atacaba a un hombre, por otros que llegaron para ayudarlo. En uno de los casos, lo arrinconaron algunas personas que se iban turnando entre sí en la vigilia del amanecer; en otro relato, lograron clavarle un puñal y a causa de las heridas no pudo moverse. En ambos, las personas pudieron ver el proceso de transformación reversa. En los albores del nuevo sol, el *bicho* se ha vuelto gente, estaba desangrado y desnudo, casi siempre un hombre, pero podría pasar que fuera una mujer.

“Todo *labisome* mijá na boca, tem que lutar porque se ele derrubar... *vira também*”, aseguran Zé y su padre. Si ha logrado orinar dentro de la boca de su presa, la persona ya no es una “víctima” solitaria en un casi-acontecimiento, que logra escapar y narrar el hecho a los demás de su comunidad, sino que ya es *bicho*. Saldrá seguramente

sistema eléctrico, algunas iglesias evangélicas, aunque sin un centro definido, más allá del agua, que crece en sentido paralelo a los tubos de agua.

⁶⁶ Labisome es un término amplio, así como *bicho*, para designar las formas materializables de este ente extra-humano. Cuando el relato es más próximo del narrador, sea por familiaridad, por temporalidad, él no ocupa este término, sino *jegue, porcão, cachorrão*. Cuando el narrador en su relato engloba la forma-imagen por el término *bicho* o *labisome*, puede ser que él tenga dudas cuanto a la imagen del *bicho* para la presa y, normalmente, suele decir que era un *bicho* parecido a un león.

algunos días al año (cuaresma) o en cualesquiera (es relativo a sus deseos) después de la media-noche. Disputará la agencia, la posición del “yo” de un dado individuo para convertirlo en otro. Parece haber una alianza posible entre entes diferentes, gente y *bicho*, dada la afinidad potencial relacionada a la ideología del anti-parentesco que ambos comparten. Afinidad que no se relaciona a un vínculo de alianza, como veremos, sino más bien al de parentesco, pero diferente. En fondo común de éste, lo que conecta entre sí los futuros “parientes”, al menos en su apariencia de espécimen, será su peculiar capacidad de acceder a su reverso, a su otro, y replegarse en la forma humana.

El presupuesto ontológico nativo, de ese modo, concibe una socialidad de seres caracterizados por su condición de *dos*: humanos y extra-humanos al mismo tiempo. Por ende, bajo la piel humana, la agencia *bicho* está presente y puede sobreponerse sobre la humana, haciendo con que uno deje todo lo que esté ejecutando y desaparezca en la selva. Sobre ello cuenta Zé:

O cabra tinha uma namorada e ele virava bicho e ela não sabia. Foi casar. Foi um dia ele saiu da Lagoa da Pedra, 2 meses depois ou 4. Aí ela sem saber de nada, vem da Lagoa da Pedra para o Poço do Vieira a pé. Quando chegou no caminho chegou a ver ele *virar bicho*. Parece que *cega* [*descontrola al hombre*] aquele negocio. ‘Mulher fica aqui que eu vou numa viagem’. E aí cravou no mato. E o menininho era pagão. Quando deu fé, apareceu esse bicho, esse labisome, querendo pegar a criança, parecia do jeito de um leão. Avançava no braço dela para pegar a criança, porque menino pagão labisome ataca. Não tem aquele echarpe de criança, com as bolotinhas brancas? Então, ela picava assim na cara do labisome que ele saltava os dentes assim... gritava o marido e nada dele aparecer. Durou uns três minutos, quando deu fé o labisome, ‘tchum!’... desaparece no mato. Quando deu um pedaço, chega o homem, ‘mas marido onde tu tava, aonde, que eu te gritei, um bicho querendo pegar o menino aqui?’. Quando vacilou um pouquinho, começou a dar risada, tava os dentes dele todo cheio de fiapo da coberta. Era ele. Aí ela descobriu. Meu pai conta esse caso, é verdade isso daí.

Del mismo modo, la intencionalidad humana está bajo la forma *bicho* y se expresa plenamente en su deseo de regresar al *espogeiro* y seguir una vida humana “común”. La interacción entre estas dos fuerzas puede, en apariencia, parecer contradictorias,

en pugna, sin embargo, la relación gente–extra-humano, pliegue-despliegue es constitutiva del ser *bicho*. Luego, no hay disputas internas, sino deseos de *bicho* y deseos de *gente* puesto que ambos, *bicho* y *gente* son una variación o calidad del otro. Eso lo vemos con Edinho que, en su deseo de medir valentía con el incrédulo, provocó su propia transformación en cerdo negro y en el hecho de que él tenía actitudes y una fuerza de cordero cuando peleaba, pues solía dar cabezadas en sus contrincantes, como cuentan los nativos. Hasta que un día un hombre golpeado se hartó y se ha vengado clavándole un cuchillo. Si hay algún control sobre la metamorfosis, como Edinho, la agencia *bicho* en el/del humano “*parece que cega*”, quita el control de las reglas de convivencia entre humanos, y cualquier día, no sólo en la cuaresma católica, la gente-*bicho* buscará orinar a otros afines potenciales.

Por otro lado, del mismo modo como veremos más adelante con la operación *virar na besta* (invocación de las calidades de esta entidad demoníaca), los nativos pueden elegir no considerar seriamente las socialmente conocidas prescripciones nativas en torno a un potencial encuentro con el *bicho*. Ello implicaría un cambio radical en sus actitudes violentas al interior del convivio doméstico-familiar, tal cual enseña la ética nativa y, si no lo hacen, puede que sea su elección hacia una pre-figuración, a un futuro posible porque deseado, y no tanto “azar” o mala suerte el ser obligado a tragar el orín del *bicho*.

Las vidas de gente-bicho según su muerte

En la *caatinga* la operación *virar bicho* tiene como premisas una previa violencia intrafamiliar/endogámica que potencializa un encuentro solitario y peligroso con ciertos animales (cerdo negro, jague peludo, etc.) con actitudes humanas (reflejos y habilidades corporales similares a la humana). En ese encuentro es preciso demostrar valentía y coraje para luchar contra el *bicho* a fin de evitar la ingesta forzada de su orina. Si eso llega a suceder, la persona que tragó su fluido corporal realizará el ritual de cambio de ropa *cultural*, se desnuda, le da vuelta a su vestimenta humana, se revuelca desnudo en la tierra y emerge un *bicho*, su ropa *natural*; antes del amanecer debe hacer lo contrario para desplegarse en humano: revolcarse, dar vuelta a la ropa y vestirse con el traje cultural de humanos. El esquema podría ser el siguiente:

[anti-parentesco :: fluidos :: exteriorización del interior]

::

[convención social desestabilizada -> condición humana des-realizada -> invención del ser
gente-bicho]

::

[*virar bicho* :: dado/innato cultura *caatingueira* :: tecnología de anticipación-conjuración de
una línea de fuga negativa]

La orina posee un rol central, pues, en tanto sustancia, vinculado al interior, a una metafísica “salvaje”, desmarca la diferencia entre las especies de animales mamíferos (humano y cerdo/*jegue*), tornando posible habitar ese *doble vínculo*: dos cuerpos de modo simultáneo, “contencioso y no contradictorio” (Cusicanqui 2015). Atacar para orinar a una persona, una acción deliberada, exterior y relacionada al mundo macrofísico, diferencia un cerdo o *jegue* común de un humano que se despliega en *bicho*. Dicha persona puede ser tomada como un potencial pariente; persona que va acumulando, a lo largo de su vida cotidiana, las condiciones de posibilidad necesarias para la actualización de esa consubstancialidad “tácita” con el *bicho*, que él puede olfatear, *rastejar*. Al ser obligada a tragar el orín del *bicho*, la persona, al que parece, pasa a ser vista por el *bicho* como un pariente de especie, un igual a quien relaciones violentas están prohibidas –no tengo relatos de ataques sucedidos entre *bichos*. El anti-parentesco entre humanos es *rastejado* por el *bicho* como evidencia de un *alter-parentesco*. En ese sentido, el fluido es el mecanismo extra-humano para tornar consubstanciales a otros, para consanguinizar, para hacer parentesco. Hacer que un cognato virtual trague su fluido es el modo general de la relación para la *gente-bicho*, para actualizar una parentela distribuida por la *caatinga* que no se reconoce entre sí. Al preguntar a los nativos acerca de la contradictoria actitud del *bicho* de no atacar al nuevo *pariente*, cuando lo que comparten entre sí es justamente la violencia intrafamiliar, les pareció una pregunta interesante que les requería ponerse a pensar sobre ella, su respuesta es abierta a las especulaciones futuras: “*dois bichos corren*

trechos diferentes". En ese sentido, podríamos plantear que el antiparentesco que conecta sus diferentes mundos (humano y extra-humano) y permite su encuentro (fluido), termina por crear diferencias al interior de una misma cultura/ontología, la del *bicho*. Ésta, internamente puede abrigar diferentes culturas sobre cómo y qué hacer con el *dado/naturaleza* de ser *bicho*. Son en estos momentos que estamos seguros de que algo debe quedarse en el mundo del misterio, al menos hasta ahora. Sería demasiada pretensión negar este desconocido para mí y, hasta donde sé, para los nativos, reemplazándolo por suposiciones. Esto sería borrar la diferencia que nos relaciona.

Cierto día, estaba yo cocinando en el horno a leña y viene a visitarme Zominho, el hijo de Zé, de aproximadamente 14 años. Al verme colocar en la chapa un pedazo de carne de cabra para asar, él me advierte que ese día no se podía comer carne, pues su padre había dicho, en el almuerzo en su casa, que nadie iba a comer carne, si no iban a *virar bicho*. Le pregunto: ¿y mañana se puede? "*Já pode*", dice. Aunque, cuando estuvo lista la comida, comió de la carne, no sin mirar hacia atrás a ver si no lo atrapaba su padre. Al rato llega Zé, le cuento la advertencia de su hijo, se ríe y confirma lo dicho: "*É, falei para ele isso. É pela quaresma, pode comer não*". Al otro día se asustó cuando le dije que mientras dormía en la hamaca lo escuché "uivando" como un lobo. Los nativos así, al mantener presente la potencialidad del *virar bicho* hacen que ella opere como profilaxis a fin de evitar tornarse presa (no en tanto comensalidad, sino metafísica) del *bicho*, observando las situaciones "ambientales" de riesgo, propias de cada una.

Es decir, no hay dudas de que las relaciones sociales familiares son jerarquizadas por la lógica del patriarcado, con rígidas divisiones de tareas, por sexo y edad, y toma de decisiones centralizadas en la figura del hombre-padre-proveedor. No obstante, eso no ignora ni niega las prohibiciones claras en torno a las distintas formas de violencias familiares, en tanto ambiente o idioma de comunicación con el *bicho*. En paralelo, como veremos en adelante con la relacionalidad *virar na besta*, es cierto que los nativos desean y necesitan ciertas mercancías y utensilios para diversos usos cotidianos y, al evitar la acumulación, avaricia y mal uso de las mismas (desperdicio o descuido), están de alguna manera rechazando el sentido que suele darles el *povo da rua*.

Antes de seguir con el próximo apartado, es necesario que nos detengamos un poco en un aspecto transformativo que aún nos faltó reflexionar y que nos servirá como analogía para entender mejor el deseo nativo de *virar na besta*. ¿Qué sucede cuándo el *bicho* se muere de muerte natural? Los nativos relatan que:

...quando um deles morre e enterram e se a cova rachar é porque ele já virou um monstro. Cria asa e tudo p'ra voar. Aí tem que jogar um pedaço de carne fresca e salgada na racha da cova até o bispo chegar. O bispo veio com uma jaula, armou em riba da cova, botava carne salgada até que o bicho entrou. Aí joga a jaula no mar com jaula, bicho e tudo junto. Tinha um velho que se chamada Rodrigues, finado. Esse virou *bicho*, ficaram sustentando ele com carne fresca salgada, para ele não sair, se sair a bagaceira é feia. O bispo viu. *Vira serpente* com asa e tudo, por isso tem que botar carne fresca em riba da cova p'ra ele puxar, comer, sustentar ele para não escapar... ia ser o diabo! [en el sentido de descontrol]

Hasta ahora vimos que el *virar bicho* ocupa la posición de *naturaleza*, de *innato* en la cultura nativa. Las posibilidades al interior de esta “verdad” pueden adquirir formas variadas: en relación a las imágenes materializables del *bicho*; en torno a la agencia humana dentro del par gente-bicho (cuándo *virar* y por los motivos que deseen, adquirir calidades de *bicho*, mientras humanos: Edinho y sus cabezadas de cordero); a las distintas escenas del desplegarse en humano (en el *espogeiro*, acorralado, acuchillado). En otras palabras, teniendo en cuenta la distinción que hace Roy Wagner en *The Invention of Culture* (2012) sobre los modos como distintas sociedades y tradiciones de pensamiento distribuyen de modo diferente el contraste entre las dimensiones de lo “dado” y de lo “construido”, la socialidad *caatingueira* esboza una cuestión que vale la pena indagar. Si una “cultura” concibe como la dimensión de lo *dado*, como convención, la condición de metamorfosis corporal y de reversibilidad, bien como sus distintas diferenciaciones de grado (un ‘dado’ que para la “cultura” moderna, occidental está en el orden de la creatividad e invención), ¿qué hace entonces de función de lo *construido*, del orden de la *intención* en una cosmopraxis en que la *diferencia* es la convención, lo dado? Pienso que es cierto control sobre el descontrol, una creatividad que se dedica a saber dónde y cómo singularizarse en medio de “su” convención, un arte inmanente para manejar qué hará el papel de

sobrenaturaleza. Y sobre ello, los nativos remiten a la muerte de la gente-*bicho* de muerte natural y la línea de fuga negativa que eso implica.

Es notable que un hombre o una mujer que se transforman en *bicho* de vez en cuando, no sean considerados monstruosidades tal cual la serpiente. Al ser asesinado bajo la forma de *bicho*, él siempre desplegará su forma humana escondida, pero al morir de manera natural, potencialmente desplegará su forma sobrenatural, absolutamente monstruosa. Se transformará en serpiente con alas, hambrienta de carne fresca y salada que así debe ser sustentada a fin de evitar que escape; tal situación sería verdaderamente la imagen ideal de un descontrol inmanejable, de una línea de fuga negativa, el surgimiento de una línea de muerte entre las líneas de fugas posibles. Se otorgaría el control de la máquina de creatividad nativa a la propia invención-serpiente.

Los nativos así anticipan y conjuran lo que potencialmente podría convertirse en un *fetiché*. Por ello, si la fosa del muerto *gente-bicho* se raja, para estabilizar su violencia monstruosa, para neutralizar la irrupción de una naturaleza salvaje en el seno de la cultura nativa, es preciso un retorno a la lógica propia nativa: el bricolage entre *crudo*, *salado*, metal (jaula), mediador cristiano (obispo), transporte motorizado y, definitivamente, agua salada y profundidad (mar). En otras palabras, la ontología multinaturalista nativa fagocita la ontología naturalista moderna a fin de mantener la convención de la primera, cuando esta misma desborda sus límites ontológicos. Si esta tiende a actualizar un tiempo mítico-cosmológico en que *ciertos* muertos se convierten en bestias, demiurgos, es preciso un arte creativo para manejar la potencia, la metamorfosis en continuo; es decir, para dar cuenta de una sobrenaturaleza, la creatividad nativa engendra una “síntesis disyuntiva” (Deleuze y Guattari 2010), una tercera relación que escapa del binarismo naturaleza/cultura, salvaje/moderno. Las dos juntas, ontologías animista o naturalista, donde la conjunción “o” implica una junción, un uso posible, cuando necesario de diferentes ontologías, son invocadas para controlar el descontrol, la irrupción de la fuerza de pre-individuación, de un agenciamiento diferenciante *ad infinitum*, de variar por variar, en suma, un control sobre un pre-cosmos en que la variabilidad y la diferencia existen por ellas mismas.

Disyunción inclusiva que termina por romper tanto el principio de identidad aristotélico de la no-contradicción cuanto la premisa hegeliana de la negación como condición de posibilidad de la dialéctica. O sea, las diferencias no se funden, ni se contradicen, ni se excluyen en nombre de cualquier identidad, sino que se conectan, se incluyen para crear otro posible, una nueva diferencia. Así, la figura *gente-bicho* que deviene-serpiente es algo posible dentro de lo real nativo, bien como el encuentro entre tecnologías nativas y modernas, entre presupuestos animistas y naturalistas es activado a fin de neutralizar una línea de fuga destructiva inmanente a la propia creatividad nativa. En fin, la *convención* nativa es el *virar-otro* antes que el *ser*. Y el hecho de reconocerla (la convención) les permite controlar su ruptura, sus pliegues y conexiones parciales posibles, sus límites métricos y el propio ilimitado del/en el límite.

Por otro lado, en un diálogo con nuestros materiales etnográficos, observamos que la calidad relacional *gente-bicho* posee semejanzas y diferencias con otras operaciones nativas del *virar-otro*, y que comparten una lógica estructural común: la síntesis disyuntiva, un “antimestizaje” (Kelly 2016) que crea y es, al mismo tiempo, una tercera orilla, un conector del divergente, de lo que, *a priori*, no debería/podría relacionarse. El *virar bicho* es así una variación lógica de las demás operaciones del *virar-otro* (“*virar lapigado*”, “*virar vedor*”, “*se encantar*”, “*se envultar*”, “*virar na besta*”). Eso porque, la sociológica nativa del *virar-otro* es un campo de intensidad, de diferencias encontradas, desde donde se registran afectos y efectos y se producen nuevas variaciones. Al exigir como condición de posibilidad el afuera, la exterioridad, la alteridad, la diferencia, el *virar-otro* es una relación antropofágica por excelencia, una “socialidad-contra-el-estado” y una transformación lógica del canibalismo tupi del siglo XVI, como veremos con más detalles en el ensayo 07.

Como vimos en otros capítulos, el modo de existencia nativo presupone interacciones diversas, por ejemplo: i) presentar dos cuerpos con dos puntos de vistas distintos al mismo tiempo (idea o pensamiento extraño compartidos entre los *rezadores*); ii) ora ceder el cuerpo para devenir-conducto de *otra* perspectiva aunque potencialmente infinita, dada la multiplicidad de *guias* o espíritus auxiliares (*encarnar/posesión divina*); iii) ora dos perspectivas diferentes en simultáneo aunque

habitando un solo cuerpo material (*se envultar* en piedra, árbol, humo); iv) instaurar momentáneamente una inestabilidad ontológica (al imitar el *zumbi* y ver *ariado* por *Caipora*); v) devenir-imperceptible al comer con *Caipora* y luego *se encantar*, y; vi) por veces, transformar el otro (el *lego*) en la imagen de sí, haciéndolo ocupar su posición temporalmente para verse cómo él es visto (antropofagia reversa del brujo *Maneca*).

Virar na besta

En una reunión de festejo de *São Pedro* en la casa de mi madre y padre en el distrito urbano de *Pilar*, compartíamos la mesa llena de quitutes típicos, como *maní cocido*, *pamonha* (humita), *maíz asado*, *mugunzá*, pasteles salados... diversos licores de frutas y aguardientes, con *Seu Mario*, mi tío *Zé*, mi primo *Carlos*, mi tío *Sinhô* y casi una decena más de personas. Se hablaron muchos temas, uno de los primeros fue sobre la vida de *vaqueiro*, su íntima relación con el ganado, el coraje y los peligros del oficio. Los tres primeros, arriba citados, son reconocidos *vaqueiros* en sus respectivos parajes, a excepción de *Seu Mario* que es nombrado como el más grande de que se tiene noticia. A los oyentes, ellos parecían querer remarcar algunas informaciones que pasan desapercibidas al que nunca penetró en la *caantiga* como una flecha.

Saber acoplarse al movimiento mismo del caballo logrando un entendimiento tal que recuerda a dos amantes, uno como continuidad en el otro; hacerlo vestido con una ropa hecha de cuero de vaca curtido (sombrero, chaleco, pectoral, guantes, pantalón y zapatos), infinitamente más duro que un algodón; ya en alta velocidad, atrapado y protegido al vestirse de vaca, hay que saber ver los rastros que la res ha dejado a pocos segundos, a diez metros adelante de la vista...; saber percibir que el color y la textura de la tierra al cambiar pueden anunciar una bajada repentina, esculpida por un arroyo intermitente durante años. Además de saltar troncos caídos y escurrirse en el asiento hacia el costado, para no dejar su pulmón agarrado a un brazo de árbol que irrumpe a un mero instante, y atravesar arriba de una mata de espinas de hasta 10 cms de largo, alguna vez utilizadas como agujas de costura, es preciso abrazarse al cuello del caballo cuando se abandonan las rédeas porque su parcerero, el caballo, decidió que era posible lo humanamente impensable, de modo que el futuro que le tocará, apenas se insinúa por aquel ojo que sobra, pues el otro estará mirando al

piso... Empeñarse en tamaña incertidumbre, requiere algo más que valentía, coraje, destemor o una fe inquebrantable del hombre, el *dom* contempla a estas y otras calidades más:

“Eu não tinha medo não, me pegava com Deus e ia esburacado” –dijo mi tío Zé casi a los gritos. O melhor cavalo era aquele Pombo roxo, era um cavalo que você podia botar o cabresto no bolso. Podia! ... e se abraçar no pescoço. Eu queria ver!

...“Seu Mario, aquele melado véio, que o senhor conheceu demais... eu digo um coisa, se o boi saísse nos troncos, ele saía nas galhas!”, dibuja Carlos una imagen insólita para el hombre común, pero autóctona en el jardín de imágenes de los grandes vaqueiros como Seu Mario, que asienta con la cabeza: “pois é, o bicho aprende, ele gosta”.

Un *rezador* allí presente, Sinhô, arremete diciendo que la habilidad del *vaqueiro*, que termina por desconcertar al oyente, tamaña es raridad de lo que escucha, puede estar escamoteando un acto de brujería previa:

“Tem gado ideado também, não tem não?” –le dice a Seu Mario, que le responde a la común acusación desde el idioma de la experiencia, aunque conozca bien a la otra:

“Tem não, pra mim não tem. Trabalhei em campo 45 anos”.

“Tem gado ideado!” –insiste Sinhô riéndose, como que diciendo, ‘dale, ahora lo puedes confesar, estamos en confianza’.

“Pra mim não tem não (...) 45 anos... teve um ano que eu peguei 100 bois!”

Si los nativos conciben la posibilidad de *orações* que hechizan de algún modo el ganado, lo que llaman *ideado*, lo mismo que hace *Caipora* con los animales de presa, para un gran *vaqueiro*, su destemor es el correlato del poder de un brujo que retira el hechizo “ideado” del animal cuando así es diagnosticado. Al relatar sus experiencias, Seu Mario parece ser uno de los pocos con autoridad para decir: “*ideado é falta de homem*”. Es una manera de él mismo soslayar algunas acusaciones que recibe por haber agarrado a un toro bravo a que nadie hasta entonces había podido, hasta hoy

lo acusan de haberlo *ideado* con *oração*. Él lo niega rotundamente, Maneca era quien *ideaba* y sabía quitarlo. Seu Mario confiesa que lo único de que pueden acusarlo es de tener el *corpo fechado*, pero eso no es su responsabilidad, así nació. Quizá al saber que no se a va a morir tan fácil, mi amigo se la juegue más que otros. Como sea, su arte como *vaqueiro* ya es mítica, por ya haber desbordado la realidad como la conocemos; ya Maneca es otro *mundo*, para los nativos es la *alteridad* misma o la forma humana que puede tener lo que se conoce como “mito”.

En esta reunión en casa y en otras ocasiones, he escuchado acerca de *vaqueiros* que para adquirir cualidades que no le son inmanentes, por un *dom* o por entrenamiento exhaustivo, a fin de meterse en la *caatinga*, como destreza sobre el caballo, fuerza física para agarrar a una res e inmovilizarla, garantizar que no morirán destripados por una rama o descabezados tras una caída repentina, *rastejar* rápidamente y en alta velocidad, etc. recurren a *orações* que apelan a la fuerza sobre-humana de la *besta-fera*. Aunque no haya encontrado en mi trabajo etnográfico mayor detalles cosmo-mitológicos sobre esta entidad, es saber común que ella es dotada de diversos poderes que pueden ser transferibles al humano común a partir de la invocación de su nombre, mediante un ritual. A esta operación de fertilización de la realidad a través de un mito, los nativos llaman de *virar na besta*. Mi argumento, que buscaré aclarar en este apartado, es que ella implica una experiencia mediada por una *oração*, a que pocos conocen y poco se habla, en que se engendra una relación entre humanos y extra-humanos que produce efectos materiales sobre el primero y una virtual alianza (cosmo)política con el segundo que, a su vez, potencialmente, puede desembocar en una captura total del punto de vista, de la perspectiva-de-un-mundo en el tiempo del futuro profético.

Esta alianza deja marcas sobre el cuerpo, aunque invisibles al ojo humano. Parece ser más difundido que ciertas prácticas de los nativos, mismo inconscientes, están más propensas a verse decodificadas por la *besta* como intentos o demostración de compartir calidades con ella. La avaricia, la envidia, el desprecio por los códigos morales y éticos de los antiguos, la violencia hacia parientes y vecinos, el deseo irrefrenable por la acumulación de bienes materiales son indicios reconocidos por los nativos como condición de posibilidad para una alianza y/o como efectos de una

alianza previamente establecida. Como fuere, ya sería posible especular en torno a la idea de que estas personas, vecinos o parientes ya fueron marcados con el ferro invisible de la *besta*: el número 60 incrustado en la mejilla izquierda. Evocaciones obvias al libro del Apocalipsis del Antiguo Testamento, sin embargo, ellas no deben ser catalogadas como fanatismo religioso o catolicismo popular, categorías estas propias de la sociología, que trata de elaborar la “ciencia social del observador”⁶⁷ (Lévi-Strauss 1987).

Planteo, al contrario que, si recurrimos al presupuesto ontológico nativo del *virar-otro*, las especulaciones que relacionan la Biblia y la *besta-fera* y sus marcas (en el cuerpo, el fin del mundo), no serían apenas una metáfora del cautiverio y sus sentidos internos en pugna autonomía/dependencia, como también cuestionó el antropólogo Otávio Velho (1995). Es decir, en el marco de los estudios sobre el campesinado, el cautiverio de la *besta* ya fue tomado como analogía actual de la histórica esclavitud, asociado al autoritarismo (*ibid.*), vinculado al despojo de tierra y a las lógicas capitalistas (Martins 1981); posiciones estas internas a un clásico problema sociológico predominante entre los estudios socioantropológicos agrarios militantes: la reproducción del campesinado y su posible diferenciación interna (aburguesamiento), su transformación en proletarios urbanos sojuzgados por la lógica de mercado, reforzando el “capitalismo autoritario” (Velho 1976), o como una clase revolucionaria en potencia y una barrera a las lógicas de reproducción del capital (Almeida 2021b). Velho (1995) retoma esta antinomia a fin de repensar el lugar de la idea nativa de cautiverio por medio de los análisis de Paul Ricoeur sobre la simbólica del malo y la acción social como un texto que lo lleva a defender un lado simbólicamente positivo de la noción de cautiverio (Cardoso de Oliveira 1996).

Para Velho los análisis no deben privilegiar, dentro de la oposición cautiverio/libertad, el polo de la autonomía pura y simple, como un motín revolucionario nativo. O sea, si bien la “cultura bíblica” es una referencia para pensar las asociaciones nativas de la

⁶⁷ Al contrario, la antropología se propone a hacer la “ciencia social de lo observado [que] vis[a] atingir, en su descripción de sociedades extrañas y lejanas, el punto de vista del propio indígena, ampli[ando] su objeto, hasta incluir en él la sociedad del observador, intentando extraer un sistema de referencia fundado en la experiencia etnográfica y que sea independiente, al mismo tiempo, del observador y de su objeto” (Lévi-Strauss 1987: 374).”

besta y su número 666 con el Estado (según el autor este era el valor del salario de un jubilado), el regreso del cautiverio, de la mano de la *besta*, debe ser pensado más allá de una analogía. Para él la “cultura bíblica” debe ser tomada en su sentido fuerte, no como instrumento de traducción sino como índice simbólico de algo que no se conoce bien. De ese modo, el cautiverio como simbología eficaz remite a un “deseo de autonomía” interno a un “deseo de dependencia” de los nativos con su parcela de tierra (Cardoso de Oliveira 1996). Para Ricouer la asociación de la figura del cautiverio con el malo es útil para pensar la condición humana y cuando los nativos dicen que los tiempos cambiaron (algo muy común de escucharse), Velho (1995) interpreta que la avaricia y la ruptura de lazos de reciprocidad simbolizan el idioma del mercado, de modo que mantener una parcela de tierra aunque en relación de dependencia es un modo nativo de dar vuelta a un símbolo negativo asociado al cautiverio: el campesino puede continuar siendo quien es. Ello evitaría aquella interpretación reificada y maniquea del cautiverio como únicamente malo y que debe ser expurgado en nombre de la libertad. ‘¿Libertad, qué es, y para quién?’, parece preguntarse Velho.

No tengo pretensión aquí de ahondar o hacer comparaciones exhaustivas sobre las investigaciones de Velho, especialmente en torno a cómo la profundidad semántica del concepto *Besta-fera* ha ido cambiando en el tiempo. Basta con decir que pese a la variación de sus correlaciones –sea aquella vinculada a la ausencia de libertad propia del régimen de esclavitud; al despojo y a la pobreza en los años 1970, inmanente a la expansión del modelo agroexportador; o aquellas especulaciones metafísicas en torno a problemas de la vida humana, señaladas por Velho, y ahora, de acuerdo con los *caatingueiros*, a la mutación climática–, el carácter relacionado a lo malo es invariante en la sociología de la *Besta*.

Mi aporte a la discusión comienza a partir del momento en que intentamos poner entre paréntesis el concepto “campesino” y su aparato teórico, metodológico y epistémico. Es decir, para las narrativas agrarias culturalistas, sociológicas y economicistas

a categoria ‘campesinato’ permitia subsumir uma enorme variedade de objetos locais em uma linguagem teórica única, a de uma narrativa do

atraso para o progresso: contra ou a favor dele. A teoria do campesinato é parte de uma história da modernização (Almeida 2021b: 48).

En ese sentido, al seguir empleándolo como concepto de inscripción a grupos humanos para dar cuenta de sus relaciones con sus pares y la *caatinga*, corremos el riesgo de obnubilar lo que es “relación” para nuestros interlocutores. Comparto con Velho la asociación productiva entre toda una simbólica del malo en la “cultura bíblica” con el cautiverio y éste como sinónimo de la *Besta* y de que para los nativos ‘cautiverio’ no es un término *dado*, cerrado en la ambivalencia autonomía-servidumbre, capitalismo/Estado-malo/negativo. No obstante, lo que pretendo señalar aquí es una dimensión en la que los nativos de la *caatinga* hacen más hincapié, dada su mayor potencia para pensar la existencia que el de “malo”, que es la de *diferencia*, pues como afirman: “a besta-fera traz do ruim, mas do bom também, traz do positivo e do negativo”. Tal cual la relación del heredero con el botín que recibe, lo que cuenta al fin es qué se hace con lo que se hereda o, en nuestro caso, con el poder de la *Besta*: deberemos tomarlo como el ambivalente concepto griego “*pharmakón*”, como algo que te auxilia o te aniquila, el resultado vendrá del grado de alianza/dependencia.

... você hoje... uma suposição, você quer pegar um jegue: ‘com fé na besta-fera eu vou pegar aquele jegue!’. Ela lhe ajuda, mas também se ela não quiser, ela lhe tira do ritmo.

Así relata mi tío Zé a los demás allí presentes, Seu Mario, Sinhô y Carlos que asienten, aunque todos reconozcan lo arriesgado que es confiarse apenas en la pragmática del *virar na besta* para obtener algo. Si “*a besta-fera traz do ruim, mas do bom também, traz do positivo e do negativo*”, los efectos que este apego a la entidad puede desencadenar están abiertos. Si el ritual “menor” de armarse de sus calidades, ya es pasible de especulaciones, el “mayor” trae certezas seguras: el que se utiliza de *orações* del libro de *São Cipriano*⁶⁸ para invocar poderes ocultos (“*coisa do demônio*”,

⁶⁸ Es un reconocido brujo, hechicero, también llamado de *Capa preta*, *Capa de aço*. La primera edición de ese libro es alrededor del año 1800 y se encuentra en el Biblioteca Nacional de Lisboa. Es considerado como un grimorio, una compilación escrita de diversas historias de la tradición oral de

como dicen) demostrará habilidades sobrehumanas, podrá librarse de situaciones que ningún humano podría hacer, bajo el precio del desquicio, del abandono de su familia y de un futuro de enfermedad y soledad –aunque algunos nativos recen todos los viernes la *oração* “o sonho de Nossa Senhora” para saber el día de su muerte futura, tres días antes de suceder, y esta *oração* esté en el libro de Cipriano, ello no implica la misma relación y destino supracitado–. Así lo ha elegido el tío de Gisa, Raimundo, pero “*hoje tá doido aí, coitado*”; Joãozinho Cachimbo, que “*morreu doente, só*”; el padre de Seu Mario, que “*endoidou*”.

Carlos cuenta que “*é oração braba, aí o demônio vem e lhe ajuda. Você vai lendo, pede por ele e te ajuda, só que depois se arromba. Agora pergunto, Seu Mario foi criado com o pai? Não, sumiu! Sumiu até hoje, nunca apareceu*”. Seu Mario confirma y antes de relatar a los demás los poderes adquiridos por su padre y los efectos desencadenados sobre él, dijo sobre el libro: “*nem pegar eu quero*”.

... meu pai doidou, levaram ele lá para uma curaderia. Pois levaram ele lá. E ele, ‘vocês não sabem de nada... vocês querem ver o que é eu?!’ Subiu num licurizeiro de calcanhar até no olho, quando chegou lá se deitou no olho, ficou deitado lá. Chegou o delegado da Andorinha, deu a ordem de prisão a ele, aí derrubou o delegado, tava de perneira, montou e esporou o delegado todinho. A polícia veio de Bonfim pra levar. Chegou pra algemar, ‘não carece de algema não, deixe que eu vou mais vocês’. Levaram, botaram na cadeia de Bonfim... hoje de noite, quando foi amanhã, amanheceu na Andorinha! [*a 40 km de distancia*]. Quando caçaram [*en la celda*] estava quieta.

Se escapó de la celda sin que nadie la haya abierto, recuerda otro. Las comparaciones con Mane do Jove son inevitables, éste podía desaparecer de las vistas de otros, pero

herencia indo-europea y árabe, en que se encuentran encantamientos, hechizos, recetas para el amor, riqueza, para curar enfermedades, etc. y que llegaron a Brasil a partir de la colonización portuguesa. No se sabe quienes escribieron el libro, apenas se sabe que São Cipriano de Cartago o de Antióquia vivió en el siglo II, el primero es considerado un doctor de la Iglesia y el segundo un hechicero. Además de las recomendaciones, es relevante que el libro conciba que el mundo está interconectado y en interacción, de modo que la naturaleza posee influencia directa sobre el mundo humano como, por ejemplo, evitar castrar un animal en luna llena porque eso no disminuiría sus testículos, al revés, se llenarían como la propia luna y a causa de ella, como ya nos ha relatado Zé en los primeros ensayos. Según el antropólogo Jean-Pierre Chaumeil (1992), un chamán peruano afirma que, además de curar por medio de vegetales, química, espiritismo, magia roja, verde, también trabaja con San Cipriano, considerado el santo patrono de los curanderos.

no se utilizaba del libro, ni había hecho mal a cualquier persona, apenas cuando lo querían matar, ahí sí le tocaba hacer una *oração* para que a sus persegutores les afectara los intestinos y se vieran obligados a recurrir a la mata a evacuar, si es que les diera tiempo. Algunos nativos podrían hacer lo mismo, pero siguiendo los pasos del libro.

El desafío que el padre de Seu Mario les hizo a los curanderos, que intentarían ayudarlo, en la escena narrada por su hijo, es del orden metafísico: “¿qué es un sujeto?”. Además, su acción instaura en la realidad aprehensible de los curanderos una cuestión en torno a los límites de su conocimiento y de sus poderes (estos curan, exorcizan, adivinan, etc., pero ¡el padre de Seu Mario sube un árbol desde sus talones!), bien como en torno a lo qué es el mundo para estos, y luego para los oyentes del relato de Seu Mario –los contadores de historias sobre las experiencias nativas y acerca de la historia de los antiguos, la mitología, son personajes cruciales en la trama de la socialidad en la *caatinga*. Al preguntar desafiante “*vocês querem ver o que é eu?!*”, el hombre crea una atmósfera escénica y una zona de inestabilidad ontológica en que lo impensable parece estar al borde de su emergencia. No sólo los personajes de la escena pre-conciben esta posibilidad, aunque puedan desconfiar acerca de la efectividad de la amenaza, sino también los nativos legos, como los que escuchábamos a Seu Mario. En la *caatinga* la realidad del *virar-otro*, de lo desconocido y del no-saber trascendental está presente, pero su actualidad depende de *Otro*. Este abriga en si un mundo alterno, un *otro* al “dado”, a lo innato.

Otro, en el caso, es este hombre, como lo son Mane do Jove y Maneca. Figuras de la alteridad en la socialidad nativa que concentran en si una alternativa a la *naturaleza*, al *individuo*, al *ser* como lo conocemos de antemano, bien como una fuerza capaz de descarrillar los modos de pensar e instaurar otro régimen de pensamiento. Es decir, estos sujetos magnificados y asustadores, por los poderes que manejan, ocupan la posición de *Otro* radical, como ya lo planteamos en otros capítulos. *Otro* debe ser pensado más allá de una figura, una imagen, un sujeto, y sí como una relación. Y esta *relación*, como recuerda Viveiros de Castro (2002d), organiza la posición relativa de sujeto y de objeto a ser ocupadas por personajes concretos.

El hombre que, a través de una *oração*, podrá acostarse en el ojo del árbol, su parte más endeble, y al día siguiente desaparecerá de la celda de una comisaría; ese hombre no sólo posee poderes, “*é sabido*”, como dicen los nativos, sino que mantiene la idea de lo “posible” existiendo, puesto que sin ello todo coincidiría consigo mismo, todo sería pura inmediatez, el lugar de la no-metáfora, de la no-comparación (*Ibid.*).

Estos personajes desestabilizan las nociones modernas de “individuo”, de “persona” –pues *se envultam*, *se encantam*, son inmunes a tiros, al encierro de una celda, etc.– al colocar en suspensión la propia idea de “lo que es posible”, al correr los límites dados en torno a lo que se imaginaba *qué podía un cuerpo*. En ese mismo movimiento, la imagen-idea de cuerpo que tenían los curanderos que presenciaban la escena del padre de Seu Mario, bien como los actuales oyentes, parece quedarse atrapada en el espectro-cuerpo que ha abandonado este mismo hombre al realizar lo inconcebible.

En tanto *Otro*, en tanto alteridad radical y régimen de alteración, él se disloca del presupuesto “cuerpo”, de la imagen espectral que ese concepto conlleva en nuestro mundo al instaurar, al inventar una verdad posible en la realidad. Y, al mismo tiempo, mantiene en sí mismo la “actualidad” de esta verdad, de un mundo otro posible que existe apenas en la personitud *lapigada*. Estar en el ojo del árbol es un signo y éste es el lugar en que lo “posible” se exprime e implica el “Yo”, que se ve forzado a mantener su punto de vista para dar sentido a un “irreal”, que es una realidad posible.

Otros indicios de la agencia de la *besta* son sus enviados, o “correos da besta”, como sugiere el sociólogo José de Souza Martins (1981). Hay un relato en la amazonia brasilera de un mal que afectaría a los campesinos e indígenas amenazados de despojo por latifundistas y grandes empresas y por los flujos de capital; estas fuerzas capitalísticas son consideradas como agentes de violencia y aparecen bajo la figura mitológica de la *besta*. Según el historiador Luciano A. R. dos Santos (2014), en la literatura de *cordel*⁶⁹ los poetas populares relacionan la llegada de la *besta-fera* o del *capa verde* (como también es conocido) como “el fin del mundo, guerras, carestías, hambruna, pestes y revoluciones” (p. 88). Así, los “diferentes, los de afuera, los

⁶⁹ Es un folleto, escrito en versos rimados que cuentan las historias y mitos locales. Al ser recitada o cantada en ambientes familiares se van agregando otras narrativas orales. En las ferias populares, están colgadas en cordones. Para más detalles ver la página web de la Academia Brasileira de Literatura de Cordel (<http://www.ablc.com.br/>).

antagónicos son considerados ‘correos de la Besta’, enviados de la Besta” (Martins 1996: 55), algo parecido a las mito-praxis *tobas* (*qom*) en el Chaco argentino, que relacionan los intereses ocultos en la instalación de los mormones en su comunidad con “monstruos bebedores de sangre” (Cernadas 2008: 27).

En los idos de la década del 1970, personas extrañas aparecieron en la *caatinga* cargados con aparatos modernos de lectura electromagnética a fin de escudriñar el potencial aurífero de determinada zona. Un día platicando con Gisa sobre este relato que había escuchado de otras personas, ella me dijo que cuando su padre, Seu Adriano, se enteró de estas personas enviadas por los militares y que ellas estaban allí por cuenta de un plan mayor para fundar una minería de cobre a cielo abierto, él no titubeó y exclamó: “*isso é coisa da besta!*”.

Rastejando los indicios de la besta

Cierta lógica metonímica indica la cercanía de la *besta*, su difusión extendida, hasta mismo su territorialización, vía captura de la agencia de sus aliados. Dichas informaciones son transmitidas en las comunes ruedas de charlas que espontáneamente van ganando forma y en donde se relatan mitos, historias familiares o personales que casi siempre ganan un tono burlesco propio del humor nativo. En una ocasión, Tenorinho nos relató que los más viejos decían que iba a llegar un tiempo en que la *cobra preta* estaría por todos los lugares. Si antes estaba muy lejos y en la lejanía se extendía, pronto todos estaríamos caminando sobre ella. El asfalto, uno de los símbolos de la modernidad occidental y de acceso rápido a las lógicas del capital, del consumismo y otras relaciones sociales antes desconocidas, ha alcanzado la *caatinga* y desde los años 70 la viene surcando cada día más. Por arriba de ella llegaría más rápido la *besta*, de modo que la asociación con la *cobra preta* es activada para reconocer la extensión espacial de aquella entidad. Tenorinho apunta a una botella de cerveza, “*olha ela aqui!*”.

Algunas personas allí debieron pensar dónde, en qué lugar él la estaba viendo. “*Já tá em todo lugar!*”, exclama apuntando nuevamente a la botella, “*veja só esses números aqui!*”, se dirige finalmente a los códigos de barras que cualquier mercancía en el

planeta se sirve como una marca de identificación/codificación. “*Se tem mais de sete números já é coisa da besta*”, así me lo dijo la última vez que nos vimos. Tenorinho es elector esperanzado del ex-capitán presidente de nuestro país, aunque refutaría la teoría de otros nativos de que él innombrable debe ser algún pariente, encargado o enviado de la *besta*, deseoso de que probemos ya el sabor de su mundo. ¿Por qué el número 7? “*Assim diziam os mais velhos*”, me ha respondido sin mayores detalles. Quedémonos por ahora con la información de un conjunto numérico formado por más de siete unidades, para las mercancías; del número par 60, para los aliados marcados; y la invisibilidad de los algoritmos por detrás de la biometría, para todos nosotros/as “inocentes” (?), como veremos más adelante.

Las marcas, códigos de la *besta* serán reconocidas por la entidad en el día del juicio final, seguido del inmediato fin de las Eras. Allí ella actualizará la alianza construida anteriormente a pedido explícito del humano a través de la *oração*, para realizar deseos mundanos, y cobrará su precio: los que tienen su marca impresas en su espectro-cuerpo (es una marca no visible físicamente), sabrán que el fin de su punto de vista llegó al cierre, irán hacia lo desconocido guiados por ella, como que “*ideados*” por la *besta*, sin agencia, pensamiento o futuro. La escatología nativa sobre el fin de las eras reconoce la emergencia de un mundo, ya virtual en el presente, donde la efectivación de la alianza cosmopolítica con la *besta* es un mundo donde “*nem o pensamento pensa*”, diría Clarice Lispector. Una unificación ontológica total, la realización máxima del proyecto metafísico del Estado, que hoy día ya es anticipado por los nativos.

Sobre eso, Gisa hizo una lectura genial un día en que nos encontrábamos en la trasera de un auto yendo a visitar una viejita amiga de la familia. Gisa, en un momento de “estado de gracia” contagioso, aquel donde “*las cosas entran en estado de desnudez, porque todas están íntimamente relacionadas entre sí*”⁷⁰, ha resumido como siempre lo hace, dado su esfuerzo antropológico de tornar claro para mí las ideas y conceptos nativos que se me escapan: “*olhe, a gente vai saber quando a besta tiver chegado quando todo mundo tiver um chip debaixo da pele*”.

⁷⁰ “A matéria Clarice”. Clase del profesor de teoría literaria de la Universidade de São Paulo, José Miguel Wisnik, disponible en: <<<https://www.youtube.com/watch?v=PmAkOgaejo4>>>

Este día, el punto de vista de la *besta*, desde una intolerancia radical, no admitirá cualquier otra perspectiva más allá de la suya. Los nativos nada saben decir sobre qué mundo será éste, donde la *besta* todo ha capturado hasta volverse ella misma el punto de vista. Si *Maneca* rezaba del delante para atrás, como ha etnografiado el curandero *Capuxo*, la alianza con la *besta* quitaría el propio plano de la imaginación, no hay futuro después del presente, porque éste nunca pasará. La maldición de la *besta* es tornar lo atemporal eterno, lo que hace de tiempo “presente” para ella será nuestro cotidiano, a tal punto que no hay el tiempo, ni la memoria, ni la distancia, ni la imaginación.

Eso se sabe. Hay que evitarlo, pues; no por cierta empatía a los demás humanos que, razones a parte, se aliaron con la *besta*. Tampoco por un altruismo banal en que se pide ‘paz y amor’ al mundo, a secas, sin crear paz, ni dar amor. Al final, aquellos abandonaron las prácticas de saber de los más antiguos seres humanos que dejaban el mundo más tranquilo y podían tener alguna experiencia de trascendencia con él; si hay un secreto que los nativos saben es que el exceso de todo y, en este caso, la desmedida del apego por cosas que alteran el movimiento equilibrado del mundo trae efectos para todos. “*Se não fossem aqueles abestalhados de Adão e Eva, hoje a gente vivia no paraíso e ninguém morria!*”, exclama Seu Mario. Esto porque, antes estos dos no eran pareja, apenas se veían como (se especula que) se veían las ovejas, “*eram como um burreguinho, se olhavam sem maldade*”, pero la torpeza de comer la manzana dio la luz a los humanos que somos. Nació ahí el exceso y con eso el desorden en el mundo. Pese a que sea una minoría la que desarrolla alguna alianza con la *besta*, “*já estamos todos carimbados*”, reconoce Dona Maria. En ese sentido, los nativos saben que no hay retorno al punto previo antes del punto de no-retorno, y este ya lo cruzamos, lo que queda por hacer es evitar tornar el mundo invivible y al mismo tiempo ralentizar la presencia actualizada del fin o, como dijo el sabio Ailton Krenak, crear “*ideias para adiar o fim do mundo*” (2019).

Como hemos visto, es inmanente al modo de existencia nativo la figura de la *diferencia*, del *afuera* y de la posibilidad del devenir; y la *besta*, en tanto *relación*, ocuparía esta zona de pre-individuación, así como el *bicho*, *Caipora*, la operación de *se envultar* y el *dom* de los *lapigados*. En ese sentido, el *virar na besta* y su gradiente

de positividad y negatividad nos informa sobre una práctica de sentido nativa que experimenta el *virar na besta* como un “arte del *pharmakon*” (Stengers y Pignarre 2017), como una práctica científica y metafísica. En la *caatinga*, la creatividad nativa para pensar sobre las diferentes maneras de entablar relación con la *besta* puede variar y, por consiguiente, los índices pasibles de ser identificados y leídos. Uno es el *virar*, que no necesariamente implica una captura vía *marca*, todo dependerá de la dosis, pues la operación *virar na besta* es una medicina riesgosa, no apreciada por el sentido común; ya que, una vez adquirida ciertas cualidades sobre-humanas parece ser difícil medir la porción que no será ya un punto de no-retorno, lugar donde el agenciamiento-*besta* es ya un modo de existir más que se acopla al anterior.

El agenciamiento-*besta* es una relación intensa y potencial entre humanos y esa fuerza extra-humana y sobrenatural, y está vinculado a la diferencia; esta puede ser interna a los colectivos humanos nativos como también enviada, llegada del exterior. Es decir, la emergencia al interior de la socialidad nativa de prácticas características de una faz monstruosa del humano, dentro de un gradiente variable, bien como la introducción desde el exterior de modos de existencias no deseados, ya prefigurados al interior de la imaginación nativa, hacen parte de la relación entre humanos y *besta*. Además de una simbología del malo, diríamos que los nativos piensan sobre la metafísica de lo *Uno* como lo malo, que se asocia al fundamentalismo religioso (en referencia a un sólo modo de leer la Biblia y su proselitismo, según Seu Mario), a la homogeneización mercantil (vía códigos de barras), a la identificación cultural como el “*povo da rua*”, a la teología del progreso y del desarrollo (avaricia, egoísmo, monocultivo para exportación), a la captura de la figura de sujeto en el juego déctico (chips bajo piel). A su vez, las relaciones binarias no se oponen *a priori* entre sí, sino que indican que el exceso del primero puede desencadenar el segundo:

bueno – malo
positivo – negativo
fuerza / destemor – captura

Si el Uno es el malo, lo bueno parece ser el diálogo fecundo con el otro, el poder adquirir calidades de *besta* sin volverse su aliado o pariente, saber de los códigos urbanos y de sus ventajas tecnológicas y de conectividad sin convertirse en otro, en tanto ser estable. La estabilidad buena, óptima en la sociológica nativa es ser el *dos*, uno y otro a la vez, confluencia sin borrar la diferencia, mezcla sin fusión, en una relación contenciosa sin contradicción (Cusicanqui 2015). Una metafísica de la mezcla en que las partes no se funden, sino se mezclan manteniendo la potencia del devenir-otro. En los términos de Marriot (*apud* Strathern 2006: 40) “lo que ocurre entre los agentes son los mismos procesos conexos de combinación y separación que ocurren dentro de los agentes”. Cuerpo-pliegue que no sólo tiene algo a decir sobre identidad, sino que promueve encuentros de mundos, entre sociológicas, entre ontologías.

Esta metafísica nativa remite al siguiente aforismo del antropólogo Pierre Clastres: “O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos”(Clastres 2003: 157). El *dos* en Clastres no es el par de la ideología patriarcal familiar cristiana, lugar donde se encarnaría el modo de vida ideal, la pareja, sino que lo múltiple; el *dos* es variación, la intensidad pura, la multiplicidad del $n - 1$ (Deleuze y Guattari 1995-1997) que en determinados momentos se detiene en una forma (*gente-vedor*), para luego seguir variando. En ese sentido, el resultado o ecuación “*dos*”, “*ch’ixi*” (Cusicanqui 2015), “dialéctica sin síntesis” (Wagner 2011) o “desequilibrio perpetuo” (Lévi-Strauss 1993) está menos relacionado con una identificación o clasificación (adonde la diferencia culmina en unidad, totalidad) y mucho más con una alternancia ontológica, una la “fraternidade subterrânea [que] alia o mundo dos homens e o que ocorre com uns não deixa sem eco no outro” (Clastres 1995: 208).

Recordemos que tenemos las siguientes relaciones que nos ayudan a apreciar por otro ángulo el *virar na besta*. Dado :: *gente-lapigado* :: *diferencia* = *lapigado-devenir-multiplicidad* = *lapigado - 1*. “*lapigado - 1*” en referencia al “*n-1*”, pues tanto el rizoma como el *lapigado* son rebeldes a la unidad, a la identificación, al cierre, por eso “*n-1*”. Si el pensamiento rizomático se expande por todos los lados, de modo intenso e infinitesimal, al *lapigado* le interesa lo que no coincide con él mismo, lo que no es suyo, “ley del antropófago” (Andrade 1928). Gente que hace experimentaciones con lo

desconocido, curiosa por tejer con lo que hace de insospechado en su mundo. No obstante, su apertura al *afuera* no debe ser leída como una esencia o una naturaleza, hecho que les reduciría su agencia y control de intenciones y elecciones a un mandato celestial; si así fuera, no tardarían en ser tomados como figuras folclóricas bizarras, pues deslumbradas y hambrientas por todo lo desconocido; e inventadas por un antropólogo no menos folclórico.

Ahora bien, si “*a besta traz do ruim e do bom*”, la especulación nativa sobre la relación con esta alteridad puede ser pensada como un mecanismo de anticipación-conjuración del aparato de captura y sobrecodificación de lo *Uno*. La idea de un peligro vinculado al *virar na besta* es interna a una cosmopolítica nativa, de modo que su principio de precaución vinculado al *arte del pharmakon* puede ser tomado como una tecnología de una socialidad contra el Estado.

Afinidad potencial y una alianza peligrosa

El etnógrafo en campo vez u otra escucha relatos de las *marcas* de la *besta*; con el tiempo le parecerá que es la misma práctica del *rastejar*, pero ahora dirigida a la decodificación de los rastros de aquella: su matemática (conjunto de números), su materialidad/figura (códigos de barras), el sello invisible a ojo humano (ferro con el número 60 en la mejilla), la indicación para su tránsito (*cobra preta* = asfalto), su metonimia o fractalidad (chips de identificación bajo piel). Bien como el gradiente de actualización del fin de las eras a que la *besta* puede ser relacionada. La frase con que los nativos traen a flote la profecía comienza con “*diziam os mais velhos que vai chegar um tempo em que*”: ‘cosas van a volar y hacer ruido en el cielo’ (el tiempo del comienzo del fin), ‘ni mujer ni animal podrán embarazarse’ (tiempo del medio del fin), ‘sueño siempre con una tormenta de fuego que todo traga, sobrevivo porque bueco hacia las profundidades’ (tiempo del fin), ‘queda apenas $\frac{1}{4}$ del mundo’ (tiempo después del fin *relativo*, para alguien...) y ‘Dios viene y acaba con el resto’ o ‘sobra alguien, pues en el primer fin de los tiempos con Noé, alguien escapó’. Fin del *fin*: mundo sin humanos, mundo sin mundo, mundo para pocos humanos. Desarrollaré esa cosmo-praxis nativa sobre el fin de las Eras en el próximo capítulo.

Los mitos no son simples representaciones de la sociedad que los enuncian, sino mecanismos contra-antropológicos nativos para pensar y, si es el caso, conjurar su conversión en otro. Si, por ejemplo, el chamanismo entre los piaroa es leído por la antropóloga Joana Overing (1995) como el conductor traductivo que permite la actualización del tiempo mítico en el actual, partiendo del presupuesto nativo de que el mito aún actúa hoy, algo correlato podemos sustentar en la socialidad *caatingueira*. Las tecnologías sociales del *virar bicho*, la *besta*, bien como en el *se envultar*, *se encantar* son un indicio de que aquel “fondo de socialidad virtual” del tiempo mítico, caracterizado por una zona de intensidad pre-individual, puede emerger en el tiempo actual. Y es justamente la operación del *virar-otro* el traductor nativo entre estos dos mundos, entre el continuo y el discreto, entre el flujo y la meseta.

Teniendo eso en cuenta, la tesis de la revolución copernicana de Clastres (2013) no implica apenas que las sociedades amerindias conocen el poder político y justamente por ello han desarrollado una maquinaria de anticipación-conjuración de la emergencia de un poder de coerción y división interna, sino que el propio modo de existencia de una sociedad-contra-el-estado es una recusa a la Historia. Como claramente resume Sztutman:

[*las sociedades indígenas*] sabem que o tempo passa e que produz a degradação das coisas e dos homens –e que, assim, produz a condição humana, a mortalidade–, no entanto, apostaram em máquinas que podem promover a anulação de seus efeitos, capazes de transportar todos a um tempo fora do tempo, um tempo mítico ou divino (2012: 116).

En ese sentido, los relatos nativos sobre el *virar na besta* son adensados y se tornan más complejos cuando vinculados al gradiente metafísico del *virar-otro*. Esto porque, el *virar-otro* es una filosofía de la historia, un acto de reversión del tiempo de la Historia oficial, de Estado, en suma, de cambio en el orden del tiempo de la filosofía de la historia occidental. Así, la “Historia” en la *caatinga* se ve acechada constantemente a punto de tumbarse frente al mito: si la *caatinga* es un mundo, existe la potencia de que se inaugure un tiempo en que *Caipora*, el *bicho*, la *besta* están fuera del Tiempo. El tiempo actual y mítico conviven puesto que la teoría de la historia nativa puede ser diferente de la aristotélica en que el pasado no puede ser modificado, el futuro es una contingencia y el presente sucede (Sztutman 2012).

Cuando colocamos en diálogo las entidades y relacionamos los modos particulares del *virar* que ellas anuncian, encontramos una mito-praxis que, si bien está fuera del radar de lo que es acción política para las nociones occidentales de política, como remarca el autor (2012), nos retan a pensar una idea de historia y de tiempo en que es posible y real la suspensión de la linealidad temporal y el retorno del tiempo mítico, pues éste nunca pasó, al fin.

Es posible leer los relatos sobre los vínculos con la *besta*, las relaciones que hacen emerger el *bicho* potencial en uno y las especulaciones sobre el fin del mundo como folclor y leyendas nativas, no obstante, eso nos parece despreciar la creatividad filosófica nativa. Preferimos correr el riesgo de las críticas que reciben los científicos sociales que intentan reconocer la dignidad epistémica de los modos de pensar nativos, antes que seguir en una línea de investigación de las socialidades *caatingueiras* anclada en establecer y analizar las relaciones de poder, resistencia o sujeción económica a la lógica del capital, a instituciones políticas y al aparato de Estado. Todo eso ya lo hacen de modo excelente los estudios clásicos de sociología rural, etnología del contacto y geografía agraria. Optamos así, antes de situarlos como agentes pasivos de un proceso histórico, político y económico que los cruza, o hasta activos, aunque no en sus términos; ver cómo se ubican y cómo ubican el otro y la diferencia en su mundo, en sus propios términos y desde lo que es una *relación* para ellos/as.

En ese sentido, si en la teleología de la historia de los historiadores el presente es reflejo del pasado (Sztutman 2012), podríamos invertir y colocar “o passado também [como] reflexo do presente, pois o que une um e outro não está dado num plano temporal, mas fora dele” (p. 122). Luego, la forma cómo los nativos reflexionan sobre ciertos acontecimientos históricos como el primer encuentro con los rastros de un automóvil o con informaciones sobre los avances tecnológicos en biometría, por ejemplo, nos permite encontrar ciertos presupuestos ontológicos y esquemas de variabilidad comunes a un modo particular de lidiar con la diferencia.

De ahí que la teoría nativa sobre el fin de las eras está imbricada tanto con la historia del contacto con el *povo-da-rua*, como antes mismo de estos primeros encuentros que remontan a la llegada del neumático, es decir, con el tiempo mítico. El momento

etnográfico y el tiempo mítico reflejan uno en el otro el principio ontológico nativo de la reversibilidad de la condición humana. Si la historia es un “flujo de acontecimientos” no podemos suponer que ella tenga sentido apenas en relación con el acontecimiento que fue la llegada del neumático (“*pé de borracha*”) y de la minería en la *caatinga*. Tal cual la Conquista para los amerindios del siglo XV, el avance del modo de vivir del *povo-da-rua* sobre la vida tradicional en la *caatinga* (código de barras, asfalto, etc.), no es la razón de la Historia nativa, sino un “catalizador” (Fausto 2008) de un movimiento inmanente presupuesto en la metafísica nativa.

Si como recuerdan Sztutman y Fausto, el profetismo tupi no era una reacción o respuesta a la historia de la Conquista, sino que fue acelerada por este movimiento, por tal magnitud de este estímulo externo; el *virar-otro* en tanto presupuesto interno de la socialidad nativa se ve potencializado por la relación con ciertos valores de la sociedad moderna occidental, exigiendo de la creatividad nativa un “aquecimiento” de su filosofía del devenir a través de prácticas sociológicas. No es que los nativos rechazan la tecnología y sea anti mercancías; me refiero a ciertos valores centrales para la axiomática capitalista y del pensamiento de Estado que provocan la reflexión nativa y la creación de conceptos y teorías para dar cuenta de ellas, a saber: la avaricia, el egoísmo, el fundamentalismo religioso, el monocultivo agroexportador, el deseo de captura del Estado (biometría).

Todo funciona como si la línea negativa del rito de *virar na besta* precisara del sentido profundo de la metafísica del *virar-otro* para extrapolar su sentido inmediato: adquirir cualidades de demiurgo o, en sentido más general, el “desejo anímico por una vantagem de perspectiva” (Valentim 2019: 75). Es decir, si el *virar na besta* puede ser pensado como un “arte del *pharmakón*”, en que la dosificación diferencia el grado de su acción y efectos; el modo de existencia del chamanismo disperso en el tejido social en la *caatinga* permite a los nativos acceder a diversos puntos de vista, a poder observar en perspectiva las líneas de conexión del *virar na besta*. Por ejemplo, invocar el demiurgo para ser valiente y enfrentar la dureza y lo implacable de la *caatinga* en una *pega de boi* no es lo mismo que hacerlo bajo la guía de *orações* de un libro considerado por los nativos como maldito. Así mismo, ciertos modos de pensar y relacionarse con los demás y la naturaleza, aunque sin la invocación ritual de la

entidad, implica de algún modo una alianza subterránea con ella, alianza que será “formalizada”, emergida, cuando advenga el fin de las eras. En ese sentido, podríamos pensar que el *virar na besta* es la cosmo-práctica de un concepto filosófico nativo del devenir: el *virar-otro*.

En líneas generales, podríamos plantear que la *teoría nativa de la relación, de la socialidad* reconoce algún grado de indiferencia corporal en el tiempo mítico, prácticas de incorporación de relaciones sociales para crear otro sujeto, alianzas políticas con demiurgos, afinidades posibles con extra-humanos, transformaciones sobrenaturales post-muerte que engendran otro modo de vivir..., de modo que su propia condición de existencia precisa de relaciones sociales en un plano virtualizable. “Um lugar de diferença pura e intensiva que visa ganhar forma e extensão” (Sztutman 2012: 97) o, como afirma Simondon (2015), un lugar de pre-individuación a que todo proceso de individuación, de singularización debe atravesar. Cada uno de los *lapigados*, por intermedio del *dom* contiene en si relaciones, diferencias que les permitirá mantener el proceso, en teoría incesante, de diferenciación-individuación. Hecho que ilumina la afirmación nativa de que “*Mane do Jove podia virar em qualquer coisa*”, digamos que él podía echar mano a una ‘caja de relaciones virtuales’, sacando de allí la imagen materializable que luego adquirirá.

En el ritual del *virar bicho*, como vimos, la orina es responsable por la constitución de una interioridad que implicará una relación de parentesco efectiva futura. El fluido en tanto rito y tecnología-evento chamánica articula el *bicho* con la presa, luego el devenir-bicho del humano con el devenir-humano del bicho, bien como el devenir-sobrenatural del *bicho* con la muerte natural de la gente-bicho. Al *rastejar* la agencia de otro, el *bicho* con su orina inaugura un destino extra-humano y extra-natural, al poner en marcha otra relación: *des-individuación para una nueva individualidad*. Parece ser contradictorio que la línea de conexión (el anti-parentesco) entre el *bicho* y su víctima sea la línea que los separe cuando ambos sean *bicho*; es decir, cuando justamente parecen compartir cierta consubstancialidad parental (la condición, la posición, la imagen *bicho*), posible por un modo de existir caracterizado por la violencia en el parentesco, cada uno seguirá líneas existenciales paralelas.

Sin embargo, como recuerda Sztutman (2012), recuperando el trabajo de Carlo Severi sobre su teoría del ritual, es preciso diferenciar contradicción de paradoja, puesto que, si la primera implica una lógica excluyente entre los términos, la segunda opera afirmando una relación lógica entre dos predicados diferentes. El encuentro radical de un hombre con la entidad genérica *bicho* es también un choque con una subjetividad extraña que asimila otra subjetividad, a través de la interiorización de una fuerza vital (los fluidos del *bicho*). Momento en que opera una “fusión ritual”, una des-individuación ritual del humano en otra subjetividad se acopla a la suya, dando forma a una nueva singularidad (gente-bicho) que deja espacio para la agencia humana domar parcialmente la potencia genérica del *bicho* y transformarla en calidad humana, como la destreza de Edinho en pelear con su cabeza, como un cordero lo haría.

En ese sentido, la identidad compleja *bicho* debe ser entendida a través de aquella idea deleuzoguattariana ya mencionada, de “síntesis disyuntiva” y también por la “dialéctica sin síntesis”, en los términos de Wagner; en suma, ella es análoga a una “terceira margem do rio”, diría Guimarães Rosa. Los sujetos “otro” en la operación metamórfica *virar-otro* son formas adquiridas, actualizables de la idea Otro radical, puesto que este es anterior al “jogo perspectivo dos pronomes pessoais” (Viveiros de Castro 2002d: 142). Es decir, Otro no es una cosa de la cual se menciona, ni una *persona*, como el yo o el tú, que disputan la posición de sujeto protagonista, sino una “cuarta persona del singular” (*ibid.*).

En tanto inmanente a la comunicación ritual, la síntesis disyuntiva presupone el encuentro lógico entre premisas aparentemente contrapuestas. Ella nos permite, en ese sentido, poner en relación metonímica la compleja identidad del *bicho* (afín - pariente y enemigo) y de la *besta* (aliado y enemigo), de los *lapigados* y sus poderes, las variaciones del *virar-otro*, a nivel sociológico, bien como la metafísica nativa que pone como *dado* antes la diferencia que la identidad. En otras palabras, en sus distintos “niveles” o pliegues etnográfico, sociológico y metafísico u ontológico, vemos una teoría nativa de la relación que nos dice sobre sus premisas: la imagen del otro [puede ser] es un sujeto (Valentim 2018a), “el Otro, en suma, es primero que todo un Afin” (Viveiros de Castro 2000) y el sujeto *lapigado* es una relación diferencial

(precisa del *afuera*). La inconstancia del ser es por el devenir; atesoran una caja de relaciones virtuales pasibles de ser actualizadas; hay más proyecto de inmanencia que de trascendencia.

Si el proceso de construcción de singularidades se forja en relación con diversas imágenes de la alteridad (*guias, bicho, besta, Caipora, cosas*), ello se debe a la premisa nativa que ordena de otro modo qué es una individualidad. Es decir, el “individuo” *lapigado* retira la materia para su definición en el exterior, esta “persona singular” está más para una exteriorización de relaciones inmanentes que un reflejo de características personales, de interioridades psíquicas, representables por un rostro particular como la tradición o culto moderno a la personalidad pregonan (Sztutman 2012). Como recuerda el autor

Strathern opõe à ideia de características pessoais, que devem ser representadas, por exemplo, em retratos fotográficos, a ideia de ‘força vital’ ou ‘potência transferível’ que deve ser apropriada de maneira a produzir efeitos. A individualidade deixa de ser um problema de representação para ser um problema de efeito (*ibid.*: 233).

Podemos decir que tales posibilidades existen como reales porque los nativos de la *caatinga* comparten con los antiguos tupi y los jívaros (Descola 2006) un “sistema caníbal” que exige el *afuera*, la imagen existencial de *Otro* como condición para pensar un yo individual (veremos eso mejor en el último capítulo). Cuando el nativo relata que fue acometido de severo miedo, porque una ex-novia le robó una fotografía suya y amenazó con que iba a meterla dentro de una casa de termitas, estaba consciente de que una vez allí adentro se daría marcha al proceso de englobamiento de la fotografía, que en suma es una extensión de él mismo. Las termitas iban a capturar una “potencia transferible”, un “cuerpo extenso” (Tola 2012), produciendo efectos directos sobre él, que empezaría con un malestar físico terminando con la muerte, ni bien la fotografía estuviese envuelta.

Me relató el curandero Sinhô que de súbito un día empezó a sentir un malestar raro, una debilidad en el cuerpo y en el ánimo, como si una gripe fuerte le acechase. Para una persona normal el cuadro hace parte del cotidiano, pero no para él que todos los días toma un trago de las *garrafadas* que hace, brebaje elaborado de la mezcla de

aguardiente de caña con yuyos de la *caatinga*, tanto de las que conoce culturalmente las propiedades, como las dadas a él en los sueños. Además de las protecciones brindadas por su brebaje, Sinhô es un hombre *sabido*, como dicen los nativos, tiene poderes y sus espíritus aliados le avisarían si algún hechizo le fuera disparado. Tal cual, ‘se dio cuenta’ de que su malestar no era debido a su edad avanzada o al hecho de que trabaja en la azada de lunes a viernes al menos ocho horas por día, desmalezando, sembrando, haciendo cercos... “*um bruto, trabalha que nem um bicho*”, todos saben –y así hace que hombres de menos de 30 años desistan de su paga por no aguantar su ritmo.

Desconfiado del insólito de su malestar, Sinhô sale a la mata a buscar algo que le haga sentido, un hechizo puesto en alguna encrucijada, quien sabe... no tardó en encontrar una camisa vieja suya metida en el interior de un hormiguero de termitas. Ellas ya habían empezado su arte minucioso de esculpir un techo de madera triturada y regurgitada sobre su camisa, ella misma una metonimia de su propia vida. Se la quitó inmediatamente de los insectos que no hacían nada más que su oficio, nada a decir contra ellos. Hechizo anulado. La pregunta acerca de quién habrá hecho parece no importarle demasiado, mejor así. Reenviar una brujería iba a desatar una guerra, por otros medios –él me ha confesado acerca de esta posibilidad. Soltó una risa cuando le dije que algunos chamanes en la Amazonia indígena sabían no sólo quién habría enviado el hechizo, sino que podrían devolverle al agresor o más bien acumularlo adentro de sí como un saber más, y me dijo: “*eu sei disso, você tá é muito sabido*”.

Los nativos saben así que la “potencia” o “fuerza vital” al ser capturada puede ser infligida a otro. Y ello es evidente con la orina que el *bicho* deposita en la boca del humano para dar marcha a su proceso de des-individuación y de devenir-bicho. Otrora le sucedió a él lo mismo. Como hemos visto, el proceso de la singularización, de la individualidad, de la diferenciación en algunas zonas de la *caatinga* implica una intensa relación con figuras de la alteridad, y sus nociones de “individuo”, de “persona” y de “cuerpo” divergen del modo moderno de conceptualizarlas y en su grado de relevancia. Esta diferencia podría ser tomada como subjetiva, de orden epistémico, puesto que, en tanto oriundas de culturas equivalentes, habría diversas acepciones a aquellas nociones, un objeto común (relativismo cultural).

Sin embargo, si la perspectiva aquí es relacional porque relaciona, y no sólo porque exprime un punto de vista, “a verdade do relativo é a relação” (Viveiros de Castro 2002d: 129), y entre los *lapigados*, la relación se da en el cuerpo. El punto de vista aquí no está a priori en la ‘mente’, instrumento que puede representar un cuerpo, puesto que la mente está en el cuerpo, si así fuera no habría nada más a agregar, porque diferencias con las prácticas de sentido occidentales no habrían. Lo que pretendo decir es que el concepto nativo de cuerpo es diferente del occidental porque él mismo está inscripto en el concepto nativo de perspectiva. Nada de neurobiologías diferentes, de creencias inaccesibles o de verdades infranqueables, el concepto *lapigado* de cuerpo existe en relación, por ello su apertura al sentido, a un mundo posible: el cuerpo puede más de lo que se imagina, todo va a depender de con qué, con quién se relaciona.

En fin, el modelo del cuerpo es el cuerpo animal y lo del espíritu es el espíritu humano, como recuerda Viveiros de Castro (1996), por ello cada ente potencialmente humano se ve a sí mismo como humano y obvia su cuerpo otro (a excepción de los chamanes). Esta es la propiedad reflexiva del perspectivismo amerindio, por definición, el propio cuerpo no es aprehensible, el sujeto protagonista sabe que es humano, posee espíritu y cultura, mientras el cuerpo del otro es visible porque es un cuerpo de animal (Vilaça 1998). Como el cuerpo humano al ser lo común no se presta a la diferenciación, los animales lograron producir un cuerpo que singulariza su especie (*ibid.*), es en ese sentido que el *bicho* debe ser observado en la *caatinga*. Siguiendo con la autora para nuestro caso, “ser bicho não é ser objeto, outra coisa que humano; ser bicho é ser um tipo de humano que sabe se fazer diferente aos olhos dos” nativos (p. 03). Si la orina es el operador transformacional que engendra una discontinuidad corporal, aunque preserve la perspectiva humana, ¿qué es este fluido para el *bicho*, en el mundo en que el *bicho* es sujeto? ¿Cómo ve a sus presas, cómo se ve a sí mismo?

Preguntas sin respuestas fáciles, los que lograban *virar bicho* y *desvirarse en humano* no se interesaron en relatarlo a sus oyentes y estos parece que tampoco quisieron especular sobre eso. No hay dudas de que sean sujetos con agencia, que deciden adonde ir, saben la hora de regresar al *espogeiro*, recuerdan sus experiencias para narrarlas a los demás, planean un ataque a humanos para realizarlo en su cuerpo

animal, *nas vistas* de los nativos. Al mismo tiempo, también están de algún modo contaminados por una agencia que les hacen tener deseos incontrollables de *virar*, por veces se olvidan de sus familiares a quienes atacan, se suponen más que humanos y deflagran peleas desnecesarias, apenas por placer. Tal vez esta inestabilidad sea una respuesta a estas preguntas, la perspectiva-*bicho* es inestable.

El cuerpo como hipótesis, podemos decir entonces, retomando la idea de Wagner (2012) del mundo como hipótesis. Luego, si lo “posible” está inscripto en la realidad, transformarlo en “virtual” es dejar en potencia la posibilidad de la irrupción de lo “real”, de lo insólito, de un afuera que no existe fuera de sus expresiones en la realidad, diría Deleuze. Al encontrarse con un colectivo social que nos demanda cambiar los modos de “ver” y de imaginar, la antropología se ve exigida a variar las posibilidades de existir, ampliando su universo y, luego, el nuestro; puesto que su tarea no debe ser la de explicar, interpretar los conceptos nativos, sino experimentar el pensamiento con ellos e introducir en la “cultura antropológica” intensidades, actualizar virtualidades aun inimaginables en el arte del pensar.

ENSAYO 06

LA COSMOPOLÍTICA CAATINGUEIRA PARA “IMPREVER” EL FIN DEL MUNDO

“¿El pueblo de ustedes les gustaría recibir informaciones sobre cómo cultivar la tierra?”

“No. Lo que deseo obtener es la demarcación de nuestro territorio”

Diálogo entre el general R. Bayma Denys y Davi Kopenawa durante audiencia con el presidente José Sarney, 19 de abril de 1989 (citado en Kopenawa y Albert 2015: 376)

“O fim das Eras”: un mundo posible

En la comunidad *Volta*, Seu Raimundo acaba de cerrar la tranquera de su corral de cabras, aunque en otros sitios las cabras pastoreen y duerman adonde les plazca, él prefiere esperarlas todos los días al atardecer para tenerlas cerca de la casa. Observaba su cuidado con los animales de crianza desde el pie de la cerca, me decía que habían nacido 17 cabritos en pocos días y podía decirme de quién eran nietos y bisnietos. En su arrastrado pero firme caminar viene hacia mí, invitándome a tomar el café que su compañera de vida, Dona Vanda, recién había hecho, pero antes saca del bolsillo de su vieja camisa un *tabaqueiro* (foto 10) en la que guarda rapé o torrado y compartimos una *narigada*. Echa en la mano un poco del polvillo, que él elabora desde hace décadas, de la mezcla de tabaco, nuez moscada, canela, *pichurí* (*Licaria puchury-major*) y diversas plantas nativas como *velame* (*Croton heliotropiifolius*), *catinga-de-cheiro* (*Tanacetum vulgare*), albahaca, entre otras, a fin de curar y prevenir resfrío, dolor de cabeza, sinusitis, rinitis alérgica, derrames cerebrales y desobstruir la mente del exceso de pensamientos. Mientras vamos caminando hacia su casa y ya casi estornudando, bajo el efecto del rapé, Seu Raimundo me toca el hombro y me dice: “é meu amigo, tô achando que tá é perto do fim dos tempos”. ¿Y por qué Seu Raimundo? “Os mais velhos diziam que ia chegar um tempo em que ia ser bom tempo pra pouco tempo”.

– E tá próximo viu?! Tá faltando pouca coisa! Dos que os mais velhos diziam. Tá faltando um bocado de coisa, mais tem um bocado que eu já vi, né?, así cuenta Seu Mario que parecía estar dando continuidad al diagnóstico profético de Seu Raimundo. Son viejos conocidos, éste en algún momento ofreció rapadura y agua cuando aquél venía *encourado* (vestido con ropa de cuero) día tras día tras el rastro de una res. Como afirman los más ancianos, los saberes ancestrales, desde hace mucho, especulan

sobre las diversas señales en torno al “*fim das Eras*”. La especulación de Seu Raimundo delante de la “buena lluvia” se le ocurrió en marzo de 2018. Dos años después, el actual y profundamente insólito buen tiempo (junio de 2020) les permite a los nativos diferenciar el propio acontecimiento “lluvia”. Tal cual solían hacer en los años anteriores a la década de 1990, inicio de los efectos persistentes del cambio climático (en adelante CC), según algunos de ellos, no sólo hay “*chuva de inverno*”, común entre los meses de junio y julio, responsable para mantener la humedad y reducir la temperatura (hasta 17°C), sino también dos variaciones de la lluvia, que hace casi dos décadas no se observaban juntas con la de *inverno*: la “*chuva de molhação*” y la “*chuva de enchorrada*”. La primera mantiene lo que la segunda produjo: el suelo encharcado de modo que es posible sembrar al revoleo que casi todo nacerá. En 2020 escuché a Zé decir lo mismo que Seu Raimundo acerca de este raro tiempo que señala la vecindad de tiempos raros, aún más siendo simultáneo a la pandemia actual.

Como afirman los más ancianos, los saberes ancestrales, desde hace mucho, especulan sobre las diversas señales en torno al “*fim das Eras*” y la práctica de *rastejar* –de leer/sentir/decodificar– señales del futuro (profético) es anterior a la llegada de la civilización urbanizada a la *caatinga*, es decir, que los nativos de la *caatinga* piensen sobre su horizonte posible no depende del contacto, en determinado momento, con individuos oriundos de grandes ciudades que han decidido instalarse en la región, sino de su experiencia metafísica de contacto existencial con el “Brasil oficial” y su teología del progreso.

Como veremos con más detalles adelante, los nativos han creado sus propios mecanismos de anticipación y conjuración de la emergencia de la figura del “desarrollo”, en tanto horizonte existencial, en el seno de su socialidad. Veremos que la metamorfosis transespecífica, en tanto devenir-virtual, inmanente al pensamiento *caatingueiro* y su disposición relacional con el Afuera, se actualiza por la relación de afinidad entre nativos y un extra-humano, la *besta-fera*. Relacionarse con la agencia-*besta* para producir una diferenciación interna entre *caatingueiros* (riqueza, valentía) en lo cotidiano posee como consecuencia potencial un retorno, en el *fin de las eras*, al tiempo del mito, donde la metamorfosis es generalizada y la indiscernibilidad entre humanos y la *besta-fera* es la regla entre sus afines, es su devenir-colectivo.

*

Ya en su casa, y con el café, Dona Vanda y su hija Dorinha me relataron que la madre y abuela de la anciana solían contarles por la noche, reunidas en frente de su casa, que los más viejos decían que iba a llegar un tiempo en que desde el cielo se escucharía un sonido muy ruidoso, inesperado, nunca antes visto, y que algo desconocido por él volaría tal cual un pájaro. Ese sería el primer indicio del comienzo del fin de las eras. Algo semejante le relató al joven Seu Mario un anciano que vivía en la comunidad rural de Pedra Vermelha y que se murió con 130 años:

Era que nem o Maneca, preto velho, do jeito do Maneca. Ainda era do tempo dos escravos (...) ele tinha uma memória muito boa também que nem eu, as coisas que ele me disse eu sei tudinho, né? Eu acho que ele via os outros dizer, como eu ouvia, e aí sabe. Ele dizia que seu pai contava: ‘meu fio, pode se preparar que aí vem um bicho, um morcego... ói... voando, com um bocado de gente dentro. O filho dizia: ‘que diabo de morcego é esse?!’ É história dos pais dele, dos avôs. Num existia avião... e vem outro: o pé de borracha!

De acuerdo con Seu Mario, todo lo que un día dijo aquel viejo parece estar sucediendo y en sus etapas sucesivas: comienzo, medio y fin de las eras. Lo que parecía fuera de la realidad, entró de golpe en el mundo imaginado, volviéndose una parte más de sus engranajes, aunque haya relatos proféticos que aún están por tornarse real, como veremos, y otros, que seguramente no llegaremos a ver, relacionados al mundo después del fin del mundo. Si el avión y el automóvil, clásicos productos de la modernidad occidental, ya componían la economía política del *rastejar* antes de su actualización, sobre la *caatinga* estarían por llegar, décadas después, los efectos de la expansión física de un particular y homogeneizante pensamiento. Un cambio climático que transformaría la *caatinga* en un desierto ya había sido pre-figurado. A ella se le suma la lógica de expansión de monocultivos para exportación, señalada por muchos como el efecto del desprecio de algunos por los bosques autóctonos. Ambas son la condición ideal para la producción de un escenario liso, que los nativos suelen decir: allá va a “*virar nordeste*”. Desierto del pensamiento, desierto de la naturaleza. El desarrollo capitalista al ser altamente entrópico, no sólo crea casi-

desiertos (los “*tabuleiros*”), sino que reduce drásticamente la biodiversidad a que estaban acostumbrados los nativos.

... aqui era uma caatinga viu, nesse tempo pra você ganhar o mato tinha que cortar com uma foice ou com um facão pra passar, ou numa vareda de gado... e hoje tá tudo virada capoeira, tudinho, tá virando tabuleiro⁷¹. Tudo! Se acabando tudo.

Así les dijo el anciano de 130 años a Seu Mario y a otros jóvenes a quienes escuchó cierta vez maldiciendo la *caatinga*:

‘ô moço, num xingue não, que eu não vou ver não, mas vocês vão ver isso aqui ainda *virar* tabuleiro... Outra coisa, vocês estão vendo aí, tem umburana de 2 ou 3 mandassaia [colmena de esta abeja] e vocês vão ver que vai ter gente que não saberá o que é uma mandassaia, nem um munduri, nem abelha branca, nem um arapuá, nem nada!’ Num tá aí? O arapuá ainda se vê algum. Abelha branca não se vê mais, munduri também. Nambu pé roxo, que não tá existindo, aquele velho dizia. Ói, zabelê [una gallina más grande], que acho que vocês nem sabem o que é isto. Tudo tinha, e ele dizia, ‘ói meu filho, tudo isso aí vai se acabar’. A perdiz. ‘Isso tudo eu não vou ver não, mas vocês vão ver tudo se acabar’. Cutia... Uma cacinha do mato, muito bonitinha.

Va confirmando así Seu Mario la lectura del hombre que conoció cuando era adolescente. La cartografía de lo posible descripta ya hace más de 60 años impactaron a Seu Mario que no solo los recuerda, sino que los adensa con su experiencia de campo y otros relatos que ha escuchado mientras *campeaba*, cazaba y *rastejava* reses *caatinga* adentro. Si estos son indicios del comienzo del fin de las eras, cuando estemos en la mitad del proceso, empezaremos a ver una difundida esterilidad entre mujeres, vacas, cabras y todos los seres que puedan engendrar descendencia. Luego, “vendrán” plagas nunca antes vistas que rápidamente diezmarán todas las siembras. Si hoy día los *rezadores* que hacen *orações* para alejar plagas autóctonas y curar los sembradíos reconocen que no pueden con las nuevas,

⁷¹ Noción nativa para zonas en que predominan pastos e hierbas dañinas por interferencia previa humana, vía deforestación desenfrenada.

puesto que viajan en el viento (como el glifosato de Monsanto y sus semillas transgénicas), la preocupación nativa acerca de la llegada de una plaga total es comprensible: “Ói, vem um tempo aí... que você vai plantar e a planta num vai dar!”. Mas por quê? ‘Por que vem uma praga tão braba que acaba com a planta’”.

... tem muitas outras histórias que ainda não aconteceu, como a do osso do gado. É assim... o pai andava mais o filho...e passava aonde tinha morrido uma rês e estava a ossada.... E o menino perguntou: ‘pai de que é esse osso? Que negócio é esse aí’. Aí o pai dizia, ‘esse osso meu fio é de um bicho que se chamava gado’. Os mais velhos diziam, mas isso ainda não aconteceu. ‘Isso não vai acontecer não’ [dijo un chico de 20 años, aprendiz de vaqueiro de Seu Mario]. Vai! Oxe, vai! [reafirma]. ‘É porque as coisas que os mais velhos contam, tudo acontece’ [agrega Alex, amigo de Seu Mario]

Cuando la lluvia es muy buena genera desconfianza y luego reemergen las profecías de los “antigos” o los “primeiros” de que iba a instalarse un buen tiempo, pero por poco tiempo. Uno de estos antiguos es el profeta Antonio Conselheiro, que a fines del siglo XIX decía:

[...] en 1896, se verán rebaños mil correr de la playa al sertão; entonces el sertão se convertirá en playa, y la playa será sertão. En 1897 habrá *mucho pasto* y *poco rastro* y un solo pastor y un solo rebaño. En 1888 habrá muchos sombreros y pocas cabezas... Habrá de llover una gran lluvia de estrellas y ahí será el fin del mundo. En 1900 se apagarán todas las luces. (...) y de las olas del mar saldrá D. Sebastião con todo su ejército [y dirá] ¡Adiós Mundo! ¡Hasta mil y tantos a dos mil no llegarás! (citado en Euclides da Cunha 2016 [1902]).

Hace 120 años, en el antiguo pueblo de Belo Monte, a 130 kms de la casa de Seu Raimundo, se escuchaba hablar Antonio Conselheiro. Sus palabras proféticas hasta hoy resuenan intensidades en la *caatinga*, retumban en las canciones populares, en las rimas cantadas en las ferias del sábado, en las cacerías deportivas de ganado (*vaquejada*), y se van modulando en las ondas de radio como pensamientos acerca del porvenir. Si se acabó el mundo de la *Tierra sin Mal* de Belo Monte, con el infame

genocidio (mal) llamado “Guerra de Canudos”, parece que el “¡Adiós Mundo!” del profeta se hizo mito y no se cansa de actualizarse en la *caatinga* de Bahía.

Como veremos adelante, y como ya dice el título del ensayo, los *caatingueiros* no se apegan solo a una temporalidad religiosa del apocalipsis vinculada a un tiempo predestinado, que se actualizará indefectiblemente y desencadenará el fin de la historia. Sino que, y esta es mi tesis aquí, hay otra forma nativa de pensar en que el *tiempo* es fraccionado y, en este rincón del planeta, el tiempo del fin es alargado al punto de “impreverse”. El sentido de “imprever” es aquel propuesto por Wagner y Viveiros de Castro: “hay en el bricolage un elemento esencial de aquello que Roy Wagner definió como el esfuerzo para ‘imprever el mundo’ [*unpredict the world*]”, es decir, “actuar de modo a subvertir las comprensiones convencionales del mundo, inventar después del hecho, por así decir. Creo ser una importante idea para nuestro tiempo. Estamos enfrentando terribles previsiones sobre el mundo. ¿Qué deberíamos hacer para ‘impreverlas’? ¿Y qué podríamos aprender de pueblos extramodernos sobre cómo hacerlo?” (Viveiros de Castro 2019: 300, traducción propia).

Cuando Seu Mario afirma que muchas cosas que decían los ancianos ya se actualizaron y otras que todavía no, estas otras no cesan de producirse en el tiempo actual, porque es la *experiencia* la que da sentido a la idea de verdad entre los nativos y no la corroboración de esta (ver ensayo 01). Por ende, el “*fim das eras*” es pospuesto en lo cotidiano porque la exterioridad ‘tiempo’ se ve interferida, agenciada pragmáticamente por la experiencia, logrando ser “disociado del fin del tiempo y de la historia” (Costa 2020: 06).

Mi idea es que las prácticas de sentido de los *caatingueiros* y su esfuerzo de simetrización de modos de conocimientos (con los modernos y con los extra-humanos) son, ellos mismos, un *dispositivo metodológico* y un *punto de confluencia* estratégico de experiencias, saberes y modos de pensar que se “alteraron” a partir de la intrusión del sujeto “*os tempos mudaram*”. Por lo tanto, nos interpelan a descolonizarnos a fin de reconocer el “pueblo por venir” que ya es actual. Por otro lado, los “modos de existencia” (*sensu* Souriau 2017) nativos nos enseñan que es suficiente el objetivo de la suficiencia y que allí encontraremos un contra-hechizo pragmático que nos hará al menos pensar diferente: “contra la teología de la

necesidad, una pragmática de la suficiencia (...), contra la teoría economicista del desarrollo necesario, la cosmo-pragmática de la acción suficiente: la *improducción* como meta, la involución intensiva como proyecto colectivo de vida” (Viveiros de Castro 2011: 10, cursivas del autor).

Para dar densidad a esta idea, intentaré que los modos de pensamiento y acción nativos estén presentes y afecten el modo de acceder al conocimiento antropológico. Espero que las “metodologías” nativas de experimentación-investigación, sus teorías chamánicas, socio-escatológicas y filosofías políticas puedan estar presentes en los diseños de políticas públicas para la adaptación, resiliencias y reducción de los efectos del CC.

Algunas preguntas guiarán este ensayo: ¿qué diferencia puede traer la etnografía que no haya sido ya estudiada por la climatología, la geofísica, la sociología de los desastres naturales y que no esté en el imaginario de las políticas climáticas de los Estados y del IPCC⁷²? ¿Cómo seguir pensando la “política” en términos modernos, antropocéntricos, si los nativos tejen políticas con extra-humanos para lidiar con un agente político implacable e indiferente? ¿Cómo esta relacionalidad multiespecífica, geo-ontológica y cosmopolítica, que ofrecen otros sentidos para “cambio”, replantea el propio concepto de “cambio climático”?

Agencias chamánicas para escapar de la monocultura de lo Mismo

Zé estaba asustado por tener que irse a Pilar para hacer compras como de costumbre los jueves. No obstante, por el coronavirus tiene recelo de encontrarse con alguien y ser contagiado. Si llegara a ir, tendría que ser en bicicleta y no en moto, así podría escabullirse por los senderitos que trazan líneas casi imperceptibles en la *caatinga*. Como él mismo dijo, evocando aquel mecanismo nativo de metamorfosis para el devenir-invisible: “*o bom é se eu me envulto, chego no mercado, compro as coisas e me desalmo de novo, fico invisível*”, y se echa a reír. Invisible *nas vistas* de los humanos y del virus. Para éste también, puesto que una de las teorías nativas epidemiológicas

⁷² Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático.

sobre la proliferación espacial de enfermedades se da por y en el viento. Como ya hemos visto en el primer ensayo, no son pocas las molestias que afectan a animales de crianza, como el *tropo*, *quarto fofo* y *cabrunco*, causadas por el encuentro de una nube fría con el sol que le provoca fiebre y el desprendimiento de sus cuernos.

Ya otras viajan literalmente en el viento, como la *morte súbita*. Especialmente esta genera espanto entre los nativos por ser repentina, la vaca va a dormir normal y al día siguiente uno la encuentra muerta, sin nunca haber presentado cualquier síntoma. ‘Nos da miedo eso, estamos aquí como ahora y amanecemos muertos, de la nada. Esas cosas vienen en el viento’, me cuenta preocupado Landeu ya que asociaba tal enfermedad con alguna variación en la sepa del actual coronavirus. La preocupación no es menor, pongámonos en su lugar. La teoría etiológica y epidemiológica nativa informa que diversas patologías (pro)vienen del/en el viento, además de las transmisiones por aglomeraciones humanas, la ingestión de alimentos contaminados, las relaciones sexuales, etc. Si uno de los vehículos para la diseminación de patologías se da por intermedio del viento, cual una irradiación atómica tipo Chernóbil, podemos entender el porqué de la presuposición de los *caatingueiros* de que el coronavirus podría muy bien diseminarse como la *morte súbita*. Le pregunte a Zé si él pensaba que este virus podría llegar en el viento en la *caatinga* más aislada, como otros especulan. ‘Creo que no, los médicos dicen que es por contacto’, conjetura por este lado, pues considerar más que seriamente (es decir, mesiánicamente) la hipótesis alter-nativa sería algo espantoso, el *fim das eras* estaría más cerca como nunca antes. De modo que es mejor no tener certeza, sostener el orden de lo indecible, a fin de no estarnos seguros de nada, *a priori*, ni ahora que se viene un tropel de langostas desde el Sur.

Como afirma Eliane Brum (2020):

O efeito da pandemia é o efeito concentrado, agudo, do que a crise climática está produzindo de forma muito mais lenta. (...) O vírus não permite fingimentos. De repente, homens e mulheres do mundo inteiro que fingiam não ter nem corpo nem limites, transbordando na internet, tiveram que se haver com a própria carne e com os próprios contornos. Já não há mais como escapar do corpo.

Como remarca la autora, el coronavirus nos hace recordar que otro existe, de que hay habitantes en el planeta que no se quiere ver y otro que no podemos ver, y que el virus es uno de estos, los invisibles a nuestra mirada. Pero, como todos los demás, podemos decir que tienen el derecho a la existencia. Luego, un gran problema surge cuando este modo de existencia es impuesto como el modo de vivir hegemónico. Tal cual el modelo del “monocultivo do Mesmo e do Mais” (N-1 anônimo 2020), los efectos de su presencia serán imprevisibles en su tragedia. El mensaje involuntario de ese otro conocido por covid-19 es la necesidad de convivencia consigo, análogo a la composición necesaria que pide *Gaïa* entre sus habitantes para que esta sea nuestra casa común, como recuerda Ailton Krenak. Si una de sus derivas es el fin, la otra es la emergencia de otras relaciones. La ex curandera Dona Vana ya reflexionaba acerca de lo que vendrá después del fin, puesto que, si hubo un primer fin, aquel de la inundación con Noé, un nuevo mundo ha surgido. Parece ser necesario que otro haga circular su mensaje y que ella sea entendida para ser un “posible” el posponer el fin del mundo. En una carta anónima publicada en la editorial N-1 Edições (2020), el coronavirus nos dice: “olhem para mim como o seu salvador e não como seu coveiro. São livres para acreditar em mim, mas eu vim desligar a máquina cujo freio de emergência vocês não encontram. Eu vim expor a aberração da ‘normalidade’. (...) É uma civilização, e não vocês, que eu venho enterrar”.

Tal cual una carta enviada desde lo desconocido, los sueños entre los *rezadores* vienen cargado de informaciones e indicaciones. El sueño más recurrente de la rezadora Giselia es de un fuego devastador, anunciado por una bandera adelante, un símbolo-marca que informa la aproximación de un evento extraordinario, de elevado potencial diezmador. Tal conocimiento sobre lo que se avecina implica una acción sobre el evento que es la necesidad de no seguir su flujo, ni disputarle la fuerza. Si el sueño es un vehículo de adquisición de agencia por el rezador, la *palabra*, en tanto saber híbrido, es la recomendación que ofrece la rezadora para afectar el mundo. La propuesta de Giselia es análoga a la de Gurumai que nos hace llegar Ailton Krenak: se debe enraizar, ir a las profundidades y esperar el momento del resurgir:

Meses antes do tsunami na Ásia, ela (Gurumai, continuadora de uma tradição de grandes gurus) sonhou que estava no mar com as amigas. Era um mar de corais e o céu estava tão maravilhoso e azul. De repente elas foram surpreendidas por um turbilhão que não deu a elas tempo de fugir para a praia. As amigas que sabiam surfar jogaram a prancha para cima e seguiram a onda. Ela, ao contrário, ouviu uma voz que disse: “respire e mergulhe o mais fundo que puder”. (...) A lição da água não é nadar contra a corrente, é mergulhar fundo. Quem quer nadar contra a corrente é o velho homem (Krenak 2015: 233).

En su sueño Giselia buceó en las aguas que estaban delante de ella y desde allí abajo observaba el fuego pasar, entibiando el agua. La imagen del fuego puede ser genérica, en su interior es posible actualizarla en la forma de cualquier potencial desastre. Si todos pueden soñar, la capacidad de afectar la realidad y dar sentido a ella es prerrogativa de los *rezadores/as* nativos, la diferencia así entre un rezador y un lego, en relación a la “realidad virtual-onírica” es de grado y no de naturaleza (Sztutman 2012). Es decir, el sueño de los *rezadores/as* se difiere del sueño de una persona común, porque la realidad onírica es una prefiguración de la realidad empírica y que dicho *rezador* puede interferir sobre esta realidad. Como éste es un lugar privilegiado para la relación más fluida con sus espíritus aliados, el *rezador/a* logra adquirir agencia terapéutica y premonitoria. Por otro lado, si el sueño de los demás *rezadores/as* actúa sobre la vida, prescribiendo medicinas para la cura de enfermedades y para la prevención de otras, el sueño Giselia, además de producir conocimientos sobre el mundo, es una exégesis metafísica sobre el futuro de la Tierra y de la humanidad.

El tiempo del mito no ha pasado aún, porque el tiempo es él mismo una “cuestión” abierta a conjeturas. El tiempo nativo puede ser, en su sentido de virtualidad, más amplio que el occidental moderno, pues su pensamiento abarca el tiempo mítico, que es constante y no lineal, en que se actualizan ciertas especulaciones de su pensamiento sobre la llegada del fin de los tiempos. No me parece coincidencia que las explicaciones que escuché de *rezadores/as* y profetas sobre el *fin*, de la mano de la figura mítica de la *besta* sea contemporánea a las elaboraciones teóricas de otros científicos (los “modernos”) sobre el Antropoceno. Ambos pensamientos dan cuenta, a su modo, de esta era geológica actual, que habría empezado a finales del

siglo XVIII con la Revolución Industrial (hay controversias sobre el inicio pero un consenso acerca de que los humanos no veremos su fin) y que tiene el ser humano (como especie) como su determinante fundamental, como el gran agente que, a partir de sus actividades, modifican profundamente parámetros geofísicos y termodinámicos planetarios (Chakrabarty 2009; Danowski y Viveiros de Castro 2014). Si hasta ahora el virus no aterrizó (hasta junio de 2020) en la *caatinga*, el temor de un equivalente suyo ya hace mucho es motivo de especulación. Las profecías nativas narradas por Seu Mario, Seu Raimundo, Dona Vanda, entre otros/as, son muy claras sobre este aspecto, principalmente aquella que versaba sobre una tercera guerra mundial entre todos los países:

...os mais velhos falavam que vem um tempo aí que vai ter uma guerra mundial, no mundo todo, que vai escapar algum comendo calango e catende [lagarto *Tropidurus*] dentro das loca de pedra. Num é? Cavando o chão e bebendo água de minação, porque se beber água que vem de poço, é beber e morrer porque está tudo envenenado! E naquelas matas, como na Amazônia, pode escapar algum, né? Comendo calango e catende e bebendo água dentro de minação, cavando com a mão e...

...Isso vem aí ainda, vem aí! Quando pegar a guerra mundial, nós aqui, pode ficar esperando que aqui não escapa nem o que vôa. Aqui não escapa nada, porque aqui não tem aonde nós nos escondermos. Ninguém tem água de minação. Ói, vai acabar $\frac{3}{4}$ do mundo e vai ficar só $\frac{1}{4}$.

¿Cómo es eso Seu Mario?, le digo.

...Cuma bem, você não tem a rapadura? Aí você quer fazer dela em 4, você tira 3 e fica só 1. No mundo vai ficar só $\frac{1}{4}$ do mundo, de gente, agora aquele $\frac{1}{4}$ que fica vai ser bom tempo pra pouco tempo. Por quê? Porque vai ficar tudo aí, naquela $\frac{1}{4}$ que ficou, aquele pouco que ficou. Aí depois Deus vai tirar aquele $\frac{1}{4}$ lá, porque ele vem julgar os vivos e os mortos.

Si una de las posibilidades de este enunciado era la de un enfrentamiento de un grupo de países contra otros, también está la de la reunión entre todos con el Uno, simbolizado por la figura de un ente invisible peligroso. En la guerra mundial de la

profecía, tres cuartos del mundo serían destruidos, restando apenas una parte. No sería sensato tomar la teoría nativa como radiografía de tal hecho social total, pues si así fuese, 6 mil millones de personas deberían morir a causa del actual coronavirus, lo que no es para nada razonable en estas condiciones actuales, como ellos mismos afirman. No obstante, esto no descarta una posibilidad futura, como reflexionó Seu Mario en esos días de abril, ‘aún no es el fin, está más para una señal de alerta para nosotros cambiarnos a tiempo’.

El modo de vida hegemónico, anclado en un modelo de desarrollo depredador de la sociobiodiversidad, aniquilador de la diferencia, promotor de la separación entre humanidad y naturaleza, nos ha transformado en un agente no apenas geo-físico que altera el equilibrio termodinámico del planeta, sino patogénico, somos lo que estamos produciendo la mutación genética para una futura plaga. Como recuerdan Danowski y Viveiros de Castro (2014), algunos humanos, los “modernos”, creyentes en su más-que-humanidad antes se parecen más a alienígenas en nuestra Tierra. Cada vez más profundizan el mito moderno de la excepcionalidad humana sobre los demás entes con quienes compartimos el planeta, para otorgarse a sí mismo el derecho de devorar petróleo, comer minerales, alimentarse de monóxido de carbono, y no sólo imaginar, sino imponer la idea de progreso vinculada a un crecimiento infinito dentro de un horizonte limitado, tal cual apenas la figura de una alteridad radical podría hacer.

El “desarrollo”, en su faz práctica, es una herramienta inmanente del capitalismo para acumular capital y, al mismo tiempo, un aniquilador maestro de la diferencia cultural, al ser profundamente entrópico (Almeida 2016), en el sentido de la física termodinámica, ya que provoca la pérdida sin retorno de energía, de la diferencia, de la complejidad. A los promotores del “desarrollo”, la entropía inmanente a éste debe ser reducida a costa del aumento de la misma para los que deben “desarrollarse”. Parece ser impensable que un colectivo humano deseara y buscara el “desarrollo” sin una premisa previa, sin una “teología de la necesidad y de la falta”. Ésta produce un efecto poderoso: el insaciable e infinito deseo humano que no es capaz de satisfacerse, incluso ante la finitud de los recursos o de los medios materiales para

alcanzarlo (Viveiros de Castro 2011: 10). Según el autor, esta es la religión de la “racionalidad” occidental:

Os economistas são os teólogos da contemporaneidade. Não por acaso Marx falava nas sutilezas metafísicas e nas argúcias teológicas envolvidas no conceito de mercadoria. [...] O capitalismo é um sistema político-religioso cujo princípio consiste em tirar das pessoas o que elas têm e fazê-las desejar o que não têm, sempre. Outro nome desse princípio é “desenvolvimento econômico”. [...] A economia do Gênesis é a gênese da Economia, trocadilha Sahlins (*ibid.*: 9-10).

La alteración climática y geomorfológica es la demostración más bien acabada de que los seres humanos podemos ser los enemigos de la Tierra, pero en su indiferencia, esta puede echarnos de un solo golpe. Como suele afirmar la socióloga y antropóloga aymara-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, basta un “estornudo de la Pachamana” y nos fuimos. Ahora bien, no hay homogeneidad aquí, un grupo privilegiado con un pensamiento particular es el agente biológico que se transformó en agente macrofísico y patogénico pues, como recuerda Foucault, la relación entre conocimiento y política es empírica y no analítica (Goldman 2017). Pensamientos producen efectos sobre el mundo. Como reflexiona Zé, “*a usura do homem vai acabar com o mundo, diziam os mais velhos (...) O homem quis saber mais que Deus, aí Ele mudou o tempo pra gente ficar perdido*”, así los nativos podrán impreverlo, por desconocerlo, por perder la certeza, por la hesitación.

Pensar en términos de conflicto ontológico es presentar diferentes perspectivas sobre una cuestión dada como existente para todos, sin embargo, ¿eso no es un modo de interpretar la diferencia en términos generales de una de las partes? Es decir, ¿ya no se ha dado de antemano un sentido general al sentido nativo (Viveiros de Castro 2002d), no sería un modo sofisticado de actualización del multiculturalismo? Lo que me interesa saber y considerar son las consecuencias de pensar ¿qué sería traducir esta cuestión en los términos generales de otros modos de pensar?, ya que no hay punto de vista general que ponga en comparación verdades relativas, para seguir en la estela de ese autor.

El *fim das eras* no debe ser considerado desde el universalismo relativista, sino como “relatividad ontológica” (Almeida 2013). Todas las situaciones que pueden ser descritas por diferentes y distantes sociedades indígenas (en el sentido de nativo de un lugar) en torno al fin del mundo, es antes relacionado a un “encuentro” con el mundo, que a un universal dado como presupuesto. “*Fim das eras*”, “Antropoceno” son apenas conceptos universales provisorios, creados para mover otros modos de pensar. Luego la multiplicidad y ambigüedad ontológica no podrían ser eliminadas – criterios parciales de verdad siguen presentes, recuerda Almeida. Al observar que fin del mundo, cambio climático, antropoceno, etc. son perspectivistas, existen *para...*, es decir, son del orden del “punto de vista de la pragmática de la situación” (Goldman 2017: 24), aunque sean una cuestión indígena compartida, ellas estrictamente no pueden ser universalizadas. Por ende, la tarea que nos cabe pensar en la antropología es cómo ponerlas en comparación en medio a una indeterminación ontológica que el propio presupuesto (antropoceno-universal) expresa. Y cómo, en este proceso de traducción de las experiencias nativas en nuestras categorías, la misma traducción se ve contaminada, implicada, tornándose capaz de decir algo más que “según los nativos, el fin del mundo es...”

Me parece bastante interesante observar la vinculación reflexiva y potencialmente actualizable de los mitos y especulaciones nativas sobre el *fim das eras*, con sus teorías etiológicas, epidemiológicas y los índices pragmáticos de “*virar nordeste*”; bien como reconocer que aquella tecnología metamórfica productora de devenires-imperceptibles (*se envultar*), descritas en el ensayo 04, es no sólo una agencia chamánica, sino una herencia del pensamiento nativo, actualmente retomada para relacionarse con un virus. Pienso así, que la creatividad nativa para recalibrar la teoría moderna de los fines de mundo, multiculturalistas y de tradición judaico-cristiana, puede ser considerable.

Recalibrar la teoría moderna del fin del mundo

Hay al menos dos paradigmas que analizan el ‘mundo rural’ brasileiro y que actualmente orientan las políticas sobre el cambio climático, anclados en un presupuesto común: el desarrollo. Una retórica mágica y quizás el gran farol de la

economía política del capitalismo que ignora olímpicamente la catástrofe climática y socioecológica.

En mi tesis de maestría (Lopes 2014) estudié cómo la estructura colonial del “desarrollo” es adaptada para la realidad del semiárido brasileño a través de otros dos paradigmas en disputa, el de “combate a la sequía” y el de la “convivencia con el semiárido”. El primero toma la naturaleza, el bioma y los fenómenos climáticos, como un “problema”, un nudo al despegue del “desarrollo”. Para destrabarlo, determinada premisa “nacional” de lo que sería el “desarrollo” debe ser implementada en cualquier región geográfica (como el modelo agroexportador) y, a su vez, si es rechazada por los nativos, la responsabilidad de su “subdesarrollo” será de ellos mismos. Frente a ello, como alternativa “de” desarrollo para la *caatinga*, el paradigma de la “convivencia con el semiárido” plantea que los nativos ya están culturalmente adaptados a la naturaleza y al fenómeno de la sequía. De modo que, al generar el entrecruzamiento de tecnologías sociales modernas con los conocimientos nativos, se torna posible evitar situaciones de calamidades en las épocas de sequías prolongadas. Una de sus prioridades es, por ejemplo, la recolección de agua de lluvia por medio de cisternas para consumo familiar y producción de alimentos, acción coordinada por la Articulación del Semiárido Brasileiro (ASA) que, sin lugar a dudas, ha producido una mejora en la calidad de vida de los *caatingueiros*.

No obstante, y es lo que me interesa subrayar aquí, hay un desfase epistémico entre las experiencias nativas con el CC y los diseños de políticas de desarrollo rural, aunque estas sean políticamente de izquierda. Teniendo en cuenta la revisión bibliográfica sobre el tema en América Latina (cf. Lopes 2015) y el trabajo de campo etnográfico junto a las poblaciones objeto de estas políticas, es posible afirmar que, pese a sus claras diferencias teóricas, prácticas y epistémicas, todos los paradigmas (cuestión agraria, capitalismo agrario, combate a la sequía y convivencia con el semiárido) comparten un fondo ontológico común: la teología del progreso, del desarrollo y el antropocentrismo. Esto nos remite a uno de mis problemas de investigación: si las políticas de desarrollo rural, ahora cada vez más focalizadas en el CC, parten de la premisa de que conocen qué es una “cuestión” para los nativos, es decir, presuponen, por ejemplo, que el concepto de “cambio climático” es compartido con

los nativos porque su concepto de “mundo” estaría en continuidad ontológica con la de los científicos modernos, es inútil cualquier intento para recopilar alternativas y modos de adaptación y mitigación de sus efectos. Porque en el fondo, los modos de existir nativos, sus experiencias, ideas, pensamientos y especulaciones sobre él seguirán ocupando la posición de objetos de estudio sin cualquier implicación sobre el discurso y práctica del científico moderno. En suma, el “epistemicidio” se escamotea nuevamente en nombre de una cuestión extrínseca al mundo nativo.

Es en ese sentido que la “lucha contra el CC”, por un lado, se afirma sin el cuestionamiento de las causas reales y estructurales del mismo, puesto que están asentadas en el “territorio del mercado” (Ramos Filho 2008) y no de la (cosmo)política. Y, por otro, el remedio es un veneno, pues opera como catalizador del CC; por ejemplo, cuando las políticas públicas de adaptación a los efectos del CC están focalizadas en las actividades económicas vinculadas al modelo agroexportador. Como éste es uno de los principales emisores de gases de efecto invernadero (el desmonte y la posterior quema aumentan la concentración de dióxido y monóxido de carbono en la atmosfera), confluye en una de las principales causas del CC: el calentamiento global.

Hace ya varios años que hay una amplia discusión internacional⁷³ en torno al Antropoceno, diversas en sus teorías, metodologías, genealogías, etc., no obstante, acá mantendré este término por ser una noción “mayor” en las ciencias sociales. Me parece suficiente entonces, para este ensayo, reconocer que el Antropoceno es la nueva Era geológica que reemplaza, como “unidad geológica de tiempo”⁷⁴, al Holoceno, y que fue y es producida directamente por la agencia humana o, en las palabras de Povinelli (2017), por la toxicidad antropogénica que afectó y alteró las condiciones geo-físico-químicas de la Tierra y los modos de vida de humanos y no-humanos. Ya el cambio climático es uno de sus índices más visibles, pues dimensiona la intensificación de la variabilidad climática en razón de la alteración de la

⁷³ Sobre las distintas conceptualizaciones, ver Danowski y Viveiros de Castro (2014) y Tola et al (2019). Sobre Gaïa, ver (Stengers 2014; Latour 2020), Capitaloceno (Ulloa 2017), Plantatioceno y Chtutuluceno (Haraway 2016), antropo-cego (De la Cadena 2018), antropoceno más-que-humano (Tsing 2019), filosofía amerindia (Valentim 2018).

⁷⁴ Grupo de trabajo del Antropoceno (AWG, en inglés 2019).

composición atmosférica planetaria, cuando comparada a su regularidad en los últimos diez mil años (Lares 2020). La diversidad de los impactos del Antropoceno en escala mundial es amplia, imprevisible y no tiene paralelo en la historia humana: acidificación y elevación del nivel del océano, extinción masiva de fauna y flora, pérdida de biodiversidad, incremento y durabilidad de huracanes, tifones, sequías y nevascas, intensificación de actividades extractivas, de urbanización, de pobreza y de concentración de riqueza; bien como el surgimiento de epidemias –tras la expansión de la frontera agrícola y de modos de consumo predatorios– que se propagan rápidamente por la hiperconectividad aérea, como la actual pandemia.

La idea de “naturaleza”, como la conocemos en occidente moderno, fue construida en el momento de la expansión colonial capitalista y del genocidio de las poblaciones nativas amerindias y de las brujas indoeuropeas (Starhawk 2018). De tal modo, el materialismo capitalocéntrico necesita des-subjetivar a la naturaleza, neutralizar el antropomorfismo de las tradiciones de pensamientos nativas y reemplazarlas por el antropocentrismo de su propia tradición, o sea, quitar la espiritualidad, la agencia, la intencionalidad y la potencial humanidad de montañas, piedras, árboles, animales, etc., a fin de convertirlas apenas en un recurso para extraerles energía (Taddei 2018). Se instaura así la Gran división naturaleza-cultura a partir de la cual sólo los modernos tendrían el acceso a la realidad objetiva del mundo.

Uno de los modos en que este presupuesto ontológico se expresa es en la certeza con que la ciencia moderna y los organismos diseñadores de las políticas ambientales climáticas (ONU, Banco Mundial, etc.) sostienen que “un” problema global se manifiesta del mismo modo en todas partes (universalismo) y que todos buscan soluciones a la misma cuestión (relativismo). Sin embargo, la crisis socio-geoecológica actual, o mejor, la mutación antropogénica contemporánea, nos interpela con una provocación ontológica crucial: sólo hay mundo posible y un pueblo por venir si consideramos metafísica y políticamente el CC y el Antropoceno, *en confluencia con* los pueblos amerindios y otros pueblos tradicionales. Es decir, si hacemos el mismo esfuerzo que estos pueblos, al vincular lo geopolítico con lo geofísico, el cosmos con la política, la vieja y perdurable separación iluminista entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza se desmonta. En otras palabras, si el “animismo” fue desactivado por

el sistema capitalista moderno cristiano, la urgencia actual es por reactivarlo (Stengers 2017b). Luego, la multiplicidad relacional de estos nativos con la naturaleza plantea, desde la diferencia (y no desde el universalismo relativista), que si su modo de existencia pone en confluencia el mundo físico material con el mundo intangible e invisible de las divinidades y espíritus, pensar el Antropoceno desde los paradigmas antes mencionados (en su dimensión “multicultural”) termina por ser un “epistemicidio” (Sousa Santos 2006), al negarse la pluralidad de mundos (considerada como creencias/culturas) en nombre del Mundo de los modernos (considerado como *la realidad/naturaleza*).

El “multinaturalismo” (Viveiros de Castro 2015) implica que el *fin del mundo* es múltiple, no por diversas representaciones subjetivas y parciales, sino por la multiplicidad relacional, porque los “cuerpos”, en tanto “conjunto de afecciones o modos de ser” son el lugar de la *perspectiva*, según la contra-etnografía indígena. Es decir, diversos colectivos amerindios plantean, desde sus diferentes modos de existencias con montañas, ríos y árboles que el “animismo” es un alter-materialismo, donde “todo” (montañas, ríos, árboles, piedras, animales no-humanos, extra-humanos) potencialmente posee una “virtualidad de agencia variable y actualizable” (Viveiros de Castro 2015) y que tanto humanos como extra-humanos, somos agentes políticos que hacen *mundo*. Luego, para verse afectado por otros modos de existencias, el multiculturalismo del CC debe asumir la no excepcionalidad de lo humano, y eso requiere la “simetrización” de pensamientos (Goldman 2016) en posición de alteridad en relación al colectivo que fundamenta el discurso y análisis del investigador/a. El devenir-multinaturalista del CC es resultado de considerar seriamente el pluriverso, la diversidad ontológica del mundo como presupuesto. Por ende, la Ciencia ya no enunciaría la *verdad*, sino que será uno de los agentes participantes de su construcción (Costa 2019).

Es fundamental por ende, desmontar la ventaja epistemológica del investigador/a sobre el nativo pues, aunque el sentido que el especialista da a lo que investiga depende obviamente del sentido nativo, “el discurso del primero no está situado en el mismo plano que el discurso del segundo, (ya) que es él (investigador/a) quien detiene el sentido de este sentido, es él quien explica e interpreta, traduce e

introduce, textualiza y contextualiza, justifica y significa este sentido” (Viveiros de Castro 2002d: 115). Uno de los presupuestos metodológicos más potentes en la antropología de las Tierras Bajas de Sudamérica es poner en duda las falsas sinonimias y problematizar las relaciones de implicación mutua entre conceptos nativos y conceptos de las ciencias sociales (*ibid.*).

Teniendo eso en cuenta, al leer el artículo “*Transformação*” na antropologia, *transformação da “antropologia”* (Viveiros de Castro 2012), percibí que el “cambio” (en el cambio climático) está vinculado a la transformación de la noción de “transformación” en la antropología. Los conceptos de “transformación” y de “cambio”, agrego yo, son generalmente pensados a partir de dos paradigmas básicos (*ibid.*: 160-162). El primer esquema se interesa por los impactos del CC sobre los colectivos minoritarios, tomados como “objeto y paciente”, bajo la orientación de un esquema “nominativo-acusativo” comandado por un colectivo-sujeto, que detiene el timón de los conceptos de sociedad, historia, desarrollo, cambio y clima. Por ejemplo, un colectivo-objeto (B) afectado por los efectos del CC a causa de la mitología del progreso occidental del colectivo-sujeto (A) [que éste obviamente no reconoce], se ve absorbida por un programa de adaptación y mitigación elaborada por este y, empobrecida, política y epistemológicamente, por ser incluida en la agenda de A y ser modificada por éste. Aunque el A haya defendido su emancipación, buscando que fueran más resilientes y adaptados al CC a través de políticas de desarrollo, lo que A no explicita es que la emancipación del B será guiada por A y por su propia definición de emancipación, resiliencia, desarrollo y CC. Este es el vigente “paradigma estructural-funcionalista” del “cambio” que comparte con el segundo paradigma, el de la interpretación “estructural-culturalista”, la metafísica moderna occidental, aunque se distingan uno del otro sobre dónde cada uno pone el foco.

En este segundo, los colectivos dejan de ser objeto y son tomados como sujetos, donde la “percepción”, el “orden simbólico” nativo pasan a ser considerados. B toma entonces el timón del “cambio” – aunque los criterios y el punto de vista general no sean necesariamente nativos. Es decir, es por la presencia del colectivo-sujeto A en la vida del colectivo-sujeto B [A ahora reconoce su responsabilidad en el CC y sus efectos en la vida de B] que este “despierta” de una especie de somnolencia pragmática y

epistémica y deviene-B, capitán de su “enfrentamiento” al CC y agente de su propio “desarrollo”, y trae consigo el A (ahora un otro A, menos unidireccional que el del esquema anterior) ya movilizado por la agencia de B. Ambos colectivos, juntos, formarán una unidad poderosa (C) para enfrentar al cambio climático. Cabe señalar que, a diferencia del primer paradigma, éste no parte de la victimización de B, ni pretende, al menos a propósito, colonizar teóricamente su concepto de “cambio”, aunque lo haga de modo subrepticio, pues aún no se ha logrado echar luz sobre la “estructura colonial de su metafísica” (p.156). En otras palabras, si en el primero esquema B es un objeto del cambio (externo), acá es un sujeto que maniobra y guía el cambio (interno), sin embargo, la epistemología nativa es capturada por los presupuestos de la sociedad de A, o sea, el concepto nativo de cambio es un concepto no nativo. Por otro lado, este segundo paradigma nos ofrece (tal vez sin querer, una línea de fuga) la posibilidad de emergencia de un tercero esquema: aquel que provee un cambio en la estructura conceptual del CC y del “desarrollo”, mediante una operación inmanente a los modos de existencia nativos: su relación con la alteridad.

En este tercer esquema, son los modos de existencias de los colectivos-sujetos B que son los *sujetos* y el CC y el “desarrollo” los objetos de cambio. Ya no se trata aquí de “emancipar el nativo, de hecho o de derecho” (p. 163) sino de emancipar el *cambio* y el *desarrollo* de su propia historia. Son las concepciones nativas acerca de estos conceptos (y no más la imposición externa de un cambio, ni la sobreinterpretación de la interpretación nativa de cambio) que, al incluir lo qué se cambia, cómo y por qué, interpelan e imponen un cambio en las concepciones científicas sobre el “cambio climático” y el “desarrollo”. “Lo que se adiciona aquí”, sostiene Viveiros de Castro, “es que la propia noción de punto de vista tiene que ser pensada desde el punto de vista nativo” (2013: 284). Las implicaciones epistemológico-políticas son significantes.

Si todos somos “antropólogos” (Wagner 2012), nativos y científicos, cada uno a su modo (Viveiros de Castro 2002d), el discurso nativo debe funcionar y modificar el discurso del científico. El imperativo epistemológico es que “los procedimientos que caracterizan la investigación son *conceptualmente* del mismo orden que los procedimientos investigados. Tal equivalencia en el plano de los procedimientos

supone y produce una *no-equivalencia radical de todo los demás*” (*ibid.*: 116-117). Este ejercicio metodológico es parte de la diplomacia ontológica que exige el Antropoceno y, particularmente, el CC: hacer confluencias en la diferencia y a través de ella, en vez de comparar por la semejanza.

Al “ralentizar” nuestra práctica científica, podemos reconocer los límites de los saberes académicos del investigador/a (mis premisas en torno al fin del mundo) y la necesidad de un nuevo tratamiento de análisis de los materiales y datos de campo. Por otro lado, podemos considerar escrupulosamente en serio las formas nativas de explicación de los problemas que les afectan, sus teorías-prácticas para dar cuenta de las alteraciones en la red socio-ecológica en que conviven. Desde este lugar podemos “reactivar aquello de que fuimos separados” (Stengers 2017b: 08) por la máquina arrolladora de la modernidad, a fin de crear un *arte* en la política, para pensar diferentemente, y un universal temporario capaz de dialogar y contrastar el Antropoceno: *la cosmopolítica caatingueira para “imprever” el fin del mundo*.

La cosmo-práxis del *fim das Eras*

Se não fossem aqueles abetalhados de Adão e Eva, hoje a gente vivia no paraíso e ninguém morria! (Seu Mario, *caatinga* de Bahia, octubre de 2019).

Como hemos visto en el ensayo anterior, la teoría escatológica nativa actualiza, para el ahora, y pre-figura, para el futuro profético, el tiempo mítico del punto de vista de la *besta-fera*. Figura asociada a la valentía y bravura, bien como a la envidia y avaricia, a la destrucción de los antiguos lazos y de las relaciones sociales entre humanos y la naturaleza (animales, plantas y extra-humanos), a los transgénicos, al uso masivo de pesticidas, a las bombas químicas volcadas por aviones en las nubes para hacer llover. Los nativos relacionan directamente el saber de Dios con los modos de existencia de los antiguos, es decir, las buenas relaciones que dejaron como enseñanzas estos humanos antiguos son, de alguna manera, un saber divino, no en su sentido trascendental, sino vinculado a una buena vida en la Tierra. No obstante, cuando determinadas personas se alejan de las palabras de los antiguos y prefieren los excesos de la modernidad, del individualismo, de la ganancia y la violencia hacia el

otro (humanos, animales, no-humanos, plantas), es un modo de ningunear y negar aquel saber antiguo y divino. Uno de sus efectos es ya haber recibido (y la posibilidad de hacerlo) en la mejilla izquierda una *marca*, invisible a ojo de un humano común, de propiedad privada (como la recibida por vacas y cabras) con el número 60. Apenas la *besta* puede distinguirlos y es justamente el conjunto de los *marcados* que están cambiando el *tiempo físico*, la seguridad de los periodos de lluvia, alargando e intensificando las sequías, alterando indefinidamente el clima (en el sentido de la ciencia moderna).

Todo ello termina por socializar el tiempo de la *besta*, el tiempo de una Tierra de hambrunas, de guerras y de la supremacía del individual sobre el colectivo. Cuando definitivamente el personaje demoníaco retorne a su *mundo* y se lleve consigo esos humanos *marcados*, será el fin para estos, pero también la renovación del mundo, un post fin del mundo, para los/as no *marcados*. Al contrario de los científicos modernos que vienen confirmando que nosotros humanos no veremos el fin del Antropoceno y que no habrá punto de vista humano después del *fin del mundo*, los *caatingueiros* se guían más por una verdad experiencial y pragmática no anclada en la bipartición naturaleza/cultura: después del *fin* hay otro *mundo*, sin embargo, no para todos/as.

El mito de la llegada de los ‘tiempos de la *besta-fera*’ es una tecnología de anticipación (Sztutman 2012) que actualiza la virtualidad del Estado como alteridad, en que éste aparece como enemigo en los *tiempos de guerra* (la tendencia). La *besta* también opera como posibilidad de contra-tendencia (Deleuze & Guattari 1995-1997), para contrarrestar el desgobierno, revertir el orden colonial, tal cual *pachakuti* andino. Como aclara Cusicanqui:

La ceguera del país oficial augura que no está muy lejos el tiempo de la guerra, como mecanismo catastrófico en la búsqueda del *pachakuti*, o como intento final de devolver la armonía a un mundo desquiciado por la experiencia colonial. La disyunción y el antagonismo entre los dos sentidos de esa palabra (catástrofe, pero también renovación) aún permanece – ¿por cuánto tiempo?– en el terreno de la virtualidad (Cusicanqui 2010: 63).

El *pachakuti* posee dos sentidos divergentes y complementarios: tiempo de la revolución/renovación, de la “revuelta o conmoción del universo” (Cusicanqui 2010b: 43). En otras palabras, el ideal de diferenciación de las experiencias nativas evita la tendencia a la centralización, unidad, homogeneidad e identidad que lo *Uno* fecunda. En consecuencia, frente al acontecimiento *besta-fera*, los/as nativos/as “inventan” una teoría etiológica, principios precautorios y mecanismos de anticipación-conjuración, y con ello están cortando la sobrecodificación del Estado, contraefectuando el destino ya diseñado para ellos/as, a la par de la siempre inacabada construcción del Estado-Nación: transformarse culturalmente en *mestizos* y, en la axiomática capitalista, en agricultores familiares de mercado, proletarios y/o pobres tutelados por la teología del progreso y del desarrollo.

Los modos de vida nativos y sus relaciones con extra-humanos son *sociales*. Son una crítica a la universalidad del punto de vista del Estado y de la Razón sobre la vida en la *caatinga* (y sus perspectivas de “combate a la sequía” y “convivencia con el semiárido”), y ello pone en sospecha nociones tomadas ya como *naturales* y estables, como “persona”, “cuerpo”, “campesino”, “*sertão*”, “*mestizo*”, etc. Podríamos decir que las formas de vidas de los/as *lapigados* y otros *caatingueiros*, en su multiplicidad de devenires, son contra el *Uno*, contra el proyecto de homogeneidad del Estado con sus monocultivos, su desarrollo, su racionalidad, sus conceptos. El sentido nativo se interesa en posponer el fin de su mundo y acelerar lo más que se pueda el fin de un mundo, este antropocéntrico solipsista que arrasa con las diferencias para instalarse como el *Uno*. Recordemos el relato del *karai* guaraní que nos dejó Pierre Clastres, es iluminador: “¡las cosas en su totalidad son una: y para nosotros que no deseamos eso, ellas son malas!” (2013: 185).

Retomemos aquellas palabras de los *caatingueiros*, anteriormente citadas: “*o homem quis ser o Herói, está aí o tempo mudado*”, “*o homem quis saber mais que Deus, tá aí o mundo como está*”. El Héroe debe ser entendido como sinónimo de ‘Humano’, aquel que se cree la expresión de la excepcionalidad de lo ‘vivo’ en el universo, pues si todos los entes que pueblan el mundo poseen algún grado de agencia (y a priori la noción de ‘vivo’ implica poseer carbono, la bioontología es la primera Gran División, podría decir Elizabeth Povinelli), el Héroe es *naturalmente* más-que-carbono, es diferenciado

por *naturaleza*. Dada su condición privilegiada, él puede recurrir a genocidios, ecocidios y epistemicidios porque, como premisa, nunca podrá ser responsable porque, al menos los dos últimos, son *no-vivos*. Del primero, serán externalidades negativas esperables cuando se pretende llevar la “iluminación”, la “civilización”, el “desarrollo”, la “democracia” a los demás. La creación del mundo se repite cual el Génesis: el Héroe mira e intenta hacer el mundo a su imagen y semejanza.

Por otro lado, si hay un Dios trascendente vinculado a la cultura bíblica en la vida de los nativos, hay un Dios inmanente y éste está en sus antepasados, en los antiguos que sabían seguir la palabra divina del cuidado del otro y de la *Caatinga*. Cuando dicen que el hombre quiere saber más que Dios y por ello los tiempos cambiaron, no se refieren a una punición divina que trajo el cambio climático en razón de los pecados humanos en la Tierra, sino que tras la ruptura y abandono del modo de vivir de los “*antigos*”, las consecuencias son impredecibles y, de mero diagnóstico, “*os tempos mudaram*” pasan a ser un *sujeto* impredecible.

Una de esas consecuencias o acciones de esos *tempos* es la que nos relata Seu Mario, de que quedará apenas $\frac{1}{4}$ del mundo y que éste mundo “*será bom tempo pra pouco tempo*”, un retorno de una versión empobrecida del paraíso terrenal accesible apenas a los que viven cerca de la naturaleza, sea por su modo de vivir, por contingencia o por dinero. Como sea, al contrario de los demás, tendrán animales de caza (lagartos), aunque escasos, un techo natural (“*loca de pedra*”, cuevas) y nacientes de agua. Si bien para algunos vendrá Dios a juzgar a los sobrevivientes, tras una breve estancia en este mundo después del *fin*, y a separarlos por sus pecados, otros sostienen que el *fin* será para los aliados de la *besta*, los demás seguirán en lo que quedó del mundo y podrán repoblarlo tal cual en los tiempos del diluvio de Moisés.

“*O tempo mudou*” se refiere a la alteración del equilibrio biotermodinámico de la Tierra a causa del deseo de ese Héroe en controlar fuerzas y fenómenos del orden de lo desconocido o de lo divino, como la lluvia, las semillas, el clima. Agujerear y llenar nubes con compuestos químicos para producir lluvias, hace manipulaciones genéticas en semillas son intentos por ocupar la posición del Creador. Ésta avaricia por figurar en el punto de vista del todo y de la acción viene tornando el mundo más

difícil de vivir, no obstante, los *antigos* jamás intentaron hacer lo mismo que los Héroes y se vivía bien, las lluvias eran precisas, el clima estable, había alimentos en el monte, todos conocían su lugar en el mundo, bien como los límites de su interferencia en la relación con la *caatinga*. Su saber era divino en ese sentido, pues seguía ciertas reglas de convivencia dejada por los *primeros*, tal cual los yanomamis hacen actualmente con la palabra de su creador *Omama* (ver adelante), de modo que los indígenas en la Tierra que se olvidaron de ella son los “blancos” o los “héroes”.

Cuando el modo de vivir de este Héroe se torna dominante en la *caatinga*, hay devastación y ella “*vira nordeste*”, entra en proceso de desertificación; y cuando aquella cultura pasa a ser hegemónica en toda Tierra, se altera el equilibrio ideal que antes permitía una vida *suficientemente* buena de vivir. Suelo preguntarles si hay como retroceder, mudar, ‘des-*virar*’, para que el “*bom tempo*” no implique y sea índice de “*pouco tempo*”. “*Para Deus nada é impossível*”, dicen. Entendamos, ese Dios no es una varilla mágica que haría cambiar todo, él es una *relación*, un modo intensivo de existencia con humanos, animales, extrahumanos y con la *Caatinga-Gaïa*; y que, si logramos reencontrarla colectivamente en la experiencia cotidiana, lo *posible* podrá ser expresión de un mundo *otro*. *Caatinga* es uno de los mil nombres de *Gaïa*, por otros mil motivos, pero hay uno de ellos que me gustaría señalar aquí, a ambas le son inmanente la siguiente idea de selva [*floresta*] como fuerza productora de exterioridad y diferencias:

A floresta (*foris* – o que está fora dos portões) apresenta-se, portanto, como exterioridade à cidade (Estado), *habitat* do *silvaticus*, do selvagem (o Fora da floresta é também um *fora* da condição *civilizada*), o qual só pode ser eliminado completa e eficazmente com a modificação ou aniquilamento do espaço geográfico-político (e mesmo ontológico) que ocupa. Na medida em que as florestas continuarem existindo, permanecerá, ao menos, uma linha de fuga ao Estado (a desobediência civil de Thoreau passava por um *exilar-se na floresta*). A eliminação *de fato* das florestas, desse modo, aparece como um projeto ontológico-político de colonização do fora, a eliminação do que é topograficamente externo ao Estado, a expansão dos muros da cidade –ou, em termos atuais, da *fronteira agrícola* (Nodari 2013: 255-256).

Componer con *Gaia* es componer con Otro

En conexión con las ideas de los *caatingueiros*, Davi Kopenawa plantea una conexión directa entre el CC y el pensamiento que “se hace humo/ahumado” (*esfumado*) de los blancos (*napë*). No es contingencia la relación entre sequías intensas y humos de epidemias *xawara*⁷⁵ y el pensamiento que piensa las políticas de desarrollo nacionales basadas en la destrucción de la selva de *Omama*⁷⁶ para el monocultivo y la ganadería, la búsqueda desesperada por metales, la construcción de carreteras, etc. En un primoroso ejercicio contra-antropológico, Davi afirma:

Los blancos son gente diferente de nosotros. Deben creerse muy listos porque saben fabricar una multitud de cosas sin parar. Su pensamiento está concentrado en sus objetos todo el tiempo. Así, no deben ser tan inteligentes cuanto piensan que son. Temo que su excitación por la mercancía no tenga fin y ellos acaben enredados en ella hasta el caos. Ya empezaron hace tiempo a matarse unos a los otros por dinero, en sus ciudades, y a pelear por minerales o petróleo que sacan del suelo. También no parecen preocupados por matarnos a todos con los humos de epidemia que salen de todo eso. Así es. Las mercancías dejan los blancos eufóricos y ahúman todo el resto en sus mentes (Kopenawa y Albert 2015: 413, 418-419).

Expone a los oídos sordos y mentes ahumadas que la selva es poliglota, está llena de una diversidad de *gentes*, humanas, animales, espíritus e imágenes sensibles, todas ellas perspectivas que se afectan recíprocamente:

⁷⁵ De acuerdo con Albert, la epidemia *xawara* es “la teoría yanomami tradicional de los efluvios (‘humos, vapores’) patogénicos del metal y de los objetos manufacturados, derivada de la experiencia de contaminación en los primeros contactos con los blancos (Albert 1988), [que] fue en un primer momento extendida a la extracción minera (y petrolífera), antes de ser asociada a la noción de contaminación, adoptada en el discurso ecológico de la década de 1980 (Albert 1993)” (Kopenawa y Albert 2015: 490, nota al pie).

⁷⁶ Davi Kopenawa afirma que “fue *Omama* que creó la tierra y la selva, el viento que agita sus hojas y los ríos cuya agua tomamos. Fue él que nos dio la vida y nos hizo muchos. En el comienzo, *Omama* y su hermano *Yoasi*, vinieron a la existencia solos. Antes de ellos, en el primer tiempo, había apenas la gente que llamamos *yarori*. Esos ancestrales eran humanos con nombres de animales y de tanto transformarse poco a poco se fueron convirtiendo en los animales de caza que hoy flechamos y comemos” (Kopenawa y Albert 2015: 81). *Omama* también es un espíritu *xapiri* que los chamanes llaman para derrotar a los seres maléficos y de la epidemia, así como es “el centro de las palabras que los blancos llaman de ecología” (p. 479).

Cuando el calor es muy intenso, las imágenes de los animales también sufren. Si los blancos devastaren la floresta y destruyeren sus cerros y sus sierras, los *xapiri* perderán sus casas. Luego, furiosos, van a huir para lejos de nuestra tierra y los humanos quedarán a merced de todos los males. Los blancos no van a poder hacer nada, mismo con sus médicos y sus máquinas. [...] Los espíritus aman la belleza y fertilidad [de la floresta], en ella viven y se alimentan, por eso, como los humanos, quieren defenderla. Pero los blancos los ignoran. Derriban y queman todos los árboles de la mata para alimentar su ganado. Estropean el lecho de los ríos y excavan sus cerros para buscar oro. Explotan las piedras grandes que están en el camino de sus carreteras. Piensan que la floresta está muerta y vacía, que la naturaleza está allí sin motivo y que es muda. No quieren escuchar nuestras palabras ni la de los espíritus. Prefieren permanecer sordos (Kopenawa y Albert 2015: 413-414, 476).

Al contrario de los “blancos” y su pensamiento arrogante y obcecado por sí mismo que aún se cierra a la diferencia, la población yanomami, por medio de sus chamanes conoce la palabra de los *xapiri* y las teorías etiológicas sobre los agentes causadores de la mudanza climática y cómo anticipar y evitar el *límite*, el punto de no retorno. En otros términos, la sociedad occidental moderna todavía es complaciente a los agentes causantes y catalizadores de la entropía inmanente al desarrollo y pospone siempre para el futuro un cambio radical. Así, cuanto más científicamente se sabe sobre el potencial cataclismo climático y la barbarie que viene, menos se piensa en acabar con el capitalismo (Danowski y Viveiros de Castro 2014). No obstante, tanto los de la *caatinga* como los de la Amazonía consideran seriamente la potencialidad del umbral cruzado, por ello los yanomami saben diagnosticar el acercamiento de nuevas crisis climáticas, la prevención de potenciales problemas alimentares y sufrimientos, ya que los espíritus *xapiri* no sólo son comunicadores, sino que operan como diplomáticos y guerreros:

La estación seca no llega así nomás. Durante nuestro sueño, los *xapiri* están siempre mirándonos y queriendo hablarnos. Ellos nos llaman: “Padre, ¿nos estás escuchando? ¡Un desconocido se acerca! ¿Será que es un ser maléfico?”. Respondemos: “¿Qué está pasando? ¡*Haixopé!* ¡Es verdad! El ser de la sequía *Omoari* está llegando cerca de nuestra casa”. [...] [La sequía] empieza con la llegada de *Omoari*, que viene poner fuego en *Toorori*, el ser sapo del tiempo húmedo. La época de las lluvias comienza con la venganza

de Toorori, que, retomando fuerza, gira la llave de las aguas para expulsar Omoari y dejar la floresta más fresca y bonita. Él echa el calor de la epidemia *xawara* y, entonces, las plantas empiezan a crecer en el campo. Es por eso que, si los blancos acabaren destruyendo la floresta, Omoari, hambriento y enfurecido, no se irá jamás. La tierra árida y ardiente pasará a ser únicamente suya, para siempre. [...] Por eso, adonde los blancos comieron toda la floresta, ellos mismos acaban sufriendo de calor, de hambre y de sed. Sus ancestros no les transmitieron ninguna palabra de sabiduría sobre ella (Kopenawa y Albert 2015: 462-463, 472, 477).

Puede parecer un ejercicio puramente retórico, pero es interesante observar que la cosmopolítica yanomami y su filosofía de la diferencia ofrecen posibilidades de descalentar y hasta resfriar el planeta, mientras la economía política capitalista y su metafísica antropocéntrica y autorreferencial catalizan tanto las desigualdades socioeconómicas como el colapso del sistema ambiental, elevando la temperatura y consolidando un inhóspito y desconocido clima.

Las teorías chamánicas de Davi Kopenawa, acerca de la relación entre el clima y la selva amazónica y las implicaciones climáticas generadas por las actividades desarrollistas, llamó la atención del renombrado científico brasileño Antonio Nobre⁷⁷ que lo apodó el “Einstein de la Amazonia”, como recuerda (Valentim 2015). Nobre, para quien el caos climático tiene el potencial de ser ilimitadamente más dañino que la Segunda Guerra Mundial, relata que encontró Davi en un evento y le preguntó: “Davi, ¿cómo es que tú sabías que quitando la selva se acaba la lluvia?”. Él dijo: ‘el espíritu de la selva nos lo dijo’⁷⁸. Eso para mí fue un cambio total. ¿Por qué estoy haciendo ciencia para concluir lo que él ya sabe? [...] Vivimos en un cosmos desconocido; nosotros somos ignorantes. Davi Kopenawa tiene algo que yo creo que perdí, yo que fui educado por la televisión” (citado en Valentim 2015: 30).

⁷⁷ Investigador en el Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (INPE) e Instituto Nacional de Investigaciones de la Amazonia (INPA).

⁷⁸ En su informe “*El futuro climático de la Amazonia*”, Nobre (2014) advierte que el desmonte y el fuego afectan directamente el clima porque desorganizan la nucleación de nubes, las contaminan e impiden las lluvias: “el daño por humo y hollín [altera] la dinámica de las lluvias, mismo sobre florestas aun intactas” (p. 02). Para él es fundamental extinguir las fuentes de humo y hollín, cercanas o distantes, a fin de evitar llegar al “punto de no retorno, [cuando se] inicia una reacción en cadena [y] el clima salta a otro estado de equilibrio” (2014: 26-28). Por su lado, Davi Kopenawa y otros chamanes, con el “poder de la naturaleza” (el espíritu de la selva, del cielo y del vendaval) envuelto en torbellinos de viento, logran no sólo repeler esos humos peligrosos sino “desorientar el pensamiento de los blancos comedores de tierra” (Kopenawa y Albert 2015: 478).

El *principio precautorio nativo* y sus mecanismos de anticipación-conjuración de prácticas dañinas a su propia existencia y de los otros seres que pueblan la selva, sea en la *caatinga* o en la Amazonía, tienen como base una idea de *naturaleza* radicalmente diferente de la occidental moderna y quizá sea esta una de las cosas que Nobre afirma que perdimos. No es casual, como recuerdan Starhawk (2018) y Taddei (2018), que el cristianismo y el capitalismo juegan ahí un papel central al transformar la espiritualidad en una trascendencia platónica, a fin de mantener estratégicamente “la divinidad, al mismo tiempo, moralmente presente y materialmente ausente” (Taddei 2018: 300). Sin embargo, la “intrusión de Gaïa” (Stengers 2017a) ha permitido desmontar la idea moderna de naturaleza que pasa a abrigar, entre su gradiente de posibles, la diversidad de agentes sociales y políticos que hacen y deshacen el mundo. Como recuerda Alyne Costa (2019, entrevista), “Gaïa redistribuye la capacidad de agencia, extrapolando oposiciones estanques como humanidad y naturaleza, biología y geología, individuo y sistema y amplía nuestra percepción de codependencia en relación a los demás existentes”.

Con Stengers, *Gaïa* emerge como una trascendencia no teológica que irrumpe en el escenario humano cambiando no sólo las certezas *antropológicas* humanas, como describe Latour (2020), sino exigiendo, en tanto Sujeto, la necesidad de hacer confluencia con ella, de “prestar atención” a su gran agencia. Si Gaïa tiene mil nombres y uno de ellos puede ser *Caatinga*, los modos de existencia allí presentes, bien como una “miríada de metafísicas sociales” (Almeida 2013) promueven una redistribución cosmo-semiótica de la diferencia en la supuesta homogeneidad del llamado *sertão* o de la *naturaleza*.

No estoy evocando aquí al pensamiento *caatingueiro* o amerindio por alguna deriva romántica o

porque los *Yanomami* sean el pueblo más importante de la Tierra, sino porque la sabiduría extra-humana que los chamanes *yanomami* aun portan y transmiten, resistiendo a todo costo a su exterminio por los blancos, está a la altura de comprender las profundas transformaciones por las cuales el planeta pasa actualmente. Cualquiera puede hacer la experiencia: compárese *A queda do Céu* a los más importantes de los, todavía raros, discursos filosóficos contemporáneos sobre el Antropoceno. La diferencia,

en términos de amplitud de horizonte y complejidad de diagnóstico, es aplastante. (...) Los saberes ancestrales amerindios, bien como de otros pueblos extramodernos, se demuestran mucho más capaces de hacer frente a la catástrofe de los días actuales y futuros del que el pensamiento occidental contemporáneo, lo cual, a su vez, así amenazado, tiende cada vez más a ceder a una ancestralidad represora (Valentim 2018c).

Ante el acontecimiento Antropoceno y el casi-acontecimiento *fim das Eras*, de un lado vemos “el pensamiento de los futuros vivos, del otro, el pensamiento de los muertos-vivos” (*Ibid.*). En otras palabras, las críticas chamánicas⁷⁹ de la economía política de la mercancía elaboradas por Kopenawa (Albert 1993) y la teoría escatológica de los *caatingueiros* son, como recuerda Sztutman “artes de la immanencia, técnicas de contra-trascendencia” (Sztutman 2018: 357). Emergen contra el desarrollo y su ontología moderna autoritaria que se pretende única; contra su filosofía mesiánica y las políticas de intervención modernizadoras y paternalistas; contra el naturalismo antropocéntrico y el principio antropocéntrico que le hace de telón de fondo. En ese sentido, lo que nos “falta” no es un “desarrollo” para sermos otros, sino más bien, como recuerda Viveiros de Castro (2015b), dejar de sermos los alienígenas en nuestro propio mundo, y des-envolvernos de la cripta ontológica que nos cierra a la diferencia.

Las divergencias entre los pueblos de la mercancía, de la calle y los pueblos de las selvas se hacen muy evidentes delante del sentido de *relación* que exprimen. Es decir, entre el “eterno retorno del encuentro con el Mismo” de los primeros y el “eterno retorno del encuentro con Otro” de los segundos, la *relación* implica ora reafirmación de un presupuesto dado como aseptizado, inmunizado a la divergencia, a la variación y a la diferencia, ora la potencial transformación de un presupuesto dado como contaminable, abierto a la diferenciación, “inventado” para no ser un *dado* inmutable.

⁷⁹ Para Viveiros de Castro (2006), el libro *A queda do céu...* es “una forma chamánica en sí misma, un ejemplo de chamanismo ‘en acción, en el cual un chamán [Kopenawa] tanto habla sobre los espíritus para los blancos, como sobre los blancos a partir de los espíritus, y ambas cosas a través de un intermediario, él mismo un blanco que habla yanomami [el antropólogo Bruce Albert]” (p.319).

Las prácticas minoritarias nativas, como su principio precautorio frente a las actividades potencializadas de la mudanza climática, traen consigo también un “arte farmacológico de los devenires” (Sztutman 2018: 346), un *algo* indeterminado. Dichas prácticas pueden ser pensadas en clave de experimentaciones y de “pragmática(s) especulativa(s)” (Lima 2018), antes que prescripción una y estándar. Ellas son capaces de ofrecer respuestas nuevas e inesperadas justamente por su capacidad de hacer “conexiones parciales” (Strathern 2005) entre sociológicas, cosmologías, relaciones interétnicas y ciencia moderna. Son experimentaciones para promover “confluencias” que muchos científicos modernos todavía se niegan a hacer, bajo pena de ser execrados de la poderosa logia de la Razón.

Las posibles *resistencias* que encontramos allí son capaces de poner un freno a la creación de nuevos hechizos-cautiverios tanto físicos, territoriales (vía privatizaciones), como relacionados a la captura y sobrecodificación de modos de existencia por los aparatos estatales y capitalocéntricos (políticas de homogenización cultural vía de promoción del desarrollo). Los conocimientos nativos elaborados en comunidad son, por lo tanto, contra-hechizos inmanentes frente a la unidad desarrollista y su teología del progreso, y hechizos o nuevos agenciamientos que ofrecen a otras realidades capacidades colectivas que escapan del modelo “conciencia”, tan cara a la izquierda tradicional que se otorga el derecho de proveer las salidas a la emancipación. Esto porque, como sabemos, entre el desarrollo de los neoliberales, de los reformistas cepalistas y de los marxistas, la diferencia es más de grado que de naturaleza, ya que comparten, en su medula, el desarrollo como único camino para alcanzar el sagrado progreso, aunque traiga consigo genocidios, etnocidios y ecocídios.

Por lo tanto, el “desarrollo” es una contingencia, una exterioridad y una alteridad catastrófica, y tanto los yanomami como muchos *caatingueiros* inventan constantemente mecanismos de lectura, neutralización y convergencias con ella. Desde sus puntos de vista, hay una inmanente práctica caníbal en el “desarrollo”, ya que éste para existir se alimenta de modos de existencia humanos y extrahumanos. En esta versión suicida de la caja de Schrödinger, en vez de un gato tenemos el “desarrollo” (y, por lo tanto, nosotros/as) adentro. No obstante, si en la primera

paradoja la superposición propia del mundo subatómico no es observable a escala macrofísica, lo mismo no sucede en nuestra realidad ordinaria. Los modos de existencia del “pueblo *por venir*” y de los “muertos-vivos” son reales en el mundo, aunque apenas uno de ellos es capaz de sostener el cielo ante la eminencia de su caída.

En ese sentido, antes que cualquier “modelo de desarrollo” como reza la religión del progreso moderno, deberíamos más bien pensar un *antimodelo*, alentar ejemplos de experiencias extramodernas que deshechizan la teología del desarrollo; que conciben como acontecimientos y agencias cosmopolíticas, el Antropoceno, la “intrusión de Gaia”, el *fin das eras* y la caída del cielo, hecho que torna posible tejer una “política interétnica” (Viveiros de Castro 2006) *otra* como política de la diferencia, frente a la forma-estado de la política del desarrollo(ceno).

Otro *fin* es posible

Hemos visto en este ensayo que diversos “paradigmas” fueron diseñados para definir lo que serían “cuestiones legítimas”, bien como los “criterios por medio de los cuales son identificadas las respuestas aceptables” (Stengers 2002: pp) para la realidad de los pueblos tradicionales de la *caatinga* brasilera. De modo que las perspectivas nativas divergentes de aquellos “paradigmas” no suelen ser tomadas como tercera margen, como un *afuera* inteligible y científico, sino regaladas al orden de la creencia, del folclor, del misticismo. Sobre ello, la etnología amerindia nos enseña que el Estado no admite otro punto de vista además del suyo y, menos, más allá del él, puesto que su deseo último es el punto de vista general (Viveiros de Castro 2013). Aquí lo “general” o “del todo” (en relación al punto de vista) remiten a aquel poder separado del cuerpo social, coercitivo y trascendente que Clastres (2013) encontró en diferentes y diversas prácticas amerindias.

Experiencias y prácticas de sentido que reflexionan sobre la posibilidad y peligro de su emergencia y sobre cómo anticiparlo y conjurarlo, de modo que, lo que se recusa no es precisamente el Estado Nación, moderno, más bien, lo que el “contra-Estado” disuade es la potencia de un poder unificado y unificador. Se rechaza lo que se conoce

y reconoce, lo que puede ser o llegar a ser (Sztutman 2013: 169), puesto que la socialidad-contra-el-estado es contra la máquina inhibidora de invenciones (la forma-Estado de pensar). Los mitos, por ende, no son simples representaciones de la sociedad que los enuncian, sino mecanismos contra-antropológicos para pensar y, potencialmente, conjurar su conversión en otro, sea *virar* “*povo-da-rua*” o pueblo de la *besta*. Ambas, una variación posible en el gradiente metafísico nativo del *virar-otro*. En ese sentido, el pueblo *caatingueiro*, al concebir el potencial *fim das eras*, reconoce (y conjura) el *fin* de un mundo, su mundo, entre tantos *mundos* existentes. Sus modos de existencia permiten una reflexión en torno a los medios para conjurar el fin del *fin*, es decir, la emergencia de un mundo sin su propio punto de vista.

Como sabemos, el estructuralismo pone en evidencia las constantes presentes en las variaciones, o sea, si hay puntos de vistas diferentes sobre el mundo, hay algo común, compartido entre todos: el ejercicio del pensamiento (Goldman 2016). Tomando radicalmente este postulado, podríamos decir que la filosofía política amerindia y *caatingueira* pueden justamente disentir con el estructuralismo alertando que su antropocentrismo no le ha permitido ver que no hay sólo muchas perspectivas sobre lo *dado*, sino acontecimientos simultáneos y paralelos que revelan no sinonimias, sino “homonimias perspectivas”, “verdades parciales” que se obvian entre sí. Hay mundos sensibles diferentes en donde la perspectiva y la humanidad es más extensa y compartida de lo que juzga nuestra limitada metafísica y, que el *cuerpo*, al contrario de ser el receptáculo del alma, es el propio el punto de vista (cerdo, árbol, piedra, humano) que aprehende esta diversidad de mundos-sensibles.

Viveiros de Castro ya hace mucho reflexiona y experimenta con la antropología y filosofías amerindias a fin de llevar a otros lugares las intuiciones del “post-estructuralista” Lévi-Strauss de las *Mitológicas* (2008a), bien como para desterritorializar la filosofía occidental de sus cabales y re-territorializarla en otros agenciamientos, ya contaminados por pensamientos extra-modernos⁸⁰. En otras palabras, la descolonización del pensamiento moderno sería posible a través del

⁸⁰ Goldman hace una cuestión que me parece central en esta empresa: “¿cómo hacer que las críticas y pensamientos más interesantes que existen en la antropología, las cosas más radicales que se han producido, sean aplicadas a la propia disciplina?” (2017: 29).

encuentro con modos de pensar radicalmente diferentes y de un esfuerzo del antropólogo en llevar el *pensamiento* “al límite de un cierto lenguaje” (Strathern 1999: 174). En esta estela, me gustaría seguir la propuesta de Valentim de tomar la antropología como “xenología” (Valentim 2018a; 2018b) –las implicaciones de los trabajos de Viveiros de Castro y de la antropofagia oswaldiana y su crítica a la filosofía mesiánica y trascendental aquí son notorias.

El Antropoceno posee una línea de fuga que es la posibilidad de ser un concepto *potencialmente* no-antropocéntrico, es decir, pese a que fue elaborado por seres humanos, hipotéticamente, según la teoría chamánica de diversos pueblos amerindios (mediado por un humano, el chamán), él podría ser reactivado por un extra-humano, un venado o un tatú como suyo para implicar a cualquier humano, “blanco” o “indígena”, como responsable de entropía –aunque, desde acá, para nosotros humanos, haya matices entre los representantes oficiales, en sentido etimológico, del “*antropos*”: blancos, hombres, europeos, capitalistas, etc., que podríamos llamar de Pueblo del Capitaloceno o de la Bioontología o de la “toxicidad antropogénica” (Povinelli 2017)–. En ese sentido, si bien determinado “*antropos*” es el catalizador del cambio climático, del Antropoceno y del *fim das eras*, desde un punto de vista radical (en un sentido misantropológico) todos los “*antropos*” producen algún grado de desorden termodinámico, alguna degradación energética y física en el sistema *Gaia*. De modo que, si lográsemos acceder a la perspectiva relacional de árboles o de una montaña, por ejemplo, habría mucho para decir acerca de la implicación de su deforestación (ecocidio = genocidio), para sí misma y para animales no-humanos y entidades extra-humanas. Si sobre ello somos aquí sensibles, se debe a que podemos imaginarnos como viéndonos desde la perspectiva de lo extraño, de lo extranjero, o sea, por un esfuerzo “*xenológico*”.

El suelo pre-conceptual de mi idea aquí es una provocación de Lévi-Strauss al fin de su *Tristes Trópicos*, recordado por Valentim (2018b, 2020⁸¹). Para Lévi-Strauss, la antropología debería ser designada “entropología”, pues sería más coherente al referirse a cierta humanidad como una máquina productora de continua y acelerada

⁸¹ “Conversações filosóficas”, entrevista realizada por Caio Souto. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=aGMtJs47vj8>

entropía. No obstante, si Antropología, como relación humana con el entorno, es indefectiblemente entrópica, con potencia para destruir el planeta es, de modo paradójico, potencialmente capaz de quitar de la disciplina ‘antropología’ el velo solipsista y antropocéntrico blindados por su condición de Ciencia. Cripta cosmológica que le bloquea la transformación de la antropología en “*xenología*”: cuando el *antrophos* es reemplazado por el *xenos*, lo extraño, lo extranjero (Valentim 2018a). La *xenología* reconoce que la llamada humanidad, en sentido occidental, se ve como el “grado cero de la extranjería extrahumana” (Valentim 2020). Su objetivo como disciplina científica sería describir otros modos de acceso al conocimiento y prácticas de sentido extramodernas, o sea, perspectivas otras capaces de influenciarnos a comprendernos de otro modo.

Es al situarse en un *locus xenológico* que los nativos amerindios y *caatingueiros* nos interpelan a abandonar la moderna ontología del valor y su metafísica universalista en que “todo debe tornarse mercancía para tener el derecho de existir” (Almeida 2013: 21). La manera sutil en que esta “cultura”, aquí en el sentido de ontología, se expresa en la labor de los científicos sociales es cuando nos mantenemos impudicamente cartesianos al cartografiar los modos de vivir de otros: el mundo subjetivo de otro no puede afectar el modo de existir del científico. Si el papel de la antropología no es neutralizar la diferencia que incomoda el mito moderno del individuo, aquel que se auto-aísla metafísicamente del mundo para evitar verse en otro y como otro, ella entonces debe hacer proliferar mundos, a través del reconocimiento de la diversidad de metafísicas sociales. El CC, el Antropoceno ya invadieron el *hábitus* de las ciencias sociales y algo como su hechizo catastrófico impele el devenir-otro del hacer ciencia social, a fin de que sea haga posible la negentropía (sintropía o la entropía negativa), al agregar en *Gaïa* modos de vivir que contribuyan a su re-equilibrio.

Este “choque de realidad” (Nobre 2014: 34), provocado por la diferencia ontológica, debería ser suficiente para que no sólo consideremos seriamente los pensamientos y las experiencias prácticas minoritarias y reconozcamos su profunda capacidad de relacionarse con *otro* y afectarse/alterarse por *Otro*. Sino que también, aprendamos de sus metodologías epistémico-ontológicas relacionales (chamanismo, posesión

divina, antropomorfismo, alter-materialismo, entre otras) y nos afectemos por su deseo antropofágico cultural-metafísico por la diferencia –radicalmente distinto de aquel otro apetito que la consume para borrarla– a fin de que podamos devenir *pueblo nuevo*.

En otras palabras, las experiencias y los modos de acceso al conocimiento de los *caatingueiros* reponen un sentido a la verdad que no depende del nihilismo utópico y distópico que administra el moderno fin de los tiempos⁸², ni tampoco se proclaman *modelo* de existencia, porque *virar-otro* no es imitación, es creación: es la suma de los posibles porque estos nacen desde adentro del *virar*. Los *caatingueiros* mantienen la política activa, una verdad que dilata, que “imprevee” el *fim das Eras* –y, por consecuencia, el “fin del mundo” del moderno Antropoceno–, al mismo tiempo en que son una *exterioridad*, no la exótica creada para ser fotografiada, sino aquella que desencadena el arte de pensar, que mueve el pensamiento. Una agencia que arrastra consigo el pensamiento de las líneas convencionales del pensar, porque ellos mismos ya son una línea de fuga de lo *sertanejo*, de cierto lenguaje espejista representacional.

La cosmopolítica *caatingueira* para “imprever” el fin del mundo puede ser tomada como una práctica política de composición y confluencia con la catástrofe y mutación socio-ambiental y civilizatoria contemporánea, anclada en un modo de existencia en que la separación tajante moderna entre naturaleza y cultura no se ha dado como lo imaginamos, o sea, *caatinga* aún es selva, es *afuera* a la ontología política del Estado y parece que lo más interesante para nosotros es averiguar cómo ellos viven tal relación. Esto la convierte en una *propuesta* inventiva que impulsa un cambio radical en las interacciones entre humanos y naturaleza, propias de las civilizaciones urbanas y a su vez otorgadas a los llamados *sertanejos*. Al dislocarse (o mantenerse) hacia la reactivación del “animismo”, sus experiencias nos indican que es sólo recuperando otras temporalidades e historicidades de la pluralidad del mundo que podemos posponer el fin del mundo y habitar y componer con el CC y el Antropoceno. Este “imprever” es un modo de dar vuelta a cierto modo de pensar estándar, de inventar otro modo de existencia al reconocer a otros que “pueda[n] agregar realidad a los

⁸² Como recuerda Deborah Danowski (2020), la élite mundial ya hace mucho se dio cuenta, y actúa en base a ello (ver el todo el gradiente del negacionismo), de que el mundo no alcanza para todos.

hechos en vez de sustraerlas” (Costa 2020: 08), en vez de regalar a la Ciencia el poder de la verdad única que reemplaza a Dios. “Imprever”, “xenología”, “entropología” son conceptos-ejercicios de exorcización de la teología inmanente a la Ciencia y al pensamiento.

Por fin, ya es consenso entre los científicos/as que estudian las acciones humanas como fuerzas geofísicas que alteran el equilibrio del planeta que, por miles de años más, veremos sus efectos con más evidencia y que estos seguirán actuando cuando los humanos ya no estemos más en la Tierra. Pero hay una diferencia de intensidad política en relación a las teorías, experiencias y pragmáticas especulativas nativas. En estas, al afirmarse que el cambio climático y el *fim das eras* son el resultado de rupturas en antiguas relaciones sociales entre *caatingueiros* y de estos con la *Caatinga* (paisaje, animales, extra-humanos), al mismo tiempo están evidenciando qué mundo quieren vivir. Las diferencias no están sólo en el plano del cómo vivir mejor en un mundo ya *dado*, a fin de evitar que el mundo y su propia historicidad llegue a un *fin*, sino también en el orden cosmopolítico: qué mundo y con quienes vivir cuando quede apenas $\frac{1}{4}$ del mundo.

Tal como la ex curandera Dona Vanda, que está segura de la existencia de un mundo después del *fim das eras*, las palabras del oglala lakota Russel Means⁸³ son iluminadoras y nos hace recordar las posibilidades que una de aquellas *relaciones-encuentros* abarca:

Y cuando la catástrofe haya terminado, nosotros, los pueblos indígenas americanos, aun estaremos aquí para poblar el hemisferio. Poco importa si estemos reducidos a un puñado de gente viviendo en el alto de los Andes. El pueblo indígena americano sobrevivirá; la armonía será restablecida. Es esto la revolución.

⁸³ Proferidas por los años 1980 y recuperadas por Eduardo Viveiros de Castro en su prefacio al libro “*A queda do céu*” (2015b: 28).

ENSAYO 07

NOTAS PARA UNA TEORÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTERIDAD

A fin de promover el encuentro entre los modos de existencia nativos y la forma de expresarlas en una tesis académica, he intentado que esta presente investigación no fuese sistemática, al estilo de un prospecto de un medicamento, sino que busqué seguir las “cuestiones” nativas y su propio ritmo. Es decir, los capítulos y su orden son como un sonido diegético, en que se escuchan todos los sonidos del ambiente en que sucede una acción. Esta podría ser el año en que Seu Mario *rastejou* 100 vacas en la *caatinga* y, en un *bricolaje* de sucesos posibles de un espectacular año de un *vaqueiro*, supimos cómo él se viste, cómo se *marca* y se *rasteja* una res, sobre el día en que tuvo que recurrir a Maneca para *fazer responso*, a fin de recuperar un rifle, otro en que reactivó la cosmopolítica con *Caipora* para cazar, que hizo una *oração* para achicharrar *imundiça* (gusanos en su caballo); que justo antes de salir le pidió a Capuxo que le rezara y le ató al cuello de su caballo la pulsera de cuero de venado con 15 nudos mágicos para *fechar o corpo* del animal.

Al *campear* (acampar) cerca de Lagoa do Caldeirão, aprovechó para visitar a su amigo Carlos y pudo no sólo escuchar como este artista nativo produce verdades a través de chistes sobre experiencias, sino ver a Giselia *virando guia* y así mostrarnos cómo la divinidad puede ser inmanente a este mundo. Entre un café y una *narigada* de rapé que Seu Raimundo le dio, el día en que nuestro *vaqueiro* pasó por su casa a llenar su cantimplora de agua, se acuerda de que en el medio de su trajín cazando vacas, escuchó historias de un hombre que *virou sapo*, de otro que tragó a fuerza la orina de un extraño “animal” y *virou bicho*, de una mujer que se tambalea porque un río de agua subterránea le hace mover las entrañas, de un hechicero que robaba mujeres con *oração brava* y que por eso se murió sólo, “¡bien hecho!”, exclaman. Como estaba buena la conversación, Giselia le contó el día en que su tío y amigo de Seu Mario, el famoso Mane do Jove, se *virou num cupim* para escapar de la policía, otra vez en un árbol y en una piedra y en un pedazo de madera y en un cerdo y en un anciano y...

En esta etnografía, no he buscado tan solo una descripción antropológica del *rastejar*, como forma nativa de la relación, sino también reconocer el *rastejar* en tanto descripción nativa de “relación”, en tanto forma antropológica (Viveiros de Castro 2002d). *Rastejar* es tanto una expresión nativa en su mundo (que la antropología puede describir), como es ella misma una antropología, una forma humana de

descripción y comprensión de la vida. Tras terminar de leer esta etnografía, espero que el lector/a concuerde conmigo en dos proposiciones. La primera: si un *vaqueiro* puede rezar para *virar na besta* y ganar calidades extra-humanas, si personas desaparecieron al ser *encantadas* por la dueña-de-la-mata, si cerdo un día fue gente y si hay ratas que *viran* murciélagos, es posible “imprever” el fin del mundo porque en la *caatinga* hay verdades inimaginables para el *povo-da-rua*. En la segunda, seguí una idea de Kelly (2005): el análisis atento a cierto orden de lo posible de la metafísica nativa, expresado en el fenómeno del *virar-otro* –concepto etnográfico forjado en un gradiente semántico diverso y que es netamente relacional (con humanos, extra-humanos, supra-humanos, con/entre animales no-humanos), anclado en valores asociados a la exterioridad, a la alteridad y a la transformación metamórfica– puede engendrar propuestas teóricas interesantes para este contexto etnográfico “moderno” y para los escenarios clásicos de la etnología americanista.

Todas estas relaciones mencionadas arriba existen para los *caatingueiros* y, si pensamos en clave de ontología política, disputan con el *povo-da-rua* la definición no sólo de que mundo es posible, sino por verdades inimaginables. El *sertão* con los *lapigados* está desnudo. Luego, no hay *sertão*, porque esta desnudez es la suma de todas las miradas –podría decir Gilberto Gil. Sí, hay en la *caatinga* “una extraña radicalidad de lo insólito” y las experiencias de los *lapigados* son un “golpe de real y lo real no cabe en la realidad”⁸⁴. Algunos nativos concordarían así con las lúcidas palabras de Clarice Lispector: “não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada”.

“Porco um dia foi gente”

Mi amigo Zé recomienda a sus hijos nunca burlarse del cerdo que será muerto. Este padre se encarga de enseñar a sus hijos e hijas sobre climatología, astronomía, biología, fitología y cierta pedagogía ética en la convivencia con animales y con la *caatinga*. A los varones les habla sobre zoología: escuchar y entender el idioma de

⁸⁴ Clase pública de José Miguel Wisnik. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=c4psxfwA_A8

cabras, ovejas y vacas, y “ponerse” en sus patas, hablarles todas las tardes al llevarlas al corral. Cuando una cabra tarda en regresar al atardecer, se escucha el hijo de 7 años decir: ‘debe estar en aquel pasto, a ella le gusta ir allá’. Si hay que salir a buscarla al otro día, pues por alguna razón que ya se sabe ella no ha regresado después de la puesta del sol, dicen: ‘como caminan con la cabeza hacia abajo comiendo hojas, deben estar cerca de tal lugar’. A caminar entonces en su rastro.

Los pequeños deben saber en su edad temprana que ningún matador menosprecia una *criação* (cabra, por ejemplo) o una presa como el *tatu-peba* (*Euphractus sexcinctus*), puesto en cautiverio para que algún día sea abatido un tanto más gordo. Este día le acompañará aguardiente y otros comensales, pues así se debe hacer con una presa, compartir y brindar. El día del infortunio de una *criação* anuncia que su futuro ya habrá sido decidido días anteriores. La cabra hasta podría adivinarlo, pues, a diferencia de las demás de su corral, no tuvo la libertad para comer durante la noche. Allí en el corral, el matador pide al hijo, un poco más fornido, que la agarre, pues la llevará atada de una soga rumbo al temible árbol que todos los animales deben de conocer y comentar entre sí. Tan famoso es que el piso de tierra ya se tiñó de rojo. Una decena de metros separan el corral y del árbol. Parece que cierta distracción es preciso crear, a fin de entretener el animal para que no haga difícil su traslado, cuando clava las uñas en el piso. Así es. Mejor tener un alimento para la familia a disposición que salir a comprarlo en una tienda en la ciudad.

Los hombres se ríen, hablan entre sí, como si fueran a hacer algo tan trivial como una sesión de vacunación; quizá porque lo sea, el ritual está en el cotidiano. El engaño no funciona como esperado, la cabra en cuestión berra, para callarse tras un golpe con un fierro. Previo a este, todos se habían guardado el silencio en sí para escuchar sus últimos sonidos. Se guarda la sangre para ser cocinada, el hígado y riñones irán a la brasa en breve, ni bien se les eche bastante ajo y comino, y las vísceras para la mujer del matador. Su hijo ya puso un carrito abajo de la cabra atada de los pies en el árbol, allí se depositarán las vísceras que él tendrá que llevarlas a las mujeres de su casa, su madre y sus hermanas. Ellas sí saben tratarlas, conocen bien la anatomía de la panza de los animales que suelen comer (cabras, ovejas, vacas, gallinas, algunos pájaros y peces). Raros hombres saben el oficio de limpiar tripas y preparar el reconocido plato

tradicional: *buchada*. Todas las vísceras desmenuzadas y condimentadas serán envueltas en la piel rugosa de la panza del animal, cosida con una línea resistente. Luego de un par de horas en la olla a presión, el banquete. Va con picante, mejora con aguardiente y es una fiesta con cerveza y amigos.

Con los cerdos, el cuidado es más fino. Domingo. 7h de la mañana. Zé va al chiquero con un hacha en la mano. Amarra el cerdo con una soga a pequeña distancia a fin de que no se mueva. Hombres comentan sobre el tamaño del cerdo, su tenor de grasa, qué ha comido, de quién es hijo... otros temas surgen, si lloverá o no... todo como si nada, hasta el momento en que Zé sostiene el hacha bien firme, el filo al revés. Silencio general. Zé respira. Exhala. Pausa. El golpe. “*Porcão bonito, deve dar uns 70 quilos!*”, alguien grita devolviendo el movimiento al pico de la gallina que pausara su encuentro con la hormiga, la mano del etnógrafo vuelve a diseñar letras en el papel y los demás cerdos que observaban, resignados, salen a bañarse en el tanque de agua que ha llenado la última lluvia. Hablar ahora sobre él no está más prohibido, aunque la burla sí lo sea a cualquier momento, bajo pena de tener pesadillas con cerdos. Nadie desea soñar con un cerdo, y menos, muerto. ¿Y por qué Zé?

– Porque porco um dia foi gente!

Tomemos la información nativa de que las palabras poseen una marcada agencia. Independiente de los encuentros sobrenaturales en que casi siempre está implicada la posibilidad de un casi-acontecimiento, o sea, de la inminente discontinuidad ontológica de lo humano; el cerdo, en tanto entidad con intención y agencia se halla en el subterráneo semiótico y metafísico local. Como recuerda Nodari “antes de toda existência, indiferente a ela, tudo subsistiria objetivamente (com a mesma ‘dignidade’ do atual)” (Nodari 2019: 91). Toda esa ontología de lo subterráneo parece estar resumida en el aforismo de la recolectora de basura Estamira: “*tudo que é imaginado é, existe e tem!*”⁸⁵.

⁸⁵ Ver la película “Estamira” (2004), dirección de Marcos Prado.

Todos saben que el cerdo abatido por Zé es uno de los pintados, mezcla entre negro y beige. Pero las apariencias engañan, este bien podría recordar aquel tiempo. ¿De qué tiempo hablamos? La *caatinga* se entrelaza a un subsuelo mítico, aquel de cierta condición subjetiva atribuida a los cerdos, en el comienzo del mundo. Cerdos un día fueron gente, puesto que se veían como gente y fueron actualizados como los cerdos tal cual los conocemos hoy, a partir de un encuentro fortuito y azaroso con Jesús. Como narran algunos nativos, un día una mujer salía con sus hijos en una canasta hecha de hebras de sisal, cuando en el horizonte avistó a un hombre acercándose, ¿cómo iba a saber que era el profeta? Podría ser un ladrón de niños. Apenas lo vio en el horizonte, ella se apresuró a taparlos con un mantel. Esperó. Al acercarse, él le preguntó qué estaba escondiendo allí abajo. La mujer titubeó un rato y luego dijo: “*são porcos*”. Al retirar el paño, los niños habían “*virado*” cerdos “*nas vistas*” de los demás humanos. Desde ese entonces, cerdos pueden no ser “solamente” cerdos, la imagen-cerdo puede ser apenas una “*apariciencia*” para esconder una forma humana debajo, como aquel cerdo negro y grande en que se *virava* Edinho (cf. ensayo 05). Si la transformación de gente en cerdo es una posibilidad en el mundo-*caatinga*, como relata su mitología, parece ganar otro sentido los relatos de personas que *viran* piedra, pedazo de madera o se *encantam*.

Reírse del cerdo muerto sería lo mismo que habilitar su visita en sueño, evitarlo es un modo de garantizar aquella separación en el origen de la cultura. ‘No te rías del cerdo, él ha mucho perdió su condición humana, dejemos las cosas como están’, podría decir la sociología nativa. Como resume Viveiros de Castro, “o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente e absoluta que incide sobre cada ponto de um conjunto heterogêneo, em que a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser” (2007: 324). La “*inconstancia del alma salvaje*” (Viveiros de Castro 2002a) también es un derecho sociológico en la *caatinga*. Pues allí también se especula acerca del pasaje del continuo al discontinuo; de “*diferencias intensivas para diferencias extensivas*” (Sztutman 2009: 10); del peligro de la pérdida de la humanidad por los humanos; de la negatividad que implican el claro-oscuro (eclipses que causan aborto en cabras y

quemam zapallos) y de *virar* otro a la fuerza (*Caipora, bicho, Maneca*); de la reversibilidad del tiempo actual al tiempo mítico (como “*o fim das eras*”).

Los nativos conciben, en el *se envultar*, una relación ontológica en que la alteración de la identidad, en tanto representación, es una posibilidad, bien como la alteración en torno a lo qué es el mundo, al hacer con que uno no sepa dar sentido a lo que ve, a un acontecimiento. El devenir allí es anterior al ser, la pre-individuación antecede a la individuación y al individuo. Así, si el cerdo aparece en sueño es indicio de que posee facultad de entendimiento, intencionalidad y agencia, es como si aquella antigua humanidad anterior pudiera regresar bajo un aspecto más liviano que el corpóreo, el del espectro y el de la comunicación.

Algo parecido les sucede a los chamanes yudjá del medio Xingú, con quienes Lima (1996; Lima 2005) ha convivido. Estos sueñan con el chamán de los cerdos, que un día fue gente, allí comparten *cauim*, fuman tabaco y se ven como humanos que son. El chamán yudjá le cuenta que sus parientes tienen deseo de comer carne de los parientes del chamán-cerdo y éste accede, facilitándole la ubicación exacta de los suyos al día siguiente, no sin avisarle que sepa diferenciar los que van delante de los demás, pues serán él (chamán-cerdo), su esposa y sus hijos, y que no les flechen, la carne les caería muy mal. Con este acuerdo se evita un encuentro desafortunado con los cerdos, puesto que, si para los humanos sería una caza, para los cerdos es una guerra, buscan allí capturar humanos para metamorfosearlos, a partir de su alimentación, en cerdo, justo el cerdo que será el potencial chamán. Un cazador no quiere ser presa de un cerdo en este encuentro, para ello es fundamental no otorgarle palabra y tampoco burlarse de él, sería facilitar la imposición de su perspectiva, deseante esta de arribar al *punto de vista*. Cuenta Lima que un yudjá así lo hizo, se burló de los cerdos antes de ir a una caza y fue brutalmente atacado por un grupo, cuando los suyos lo hallaron, ya era tarde.

“*Porco um dia foi gente*” nos quiere decir mucho más sobre las prácticas de sentidos nativas que sobre el cerdo o sobre determinado “tiempo mítico” en que no había diferencias entre gente y cerdo. Esta idea es “*o verdadeiro conceito em potência –o conceito que determina o modo como as ideias de pecari [cerdo] e de humano se relacionam*” (Viveiros de Castro 2002d: 135). ¿Qué es lo que no sabemos cuando los

nativos dicen: *porco-um-dia-foi-gente?* ¿Qué están diciendo? Pienso que definitivamente su concepto de humanidad es otro que el moderno y que él guarda una potencia-cerdo en el humano, tal cual el *porco* posee la humanidad en potencia (Viveiros de Castro 2001). Y la tarea de la antropología no es describir por qué, en qué condiciones los nativos “creen” en eso si tal cosa es un absurdo; eso no es antropología, sino una “opinología” arrogante que, paradójicamente, “cree” que posee el derecho de determinar qué es real para quien. Como recuerda este autor, “preguntar(-se) se o antropólogo deve acreditar no nativo é um *category mistake* equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde” (2002d: 134). Sino más bien, debemos preguntar sobre las consecuencias de una afirmación como esta, es decir, “como transformar a concepção expressa por uma proposição deste tipo em um conceito?” (*ibid.*).

Esta proposición la he escuchado de forma espontánea y en distintos lugares, siempre relacionados a la matanza de un cerdo y las reglas de conducta allí implicadas, bien como para confirmar una cuestión por mí planteada. Un día en la *roça* de Landeu, se reunieron casi una decena de hombres y dos mujeres mayores. Estas se encargarían de *tratar* las vísceras del animal y dejar todo preparado para echarles los condimentos necesarios para la futura *buchada* y los hombres tendríamos que ayudar al matador. El cerdo pesaba más de 120 kg. Tareas divididas, las mujeres ya con sus varillas en mano (para darle vuelta a las tripas), dos baldes de agua limpia, dos boles grandes y dos cuencos para echarle agua, esperaban (foto 11). Mientras el matador partía a la mitad el cerdo con un machete y un palo grueso, los demás miraban y comentaban la abundancia de carne, algunos de ellos ya habían reservado sus postas de *bondiola*, de jamón. Es una reunión festiva, lo primero que le quita el matador es el hígado y los riñones para que la brasa les vaya provocando el hambre a todos. Junto con el aguardiente, la cerveza y el vino de *jurubeba* se va a componer el festín de la mañana. Registro todo en fotos y en video. Me acerco a Seu Mario y le digo: Seu Mario, Zé en *Arapuá* me dijo que cerdo un día fue gente, ¿usted ya había escuchado esto? “Oxe, toda minha vida sempre escutei que porco foi gente. E é verdade!”, dijo en un volumen que cualquiera podría escucharlo.

Lo que me atañe aquí como antropólogo es dar cuenta de una explicación nativa que implica a los humanos en el cerdo. La afirmación no es una comparación entre cerdos y humanos y sus similitudes como, por ejemplo, ambos vivimos en grupo, tenemos un líder, de todo comemos, roncamos, ensuciamos, nos defendemos ante una muerte inminente, etc., sino que remite a un presupuesto interior a la lógica social nativa. El “gente” de la idea nativa es “gente” como lo que pensamos que es, en la tradición occidental, y también no lo es; hay allí un sentido que se nos escapa, a saber: la noción de sujeto como alguien capaz de ocupar el punto de vista, de disputarlo, una potencia-porco (sujeto) en el sujeto humano. La condición de persona y la perspectiva son extensibles a otros entes del cosmos. Es lo “no-evidente” lo que los nativos agregan al mundo, como lo conocemos, y terminan así por ampliarlo, complejizarlo. Como recuerda Viveiros de Castro (2002d), ello no tiene nada que ver con la idea de lo simbólico como semi-verdadero, sino más bien como pre-verdadero, de la zona en que la división entre verdadero o falso aún no se dio; antes que *subproposicionales*, son *superproposicionales*, pues definen su valor, sentido, lo importante, lo profundo, el lugar poblado de intensidades (*ibid.*).

En la estela de ese autor (2001; 2002d), el concepto *virar-otro* expresa con claridad la potencia-porco implicada en el humano. Mane do Jove que “*se virava em porca parida*” está insertando al interior de la socialidad nativa una *diferencia* entre humanos (*caatingueiros legos* y *caatingueiros lapigados*) y adentro del propio concepto de humanidad, que abriga la potencialidad del cerdo como extensión de la idea de qué es humano. Y, al mismo tiempo, entre los cerdos –o sea, al cerdo que cierta persona “*se vira*” actualmente (la que *vira bicho*) y aquél del tiempo mítico que era gente y “*se viró*” en cerdo. *Virar-otro* es también un concepto en potencia por demostrar cómo el sujeto se relaciona con el otro con el cual “*virará*”, y eso expresa la relación entre humano y extra-humano.

Es en ese sentido que los *lapigados envultadores* hacen confluír dos perspectivas diferentes que se alternan entre sí (puesto que un tercero que todo ve, no lo hay); y el hecho que puedan manejar la perspectiva del otro acerca de los prófugos (policía-bando fugitivo) tienen algo que decir a la siguiente idea del perspectivismo amerindio

multinaturalista: el “corpo como perspectiva interna do conceito: o corpo como implicado no conceito de perspectiva” (*ibid.*).

Filosofía de las diferencias

¿Cómo traducir entonces esta confluencia de presupuestos, del punto de vista del propio encuentro, en el mismo encuentro-cuerpo? El resultado deseado: nuestras anteriores formas de pensar se ven interpeladas, afectadas y modificadas por el propio gradiente de las posibilidades del pensamiento, de la imaginación, de las prácticas de sentido de otros, que anuncian, ellas mismas, otras formas posibles de la realidad. Los nativos de la *caatinga* presuponen que “persona no coincide con la figura de un sujeto individual moderno y con la metafísica de la creación asociada a ese sujeto” (de Niemeyer 2014. Videoconferencia)⁸⁶. Eso ya lo sabe el lector/a tras esta etnografía.

Lo interesante en tener en cuenta es que las afirmaciones “*se virou num toco*”, “*se encantou*”, “*virou bicho*”, etc. no están proponiendo una concepción física y biológica alternativa, en que las leyes de la física allí no podrían ser aplicadas. Sino que, además de que el concepto de cuerpo, en la tradición occidental, es limitado frente al “límite no-métrico” (Nodari 2019) del cuerpo entre los *caatingueiros*, estos relatos nos dicen acerca de una teoría nativa no-física y “no-biológica del cuerpo” (Viveiros de Castro 2002d: 140). Los presupuestos ontológicos relacionados al cuerpo que sirven de estructura a la idea de “ciencia” en la física clásica y la biología, hacen difícil que se entable un diálogo con otras tradiciones de pensamiento, hasta mismo con la física cuántica. Entre los nativos una persona puede metamorfosearse en *jegue*, transformarse en árbol, desaparecer de la mirada del otro o devenir la imagen-Otro – aquel acontecimiento que altera las premisas en torno a las posibilidades en el mundo, en lo real.

Por lo tanto, la afirmación “*porco um dia foi gente*” debe ser tomada como concepto nativo, puesto que dice algo más que la idea de que cerdo fue humano y de que, a

⁸⁶ “*Variações do Corpo Selvagem: Eduardo Viveiros de Castro, fotógrafo*”. Coloquio en homenaje al pensamiento de Eduardo Viveiros de Castro, organizado por el Sesc Ipiranga, São Paulo, en el año 2015. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=bx-W4yqamVg&t=2962s>

priori, no se está cerrada la posibilidad de que se vuelva “humano” (aparecer en el sueño es una de las formas de la agencia “humana”). Sino que afirma la potencia extra-humana en lo humano. Es decir, si cerdo fue humano en algún momento, humano puede ser *bicho, Caipora, besta, piedra, árbol*, etc., toda una potencia del devenir. En otras palabras, estos extra-humanos “no son evidentemente humanos, ellos lo son no-evidentemente” (Viveiros de Castro 2002d: 137). Luego, siguiendo con el autor, ¿qué es ser humano cuando Mane do Jove es ‘cerdo’ o ‘árbol’ y, ¿qué es ser árbol cuando se es ‘humano’? En fin, ¿qué nos enseña esta idea sobre las nociones nativas de humanidad y ‘cerditud’ (o *Caiporitud*)?

Veamos una afirmación nativa que ilustra una teoría nativa sobre la transformación de las especies, vinculado a lo anterior. Pusimos unas trampas con Zé para agarrar un ratoncito que rondaba la casa en que me alojaba en *Arapuá*. En la mañana siguiente la encontré muerta a las afueras, en el patio, a su lado estaba Zé mirándola con atención, la empujaba con el zapato a un lado, haciéndola girar, se acercaba a mirar su cara, pisaba su cola. “¡Qué raro! Por qué le hace eso”, me preguntaba. Al verme llegar me dice: “*rato vira morcego. O rabo cai, depois sai a asa, logo avôa. E são desses pequenos que viram, os grandes não*”. Imposible no remitirnos al mito *kaxinawá* presente en el libro *Rã-txa hu-ni-ku-: a língua dos Caxinauás*, de Capistrano de Abreu, cuyo título es “O rato que virou morcego”. Así cuentan los *kaxinawás* (citado en Valentim 2019: 74):

“Morcego assim faz, te conto.
Em morcego o rato se encanta, em morcego. (...)
O morcego avistou-o, ao rato pergunta:
rato, que fazes ahi pendurado? me arremedas, tu te penduraste, fez.
– Eu te arremedo não, eu morcego ser quero, fez.
O rato assim fez, seu rabo cahiu,
seu couro espichou suas asas fazer para, ellas com voar para.”

Más allá de las eventuales especulaciones difusionistas que puedan suscitar el hecho que una misma afirmación sea dada por pueblos tan distintos y tan distantes entre sí, lo que me interesa más aquí es la teoría nativa de la evolución de las especies. Como analiza Valentim (2019), al contrario de Darwin, la teoría nativa es xenogenética y

metamórfica antes que una selección natural vía especiación. El mito indígena es más extenso y bastante complejo, como se puede aprehender en los análisis elaborados por Valentim que compara la teoría de la especiación allí inmanente con la yanomami narrada por Davi Kopenawa. En ambas, la especiación es cósmica, no una selección natural, y se da vía metamorfosis trans-específica que indicaría que ella es una posibilidad latente a todas las especies vivas (*ibid.*).

Además, como se nota en este pequeño trecho del mito, y es más evidente en otros pasajes (ver anexo), la narrativa se va turnando entre el punto de vista del murciélago (“¿que fazes ahi rato?”) y de la rata (“Eu cousei outra me encantar para”) sobre la especiación cósmica y el punto de vista del narrador sobre los efectos de este proceso (“O rato assim faz, o rato em morcego se encanta”). En la *caatinga* no se nos presenta las perspectivas de la rata o del murciélago, sino del humano narrador. Tal como entre los kaxinawá, la rata que se encanta en murciélago es vieja (“rato velho, velho muitíssimo estava”). Como relata Zé: “*esse rato pequeno quando fica velho vira morcego. Eu já vi ele se virando, o rabo já estava quase caindo e as mãos já estavam virando asa, que nem as mãos de um pato. Não esperei ver, mas ia virar morcego*”.

Lo que podemos inferir de ello, en base al concepto nativo “*se virar em*”, es que éste también opera como “fator, intrinsecamente xenogenético, de evolução” (Valentim 2019: 75). Es decir, es como si al interior de la lógica social nativa, la metamorfosis trans-específica y trans-individual del *se virar em* fuese una potencialidad extendida, una operación recíproca entre los seres, porque la Vida sucede de ese modo, un modo otro de habitar, de cambiar de perspectivas. Gente *vira* árbol, *vira* piedra, *vira* bicho, *vira* na besta, *se encanta* en Caipora... *caatinga vira* nordeste, *rata vira* murciélago, *nativo vira* etnógrafo, *antropólogo vira* lapigado...

Por otro lado, esta teoría de la especiación encuentra resonancias con otra teoría nativa, sobre las mudanzas climáticas: ambas reactivan el animismo (Stengers 2017b). La sociocosmología nativa expone, como vimos en el capítulo 06, que el cambio climático irrumpe en la realidad como resultado de algunas características de la modernidad. Cuando afirman que “os tempos mudaram”, “que antes era melhor” y que algunos humanos hacen alianza con la *besta*, ellas no son anécdotas y metáforas, sino expresiones de una filosofía política. Y esta da cuenta de un orden negativo

relacionado al principal sostén de la transición del antiguo régimen a la modernidad: la des-subjetivación de la naturaleza para instaurar el antropocentrismo propio de la axiomática capitalista y de la ciencia-de-Estado. Las teorías nativas sobre el cuerpo, la especiación y el cambio climático devuelven el espíritu a la materia, el cosmos a la política, irrumpiendo en el escenario como *diferencia*, como *Otro*, como sostén para empujar el pensamiento, sin quedarse atrapado en el intento por explicarla, como si ese fuese el objetivo de la antropología.

Otro como tercera margen del Yo-otro

Recordemos algunas ideas centrales de los ensayos etnográficos, a fin de dar “consistencia conceptual” (Viveiros de Castro 2001) a la relación de alteridad, para considerar su relevancia en el pensamiento nativo. Los *caatingueiros* consideran la alteridad seriamente, no es por casualidad (tampoco por causalidad), entonces, sus sentimientos de deseo, cuidado y miedo por otro (*alter*, figura de alteridad) y *Otro* (relación de alteración, afuera, exterioridad). Pues la *exterioridad* no sólo expresa la existencia de mundos posibles (Viveiros de Castro 2002d), sino la posibilidad de existencia de cualquier mundo, hasta mismo de aquel *percibido* por mí, ya que somos efectos, “o resultado da interiorização de uma relação que [me] é exterior” (2001: 14). Como recuerdan este autor (2001; 2002d) y (Zourabichvili 2011), *Otro* es quién garantiza la posibilidad de existencia de un mundo más allá de mi percepción actual; el mundo sensible *para Otro* se mantiene como virtual y potencial real para mí por su presencia en tanto “afuera”. Luego, es a partir de *Otro* que otro de mí mismo es posible.

En el ensayo 04, vimos que los nativos con el *dom* para se *envultar* introducen nuevas agencias en el cosmos/cultura, a través de relaciones previas (humano-dom :: dom-guia) inmanentes a un cuerpo-lapigado. Este “cuerpo” lleno de relaciones (alterno a la noción de cuerpo para la ontología universalista moderna) opera como agencia en el mundo donde las prácticas de otros nativos son parte. En otras palabras, lo que puede aquel “cuerpo” es verdad para sí (los *envultores*) y se torna verdad para otro (los persecutores) y determina la posición a ser ocupada de sujeto y objeto en la

relación. Por ejemplo, Mane do Jove es sujeto y objeto simultáneamente y luego al crear un agenciamiento-mundo se torna objeto, al *virar-piedra* (de la perspectiva de los policías que ocupan la posición de sujeto), y se mantiene como sujeto para sí (gente-piedra) y en la perspectiva de sus compinches. Emerge en esa relación el signo-sentido *Otro*, un afuera que interfiere en los modos de pensar y mirar de otros, “um invisível para mim [que] subsiste como real por sua visibilidade para outrem” (Viveiros de Castro 2001: 14)

Además, siguiendo a Povinelli, al *virar* en entes “no-vivos”, como piedras, hormigueros, *Caipora*, se instaura al interior de la ontología moderna un mundo geológico animado que es la condición de otras formas de vida y de la idea misma de qué es estar vivo. En ese sentido, la metamorfosis en seres “no-vivos” (calabaza, tronco, casa de termitas, puro, etc.) implica que estas personas son pasibles de vivir la condición existencial de estos seres, es decir, de volverse suelo para otros, de ocupar la función de base sólida para la ruptura de objetos, de asientos o ser mismo rotos. Este *virar-otro* implica también ser pasible de sentir los efectos de aquella nueva posibilidad de existencia en el mundo. En ese sentido, *virar-piedra* no es una metáfora o la representación imagética y escenográfica de la torpeza de policías que se dejan engañar por alguna habilidad mimética de los nativos. *Se virar numa pedra* es una hechicería por palabra que expresa una filosofía de las diferencias, esta propone un otro régimen de entendimiento (alteridad) y de las posibilidades de lo “real” (alteración, desterritorialización), es una medida-concepto de “relación social” para los nativos.

En el ensayo *virar-bicho*, el mediador diplomático entre el mundo humano y el extra-humano es un fluido. Con su orina el humano *virado-bicho* instaura una desestabilización ontológica para un nuevo modo de existencia en que la confluencia entre el punto de vista humano y del extra-humano es una dialéctica sin síntesis. Como hemos visto, apenas revertida o estabilizada con el advenimiento de la muerte: mientras *bicho*, la forma concreta es humana; mientras humano, la forma virtual es extra-humana (serpiente con alas). En ambos casos, la forma “diferenciada” es aún del orden de la *invención*, es decir, no todos los que *viram-bicho* van a *virar-serpiente* al morir en la posición de humano, sea de muerte natural o matada; ni todos en la

posición de *bicho* al morir se van a *des-virar en humano*, puesto que no se especula más allá de los casos conocidos de la muerte del *bicho*. Como recuerdan, “*cada bicho corre trecho diferente*” y si no regresó al *espogeiro* a tiempo “*não desvira mais*”.

¿Qué pasará ahí? No se sabe, los relatos conocidos fueron dados por los mismos humanos que *viram-bicho* o de terceros que los vieron en el proceso del *virar*. Si los nativos pueden conocer *bicho* como *gente* y *gente* como *bicho*, no lo es en una reversión controlada desde un presupuesto en que todos los seres pueden ser *gente*, o sea, esta condición cosmológica amazonista no puede ser transferida a la *caatinga*. No obstante, ciertas calidades de *bicho* pueden ser interiorizadas por humanos, como vimos. Algo correlato puede ser aprehendido en la operación de *virar na besta* que abriga un gradiente que va del grado de ser afectado por la *besta*, de adquirir sus calidades (valentía, coraje, corpo fechado, etc.) –es como si el sujeto se viera a sí mismo como una *besta* intrépida, hábil y confiada de que nada malo le sucederá–, hasta la captura total del punto de vista del sujeto, efectuada completamente en el día del “*fim das eras*”.

Vimos que la metabolización de la orina del *bicho* por la víctima produce una relación de afinidad entre ellos, al mismo tiempo en que es signo de una relación previa y recursiva: el ser *bicho* es una *relación*. La potencial víctima humana de otro humano que *vira-bicho* carga consigo predicativos similares con su predador, la violencia doméstica. Similitud necesaria para la afinidad, pero no causal de una continuidad relacional post rito anabólico de los fluidos, pues en la ontología-*bicho* el que recién *vira-bicho* y aquel que lo ha “devorado al revés” (= orinado) seguirán rumbos distintos. Del mismo modo que la comensalidad con *Caipora* implica una “predação ontológica”, la metabolización de la orina crea una discontinuidad física porque es signo de una alteración o cambio de estatuto metafísico (Viveiros de Castro 2002d).

En el ensayo 03, *Caipora* captura la perspectiva del sujeto, de la humanidad por medio de lo que es alimento para la *mãe-das-caças*. La comensalidad con *Caipora* implica una desestabilización ontológica del comensal que sabrá que *para* ella garrapata es comida, aunque no sea *su* comida. En esta “homonimia perspectiva”, dos sujetos llaman por el mismo nombre (comida) cosas completamente diferentes, señal de alerta al sujeto humano que de seguir relacionándose con *Caipora* por la

comensalidad estará actualizando una de las *posiciones posibles en el concepto nativo de persona: se encantar, virar-invisible como Caipora*. Si, como recuerda Viveiros de Castro (1992), comer es una operación física y metafísica por excelencia, de ahí la incógnita de los nativos en relación a qué hará *Caipora* cuando un humano *se encante*. Si comer con ella implica una alianza tipo congénere (“*virar-nela*”, en ella), por otro lado, ya es del orden del *innato* en la sociocosmología nativa la relación de parentesco (“*mãe-das-caças*”) y de posesión-pastoreo (“*vaqueira-das-caças*”) –no tengo registros sobre alguna metamorfosis del humano en animal-presa y los nativos rechazan que él sea vuelto su marido.

Las lógicas sociales para corroborar la experiencia del *virar-otro* se transforman en el tiempo experiencial, pragmático, es decir, el modo específico de pensar sus propias transformaciones es inmanente a los efectos del *virar-otro* y no sociológicos (en tanto conceptos ya dados). Por ejemplo, no hay una ontología-*Caipora*, porque no hay una sola experiencia con *Caipora* y ella no es copia o representante de lo Uno. Está la que te ofrece *licurí*, la que te da garrapatas, la que te quema en el astillero, la que te pincha con una lanza, la que galopa arriba de un venado, la que emite sonidos para “ariar” a humanos, la que te seduce, te “idea” para *encantar*. Todas las experiencias relatadas pueden ser reflejo de la misma *Caipora* en “días” distintos *para* ella o de que estamos hablando de varias *Caiporas*.

Hay una equivalencia simbólica entre comer *con* y comer *como* *Caipora* pues, aunque no se sepa de qué ella se alimenta, la relación de comensalidad con implica *devoração*. Como resume Aparecida Vilaça para los wari’: “se a devoração produz uma identidade entre os termos, a comensalidade parece ser um equivalente seu, enquanto relação produtora de identidade” (1992: 68). El punto de vista se duplica al devorar otro punto de vista, al mismo tiempo en que es anexado a la perspectiva-*Caipora*, más en el sentido de fractalización que de una duplicidad que regresaría a Uno absorbente. La *devoração* del punto de vista humano por el de *Caipora* produce la multiplicidad y metonimización de la perspectiva-*Caipora*. Luego, aquel que fue comido un día pasará a ser quien comerá, aquel que aceptó la *comida* la ofrecerá a otro para que coman juntos, el “antiguo” *caatingueiro* ahí sabrá que cuando *Caipora* antes lo observaba comer, ya lo estaba comiendo.

En ese ensayo, defendí una simetría de principios entre los *lapigados* magnificados y *Caipora* ya que ambos eligen, cual muchas sociedades amerindias (Viveiros de Castro 2002a: 291), como principio de movimiento la interiorización de predicados advenidos del otro, sea este una piedra, un cerdo, un *guia*, una vena de agua subterránea. Lo que implica que la socialidad nativa es también definida por esta apertura a la exterioridad. Otra simetría evidente es que tanto la entidad como los sujetos magnificados provocan la asimilación predatoria de propiedades de sí mismo por el otro. O sea, al comer con *Caipora* la víctima *se encanta*, deviene-otro; en la relación con ciertos *lapigados* las víctimas adquieren sustancias, calidades de Maneca, por ejemplo; o más bien, pasan a ver lo que el curandero-brujo les ‘sugiere’; o al revés, otro afecta el mismo al interiorizarse en él: *vedores* se sienten mareados por la presencia de ríos subterráneos (cf. ensayo 02). Podría decir que es una individuación fractal compartida, aunque en grados diferentes. En suma, lo individual aquí no es una representación o duplicación de uno mismo, es más bien, como señala Pablo Rodríguez, “la interacción que se plantea entre individualidades que dejan de serlo porque el medio que las conecta participa de la definición de cada uno para conectarlos” (2020. *Cursivas agregadas*)⁸⁷.

Asimismo, *Caipora* expone índices de que la agencia puede ser capturada, y expresa que entre los pueblos tradicionales de la *caatinga* el lugar de la “naturaleza” puede ser el de la “cultura”. Es decir, en tanto objeto de la interpretación, *Caipora* es “expandid[a] até atingir a sua forma intencional plena, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada” (Viveiros de Castro 2002a: 360). Del mismo modo, las posiciones estables de naturaleza y cultura en la metafísica moderna son alterables en la *caatinga*; lo que ocupaba el orden de la naturaleza puede verse en la posición de la cultura, de la agencia. Así, agentes extra/supra-humanos se perciben a sí mismos como personas con perspectiva (*bicho, besta, zumbi, Caipora*), bien como las venas de agua que, afectadas por determinadas intenciones humanas, modifican el sentido de su flujo en el mundo subterráneo, alterando la capacidad de *rastejar* del *vedor*. Ya las personas que *se envultam* o que *envultam* a otras *nas vistas* de otros alteran el

⁸⁷ Entrevista del periódico *Página 12* con el investigador y profesor Pablo “Manolo” Rodríguez que se dedica hace años a la obra filosófica de Gilbert Simondon. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/278149-pablo-rodriguez-hoy-no-esta-claro-quien-es-el-big-brother-po>

presupuesto de lo que es una condición normal para estos otros, del *sentido* que estos dan al mundo.

“Normalmente” tanto los pueblos amerindios como los pueblos tradicionales de la *caatinga* no ven los animales como humanos (el humano implicado en el *jegue* en el *virar-bicho*, o “vestido”, *virado-hormiguero*), apenas un chamán podría hacerlo, pues maneja el tránsito entre mundos-sensibles. Si, al contrario, por ventura nos encontramos con un *jegue* (asno) peludo en la mata que empieza a atacarnos y defenderse hábilmente como lo haría un humano como nosotros, inmediatamente, recurriremos al saber nativo para concluir que la figura del *jegue* está ocultando una afección-humana, que él no es un *jegue* sino un *bicho*, un humano que *vira-bicho*. Mala suerte, pero aún sería mucho peor si, no obstante, llegásemos a ver su aspecto humano, tal cual nos vemos, cuando nadie más lo haría en las mismas condiciones.

Es plausible que el *bicho* se ve como nos vemos, como gente, pues teóricamente, en base a los materiales de los *caatingueiros*, podríamos extender la afirmación nativa de que ‘cerdo un día fue gente’; si el lector/a acepta esta hipótesis, estaríamos en una situación más anormal de lo que ya estaba. Podríamos estar virando *bicho* sin el ritual previo de ser obligados a tragarnos su orina, algo correlato a lo sucedido con el chico que veía la mujer bonita de pelo largo y rubio que es Caipora; tal vez lo sea en su mundo-sensible, sin embargo, si la vemos como ella parece que es, estaríamos siendo capturados por la perspectiva-Caipora. El adjetivo y sustantivos con que el chico define *Caipora* (bonita, rubia, pelo largo y mujer) no son una aprehensión subjetiva, representacional y relativista, del tipo *Caipora* es rubia *para* él o es mujer desde su *punto de vista*, sino que la relación es objetiva, interna, genitiva y deíctica (Viveiros de Castro 2002a): *Caipora* es tal como describe el chico porque él la vio como ella es en su mundo, porque él estaba *virando-Caipora*.

La relación se parece aquella que tengo con Ana, hija de mi tío Zé, que es mi prima. Ana no es *para* mí una prima, ella es mi prima, punto, del mismo modo que ‘cerdo un día fue gente’ o que ‘gusano es el pescado del muerto’ (Viveiros de Castro 2002a). La relatividad ontológica *caatingueira* o su teoría de la alteridad es, tal cual el perspectivismo amerindio, un relacionalismo y un multinaturalismo (*ibid.*). En otros términos, la “ontología de la relación” (Viveiros de Castro 2001) o la “verdad de lo

relativo” considera las prácticas de sentido, propias al mundo desde donde son expresión, como productores de la creación de nuevos posibles en el mundo, de nuevas relaciones. Y en ellas, los términos de la relación no son anteriores a la relación misma, ellos emergen al mismo tiempo que la propia relación diferencial. Ésta es quien define el lugar de sujeto y de objeto (Stengers 2005).

El *virar-otro* es entonces un operador sociológico nativo aprehendido a través de las diferentes y particulares expresiones del *se virar em*, cada una a su modo, desde su perspectiva, adensa y complejiza este concepto etnográfico que resuena al del “devenir” deleuze-guattariano. Pero creo que la *antropofagia reversa* lleva consigo un plan de inmanencia presente a todas expresiones (*virar-bicho*, *virar na besta*, *se encantar*, *se envultar*, *virar -vedor*, *-rezador de...*), de modo transversal, sutil y virtual en unas, fuerte en otras y, particularmente central en el *se envultar*. No la veo en tanto comodín sociológico que todo explicaría, sino como experiencia privilegiada en que la relación *virar-otro* se ve en su mejor expresión. Si en el canibalismo ritual tupí del siglo XVI, de acuerdo con Viveiros de Castro (2002a), la inversión de perspectivas entre el matador y su enemigo comparte la metafísica con lo que más tarde conoceremos como la teoría general de la alteridad o el perspectivismo cosmológico amerindio, pienso que esta operación de captura del punto de vista del otro encontró en la *caatinga* una variación insólita.

Es decir, en las relaciones sociales en la *caatinga* no sólo la posición del sujeto en la relación déctica puede ser capturada (véase el *se encantar*, el *virar bicho*), sino que un sujeto (brujo) obliga al lego a ocupar su propio punto de vista (del brujo) para percibirse a sí mismo como *otro*, para saber qué es la posición de *otro*, de lo que ocupaba para él (para el embrujado) el lugar de la alteridad. Parafraseando a Viveiros de Castro, Maneca interioriza el *guia* (*otro*) y se exterioriza en *otro* (*víctima*) como *Otro*; en sus palabras “o domesticar-se daquele é consubstancial ao ‘enselvajar-se deste’” (2002a: 290). Un nativo común y corriente no suele producir flatulencias descontroladamente, ni tampoco *se envulta* en pedazo de madera, detener dichas calidades es indicio de un proceso de *virar-otro*.

A través de ese particular chamanismo de ataque (*oração*, rezos, sin ritualidad explícita o consumo de tecnologías diplomáticas, como brebajes, rapés, etc.),

profundamente contra-antropológico, el *lapigado* produce una *devoração metafísica* en otro humano para que éste sepa cómo es ocupar la posición del *afuera*, de la alteridad. El lego adquiere, por determinado tiempo, cierta “calidad” corporal de brujo, como expeler mal olor, que a su vez es una de las calidades de un cuerpo fabricado para brujo. En otros casos, el brujo se fractaliza, metonomiza en la realidad futura del embrujado, lo que ya es real para la realidad futura del brujo: no poseer bienes materiales, no tener pareja, tener una muerte solitaria, etc... Como tan bien ha etnografiado el *rezador* Capuxo, Maneca tenía el poder de controlar un tiempo particular: “*do diante para atrás*”. Es como si la posición del presente temporal se dislocara para un futuro profético y en una rara inversión, el “adelante” es el presente que marcha hacia un futuro que es “ahora”, o sea, se instaura una especie de presente constante, que nunca pasa, o un futuro que afecta al pasado.

En ambos casos, sea sobre el futuro o sobre el cuerpo, el *feiticeiro* Maneca maneja una operación chamánica que produce una individuación fractal o dividualidad: se captura la perspectiva del otro para que este ocupe el lugar de quien hasta hace poco era su otro, hecho que produce a su vez efectos sobre la idea de tiempo futuro, pues el destino del hechicero se desplegará sobre lo del embrujado. Transformase el futuro profético en futuro a secas. La lógica fractal es constitutiva e indisoluble de la *antropofagia reversa*. Ella no produce un doble, una copia idéntica, sino que la práctica chamánica de Maneca provoca la ingestión forzada de la *diferencia* en cuanto tal, activando la posibilidad de la confluencia temporaria y pedagógica, en uno solo cuerpo de dos agencias vicariamente diferentes y, en el caso extremo de su brujería, un mismo futuro innegociable. Todo dependerá qué era el “adelante” para el hechicero: si hasta su muerte o mismo después de ella. O sea, el embrujado se verá libre del hechizo tras la muerte del Maneca o únicamente por la suya misma.

Por fin, si el no-humano es inherente al humano y dicha porción puede ser accesible por intermedio del chamanismo (Sztutman 2009: 12), esta misma información puede ser actualizada en tanto realidad para colectivos humanos. Es decir, puede tornarse real para legos que no presuponen la metamorfosis interespecífica y la transformación somática como inherentes a la diplomacia chamánica de “sus”

lapigados, o sea, al interior de esta institución nativa, tal cual existe entre muchos pueblos amazónicos.

En otras palabras, a través del chamanismo de *oração* de Mane do Jove y Maneca es posible tornar real, actualizar, en el gradiente de lo que es realidad para el nativo lego (el policía, las mujeres en el bus, por ejemplo), la disputa por la posición de *sujeto* en la realidad, por *el* punto de vista que determinará las posiciones relacionales y alterables de Yo y de Otro en una relación y de que accedan a un punto de vista (cf. Viveiros de Castro 2001; 2002b). Podríamos decir con Deleuze (2016) que la *oração* es un “agenciamiento” que permite que elementos profundamente heterogéneos (gente, árbol, piedra, besta-fera) se relacionen entre sí, dada la “continuidad intensiva” entre ellas. La noción de agenciamiento y el problema de la “consistencia”, entre aquellos términos que cierto agenciamiento es capaz de “ligar”, relacionar, nos permite dejar en suspenso o prescindir de la antinomia naturaleza-cultura. Como recuerda el autor, si uno de los modos de suprimir o atenuar la distinción naturaleza-cultura, es producir una aproximación entre comportamientos animales y humanos, el otro es reemplazar la noción de comportamiento por la de agenciamiento. Con ella se abandona cierto “contorno”, que la idea de comportamiento evoca, para abrir paso a líneas abstractas, creadoras, que no hacen contornos, sino que “pasan *entre* cosas”; para considerar la consistencia como una “relación más física que lógica o matemática” (*ibid.*: 187) capaz de dar cuenta antes de gradientes de intensidad que de geometrías extensas.

El *rezador caatingueiro* no deviene-animal para compartir chicha y tabaco con el humano no-animal como el chamán yudjá (Lima 1996), tampoco toma el rapé *yãkoama* para guerrear junto a los *xapiripë* contra la epidemia *xawara* emanada de los blancos, como en el chamanismo yanomami (Kopenawa y Albert 2015). Lo que él hace es *chamanizar la metafísica*, permitiendo al cuerpo social acceder a un otro “punto de vista sobre el punto de vista”, a otro sentido *posible* del sentido, a que sepa que su perspectiva puede ser capturada, torcida y manipulada por otra. Esto es la irrupción de lo inimaginable en la realidad, de un desconocido que interpela a pensar, al arte de crear una narrativa. Esta información es dada en un acontecimiento sin paralelo a

causa de un ataque de captura, ataque perpetrado a fin de provocar una fagocitosis metafísica obligada, una *devoração* al revés, una *antropofagia reversa*.

En la operación chamánica “*se envultar*” se expresa la piedra inmanente al humano, el árbol sin el disfraz de gente, el humo que es extensión de Mane do Jove, la afección del Mismo que es fractalizada en otro. Anti-solipsismo y cosmopolítica, un bricolage en el antropomorfismo.

Esbozaré ahora un cuadro de los modos de relacionalidad en la *caatinga*, cartografiados en esta etnografía, para pensar una teoría etnográfica de la “relación”. Planteo que delante de la individuación, de la singularización del agente y de los efectos de un mediador (*oração*, *comida*, *radiação*, *orina*, etc.), la inter-acción entre *caatingueiro*, extra-humano y su respectiva tecnología chamánica produce su propia relación. Dichos *medios* o conductos semióticos, metafísicos y chamánicos no son apenas indicadores de una relación, sino ellos mismos ejemplos de las variaciones posibles de la noción *relación* y de la tecnología *virar-otro*.

[Agente -> Medio -> Efecto]

Mane do Jove -> *oração* -> *se envulta en otro* (piedra, etc.)

Maneca -> *oração* -> *hace gente se envultar en otro* (parte-del-Mismo)

Gente -> *oração* -> *virar na* (Besta-fera)

Bicho -> *orina* -> *gente vira* (Bicho)

Gisa -> *radiação* -> *encarna/vira* (guia-divinidad)

Caipora -> *comida* -> *se encantar en* (Caipora)

Vedor -> *varillas/tino* -> *devenir-vena d'água/pozo* (flujo)

Zé -> *estuciar brebajes* -> *cura*

Nativo -> *dizno / passe* -> *etnógrafo*

Ratón -> *vejez* -> *vira murciélago*

Gente -> *palabra* -> *vira cerdo*

Torcido -> *sangre de tatu* -> *desvira lo torcido*

Oração es efecto de la relación interna gente-dom y, al mismo tiempo, índice y tecnología-evento de la relación agente-efecto, del mismo modo que *radiação* anuncia el encuentro entre *guias* que desemboca en una posesión divina: la curandera entra en relación directa con una deidad que ocupa, momentáneamente, la posición de protagonista, de sujeto de/en aquel cuerpo. Por su lado, la *comida* reúne dos perspectivas-mundos (licurí | garrapata) y, simultáneamente, es el vehículo, habitus del *virar*-Caipora; tal como la *orina*, depositada en la boca de un humano, expresa una relación diferenciante (*virar bicho/desvirar*), porque orina ya es índice de una “transformación somática” previa (Viveiros de Castro 2013b: 64), de un modo de “vestir el hábito” del bicho y de comportarse como tal, él que busca orinar en la boca de otro es gente-bicho.

Ya el *tino* de *vedores* como Capuxo, Fernando, Neta, Gisa, bien como las herramientas conductoras de lo sensible (varillas, péndulos, hojas) de João y Epifanio, son indisociables de un cuerpo sensible hecho de relacionalidades, un cuerpo-hábito en que habitan otras agencias más-que-humanas. Con alguna diferencia de grado, vemos lo mismo con el *estuciar* de Zé que le permite saber qué raíces, hojas o cáscaras causan el efecto de curar. A su vez, la *vejez* es el catalizador de la transformación del ratón en murciélago, éste es un ratón viejo que cambió de piel, tanto como la *sangre* de un tatu-bola, hábil en *desvirarse*, al ser derramada en un enfermo de la columna, permite *des-virla*. Ambas, correlatas de la *palabra*, que ha transformado gente en cerdo en el tiempo mítico. Palabras y acciones de divinidades que producen afectaciones y efectos en el etnógrafo.

Virar-otro: la teoría nativa de la relación o una variación antropofágica

“*la se virar na Caipora*”, “*se virou numa pedra*”, “*ele se virava em qualquer coisa*”, etc., de esa manera los nativos expresan un modo propio de conocer que se vincula antes a la relación, a la confluencia que, a la representación. Forma de acceso al conocimiento que prescinde de recursos semióticos como la metáfora, dando privilegio a la literalidad, a la indicialidad (‘comer con *Caipora*’, ‘fotografía robada – “doble” -> casa de termitas -> enfermedad, muerte’) y la metonimia. Si eligen la

pragmática frente a la semántica es porque la primera implica interacción, un modo de crear, de experimentar, de efectuar. O, como resume Viveiros de Castro: “a tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser de multiplicar o número de agências que povoam o mundo” (Viveiros de Castro 2015a: 111). *Virar-otro* es una “línea abstracta” (Deleuze 2017) a que los nativos recurren para conocer sociológicamente relaciones diferenciadoras.

Strathern (2006), cuando trata de la reinención de la idea de estética⁸⁸ a partir de los efectos producidos por las relaciones y que producen a estas, nos ayuda a pensar que las formas sensibles en que se tornan estos nativos son resultado de un abanico de relaciones previas, posibles y potenciales. Por ello es tan central en la ontología-caatingueira el operador pragmático y perspectivizante *virar-otro*. Al haber una diversidad de relatos, de distintas personas, a lo largo del tiempo en torno a este específico modo de relación, se va corroborando cierto “compromiso ontológico” (Almeida 2013) en torno al espectro de las posibilidades y de las virtualidades del *virar-otro*. Como hemos visto, en el espacio cosmopolítico del *virar-otro*, hay agentes protagonistas (*se envultar* en humo, árbol, madera, cerdo, cobra, *virar na besta*); victimarios (*virar sapo, porco, jegue, se encantar, ser envuelto por termitas*); los que tienen fuerte agencia sobre animales no-humanos (enviar, echar y matar cobras, expulsar mosquitos, eliminar *bixeira*, idear ganado y periquitos), sobre flujos (apagar fuego, detener sangre, evitar embarazo, marcar venas de agua, curar hechizos y enfermedades), sobre temporalidades (saber el día de su propia muerte, cuando irá suceder un infortunio y con quién) y agencia de otros humanos (cerrar el cuerpo ante tiros, cuchillo, hechizos), etc. Luego, que un *caatingueiro* el día de mañana se metamorfosee o transforme a otro en algo aún no visto, nos remite a una creativa vitalidad cultural (imagen del pensamiento) para inventar nuevas convenciones, otras diferenciaciones en su misma “cultura” (materia del ser)⁸⁹.

⁸⁸ Para el antropólogo Pedro de Niemeyer Cesarino, el sentido de estética para esta autora trata de “traduzir a complexa tensão entre ocultamento e manifestação de resultados de relações fundamentais de economias da dádiva na Melanésia, que se tornam visíveis através de processos tais como a produção de uma criança, o cultivo de inhames ou a circulação e exibição de adornos” (2017).

⁸⁹ De acuerdo con Viveiros de Castro, Roy Wagner distingue dos posibilidades en el concepto de cultura a que podemos recurrir, los/as antropólogos/as, para dar cuenta de los modos de existencia nativos. Uno de ellos es considerar el concepto de cultura como “*plano de imanência, com suas duas faces dadas simultaneamente —uma imagem do pensamento e uma matéria do ser*”. El otro, “*um conceito*

El *dom* cobra aquí un papel determinante. En tanto relación en un campo de immanencia, el *dom* no se pregunta el porqué de sí mismo, sino cómo podría ser considerado seriamente para hacer posible el dar cuenta de sus efectuaciones, de los diferentes devenires que crean diferenciaciones entre los sujetos *lapigados* que afectan a los demás *caatingueiros*. En este movimiento, lo virtual (forma) no está dado *a priori*, sí está la premisa de un virtual en tanto imagen sensible. *Dom* puede ser pensado como una “realidad pre-individual” (Simondon 2015), un medio de pura relación que, luego del proceso de individuación (ni hilemórfico, ni atomista), tendrá la forma de unidad discreta, singularidad, individualidad. Ésta, a su vez, al mantener “información” del/con/para el mundo (tensión), permitirá el devenir. Por ejemplo, los *rezadores* Sinhô y Capuxo no tienen acceso a una prefiguración que señala su devenir-vedor (en tanto forma, ícono, representación).

Los *lapigados* al reconocer su *dom*, umbral que todos se encontrarán en algún momento de la vida (sea tomándolo en serio, a medias o rechazándolo), no se les aparecen los desarrollos subsecuentes, la imagen decodificada de lo que puede llegar a devenir (en tanto imagen, índice, metonimia). Al revés, este proceso de actualización surgirá implicado en un *acontecimiento*: el *rezador* Sinhô soñó con un pozo subterráneo una noche; al día siguiente invitó a un *vedor* a que le acompañe al sitio para confirmar el “encuentro” anunciado en el sueño; el *rastejador* de venas d’água subterránea le informa: “é, aqui tem água, dá um poço. Você também é vedor!”. Capuxo estaba en la *caatinga* y su *tino* le da seguridad para afirmar que había agua donde los legos apenas podrían ver tierra, cactáceas y piedras. El *dom* es un metasistema en desequilibrio perpetuo que en determinados momentos adquiere cierta estabilidad temporal, al que se le da una imagen-concepto: *rezador*, *advinhona*, *curandeiro*, *vedor*, etc. y sus variaciones internas (*rezador de...*; *vedor de...*, *marca con...*), en que todos pueden ser relacionados a partir del concepto híbrido *lapigado*.

En ese sentido, al contrario de una presuposición trascendente de lo virtual (forma ‘x’ *dada*), lo virtual es “aquello que el cuerpo implica” (Zourabichvili 2011: 115). Es

de cultura como *doxa*, como conjunto particular de representações referidas a um mundo exterior universal”. Y agrega, “no primeiro sentido da noção de cultura, porém, não há última instância: o oposto da cultura não é a natureza, mas o nada, pois ‘atrás’ da cultura não há nada. Ou, talvez, tudo — isto é, o caos”. (2001: 10-11, cursivas del autor).

decir, si en la ontología-lapigado el sueño es un plano de immanencia, una zona de intensidad del devenir, uno de los lugares existenciales del *dom*, es en ese presente (el sueño) que el cuerpo opera como actualización de lo virtual. Puesto que, el *dom* es una “relação diferenciante (...) uma síntese disjuntiva de heterogêneos, uma multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua”, antes que “conjunção dialética (‘horizontal’) ou totalização hierárquica (‘vertical’) de contrários” (Viveiros de Castro 2015a: 111).

Parafraseando a Zourabichvili (*apud* Viveiros de Castro 2015: 112, nota al pie 11), *lapigado* no es “la medida externa de los seres en relación a un patrón [‘sertanejo’, por ejemplo], sino la medida interior a cada ser [especialidad de cada *lapigado*] en su relación con sus propios límites”. Límites no-métricos, vale la pena señalar, que no desembocan en individualismos atomizados, mónadas cerradas, un retorno, en fin, a lo Uno. *Virar* (-pedra; -porco; -fumaça; -jegue; -Caipora) implica agregar la exterioridad, la diferencia a sí mismo, a su interior, así como ella es; relación que constituye mundo. *Mane do Jove-piedra* es un *dos*, es piedra “*nas vista de*” alguien y gente para sí mismo y, al ajustarse a la constitución piedra, esto es, *maximizar su relación con la alteridad*, pasa a estar sujeto a sus condiciones de existencia. O sea, a ser el objeto con que sujetos hacen uso para romper otros objetos; a alimentarse con *licurí* o garrapatas (en el *virar Caipora*); a desear orinar en la boca de humanos (en el *virar bicho*); a hablar lenguas desconocidas (en el *encarnar*); a atolontrarse, marearse con ríos de agua subterráneos y soñar con pozos (en el *vedor*); a escribir una etnografía (en el *virar lapigado*).

-0-

A lo largo de esta Tesis intenté demostrar que la diversidad y diferencias en las operaciones del *virar-otro*, en tanto sociología indígena (nativa), están ancladas en una ontología de la diferencia, de la relación. A través del aparato conceptual de la filosofía de Deleuze y Guattari, Stengers y Simondon, argumenté que la cosmopolítica⁹⁰ *caatingueira* es como una máquina abstracta, en donde tanto el

⁹⁰ Como resume claramente Sztutman, el término cosmopolítica “recusa a oposição entre o cosmos como um domínio dado (inato, como a natureza) e a política como um domínio construído (pois que advém do campo da ação humana, ação movida por paixões). (...) O ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de

afuera/exterioridad (*Caipora*, por ejemplo) como lo inmanente-trascendente (*guias*) ocupan las prerrogativas de la alteridad, de la diferencia. Ella es una plataforma de inmanencia que implica un campo de relaciones entre humanos y extra-humanos en donde la *diferencia* es el antídoto contra el cautiverio de lo Uno y su “maldición de la tolerancia”, posible por la incorporación, *devoração* o fagocitosis metafísica, en suma, por una ética caníbal. Teniendo en cuenta eso, propongo que el concepto de antropofagia cultural-metafísica explorada por Oswald de Andrade y presente en diversas etnografías americanistas es, también, uno de los idiomas de aprehensión del mundo *caatingueiro*. Para ello, presentaré, inspirado en el trabajo de Kelly (2005), lo que llamo el *espacio cosmopolítico caatingueiro* para luego, trazar algunos puntos de afinidad evidentes, estructurales y ontológicas entre las socialidades *caatingueira* y *lapigada* y algunas amerindias (tupi antiguos, araweté, yudjá, wari’, yanomami) que parecen sumar fuerzas al proyecto oswaldiano de una filosofía no mesiánica.

Sobre espacio cosmopolítico caatingueiro

La relación local/exterior, nosotros/ellos, afirma Kelly (2005), necesita de un intermediario que haga de *conducto* entre las esferas internas y externas y, al mismo tiempo, de *traductor* para que sea posible incorporar recursos simbólicos, conocimientos, etc. del “afuera”; para ello, el autor propone la idea de “espacio (sociopolítico) convencional amerindio”. Con esa matriz conceptual, los procesos yanomani de “*virar branco*”⁹¹ y de “*domesticar os brancos*” (“*virar yanomami*”)⁹²

entidades. Longe de ser, como o foi para os estóicos, uma prova de tolerância, a ‘cosmopolítica’ na visão de Stengers, é, ao contrário, um meio de lutar contra o que ela chama de ‘doença da tolerância’” (2015: 100).

⁹¹ “Napëprou — *virar branco* — consiste em uma transformação de corpo/habitus e uma aquisição de conhecimentos que é intencionalmente produzida ou ‘trabalhada’ sobre a base da condição inata de yanomami [...] Ser yanomami, como uma condição moral/humana/inata, ‘coletiviza’ (identifica) os Yanomami ‘civilizados’ de Ocamo com seus compatriotas rio acima, e diferencia coletivamente todos os Yanomami dos brancos” (Kelly 2005: 218).

⁹² “*Domesticar os brancos*” remeteria mais à “teoria da relacionalidade generalizada” convencional. Trata-se de remover artificialmente a alteridade inata, comportando-se como parente e tornando-se mais humano e moral: um “*virar yanomami*”. Na medida em que os brancos adquirem uma dualidade yanomami/napë, é sua yanomami-idade artificial (falar a língua, por exemplo) que pode ‘coletivizá-los’ com os Yanomami. Sua face napë inata, todavia, — seu status não marcado — diferencia os brancos, na maior parte dos contextos, de todos os Yanomami (Kelly 2005: 219)

están antes vinculados a dicho espacio sociopolítico amerindio que a la ideología del mestizaje propio del espacio político estatal moderno. Es decir, la relación con la alteridad compone el mundo convencional/dado de lo vivido entre los indígenas, lo que torna posible reducir la alteridad de los blancos a fin de producir identidades internas diferentes entre los yanomamis (*virar branco/napë*), sin perder su ‘yanomamidad’, y entre los blancos (*virar yanomami*), guardando aún su ‘napë-idad’ o condición de blanco/ exterioridad (Kelly 2005). Eso afecta las relaciones políticas entre yanomami ‘diferenciados’ por su modo de relación con los blancos, en razón de cierta condición de ‘civilizados’ de algunos yanomami; de una vida yanomami/napë, lo que implica más probabilidad en la adquisición de recursos del exterior (medicamentos, bienes manufacturados, etc.), beneficios relativos en el intercambio de bienes con otros yanomami (mercancías por *ayahuasca*) y ejercer mejor control en la relación de afinidad potencial con los blancos.

El “espacio (sociopolítico) convencional amerindio”, en tanto modelo de interpretación relacional, propone que “la afinidad (la forma de la diferencia) es el estado fenomenológicamente dado de la relación, y que la consanguinidad (forma de la semejanza) debe ser intencionalmente creada — en suma, la diferencia y el exterior son dados y el parentesco y la semejanza son productos de la agencia humana” (*ibid.*: 206-207). Lo que la experiencia de los *caatingueiros* agregaría al modelo es la idea de que el antiparentesco sea también del orden de la agencia humana. Es decir, si la diferencia (*virar bicho*, por ejemplo) es (construida como) dado/innato que se atribuye a una parte de un todo fenomenológico (Kelly 2005), se debe a que el antiparentesco (violencia intrafamiliar/endogámica) es, así como el parentesco, la otra parte intencionalmente elaborada por la acción humana como prefiguración de una forma de devenir que debe ser conjurada.

Podríamos retomar las triadas de oposiciones presentes en el sistema cosmológico yudjá para observar determinadas distinciones creadas por los *caatingueiros* para especular sobre uno de los entes de sus categorías básicas de seres vivos (humanos, animales, extra-humanos). Recordemos que un animal (el cerdo) es potencialmente humano, ciertos extra-humanos son “humanos” apenas en apariencia (como *Caipora* y el *bicho*) y ciertos humanos son apenas, en apariencia, “animales” (*bicho*) u otros

(árbol, piedra, cupim, etc.). Si entre los yudjá, cada ente (humano, animal y espíritu) es un “feixe de oposições” (Lima 1999: 47), a saber: humano/no-humano, animal/no-animal, espíritu/no-espíritu, en la cosmología *caatingueira*, un *jegue* puede no ser un *jegue*, ni un animal, ni un espíritu, sino otro, un extra-humano.

Aquí nuevamente vemos de modo más clara mi propuesta de *teoría etnográfica de la alteridad*, es decir, pertenecer a la clase de extra-humanos, del punto de vista etnográfico, no elimina las diferencias internas entre la diversidad de extra-humanos, lo mismo vale para “humanos”, “animales” y “otros”. La diferencia, tal cual la identidad, no es homogénea, estable, constante y, si es del orden de lo *dado*; lo innato aquí guarda la potencialidad de la variación. Como recuerda la autora, “a tripla oposição permite distinguir o fenômeno comum e o fenômeno singular, correspondendo isso a um diferencial entre a vida humana ordinária, dominada pelo ponto de vista humano, e o insólito, isto é, a situação em que um ponto de vista de animal ou de espírito transforma a realidade humana para os próprios humanos” (*ibid.*: 48).

La exterioridad y la alteridad son “recursos” incorporados al “espacio cosmopolítico *caatingueiro*”, son del orden de lo *dado*, relaciones no sólo existentes sino posibles en su realidad. Parafraseando a Vilaça, los *caatingueiros* hacen, de otros, afines (como la *besta* y el *bicho*) y consubstanciales (como *Caipora*, piedras, árboles). Si bien Kelly y Viveiros de Castro sostienen que en la teoría de la relacionalidad general amerindia el parentesco y la semejanza son productos de la agencia humana, diría que entre los *caatingueiros* la consubstancialidad también lo es, aunque no sea deseada. Es decir, “*virar Caipora*” es una (contra-)agencia humana, porque es “*devoração ontológica*”, luego, si hay agencia para crear dicha relación es la de *Caipora*, es (extra)humana. La consubstancialidad con *Caipora*, piedras, termitas, árboles, etc. son deliberadamente fabricadas desde un “fundo virtual de afinidade” al que son extraídas, por medio de una “*diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada*” (Viveiros de Castro 2002b: 423).

Lima (2011) nos alerta acerca del cuidado que se debe tener al reflexionar sobre el pensamiento yudjá para no tomar como guía el idioma/teoría animista. Sugiere que en vez de extender el rotulo taxonómico y de identificación tan propio del animismo,

es decir, el de identificar en las relaciones y encuentros entre humanos y no humanos una continuidad metafísica o una ausencia de oposición entre ellos, más rico y congruente con el pensamiento nativo sería comprenderlo como una reducción radical de la distancia entre gente y jaguar, en nuestro caso, entre el hombre, la piedra y el árbol, el sapo, las termitas, la caipora, zumbi, etc. De ese modo, el resultado o ecuación estará menos relacionado con una identificación o clasificación (adonde la diferencia culmina en unidad, totalidad: “animista”) y mucho más con una “fraternidad subterránea [que] alía el mundo de los hombres y lo que ocurre con unos no deja sin eco en el otro” (Clastres 2003: 208). La alternancia ontológica, el *virar*-árbol, *virar*-piedra, en suma, la pragmática de la experiencia remite a cuestiones (“¿quién habla?, ¿para quién?, ¿en qué situación?”) difíciles de ser universalizadas (Goldman 2017: 24).

Eso, a su vez, no implica reversibilidad *par default*, como es posible entre los que se *envultan*. Si esta es efecto de un chamanismo nativo agenciado para lograr un objetivo específico, “*virar* pedra” y devenir-invisible, una persona que *vira-bicho*, aunque pueda *desvirarse* en humano, no lo puede hacer del todo, pues estará marcada en esta forma-agencia de *virar*-otro. Del mismo modo, un *caatingueiro* que está “*virando*-povo-da-rua” nunca lo hace del todo, bien como no puede regresar al instante anterior al punto del devenir, es decir, volver a ser *caatingueiro* como los *antigos*. Landeu estará “*virando* povo-da-rua” en continuo porque el concepto de *virar* no remite a una mónada identitaria autorreferencial y cerrada. *Virar* es un concepto nómada y para la diferenciación, así como lo es el de *lapigado*, abierto al “contexto contemporáneo”, a otra forma del otro. *Otro* no es apenas exótico e inconmensurable (debe permanecer como *exterioridad*, *afuera*), sino también es interiorizable y conmensurable porque puede ser *devorado* culturalmente (entra al gradiente cosmopolítico nativo).

En ese sentido, si bien el concepto etnográfico de *virar*-otro se refiere a una metamorfosis física (“se envultar”, “*virar* bicho”, “*virar* nordeste”, “*virar* guía”, “*virar* Caipora”, “*virar* povo-da-rua”, “*virar* na besta”), ella también es metafísica, es una indicación de presupuestos nativos en torno a la relacionalidad con el *afuera* y la alteridad, y sus posibilidades aún no imaginadas de alteración y afectación (*Otro*).

Virar-otro distribuye de modo distinto (que la “tradición occidental”) las categorías euro-americanas de interior/exterior, uno/múltiple, naturaleza/cultura. Así, tal como uno de los trazos semánticos del “*virar napë*” entre los yanomami (Kelly 2005) y el “*tornar-se branco*” entre los wari’ (Vilaça 2000), *virar-otro* produce personas duales *caatingueiro* / - *bicho* / - *pedra* / - *guía* / - *povo-da-rua*, en la misma sintonía que los tipos relacionales mitológicos *rata* / *murciélago* y *cerdo* / *gente*, los históricos “*ser como os antigos*” / *ser modernos*, el escatológico *mundo* / *fin de mundo*, el sociológico *povo da roça* / *povo bruto* y el contra-antropológico *etnógrafo* / *lapigado*. Por lo tanto, antes que una zona infranqueable entre adentro y afuera (ser *caatingueiro* o *povo-da-rua*, por ejemplo) o una fusión que neutraliza las diferencias, hay contaminación, mezcla sin fusión, tal cual expresa la noción *chi’xi* del pueblo aymara (cf. Cusicanqui 2015) o el contra-sincretismo del líder *quilombola* Antonio Bispo: “*nem tudo o que se ajunta se mistura*” (Santos 2020: 03). La excepción (siempre hay una) es *virar Caipora*, tanto lo es que el que *se encanta* “muere” para los humanos.

Aclaro al lector/a que la expresión “ser moderno”, aunque no sea de uso común y corriente, es una afirmación nativa para diferenciarse de los *caatingueiros* más modernizados, aquellos atraídos por el mundo del *povo-da-rua* (o sea, de los modos de consumo típicos de cierta clase media urbana) –como suelen decir, son “*pra frente*”, por ejemplo, ‘fulano ahora tá pra frente, le gusta shoppings’. Cierta vez Dona Vanda me dijo disgustada, más o menos en esos términos: ‘la modernidad nos aproxima de los parientes que viven lejos, pero ella está acabando con el mundo’. Por otra parte, los valores del concepto *povo-da-rua* no son homogéneos y tampoco representación acabada de lo negativo o de lo malo, todo dependerá, nuevamente, de la pragmática de la experiencia nativa. Si en algo es una lectura común entre los *caatingueiros* es, quizá, su rechazo frontal a una de las posibilidades del *virar-povo-da-rua*: la identidad (aquella de la perspectiva moderna, cristalizada, estable). En ella, el nativo dejaría de ser quien es para volverse otro, olvidándose y asqueándose de quien un día fue, un agenciamiento nuevo y refractario al yo *caatingueiro*.

En suma, sería ocupar la perspectiva del *povo-da-rua* “ideal” (en el imaginario nativo, el ejemplo máximo de esta posición-persona, en el sentido del concepto deleuziano

de “mayoría”⁹³) para verse a sí mismos, es decir, como ellos imaginan que aquel los ve: el *caatingueiro* como un otro no deseado y menospreciado. Algo similar a la antropofagia de los antiguos tupi, en que se capturaba el punto de vista del enemigo para verse, desde esta perspectiva, como los enemigos los veían (a los tupi). Así, *caatingueiros* como Landeu difícilmente van a *virar-povo-da-rua*, aunque sean “*pra frente*”, modernizados, bien como yo difícilmente devenga *caatingueiro* por hacer una etnografía, y tampoco sea completamente *povo-da-rua*, aunque urbano. Ambos, Landeu y yo, fuimos agenciados, pero no metamorfoseados, por aquellas perspectivas, estamos/habitamos el *virar*. En otro nivel, la *besta* es la figura sobrenatural de este *povo-da-rua* “natural” y, como hemos visto en el ensayo 05, debe ser anticipada y conjurada porque en la *besta* se confluye el mayor grado de alteridad externa interiorizable, que borraría completamente la alteridad interna entre los nativos.

Tomemos otro un ejemplo: si los *rezadores* nativos se abren a las posibilidades de su *dom* a través del afianzamiento de sus relaciones con los *guias* y, en simultáneo, acceden a la *força* y se mantienen “*fortes, sagazes e sabidos*”; el ‘acontecimiento paralelo’ es que los *guias*, en tanto maestros que enseñan curas y otorgan *força* a los primeros (entonces profesores y chamanes de los *rezadores*), también acceden a la *força*, en sus términos, que no sabemos. Como recuerda la excurandera Dona Vanda, cuando le pregunté por qué un *rezador* se hace fuerte al rezar: “*é porque fortalecia o meu companheiro né? Meu guia*”. Lo que quiero decir con ello es que la discontinuidad física entre *rezadores* y *guias* no significa alienación y separación metafísica, al contrario, los *rezadores* necesitan el *cosmos* del mismo modo que los *guias* necesitan de la *política* mundana de los primeros, es decir, materialidad para estos y alter-materialidad para aquellos. Entonces, ¿cómo, qué o quién los relaciona entre sí?

⁹³ “Mayoría implica una constante, de expresión o de contenido, como un metro-patrón con relación al cual se evalúa. Supongamos que la constante o el patrón sea Hombre-blanco-macho-adultourbano hablando una lengua standard-europeo-heterosexual cualquiera (el Ulises de Joyce o de Ezra Pound). Es evidente que “el hombre” tiene la mayoría, incluso si es menos numeroso que los mosquitos, los niños, las mujeres, los negros, los campesinos, los homosexuales..., etc. [...] Pues la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien —Ulises—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo” (Deleuze y Guattari 2004: 107-108).

Para empezar, preciso señalar mi rechazo a determinada postura antropológica de que los nativos son apenas *naturaleza*, donde lo que sería “cultura”, para la tradición moderna, estuviese allí diluida en una totalidad indiferenciada (cultura = naturaleza), apenas accesibles a los modernos (cargados con naturaleza y cultura), a quienes cabe la potestad de ver su diferencia y separación en el universo nativo. Por ello mi necesidad de guardar la noción de ontología, a fin de escapar del reduccionismo cultural o representacional del relativismo epistemológico. Si ella aquí es empleada es para proteger el derecho de estos pueblos tradicionales de la *caatinga* a sus propias metafísicas sociales, a un suelo pre-conceptual, a sus propios presupuestos visceralmente relacionados a la pragmática de la experiencia, en donde la ‘cultura’ puede muy bien ser del orden del innato/dado y la ‘naturaleza’ del hecho/invencción. En suma, inspirado en una reflexión de Goldman, espero que mi etnografía produzca no sólo “efectos epistemológicos sino también efectos ontológicos” (2017: 16) y eso, no para que el lector/a reemplace *sertanejo* por *lapigado* o *caatingueiro* como figuras identitarias cerradas a la diferenciación, ni para que afirme que, tras mi trabajo, ‘Caipora, guias, bicho, besta-fera, etc., sin lugar a dudas, existen!’. Sino para que afirmaciones de antropólogos, de que los “sertanejos tienen tendencia al mesianismo”, de sociólogos, de que son netamente campesinos, y de políticos, de que son trabas al desarrollo y al progreso, bien como de otros tantos que folclorizan su existencia y neutralizan su pensamiento, no sean tan fácilmente proferidas y, aún más, consideradas como verdad tan rápidamente⁹⁴.

Volviendo a la pregunta y, teniendo en cuenta que el mundo de la *convención* de los *caatingueiros* coloca aquella lógica cosmopolítica (rezadores-guias) en el terreno de lo dado/innato, es de esperarse que la pragmática de la experiencia sea quién o qué singularice, particularice, desestabilice, diferencie determinado terreno convencional. En otras palabras, se pregunta Kelly “o que constitui uma ‘ruptura radical’ quando a transformação é constante? Contra que fundo de continuidade desenrola-se a ‘mudança’? Não se trata de negar a experiência indígena de mudança

⁹⁴ La pregunta a ésta preocupación podría ser la siguiente: si una de las características del perspectivismo (el amerindio o los “modernos” de Deleuze-Guattari) es la ausencia de un punto de vista del todo que se pretende objetivo, absoluto e imparcial, ¿cómo evitar que una teoría etnográfica no termine por instaurarse tal como el punto de vista de la estrella Sirius que todo ve, justamente cuando se dedica a estudiar cosmopolíticas de la diferencia?

cultural e social, mas de questionar, de uma perspectiva indígena, a natureza e os valores associados com a ‘mudança’” (2005: 213). El ‘acontecimiento paralelo’ debe ser considerado como un encuentro de puntos de vista diferentes, de mundos-sensibles relativos, un pliegue que deshace los límites métricos entre adentro y afuera, uno y múltiple, particular y universal. Es un suelo pre-conceptual de los *rezadores*, lo que le hace de *naturaleza* en su tradición diferenciante. Y, de modo constitutivo al pliegue y recursivo a la cosmopolítica está la pragmática de la experiencia, una zona ideal para la diferenciación, la distinción entre *lapigados*, del encuentro con otros “poderes” y para reposicionar el lugar de ciertas antinomias clásicas del pensamiento occidental –si quien observa es un antropólogo *interesado*.

El *virar-otro* comporta tanto la reversibilidad (*se envultar*) como la irreversibilidad (*se encantar*), siendo que algunas de ellas son más asimétricas que otras. Para Lima (1999), por asimetría debemos entender la capacidad de determinados puntos de vistas (humanos, extra-humanos) de imponerse sobre el de otros y que, si bien, la reversibilidad en tesis no está dada de antemano, la captura del punto de vista es confirmada *a posteriori*. La excepción a este “a posteriori” es *Caipora*, pues, del punto de vista etnográfico, la reversibilidad es posible si el humano es *ariado, ideado*, deslumbrado por su sonido o hasta cuando la ve, habla con ella, la ataca o es quemado por ella, no obstante, siempre y cuando no *coma con Caipora*. Puesto que “a realidade é o que o ponto de vista afirma” (*ibid.*: 48) y el punto de vista de *Caipora* está en la *comida* y en el *comer con*, y éste se impondrá sobre el punto de vista humano como un dado, caso no haya interferencia externa.

En este esquema relacional, son los propios términos quienes definen el punto de vista de las categorías de la alteridad y no, como en el relativismo, un término situado en una posición superior a las partes involucradas (Lima 1999). Es decir, la “dinámica cosmológica depende muito mais de um princípio de variação dos entes e de suas relações recíprocas do que de um sistema atemporal onde todos os entes ocupariam uma posição predefinida” (*ibid.*: 50). Los *caatingueiros* saben que *Caipora* es una mujer y que ella considera garrapata como comida *para* otros, no obstante, no es posible afirmar que *Caipora* sepa que se sepa eso a su respeto, ni tampoco que ella

sepa que su pelo es color rubio o que su humanidad es inteligible bajo la imagen de “mujer” para los *caatingueiros*.

La teoría nativa comparte así con los yudjás y los wari’ la “*incapacidade de perspectivar a si mesmos*” (*id.*), porque “o próprio corpo é, por definição, invisível, em oposição ao corpo do outro que é visível” (Vilaça 1998: 03). O sea, los nativos saben que *Caipora* sabe que es humana y que ella sabe que puede *encantarlos*, pero no saben cuál es la apariencia que tienen desde “sus” *vistas*, no saben cómo ella los ve desde la perspectiva de su mundo vivido. Luego, la imagen de *Caipora* “vista” del punto de vista *caatingueiro* (mujer, rubia, bonita, con una pierna) puede ser un desconocido para ella, de modo que es “una sobrenaturaleza de su existencia”, o sea, “a realidade sensível dos humanos é coextensiva com a sobrenatureza” de *Caipora*, y vice-versa (Lima 1999: 49).

Aclaro que aquí la connotación de falsedad no encuentra ningún soporte, puesto que la parcialidad de la perspectiva *caatingueira*, en relación a la cosmopolítica de la diferencia y a sus desconocidos fundamentales, no implica una relación lógica entre falso y verdadero (‘si no conozco, es, por ende, falso’). Sino que ella está inserida en las dimensiones de la *experiencia* y esta posee su propio régimen de sentido y de verdad, mucho más atenta a las calidades sensibles y a la intrusión de lo “real” en la realidad que a la objetividad cartesiana.

Como sabiamente afirmó Riobaldo en *Grande Sertão: Veredas* (Guimarães Rosa 2006: 54): “Digo! O real não está na saída nem na chegada! ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

La metafísica del virar-otro como actualización de la antropofagia tupi

“O que realmente é assimilado, quando se assimila o inimigo?”, se pregunta Viveiros de Castro (2002a: 290, cursiva del autor) cuando reflexiona sobre el par matador-víctima en la etnología de las Tierras Bajas de América del Sur. Según él, la dinámica identitaria de este par es un proceso de “ocupación del punto de vista del enemigo” (p. 291). Antes que un tratamiento del enemigo como cosa, el devenir del par matador-víctima implica una tensión entre sujetos que intercambian puntos de vista

y alternan episodios de objetivación y subjetivación (*ibid.*). El autor encuentra así un idioma común entre distintas etnografías (jívaro, wari', araweté, ikpeng, munduruku, nivacle, shipaya, kayapó y tupis antiguos). De mi parte, puedo agregar, en diálogo con algunas socialidades amerindias descritas en diversas etnografías, que el vínculo de alteridad entre los *caatingueiros* (tanto con *Caipora*, *Bicho*, *Besta*, como con los nativos que *se envultan* o extienden esta posibilidad a otro), implica una “tensión” en torno a la asimilación de la función de sujeto, aquella definida “pela faculdade de ocupar um ponto de vista” (*ibid.*: 291).

La “*predação ontológica*” (Viveiros de Castro 2001; 2002b), la lucha de perspectivas socialmente conocida en la *caatinga*, sea a través de entidades como *Caipora*, *bicho* o de la *besta fera*, sea por los propios *lapigados*, *Maneca*, *Mane do Jove* y otros, afirma un gradiente de socialidad nativa en que la alteración por la alteridad es un modo de existir. Si el canibalismo entre los antiguos tupi era una dimensión esencial de esta sociedad, su “*autodeterminação pelo outro, sua essencial alteração*” (Viveiros de Castro 2002a: 263, cursivas del autor), las variaciones del *virar-otro* y su gradiente de distancia interna pueden ser entendidas, en cierto sentido, como una transformación posible, lógica y particular del canibalismo sociológico tupi. Cabe aclarar al lector/a que no estoy diciendo que los nativos de la *caatinga* de Bahia se reconocen como parientes de aquellos, ni que están en continuidad cultural implícita con los tupis antiguos. Además, “como atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da própria substância do corpo social” (Viveiros de Castro 2002a: 263).

La sociología caníbal, por ende, no hace identidad, apenas no cierra el límite de lo posible y del sentido, luego, las variaciones del *virar-otro* pueden ser tomadas como un vómito, una digestión, en nuevas bocas, de esta filosofía amerindia por excelencia que subexiste en su aspecto “lábil”, como ya afirmaron Viveiros de Castro (2002c: 263) y Lévi-Strauss (1986): “heteronomía como autonomía” (*ibid.*). No estoy preocupado en determinar si la antropofagia de la socialidad *caatingueira-lapigada* que, en tesis, actualiza el canibalismo tupi se da porque ambas comparten un fondo cultural etnológico común, inaprehensible conscientemente. Mi idea no es desmenuzar el camino y diseñar los puentes supuestamente perdidos entre uno y

otro, sino complicar las formas de leer y pensar junto con prácticas de conocimiento de la *caatinga*. Mi objetivo es proliferar la multiplicidad, puesto que “não se trata justamente de abolir a fronteira que une/separa signo e mundo, pessoas e coisas, ‘nós’ e ‘eles’, humanos e não-humanos, mas de ‘irreduzi-la’ e indefini-la (...) não se trata de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los e difractá-los” (Viveiros de Castro 2008b: 83).

Retomando lo anterior, es posible afirmar que los modos de existencia nativos resuenan en algunos tonos y vibraciones de aquel tupí. Decir que el “*se envultar*” es una operación pragmática e instrumental a fin de librarse, de escabullirse es válida, pero insuficiente. Ella ignoraría el hecho de que pueda existir un deseo nativo por otras subjetividades, que *se envultar* es un signo de la interiorización de la diferencia en cuanto tal, como identidad otra. Cuando Mane do Jove jugaba de *se virar* en “*porca parida*” o en árbol o en “*jegue*” peludo para divertir y asustar a sus sobrinas estaba demostrando cierta predilección por lo que no coincide con él mismo. La venganza de Maneca por medio de hechizos por burlas implica, como condición de posibilidad, una relación con la exterioridad (sus *guias*) y, quizá abrigue un motivo final: el devenir como figura, él mismo, de *Otro* fundamental. En ese sentido, los *lapigados* son *rastejadores* y se ajustan a lo que *rastejam*, a las cosas con las cuales se relacionan, sea decodificándolas, transformándose o convirtiendo a otros en ellas o siendo un vehículo-conducto (vedor, posesión).

Si algunos *lapigados se envultam em entes outro-que-humanos* es porque estos pueden ser constitutivos de su subjetividad. Tal es la sensibilidad de estos antropófagos de la *caatinga*. Y, si como decía Spinoza, “*ainda não se sabe o que pode um corpo*”, algunos humanos pueden tener deseos de piedra, de calabaza, de puro, de árbol, etc., alguna habilidad para ajustarse a la condición de cobra, cerda-parida, *jegue-peludo*. Si cada uno de estos son sujetos de un “*mundo-circundante*”, la relación entre lo que puede ser un sujeto y objeto es reversible, es inmanente y no trascendente a ellos. Mane do Jove *rastejava* la diferencia, el otro en/de él, quizá un ente de que él también estaba compuesto. Este sujeto puede ser tomado como análogo aquella figura de la persona tupí que Viveiros de Castro (1986) propone y que Sztutman resume muy bien, “*a pessoa ideal é aquela que pode controlar o que nela é outro, é aquela que pode*

reunir, em seu corpo, subjetividades diversas, pode, portanto, integrar relações” (2012: 91).

La tesis del *virar-otro* como transformación lógica del canibalismo tupi, de su rito antropofágico de interiorización de la alteridad, es una matriz u operador conceptual para reflexionar las sociológicas y prácticas de sentido nativas, y no una descripción linear histórica. Es decir, tomo los tupi antiguos como personajes conceptuales, de modo que su ética caníbal y su ontología que engloba el ser en el devenir deben ser tomadas como herramientas conceptuales no deductivas, en el sentido de aplicación, sino más bien para mover ideas, en tanto disparadores para producir nuevos conceptos y otras formas de pensar los datos etnográficos.

Como recuerda Sztutman, la crítica etnográfica torna posible “reencontrar o sentido profundo de prácticas que muitas vezes são apresentadas pela historiografia como carentes de todo sentido” (2012: 110). Del mismo modo que conceptos como “fricción interétnica” y “acumulación por despojo” son movilizados en análisis sociológicas, la “antropofagia ritual” de los Tupi de la costa brasílica, el “devenir-minoritario” deleuzoguattariano, la individuación (Simondon 2015), el par semiótico convención/invencción (Wagner 2012), entre otros, nos permiten adensar nuestros datos etnográficos con la idea de que el ser *lapigado* se realiza antes como *virar-otro*, y no como proyecto identitario, en tanto individuación estable, sustancial, fijante. De modo análogo a los antiguos tupi, siguiendo a Sztutman (2012), con todas sus diferencias contextuales, históricas, etc., entre los *lapigados*, el futuro del Si es el Otro –cosas, entidades, afines, enemigos– y no la autorreferencia a sí mismos.

En ese sentido, entre los *caatingueiros* la antropofagia se expresa de modo metafísico, humanos comen cerdo sabiendo que éste un día fue gente y actualmente aún preserva intencionalidad y agencia, y el modo ritual encontrado para no actualizar su agencia social es evitar la burla. Esto es una inferencia mía, en base a la etnografía, y no una afirmación tajante nativa de que ‘esta práctica es canibalismo metafísico puesto que los cerdos son humanos’. Si el cerdo aparece en sueño para molestar a su predador es un indicio para los nativos de que el punto de vista es igualmente propiedad de los cerdos y la idea de sujeto ahí está implícita. Los *caatingueiros* no precisan ser amerindios como los wari’, yudjá, yanomami o araweté

para tener un pensamiento perspectivista, si hasta los modernos lo tenemos, basta recordar de Galileo a Einstein, de Leibniz a Deleuze, de Sapir-Whorf a Lévi-Strauss⁹⁵. **Sus experiencias y especulaciones en torno al *virar-otro* propician un diálogo con la teoría amerindia de la alteridad y contribuyen, a su modo, a las reflexiones teóricas sobre el perspectivismo amerindio en tanto contra-etnología, es decir, tienen algo que aportar a la redistribución de los sentidos en torno a ciertos conceptos dados, pre-concebidos por la metafísica occidental.**

Si podemos comprender el *virar-otro* como una experimentación metafísica que, cual los rituales antropofágicos y chamánicos de los antiguos tupis y actuales, y el profetismo, es también porque es una “crítica animal y divina” a la condición humana (Viveiros de Castro 1986; Sztutman 2012). Es decir, estos autores consideran que los tupis antiguos y actuales (como los araweté) engendran mecanismos a través de los cuales es posible superar la condición humana, considerada como un “espaço precario entre a animalidade e a divindade” (Sztutman 2012: 391), y acceder a la tierra sin males de que gozan los dioses sin la necesidad de morir. Tal condición humana podría ser superada por arriba o por abajo, la primera a través del devenir-dios, divinización, y la segunda por el devenir-animal, la “jaguarização”. Ambos presentes en el ritual antropofágico, tanto con el matador (que es singularizado y magnificado) cuanto por los rituales chamánicos de la borrachera colectiva con *cauim* (individuación de nuevos y diferentes colectivos).

El ritual antropofágico era el lugar privilegiado en la sociedad tupi de los seiscientos para “anticipar la condición divina en la tierra y acercarse del mundo divino sin la necesidad de morir” (Sztutman 2012: 390). En el mismo ritual hay dos devenires complementarios: la constitución de la persona del matador (devenir-individual) y de su magnificación (“*grandes homens*”) en que se anticipaba dicha condición divina por medio de la “fusión ritual” matador-víctima⁹⁶; y el devenir-colectivo que, a través de

⁹⁵ Para una reflexión sobre la relatividad ontológica entre los occidentales, recomiendo al lector/a leer el atrapante artículo de Almeida (2009).

⁹⁶ O sea, a través de la muerte de la víctima se iniciaba un proceso de desindividuación del matador y de la víctima en que el principio vital de ésta última era incorporado por el matador que ocupaba el punto de vista del enemigo, según la tesis de Viveiros de Castro (1986). Como señala este autor en su etnografía junto a los araweté (*ibid.*), al ejecutar un enemigo, el matador deviene-dios en la tierra, puesto que es eso lo que irán hacer los dioses caníbales (los *mai*), comerán los muertos y los transformarán en dioses como ellos. Como recuerda Sztutman (2012), la potencia predatoria del

una comunicación ebria (“*cauinagem*”), se instauraba en el presente la Tierra sin Mal, en que las diferencias entre diversos grupos extranjeros eran neutralizados en nombre de un colectivo que se embriagaba, hablaba con animales, ingería carne humana, festejaba, cantaba y bailaba cual la imagen de los dioses en sus casas, allá en la Tierra de la Abundancia. En ese sentido, la fagocitosis física del enemigo y la ingesta del *cauim*, y la fagocitosis metafísica de la víctima por el matador son homólogas entre sí y constituyen una “crítica animal” a la condición humana y un modo de superación de esta condición por abajo (cf. Sztutman 2012).

Por otro lado, el profetismo de los caraíbas tupinambás expresaba una renuncia a la vida social, ya que preferían la suerte de la migración que afianzar lazos de parentesco –que, sumado a los periodos de reclusión, tornaba difícil los lazos de pertenencia a grupos específicos (Sztutman 2012). El profetismo y el ritual antropofágico, presente en el chamanismo, concentraban la crítica animal y divina, ello porque, potencialmente prefiguraban una línea de fuga que las combinaba: la búsqueda de la tierra de la abundancia, capaz de transponer la pérdida de la inmortalidad y de alcanzar la vida de los dioses en la vida terrenal.

Para nuestro caso, la condición humana de un *entre-dos* posee como polos límites el devenir–extra-humano (*se encantar, virar bicho, virar na besta*) y el devenir–povo-da-rua (*virar-besta* en tanto expresión máxima de la avaricia, uno de los símbolos de la modernidad). En este caso, los nativos parecen preferir antes que la síntesis de los tupi antiguos en superar la condición humana por arriba y por abajo, mantenerse en el *entre-dos*, es decir, evitando la figura de lo Uno implicado en estos dos devenires. Ni transformarse en entidades como *Caipora, bicho* o *besta*, ni tampoco dejar que la ‘*caatinga vire-nordeste*’ (casi-desierto), ni *virar “povo-da-rua”*, con su “cultura” que privilegia antes las relaciones con la axiomática capitalista que con la palabra de los antiguos y con sus modos de existencia. La tierra sin mal de los dioses en el presente

matador que se confunde con el enemigo, era un peligro para sus co-residentes que podrían verse atacados por el devenir-animal de uno de los suyos, dada la indiferenciación provocada por la fusión entre matador y víctima. Para evitarlo era necesaria la reclusión estricta a fin de integrar la porción “otro” en sí, lo que producía una singularidad, el devenir-individual del matador. Éste, al repetir el ritual iba adquiriendo el estatuto de sujeto magnificado, anticipaba el mundo de los dioses. Sujeto magnificado que, además de gran guerrero, lograba agenciar por el trato con otro mundo, vía el enemigo, la capacidad de manejar poderes chamánicos. Para un análisis detallado y amplio ver Sztutman (2012) y Viveiros de Castro (2002c).

no es un horizonte posible, sin embargo, una tierra de males expresada en estas dos formas del *virar-otro* debe ser constantemente anticipada y conjurada.

PALABRAS FINALES

Un nube inmensa y azul apuntaba al este, parece venía desde el mar hacia los parajes de la *caatinga*. Zé, Nestor, mi padre, y yo especulábamos sobre la hora en que llegaría; conversamos sobre las inúmeras formas con que la naturaleza se comunica con los humanos para indicarnos sobre su presencia, desde la rana al cosmos, de las flores del *mandacarú* a la entidad *zumbi*. Dicen que éste grita cerca de media noche, nadie jamás lo vio, dicen también que es un *carangaço*, un ser monstruoso de apariencia huesuda, su zumbido es fiable, avisa que pronto lloverá. Muchas personas me han relatado acerca de una equívoca relación del humano con los fenómenos de la naturaleza que debe ser evitada, bajo pena de infortunios.

Un conocido de Zé vivía en una zona elevada, cerca de las sierras de la ciudad de Uauá. Al percibir que se avecinaba una tormenta, le dijo a su familia: “*essa chuva não tem pé para subir aqui*” y siguió su rutina como si nada. Poco tiempo después el hombre estaba desesperado de miedo al encontrar en su sala una *barriguda* (palo borracho) que la fuerte tempestad había quitado del suelo y hecho volar derribando parte de su casa. ‘Eso le pasó por burlarse de la lluvia, que dijo “ahora vas a ver” y así le invadió su casa para que tenga respeto’, nos dijo Zé para enseguida decir: ‘tenemos que respetar la lluvia, quien no lo hace es porque es inocente. En casa yo desenchufo todos los aparatos, los cubro con un paño, toda la familia debe estar en silencio, arriba de una cama o debajo de una mesa, sin comer ni beber hasta que la lluvia disminuya o pare. Si alguien me visita en esa hora y se burle de ella, yo le echo a bala’.

Este relato y reflexión de Zé son correlatos de aquella en que uno le habla a un remolino diciéndole “*cebo cebo*”, lo que provoca que éste venga descarrilado a perseguirlo y destruir todo lo que encuentre en su paso. No estoy diciendo que los nativos antropomorfizan la lluvia al nombrar su ‘pie’ o al otorgarle un enunciado (‘ahora vas a ver’), no obstante, es notorio aquí el reconocimiento de agencia e intención a los fenómenos propios de la naturaleza, relación inmanente a diversos pueblos amerindios. Quizá la diferencia constitutiva con estos sea la venganza, el enojo de este otro que parece muy vinculada a la tradición cristiana del pecado y la punición, aunque Davi Kopenawa, en su relato junto a Bruce Albert, reconozca que los *xapiris* enojados pueden derribar el cielo sobre nuestras cabezas.

Además, en algunas situaciones, si bien vale la afirmación ‘el hombre piensa que es el Héroe y se burla de las cosas de Dios, por eso surgen estas plagas, los tiempos cambiados, los infortunios’, ni *Caipora*, ni el *bicho*, ni el *zumbi* son relacionados, en la sociológica nativa, desde alguna premisa teológica o mesiánica. Como hemos visto en el ensayo 06, la idea de Dios se vincula tanto a la mitología bíblica como a los modos de existencia de los ancestros, porque es un vínculo de alteridad necesario para vivir bien. Ya *Caipora*, puede ser protectora, maternal, sensual, peligrosa y caníbal, de ese modo, hay diversos mundos-sensibles en relación que se turnan y se implican entre sí de acuerdo a la *experiencia* vivida, no a una sociocosmología omnipotente que todo encerraría y explicaría. Por *experiencia vivida*, no me refiero aquí al sentido de “transfiguración étnico-cultural” propuesta por Darcy Ribeiro (1995) para dar cuenta del encuentro de mundos-sensibles diferentes y diversos que desencadenó, según el autor, en desventaja para los nativos, un proceso de mudanza, apropiación y metamorfosis cultural. Pienso que para los *caatingueiros* hace más sentido la idea de hibridación, de contra-sincretismo (Goldman 2017), del “*ch’ixi*” aymara (Cusicanqui 2015) en que es necesario habitar la diferencia de modo creativo, que aquella fórmula de una fusión que borra y neutraliza diferencias constitutivas y modos alternativos de dar sentido al mundo. Ni tampoco el sentido del *doble bind* de Bateson, más vinculado a la idea de contradicción negativa, sino me pareció mejor “*rastejar*” el sentido nativo de “anti-mestizaje” (Kelly 2016) en que afirmaciones señalan un mundo posible donde un sujeto es gente y árbol al mismo tiempo.

Si entre los araweté, el matador habla a partir del punto de vista del enemigo cuando, en la reclusión ritual tras el acto de matar, el espíritu de la víctima le enseña palabras para los cantos de guerra (Viveiros de Castro 2011b), entre los *caatingueiros*, la rezadora Gisa deviene-guía y habla a partir de la perspectiva-guía (“saber amerindio” que se actualiza por mi presencia) o la perspectiva-de-un-guía (posesión divina). Ella incorpora en sí la alteridad y *vira-otro* por determinado tiempo, lo suficiente para hablar como ‘otra’ que sí misma acerca de cuestiones humanas, desde temas como la economía doméstica hasta sugerencias sobre qué tener en cuenta en una etnografía, como fue mi caso. Algo bastante diferente del principio aristotélico de que la autorreferencia a sí mismo, el ‘yo’ como origen y modelo, es el presupuesto de

la relación. Al contrario, entre los *caatingueiros* es el afuera, la exterioridad, la alteridad, en suma, *Otro*, una estructura de pensamiento y no sólo una figura diferente de mí mismo, de mi imagen y semejanza.

Por lo tanto, los nativos parecen antes accionar y actualizar determinado modo de pensar de acuerdo a los efectos y afectos que las experiencias con la alteridad han producido, sean ellas las ideas de los curanderos, tras una consulta, los encuentros en la selva, los sueños. La personitud, perspectiva y, en sentido más amplio, la facultad de la agencia requiere un sustrato mitológico, sociocosmológico y pragmático, todos condicionados a la noción nativa de “relación”. De ese modo, mi tesis de la “metafísica del *virar-otro*” no debe ser accionada entonces como la teoría del Todo, más bien es un operador nativo capaz de organizar y orientar su pensamiento en torno a la relación con alteridades y los efectos de alteración y diferenciación que la exterioridad, *Otro* produce; una teoría etnográfica útil para dialogar con la teoría antropológica y producir efectos sobre esta.

La posibilidad de metamorfosis orienta el cuidado y el miedo de los nativos en entablar relaciones sociales en la *caatinga* con alteridades, o sea, la inmanencia de la alteridad en la *caatinga* es expresión de una ‘caatinga’ donde la agencia puede ser peligrosa. Lo aparente es engañoso, el *silbido* en el zumbi, la *belleza* en Caipora, la *humanidad* en Maneca, la *destreza* en el bicho, las *calidades* en la besta, la *inmovilidad* en el hormiguero-*Mane do Jove*, el *ventarrón* que (re)conecta cielo y tierra, etc. manifiestan una potencia del devenir, de la captura, de la *predação*, en suma, de una perspectiva. Como recuerda Viveiros de Castro, “as aparências enganam porque elas trazem embutidas nelas um determinado ponto de vista. Toda aparência é uma perspectiva, e toda perspectiva ‘engana’” (2011b: 896). Como vimos, “*mexer nas vistas dos outros*” es posible a través de la *oração* y esta produce los mismos efectos que los colirios mágicos, los cambios de globo ocular y otras trampas oftalmológicas presentes en la mitología amerindia, a saber: “a transformação radical do mundo percebido (pelos olhos e pelos outros sentidos) –um signo seguro de que os protagonistas atravessaram algum tipo de barreira ontológica” (*ibid.*: 897).

Ver *Caipora* es ser visto y, potencialmente, ser devorado. Ya con el *bicho*, es posible ver antes a fin de no ser visto para no tener que ser obligado a devorar su orina, lo

que implicaría ser *predado*. Algo correlato al *feitiço* entre los *caatingueiros*, pues es posible enfermarse y llegar a morir al tener una foto o una prenda de ropa metida dentro de la casa de termitas, o mismo mí rastro en la tierra, lo que evoca la figura de un posible “doble” del humano. Este es un peligro compartido entre los nambiquara. Relata Joana Miller que un nativo le explicó las razones para el temor social cuando uno pierde un adorno o se lo roban: “[...] quando os espíritos do mato roubam os enfeites dos Nambiquara, eles os escondem dentro de buracos na floresta e, deste modo, o espírito (*yauptidu*) da pessoa fica preso no buraco. A pessoa fica doente” (2007: 171). Entre todas estas experiencias, ya descritas en detalles en los ensayos anteriores, algo en común las conecta entre sí y que es un miedo compartido en la Amazonia indígena: “o ingresso em um regime ‘sobrenatural’ [...] situação em que o sujeito de uma perspectiva, um ‘eu’, é súbitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem”, en fin, “a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito” (Viveiros de Castro 2011b: 902-3). Y, otro, los *caatingueiros* conocen muchos, aunque sin ‘conocer’ porque las apariencias esconden el punto de vista, no es de todo clara cuál es el mundo-sensible que Otro es expresión.

Ha sido central en esta etnografía una premisa nativa que pude *rastejar*: la idea de que el pensamiento está afuera, de que el sentido de las cosas es una relación procesada delante de un sin-sentido, de un no-saber. El arte de pensar y lo que puede llegar a existir es inferior a las infinitas existencias del subterráneo. Extra-humano, en términos nativos, expresa una ruptura semiótica y metafísica en torno a los límites que limitarían los contornos de lo que es humano o de lo que posee agencia. Sea en el ejemplo de la vena que se desvía por una inter-acción con humanos, sea en la afirmación de que *Caipora* es una “mujer bonita de pelo largo”, es en el espectro de las potencialidades de la agencia y de lo humano que los nativos tienen algo que decir. Pues, obvio, si ellos saben que *Caipora* es gente como nosotros, no pueden saber cómo es ser *gente* a su manera. Lo que se plantea entonces es que el sentido debe ser más elevado que un criterio de verdad-falsedad y ello implica otra noción sobre la idea de persona, de cuerpo, de verdad, de naturaleza. Los límites de la ontología universal moderna al preferir lo actual, lo que se asemeja a sí mismo es, él mismo, un límite a la variabilidad, a la intensidad del mundo y de las cosas.

En el mundo-caatinga diversas son las entidades a que los nativos reconocen intención, agencia, condición de persona y perspectiva, de modo que el mito de la excepcionalidad de una humanidad por sobre los demás entes de la naturaleza, del cosmos, no encuentra una fuerte resonancia allí como en la tradición moderna occidental. Como nos recuerda Ailton Krenak (2019) y Viveiros de Castro (2019b), al inventarse la idea de una humanidad, se hizo necesario la desvalorización metafísica del mundo-sensible de otros como su propia condición de existencia; pensamiento que, como recuerda éste último, instalado como verdad para esos Humanos legitima la destrucción física del mundo de animales, plantas, extra-humanos (entidades y divinidades) y de otros seres humanos. En otras palabras, la disyunción ontológica entre trascendencia e inmanencia, instaurada en la llamada Era Axial (Viveiros de Castro 2019) entre los siglos VIII y III a.c., que ha engendrado aquella monarquía ontológica y otorgado a la auto-intitulada humanidad el derecho a la perspectiva sobre la existencia, no es un modo de vida dominante entre los *caatingueiros*. Si bien los nativos reconocen la trascendencia en sus expresiones mesiánicas, dualistas y maniqueas, propias de la tradición judaico-cristina, sus relaciones con la alteridad no deben ser consideradas únicamente en esta clave, pues antes que cierto monoteísmo metafísico, los presupuestos *antropológicos* nativos conciben, exprimen ontologías modulatórias e indeterminación ontológica.

Alexandre Nodari recuerda que Ortega y Gasset se preguntaba en el año 1914: “quando nos abriremos à convicção de que o ser definitivo do mundo não é matéria nem é alma, não é algo de determinado, mas sim uma perspectiva?” (2015: 80). Con nuestros materiales y experiencias aquí tejidas ¿estuve yo buscando afirmar que la forma más acabada del modo de existir, lo “último” de la realidad es una relación? Es decir, ni materia (como para la física y matemáticas), ni alma (para las tradiciones teológicas), ni tampoco el capital o el estado (para sociología trascendental), sino que, si hay un “último” de algo, ¿éste sólo existirá si hay un receptor que reciba la información por él enviada (Simondon 2015), *relación*, por lo tanto? Sí y tal vez.

Las especulaciones filosóficas de los *caatingueiros* podrían decir que sí, el encuentro entre persona y lo que se *rasteja*, el afuera, es una relación recursiva y constitutiva del estar-siendo. No obstante, la alteridad para ellos, como la *frincha*, los *guias*, el *bicho*,

la *besta*, *zumbi*, *visage*, *Caipora* tal vez diría que tal vez. Puesto que si bien ella (la alteridad) emite imágenes sensibles de su existencia que ciertas personas logran decodificarlas, hay otras tantas que aún habitan el territorio de lo desconocido, de la intensidad, de la diferencia, de lo todavía no actualizable. Con esto no estoy regalando a la tradición platónica el reino del misterio, sino que la conjunción todavía está diciendo que algún día un *vedor* podría *marcar* la *frincha*, que un cazador sabría decir qué hace *Caipora* con el tabaco (y qué es), si su relación con los humanos afecta su *caiporidad*⁹⁷, qué hacen los *guias* cuando no están operando como *aparelhos* o por qué la *besta* marca el rostro de sus afines potenciales con el número 60. En fin, nos están diciendo los nativos que lo desconocido no posee una regla interna a ser seguida, a saber: sólo Dios sabrá. Sino que el presupuesto que evidencia lo desconocido es que no hay presupuesto infranqueable, incognoscible. La alteridad es la incompletud, la improvisación, la diferencia y como tal exige de todos nosotros/as el esfuerzo de la invención, de la creatividad, a fin de reconocer nuestra propia incompletud ontológica.

Inspirado en una cuestión⁹⁸ que hace Viveiros de Castro en su artículo *O medo dos outros* (2011b), me pregunto: ¿cuál es la forma de lo Otro en un mundo en que lo Mismo no es hegemónico, “mayor” en la definición de la realidad en la *caatinga*? Pienso que las experiencias de los *caatingueiros* ofrecen una respuesta posible: si cerdo un día fue gente y la agencia social aún es una posibilidad actualizable entre diferentes entes que habitan la *caatinga*, *virar-extra-humano* es, del mismo modo, una calidad potencialmente incorporable, pues inmanente. La metafísica del *virar-otro* se desnuda en la práctica de la *experiencia* y algunos *caatingueiros* serán capaces de *rastejarlas*.

-0-

⁹⁷ Agradezco a Cecilia Mur por regalarme esta cuestión.

⁹⁸ El autor se preguntaba, “qual é o regime de verdade próprio de um mundo radicalmente não monoteísta como os mundos ameríndios? Qual é a forma do Grande Outro num mundo avesso a qualquer teologia da criação?” Al que responde: “o mundo de humanidade imanente é também um mundo de divindade imanente, em que a divindade está distribuída na forma de uma potencial infinidade de sujeitos não humanos” (2011b: 911).

En la *caatinga* hay una multiplicidad de metafísicas sociales discernibles que no tienen por qué quedar bajo la órbita de la “figura universal del ciudadano individualizado” (Almeida 2013: 24). *Comunidades de fundo de pasto, caatingueiros, mateiros, roceiros, bicho-do-mato, lapigados, vedores, rastejadores, rezadores, curandeiros, feiticeiros, adivinhonas, raizeiros, gente-que-se-envulta, besta-fera, caipora, bicho, visage, zumbi*, etc. existen en la selva de *caatinga* y no son redundantes en relación a la categoría estatal “ciudadano” o del folclor local. Ningunearlo sería hacer parte de la lógica del proyecto epistemológico moderno que busca reemplazar una miríada de “metafísicas sociales por una metafísica universal de Estado” (*ibid.*); bien como de la ontología universal, reduccionista y neoliberal que pretende, bajo el argumento de combatir “esencialismos” y “exotizaciones”, neutralizar y reducir la diferencia, bloquear la pulverización ontológica, aumentar la entropía, empobreciendo así las posibilidades de la existencia. Aquí, al contrario, he buscado producir una afectación en el relato etnográfico y, luego, en las ciencias sociales, a partir de las prácticas y modos de existencias nativos. Mi premisa (e intención) es que es preciso relacionar relaciones entre términos diferentes a partir de la heterogeneidad (no pese a ella), a fin de garantizar sus diferencias respectivas, bien como mantener la comunicación entre ellas y proteger la potencialidad de lo “posible” producida en ese encuentro.

El primer aporte de esta tesis es que los modos de existencia nativos (experiencias y prácticas de sentido) agregan sus propios conceptos a la etnología de los pueblos nativos de la *caatinga*, como *lapigado, se virar em, fazer responso, porco-um-dia-foi-gente*, entre otros. Y, en tanto nociones singulares que “reaccionan sobre la vida cotidiana y sobre los flujos de pensamiento ordinarios” (Deleuze 2016: 185) son capaces de desestabilizar conceptos extrínsecos y pre-determinados para dar cuenta de su vida social, bien como ampliar el sentido de “povos nativos da *caatinga*” y el campo de los posibles que este pueblo *abre* al pensamiento. En tanto presupuesto ontológico y cosmo-mitológico, el concepto etnográfico *virar-otro* implica reconocer la inestabilidad o modulación ontológica del chamanismo y cosmopolítica *lapigada* como convención/dado de ciertos grupos humanos que habitan la *caatinga* brasilera. Modulación que permite el encuentro entre sensibilidades amerindias, afro-brasileras (como los conceptos *guia, fazer arreio, encarnar* y el contra-sincretismo) y blancas, sin

que ninguna de ellas sea el punto de vista para ver y pensar las demás, ni el punto de equivalencia mensurable. La mezcla sin fusión es la perspectiva, la diferencia intensiva es un modo de existencia y cualquier lectura sobre las prácticas de sentido nativas debe partir de esa premisa a fin de encontrar conceptos e ideas que se ajusten al movimiento.

Este *dado* es un “relativismo natural” (Viveiros de Castro 2002e) y no cultural, es decir, si propongo que hay diferentes puntos de vistas sobre la *caatinga*, no es porque esta sea una, la *naturaleza*, sino porque **las relaciones con la alteridad expresen *caatingas* diferentes y en tanto recursividad y diferencia ontológica, *sertão* y *caatinga* se obvian entre sí**. Si ahora podemos observar contrastes es por mi labor antropológica. Por ejemplo, si lo vemos desde la perspectiva del multiculturalismo, el contraste entre *sertão* y *caatinga* parece vincularse a diferentes epistemologías sobre un mismo dado, la *naturaleza* (llámese *sertão* o *caatinga*). No obstante, desde la perspectiva *caatingueira*, que relaciono aquí a “multinaturalismo”, el contraste no es cultural sino *natural-relacional*, *caatinga* no es *para mí* “*sertão*”, justamente porque es *caatinga*, la diferencia es *experiencial*, es de mundo y no de concepto; y **el mundo-*caatinga* existe por una serie de relaciones con alteridades sociales o, mejor, hay alteridad social porque uno ya está afectado por el *habitus*, por la *afección*, por el mundo-sensible *caatinga*. De ese modo, los no-*caatingueiros* ven la *caatinga* como *sertão* porque el lugar que ocupa *Otro* en sus cuerpos es diferente del que ocupa para los *caatingueiros*. *Otro* es quien permite la existencia de *caatinga* en cuanto mundo “posible”**. Las transformaciones observadas en el gradiente del *virar-otro*, en las relaciones de alteridad, son formas nativas de traducción de la diferencia, allí están las pistas de lo que es “relación”, “naturaleza”, “identidad”, “cuerpo” para los nativos.

El *segundo aporte* es la idea de que la antropofagia metafísica nativa es, como el canibalismo sociológico tupi y cosmológico araweté, un proceso de captura del punto de vista del otro. No obstante, la diferencia residiría en que ella no opera al colocarse el sujeto en la perspectiva del otro para verse a sí mismo en tanto enemigo, es decir, para lograr una percepción de sí mismo mientras otro (Viveiros de Castro 2002a; 2002d; 2011; 2014). En la *caatinga*, en el mismo juego déctico de perspectivas, se

captura el punto de vista del otro para manipular *la* perspectiva de lo que es una perspectiva para el otro. Su presupuesto es que el cuerpo es el lugar de inscripción de la perspectiva humana (Viveiros de Castro 2002e). El cuerpo así, al ocupar una posición central en una metafísica otra, contribuye a deshacer la centralidad que en la tradición euroamericana posee “a monumentalização da imagem ou a fixação da imagem em suportes e sua política envolvida em regime de Estado, na relação entre pessoas e coisas”. (Cesarino 2018. Videoconferencia).

En ese sentido, se lucha en la *caatinga* por la manutención del punto de vista. Si las perspectivas no pueden ser puestas en diálogo sin la mediación del chamanismo, un encuentro fortuito y solitario en la *caatinga* con una entidad con fuerza suficiente para “*entrar*” en la persona como el *Zumbi* exige un esfuerzo sobrehumano de la persona para evitar su captura, como el caso extremo de *Caipora* y del *bicho*. Dicho proceso posee sus variaciones de grado; con la operación *se envultar*, lo que se ocupa es la “perspectiva” (sobre el Yo) a través de la mediación de una *oração*. El *lapigado* define qué cosa irá a ver el otro, qué imagen su mirada irá representar bajo una forma materializable que previamente él pre-figura (si *cupim*, *porca*, *árvore*, etc.). **Lo que se asimila es el signo de su alteridad y el principio es la búsqueda de la alteridad por medio del control sobre la relación.**

En otras palabras, la ideología del *virar-otro* (apertura a la diferencia y devoración metafísica), es puesta para ser digerida por el lego por una *antropofagia reversa*, que posee como tecnología-evento la palabra (*oração*) y da como resultado la captura del punto de vista del otro, o lo que llamé anteriormente de chamanizar la metafísica (agregar “posibles” a reales-sensibles ajenos). Su gradiente operativo se expresa en la transformación somática (*virar*–sobre-humanos: *Caipora*, *bicho*, *besta-fera*; y *virar*–extra-humanos: piedra, madera, cerdos), el *virar*-guia (posesión divina), la inestabilidad ontológica (agencia de entidades del monte y de venas de agua subterránea) y la *antropofagia reversa* (hacer el otro *virar* en “yo”, hacerle tragar la perspectiva del sujeto protagonista, el brujo; sobrenaturaleza): una teoría etnográfica de la antropofagia.

El *virar-otro* en la *caatinga* es un concepto netamente relacional, así como el de *lapigado*, ambos implican una relación inmanente con la alteridad; es el correlato del

“*virar branco*” de los wari’ (Vilaça 2000), el *napëprou*, de los yanomami (Kelly 2005), sin embargo, el valor a ser interiorizado y domesticado no es la “cultura” y mercancías del blanco, como para estos pueblos amerindios (resumiendo de modo grosero), sino saborear, experimentar la posición de cosas, de entes no-humanos, de extra-humanos y de divinidades –la forma en que la *diferencia* adquiere en estas tierras (más) bajas de Sudamérica–, ya que las imágenes de la alteridad para los nativos también son al mismo tiempo cercanas y profundamente distantes.

La metafísica caníbal nativa no es una guía de costumbres y dogmas éticos, ella no es teología, ni religión. Anuncia, más bien, el devenir en el pensamiento, a partir de la concepción en torno a una “incompletude ontológica da humanidade” (Viveiros de Castro 2002c: 220). Podemos encontrar índices de este presupuesto en la vida social, en las prácticas chamánicas, en los rituales de caza, en la escatología y sus conexiones religiosas, pero de modo transversal, variado e inconstante. Puesto que sus aspectos escapan a la métrica de la ciencia-Estado y sus constantes taxonómicas. De ese modo, la sociología nativa del *virar-otro* es una teoría de la alteridad correlata a otras como la antropofagia oswaldiana, la teoría del perspectivismo cosmológico amerindio, la filosofía política amerindia de sociedad-contra-el-estado y la filosofía de la diferencia deleuzo-guattariana.

El tercer aporte de esta Tesis es la propuesta de una *teoría etnográfica de la alteridad* que emerge del concepto *virar-otro*. Este es una composición de mundos, es una forma del ‘yo’ *otrarse*. En el *se virar* en bicho (cerdo negro, por ejemplo), en árbol (y en todas las posibilidades transformativas de los *envultores*) hay una metamorfosis de doble sentido, los involucrados *se otran*. Para cerdo y árbol, ello es más evidente que en *Caipora*, el primero posee la apariencia de cerdo, aunque sea más-que-cerdo (salta y se mueve como gente), en el segundo (piedra, árbol...), la imagen en que uno *se otra*, “*se vira*” es otra cosa más allá de lo parece, aquel árbol escucha, aquella piedra siente dolores de espalda, tal pedazo de madera guarda piernas escondidas. Con *Caipora* es diferente, pues no sabemos cómo le afecta o en qué le afecta el hecho de que un humano *se encante*, *vire Caipora*, qué cosa ella está colocando en peligro (¿su caiporidad?) en su aproximación con los *caatingueiros*. No obstante, el *otrarse* que ella (es) evidencia está relacionado a un devenir-mundo, a *virar* la casa de otro,

que el proceso de domesticación produce y que implica su reversibilidad, es decir, si *Caipora* resuena en humanos y si “toda familiarización supone un extrañamiento” (Nodari 2015: 28), la humanidad *caatingueira* debe interpelar, afectar la dueña de las matas de algún modo (además de que ella pueda recibir golpes físicos de un hombre en un árbol, como hemos visto). “Co-domesticación, traducción recíproca” (*ibid.*), no para conformar una identidad, una unidad, sino para co-fabricar un mundo-*caatinga*, donde la alteridad y la multiplicidad no son rareza, sino constitutivas de un mundo, fuerzas productoras del ‘yo’. Aunque no pueda ir más adelante con ese argumento a partir de mis datos de campo (y es necesario saber detenerse), puede que sea suficiente la idea de otro (*alter*) y de Otro [*aliud, outrem*] que *Caipora* y los *envultadores* expresen y que nos hace preguntarnos sobre otro:

que queremos dizer quando dizemos que temos diante nós Outro [*alter*], isto é, outro como eu (...)? Isso implica que esse novo ser (...) é um eu, *ego*, mas, ao mesmo tempo, é outro, *alter*, é um *alter ego* (...). Um eu que não sou eu, mas que é precisamente outro, portanto, não-eu (Ortega y Gasset citado en Nodari 2015: 21, cursivas de este autor).

“Assim, o que o *alter ego* [otro] mostra a mim, a *ego*, é a existência de ‘um mundo alheio ao meu, um *outro mundo*’ [Otro] no qual sou objeto, no qual o eu é um *outro*”, continua Alexandre Nodari (2015: 21, cursivas del autor). Es en ese sentido que *Caipora*, *Maneca*, *Mane do Jove* y otros *lapigados*, por un lado, son una alteridad (otro) para los demás *caatingueiros*, porque “no hay varias verdades sino una verdad ella misma múltiple y diferenciada” (Zourabichvili 2011: 146). Por otro lado, la posibilidad de alteración (Otro) es immanente a ellos en tanto alteridades, o sea, ellos informan que es posible crear otras alteridades, puesto que la noción nativa de verdad no está fundada en la identidad y en el reconocimiento. Por ello, mi afirmación de que *Caipora*, *Maneca* y *Mane do Jove* “arriban” al punto de vista (parecen ser ellos el concepto de punto de vista) y pueden chamanizar la metafísica, pues ellos, en tanto Otro [alteración] son “la condición de toda percepción para los otros como para nosotros” (Deleuze y Guattari 2010) y “se relacionan con otro como condición para relacionarse consigo mismos” (Viveiros de Castro 2001: 18).

En otras palabras, en la cosmopraxis *caatingueira* el mundo parece ser constituido por el punto de vista del afuera, donde éste no es un complemento de lo interno, sino una “estructura de derecho del pensamiento” (*ibid.*: 19). Entonces, una entidad extra-humana y algunos *lapigados* alteran certezas, desorientan el mundo convencional, orientan-alterando las posiciones de sujeto y objeto, figura y fondo, ponen en suspensión presupuestos en torno a lo que es “posible” para agregar insólitos, otros “reales” en la realidad, ensanchando lo que antes figuraba como lo dado. Ellos son la condición de posibilidad de lo que puede llegar a ser, exterioridades que producen modos otros de pensar, son así “personajes conceptuales”. En los términos de Viveiros de Castro, *Caipora*, *Maneca* y *Mane do Jove* eran otros, alternos a la figura del sujeto y, *Otro*, una relación que altera a ambos, otro y sujeto. “Outrem [Otro] não é, enquanto tal, ‘o outro’ [otro], isto, o outro (*alter*) do sujeito; ele é um outro (*aliud*) que o sujeito, uma multiplicidade virtual de onde emergem todo Eu e qualquer Outro. Outrem é a diferença relacional pura ou molecular, anterior à sua molarização no par positivo e relativo Eu/Outro” (2001: 16). *Otro* y el *dom* pueden también ser tomados como “cuerpo sin órganos” (Deleuze y Guattari 1972), aquel flujo intensivo que determina las formas que serán tomadas, que tendrán ‘forma’, aunque él mismo no desee forma alguna, cualquier destino; no obstante, al operar como acontecimientos en la vida nativa, esos flujos (*Otro* y *dom*) son conectores, el espacio de lo indeterminado que, al ser habitado, permite crear.

Estos dos grandes *lapigados* y la *dona-da-mata* se nos irrumpen como lógicas de intensidad desconocidas y estas parecen ser catalizadores semióticos, es decir, nos hacen saber que el mundo percibido, sensible para mí es diferente del mundo existente como posible; éste es virtual para mí y actual para *Otro*; éste mundo más allá de mi percepción actual logra garantizar su posibilidad de existencia a través de la interferencia de *Otro*, en cuanto presencia virtual para quien aquel ‘mundo mío posible’ es actual (Viveiros de Castro 2001). El pasaje de uno a otro es una cuestión antropológica compartida entre diversos grupos humanos, en occidente la figura del *amigo* y del *próximo* opera como traductores, continua el autor, como puntos de pasaje; ya en el mundo amerindio y *caatingueiros* es la alteridad, en el primero el enemigo, en el segundo el extra-humano. Por otro lado, en ambas sociologías, la

alteración, más que la figura de la alteridad es quien opera como contaminante, como acelerador de mundos posibles. Alteración que es, en otras palabras, otro régimen de verdad y ella es *afecto*, en tanto sensación, sentido que podemos, también los etnógrafos percibir sus efectos en nuestros cuerpos.

O sea, la inter-relación, inter-acción, inter-locución entre mí, otro (*alter*) y Otro (*outrem*) puede ser descripta, traducida en la teoría etnográfica, un tercer relacional incluido que expresa temporariamente el encuentro entre ‘yo’ y Otro y su efecto, el *yo-otro*. La *teoría etnográfica de la alteridad* es una traducción, es un “equivoco controlado” (Viveiros de Castro 2004) claramente más vinculado a la afectación por Otro que a la identidad o a la representación de la diferencia en cualquier tipo de comprensión pre-determinada; ella está así más para una “diferencia de perspectiva” que produce relación (Viveiros de Castro 2015a) que otra versión de teorías nativas o teorías antropológicas. Como recuerda Nodari, “a ‘tarefa do tradutor’ não seria assim a de criar o texto, mas o mundo de que este fala” (2015: 22). En otras palabras, el *afecto*, que promueve cualquier interlocución, es quien opera como pliegue entre “posibilidades de existencia heterogéneas. Ella es el surgimiento de la distancia en la existencia, de la divergencia en el mundo” (Zourabichivili 2011: 143, cursivas del autor). De ahí se desprende mi *cuarto aporte*.

Algunos *lapigados*, como los *envultores*, son más-que-otros, es decir, Otro: la “condición de pasaje entre mundos posibles” (Viveiros de Castro 2001: 21), en tanto productores de afectos. La metafísica del *virar-otro*, a su turno, es el presupuesto ontológico que “permite” tal pasaje. No obstante, hay una *línea de fuga* en esta Tesis que no pude soslayar: **¿qué hace aquí entonces de esquema conceptual para pensar dicho pasaje** –cual el perspectivismo amerindio? En otras palabras, **¿qué antropología nativa sirve para pensar la relación entre la existencia de un mundo posible [virtual para mí] y la de otro [actual para este] y su reversibilidad, el devenir-actual de lo virtual a través de Otro?**

La “teoría etnográfica de la alteridad” sin dudas es útil para pensarla, porque puede decir algo sobre la relación de alteridad con otro, de alteración por Otro y sobre el *afecto*, que es “la consistencia misma de lo existente” (Zourabichivili 2011: 138). No obstante, en cuanto matriz conceptual, no estoy seguro. Todavía me parece que aún

falta para una “Teoría general *caatingueira* de la alteridad”, para una “Contra-antropología de la relación”.

LÍNEAS DE FUGA ETNOGRÁFICAS

Eu sei que só me chamam feiticeiro
Intruso engurujado traidor
Maldito leva-e-traz catimbozeiro
Isto tudo, porque sou Rezador

Não me apoco de ser bom meizinheiro
De mordida de cobra, Curador
Em reza de amansar, ser o primeiro
De veeiro de poço, amostrador

Sei rezar pra olhado e pra capricho
Faço gente *virar-se* em tôco e em bicho,
Pra se livrar, ou comprir maldição

São coisas que pertencem ao meu ofício
E sei que, se tivesse qualquer vício,
Não teria valor minha oração.
(Leite Filho 1974)

En esta etnografía he notado que el relato nativo puede, digamos así, ser chamanizado por medio de una noción semiótica, *pantomía* que algunos pocos *caatingueiros* pueden agenciar (el término *lapigado* podría serles también extendido). *Pantomía* es empleado para nombrar un hecho social, simultáneamente (virtualmente) del orden de la burla y de la brujería, del humor y de la historia, de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Vimos el relato del curandero Sinhô en que narraba la noche en que iba sólo a caballo en la madrugada por la *caatinga* y pensó haberse encontrado con una alteridad (el *Zumbi*). Este le exigió la valentía de, aunque cortándose con el machete, saltar del caballo e intentar clavarle al desconocido su metal.

Según él era una “*pantomía*”, de ese modo, podría haber sido tanto una brujería como un encuentro con el *bicho* u otra alteridad. Carlos, su hijo, un gran contador de historias, narró el mismo hecho a su modo, es decir, convirtiéndolo en un relato de comedia que hacía todos sus oyentes reírse a nomás poder. En la literatura de Carlos, la posición del protagonista es dislocada: el agente, casi siempre objetivo de una brujería, es transformado en objeto de una burla. No obstante, si quien relata es el protagonista, en el caso, Sinhô (curandero poderoso), el objeto (potencial para

Carlos) de burla se transforma en agente (actual para Sinhô) de contra-brujería, o sea Sinhô usará de sus poderes para defenderse. En ese sentido, el término *pantomía* es un índice de una relación traductiva entre la sociológica de la brujería y la burlesca, quizá una línea de fuga creativa que ocupa la posición de “pliegue”, de frontera en que es posible la transformación. Este término-pliegue permite el tránsito entre reales de una misma realidad, es decir, hace de puente entre puntos de vistas, del curandero y del lego, de lo literal y de la metáfora, de la representación y de la metonimia.

El uso constante de la metáfora, tanto como obviación de la realidad, del hecho histórico, como modo de mantenerla irreductible, desde una posición del estado de gracia del narrador, coloca las cosas en estado de desnudez, en línea con Clarice Lispector. La transformación de un relato histórico o experiencial reciente en un relato cargado de metáfora es la expresión de una creatividad nativa capaz de componer imágenes del mundo, de convertir el tiempo pasado en mitología. Por ejemplo, Miguel do Tanque era un nativo valiente, bravo y bruto, adjetivos propios de una narrativa literal que exige del oyente (un potencial narrador) saber detalles de la vida del personaje capaces de justificar sus rótulos. No obstante, algunos nativos, como Carlos y Tenorinho, su hermano, no relatan de ese modo la valentía de este hombre o el hecho de que su casa fuera resistente, dicen: “*Miguel do Tanque brigava com a morte. Acharam ele morto, mas não ficou nada sem quebrar na casa dele, cortou tudo, cama, mesa, parede... tentando cortar a Morte*”. O, “*as paredes da casa dele eram de uma maneira que podia botar um carro em cima...*”.

¿Cómo personas se transforman en mitos? “Para que se transforme en mito”, recuerda Lévi-Strauss, “es preciso que, transmutad[o] [el relato] por una alquimia secreta, haya sido asimilad[o] por el grupo social porque respondía a sus necesidades intelectuales y morales” (Lévi-Strauss y Eribon 2005: 198). Creación literaria nativa. Eso permite ignorar los detalles históricos, de modo que el futuro narrador puede rellenar como quiera los hechos, pues alguien que pelea con la muerte desborda los propios límites de lo que era posible hasta entonces. Les tocará así, a algunos *caatingueiros*, controlar las derivas, liberar líneas de fuga, pero impedir la aproximación de su límite. Es decir, ni lo Uno, ni lo Múltiple, sino la *multiplicidad* para

mantener la diferencia diferenciándose, a fin de evitar una diferencia diferenciada, sea como representación / identidad, sea como imagen incognoscible / indiferenciación. Parece existir entonces, un mecanismo nativo que coordina un perpetuo desequilibrio entre la metáfora y la literalidad, impidiendo la formación de una lógica única, estable y verdadera. Una literatura contra-el-estado, el humor como variación del “chamanismo transversal” (Viveiros de Castro 2008b), como veremos adelante.

Sobre ello, propongo tres líneas de lecturas posibles, con la expectativa de seguirla en un futuro próximo. i) Ciertos contadores nativos de historias burlescas ocupan la misma posición que el chamán amerindio, operan como mediadores entre la historia experiencial, la ancestral o mitológica, ocupando sus respectivos puntos de vista, logrando administrar las relaciones entre aquellas historias y la que él mismo irá relatar/inventar. ii). El humor puede ser tomado como una modulación del “chamanismo transversal”, pues además de anunciar la perspectiva-*para-un-sujeto* y la perspectiva-*de-un-sujeto*, opera entre la línea vertical de la historia de Estado, de los historiadores y la línea horizontal de la pura metáfora. Es decir, el humorista puede irse hacia la narrativa de *una* realidad, que exige un narrador principal, lugar donde se concentra un poder que controla el hecho histórico y quien tiene el derecho de ejercerlo –controlar la historia, las palabras, lo que es real; al fin, controlar el punto de vista. Estado, entonces–. En su otra punta, si es que hay un péndulo, él maneja una línea de fuga que tiende a la metáfora, con el riesgo potencial de retornar al tiempo mítico de una pre-individuación, de la pura intensidad y diferencia: un ambiente en que el devenir es lo real, todo puede venir a suceder porque nada todavía es, no hay pues formas, nombres, cuerpos, división, marcación, identidad o lo homogéneo, todo varía y todo puede venir a ser y luego, *virar-otro*. iii) *Pantomía* opera como pliegue, como mediador entre dos modos de descripción de la experiencia *caatingueira* y los humoristas o *rastejadores* de insólitos, son quienes mejor manejan el tránsito de agencias sociales, perspectivas y el poder de afectar a otro, o sea, de producir efectos etnográficos (ya que etnógrafos de su mundo).

Otra línea de fuga de esta etnografía que no he podido *rastejar*, por cuestiones de plazos académicos, es la siguiente: la literatura de cordel y la literatura etnográfica

son expresiones antropológicas de los nativos y de los etnógrafos/as. La literatura de cordel del nordeste brasileño es un género literario caracterizado por ser presentado en folletos escritos en versos rimados, colgados de cordones en las ferias populares, que previamente han sido narrados y recitados/cantados en sus contextos comunitarios. Ella puede ser considerada una forma de registro nativa de su propia cosmo-mitología. El proceso de narrar-escribir-recitar/cantar-reescribir propio del cordel remite tanto a una historicidad compartida, como a reflexiones sobre la alteridad, la existencia, a un modo de producir conocimiento sobre la *caatinga*. En esta literatura se percibe una concentración de signos e imágenes que conectan lo sensible con lo inteligible (Lévi-Strauss 2004), las categorías empíricas (seco y húmedo, amargo y dulce, crudo y quemado, etc.) se tornan esquemas nativos de traducción y transformación y las imaginaciones conceptuales operan como teorías sociológicas y especulaciones filosóficas.

Hay diversos otros relatos que resuenan en esta etnografía. Por ejemplo, determinado “cordel” narra el caso de una mujer que se metamorfoseó en perro al golpear a su madre; ya otro, cuenta que un hombre, al difamar a su padre, se transformó en asno, etc. En esos cordeles, casi siempre está presente la avaricia como motivación o la violencia intrafamiliar, como vimos en el ensayo 05 entre las personas que *viram bicho*. Esas mitologías nativas parecen narrar el origen de la “cultura”, en tanto materia del ser, es decir, parecen ser, tal cual los mitos de origen del fuego elegidos y analizados por Lévi-Strauss en las *Mitológicas* (cf. Viveiros de Castro 2013b), narrativas sobre el origen del “*povo-da-rua*”, de las personas urbanas, “modernas”. El “cordel” así, reflexiona sobre la transformación del nativo en otro, y en ella se expresan teorías nativas sobre la condición humana. En ese sentido, esos relatos son formas de lenguaje y saber, pues, como recuerda Gagnebi (2016), a la literatura también le cabe el concepto, este no es derecho sagrado de la filosofía. Ellos no tienen por qué esperar la auto-supuesta función esencial inmanente apenas a la filosofía para otorgarle sentido estético y filosófico, una cierta “verdad” fundamental apenas accesible a la verdad filosófica (*ibid.*).

En la etapa final de la escritura de esa Tesis, retomé la lectura del cordel de Leite Filho (1974), presentado al inicio, que resumía gran parte de la sociológica nativa del “*virar-*

otro” que aquí me dediqué a desentrañar y, pareciera hasta que lo leí antes y salí a campo para ver su contexto etnográfico. “*Eu sei que só me chamam feiticeiro/ (...) De mordida de cobra, Curador / Em reza de amansar, ser o primeiro / De veiro de poço, amostrador / Sei rezar pra olhado e pra capricho / Faço gente virar-se em tôco e em bicho (...)*”. El autor trae en primera persona la voz de un hombre que es rezador, *feiticeiro*, vedor, amansador (que “idea” animales), envultador como Mane do Jove y Maneca, es decir, un “sujeto magnificado”. Además, alerta sobre una de las prescripciones para la efectividad de la *oração*, no tener vicios porque, como hemos visto, un cuerpo antes cerrado, puede abrirse. Recuerden que si Mane do Jove se cayó al piso y por toda su vida cargó una marca redonda en la nuca, fue por haber dormido con su esposa, no porque la bala de un revólver 38’ le hiciera cualquier daño. En resumen, percibí al terminar de escribir esta monografía que ella ya había sido, en cierto modo, “narrada” en un cordel. Esto parece informar que **la etnografía podría ser una versión posible de la literatura de cordel.**

En las lecturas para la elaboración de esta etnografía, encontré que diversas historias de cordeles, pese a ser “originarias” de regiones aledañas a mi región de campo, poseen un orden ontológico y estructural común con los relatos etnográficos que pude acceder. Al que parece, ambas, la literatura de cordel y la literatura nativa/etnográfica podrían ser consideradas transformaciones lógicas una de las otras. En ese sentido, si determinado hecho etnográfico se ve limitado, o cierto relato fue parcialmente olvidado en la memoria social nativa, el investigador podría darle alguna continuidad o establecer alguna confluencia con los relatos del cordel; a su vez, lo que quedó poco claro en éste, por la misma estructura rítmica y poética que lo define, podría muy bien ser adensado y complejizado en la etnografía.

Teniendo en cuenta ello, un proyecto de investigación posdoctoral, por ejemplo, debería no solo aspirar a producir una comparación entre diferentes etnografías, sino también a considerar los relatos nativos expresados en la literatura de cordel en tanto descripciones auto-etnográficas, sociológicas y/o mitológicas. Esta comparación permitiría abordar los modos de conocimiento nativos como teorías, objetos antropológicos y filosóficos en relación simétrica con otras teorías sociales. Para ello, haría falta realizar un análisis según el método en rosácea (“*tricoter en rosace*”)

utilizado por Lévi-Strauss a lo largo de las *Mitológicas* (2004). Es decir, partir de un relato, oriundo de una etnografía, y analizarlo recurriendo a su contexto etnográfico para luego pasar a otros relatos emanados de la misma etnografía o de las demás, siguiendo la propia lógica de sus transformaciones o resonancias. Frente a esta pluralidad de experiencias deberíamos buscar “un nivel conveniente para ubicarnos a fin de que los hechos observados y descriptos sean mutuamente conversables” (Lévi-Strauss 2010: 182). Podríamos así percibir las diferencias entre los relatos nativos para luego “comprender los mecanismos del pensamiento mítico a partir de un caso particular” (*ibid.*: 186).

De ese modo, el relato nativo en el cordel es un “personaje conceptual” más que hace parte de la trama etnográfica y etnológica y que permitiría prestarnos atención a los discursos textuales y experiencias de los *caatingueiros* sobre la naturaleza de lo real y otros presupuestos de su pensamiento. El encuentro comparativo entre diversas etnografías de la macrorregión de la *caatinga* brasileña, entre relatos de cordel y entre estos y mis datos de campo registrados, podrían ampliar los presupuestos en torno a lo que se toma como dado, como naturaleza, como lo “real” en la *caatinga* brasilera y, al hacerlo, diversificar las posibilidades de la experiencia humana, de la propia *caatinga* (en cuanto mundo) y del conocimiento antropológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce. 1993. «L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)». *L'Homme* 33: 349-78.
- Almeida, Mauro W. B. de. 1999. «Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss.» *Rev. Antropol. [online]* 42 (1-2): 163-97.
- . 2013. «Caipora e outros conflitos ontológicos». *Revista de Antropologia da UFSCar. R@U.* 5 (1): 7-28.
- . 2016. «Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade». *Ruris* 10: 19-39.
- . 2021. «Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno». *Ilha, Florianópolis* 23 (1): 10-29.
- . 2021b. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. São Paulo: Ubu editora.
- Andrade, Oswald. 1928. «Manifesto antropófago». *Revista de Antropofagia*, 1928.
- Araújo, Irenaldo Pereira de. 2016. «Tecnologias sociais e práticas educativas contextualizadas para a convivência com o semiárido: partilhando saberes e construindo novos olhares em territórios camponeses». Doutorado em Educação, João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.
- Brum, Eliane. 2020. «O vírus somos nós (ou uma parte de nós). O futuro está em disputa: pode ser Gênesis ou Apocalipse (ou apenas mais da mesma brutalidade)». *EL PAÍS*, 2020, sec. Opinião.
<https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-03-25/o-virus-somos-nos-ou-uma-parte-de-nos.html>.
- Cardoso, Thiago Mota. 2016. «Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal». Tese de doutorado em Antropologia Social, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Carvalho, Maria Rosário de, y Edwin Reesink. 2018. «Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações». *BIB, São Paulo* 87 (3): 71-104. <https://doi.org/10.17666/bib8704/2018>.
- Cernadas, Cesar Ceriani. 2008. «Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales». *Indiana*, 27-49.

- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2017. «CONFLITOS DE PRESSUPOSTOS NA ANTROPOLOGIA DA ARTE: Relações entre pessoas, coisas e imagens». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32 (93): 1-17.
<https://dx.doi.org/10.17666/329306/2017>.
- . 2019. «Imagens dobráveis: posição e ubiquidade nos xamanismos ameríndios». *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum* 14 (2): 499-511.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. «The Climate of History: Four Theses». *Critical Inquiry*, 2, 35: 197-222.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1985. «Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne». *Journal de la Société des Américanistes* 71: 143-57.
- . 1992. «Chamanismes à Géométrie variable en Amazonie». *Revue Diogène*, Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millénaire, 158.
- Chayanov, Alexander. 1974. *La organización de la Unidad Económica Campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Clastres, Pierre. 1979. «Entre Silence et Dialogue». En *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard.
- . 1995. *Crônica dos índios Guayakí: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- . 2003. *A sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- Coccia, Emanuelle. 2011. *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea.
- Costa, Alyne. 2016. «Virada geo(ont)ológica reflexões sobre vida e não-vida no Antropoceno». *Análogos* 16: 140-50.
- . 2019. «Novo regime climático requer o abandono da excepcionalidade humana. Entrevista especial com Alyne Costa». *Inst. Humanit. Unisinos - IHU*, 2019. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/593940-novo-regime-climatico-requer-o-abandono-da-excepcionalidade-humana-entrevista-especial-com-alyne-costa>.
- . 2020. «Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo». *Revista de divulgação científica coletiva.org*, Emergência Climática, 27: s/p.

- Cusicanqui, Silvia Rivera. 2010. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- . 2015. *Sociología de la imagen. Miradas chi'xi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Da Costa, Newton. 2008. *Lógica indutiva e probabilidade*. São Paulo: Hucitec
- Danowski, Deborah, y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro / Cultura e Barbárie. Instituto Socioambiental.
- Deleuze, Gilles. 1992. *Conversações -1972-1990*. Traducido por Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34.
- . 2006. *Exasperación a la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- . 2016. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995)*. Traducido por Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34.
- . 2017. *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. Clases. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles, y Carmelo Bene. 1978. *Superpositions*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizofrénie*. Paris: Minuit.
- . 1995. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia 2*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- . 2004. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- . 2010. *O que é a filosofia? TRANS*. São Paulo: Ed. 34.
- Descola, Philippe. 2006. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Orbis.
- Erikson, Philippe. 1987. «De l'appropriation à approvisionnement: chasse et familiarisation en Amazonie amériindienne». *Techniques & Culture [En ligne]* 9: 105-40.
- Fausto, Carlos. 2002. «Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia». *Mana* 8 (2): 7-44.
- . 2008. «Donos demais: maestria e domínio na Amazônia». *Mana* 14 (2): 329-66.
- Fernandes, Bernardo. 2004. «Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial». *Revista NERA*, 1-57.

- . 2006. «Questão Agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial». *Revista NERA, Artigo do Mês*, , 1-57.
- Ferreira, Mariana. 1997. «When 1 + 1 ≠ 2: Making mathematics in Central Brazil». *American Ethnologist* 24 (1): 132-47.
- Fravet-Saada, Jeanne. 2005. «Ser afetado». *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)* 13 (13): 151-61.
- Gell, Alfred. 2018. *Arte e agência*. Traducido por Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu editora.
- Goldman, Marcio. 1999. «Lévi-Strauss e os sentidos da história». En *Alguma antropologia*, 55-64. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- . 2006. «Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica». *Etnográfica (Lisboa)* X (1): 161-73.
- . 2012a. «Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman». Editado por Sílvia Garcia Nogueira y Flávia Ferreira Pires. *Campos* 13 (1): 93-108.
- . 2012b. «O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil». *Mana* 18 (2): 269-88.
- . 2014. «Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda». *Cosmos e contexto* 24. <http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951>.
- . 2015a. «Entrevista con Marcio Goldman». *Revista de Antropología Iberoamericana*, 3, 10: 317-29. <https://doi.org/10.11156/aibr.100302>.
- . 2015b. «“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem». *Mana, Documenta*, 3: 641-59.
- . 2016. *Mais alguma antropologia. Ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio.
- . 2017. «Conversación con Marcio Goldman. Cátedra de Estudios Afrodescendientes». Centro de Estudios Afrodescendientes. <Http://www.ram-wan.net/ceapuj/publicaciones/>.
- Gómez, Jorge R.M. 2006a. «Desenvolvimento em (des) construção: narrativas escalares sobre o desenvolvimento territorial rural». Tese de doutorado, São Paulo: Estadual Paulista “Júlio de Mesquita” Campus Presidente Prudente.

- . 2006b. «El desarrollo rural contra la reforma agraria: propuestas para el medio rural brasileño en conflicto (1995-2005)». *Revista Concienciasocial* 9: 74-86.
- Gow, Peter. 2003. «“Ex-cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana». *Mana* 9 (1): 57-79.
- Grunspan-Jasmin, Élise. 2001. *Lampião - Vies et Morts d'un Bandit Brésilien*. Paris: Le Monde, PUF.
- Holliver, Gabriel. 2019. «Agricultores experimentadores do semiárido paraibano frente ao desmantelo do mundo». Mestrado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Kautsky, Karl. 1986. *A questão agrária*. São Paulo: Nova Cultural.
- Kelly, José Antonio. 2005. «Notas para uma teoria do “virar branco”». *Mana* 11 (1): 201-34.
- . 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba: Cultura: Species: Desterro. Florianópolis: Cultura e Barbarie.
- Kelly, José Antonio, y Marcos de Almeida Matos. 2019. «Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul». *Mana* 25 (2): 391-426. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>.
- Kirksey, S. Eben, y Stefan Helmreich 2020. «A emergência da etnografia multiespécies». *R@u - Revista de Antropologia da UFSCar*, 12(2), 273-307.
- Kopenawa, Davi, y Bruce Albert. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton. 2015. «O eterno retorno do encontro». En *Encontros*, 158-67. Rio de Janeiro: Azougue.
- . 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Lares, Alejandro Fujigaki. 2020. «Camino Rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y antropoceno». *Mana* 26 (1): 01-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a202>.
- Leite Filho, Aleixo. 1974. *O rezador*. Caruaru (PE): Casa Rui Barbosa.
- Lenin, Vladimir Ilich. 1973. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Lévi-Strauss, Claude. 1986. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense.

- . 1987. «Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza». En *Antropología estructural*, 359-91. Barcelona: Paidós.
- . 1993. *Historia de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 2004. *O cru e o cozido (Mitológicas 1)*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude, y Didier Eribon. 2005. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lienhardt, Godfrey. 1986. *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinka*. Madrid: Akal.
- Lima, Tânia Stolze. 1996. «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana* 2 (2): 21-47.
- . 1999. «Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14, nº 40: 43-52.
- . 2005. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora UNESP: ISA; NuTI.
- . 2011. «Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias». *Revista de Antropologia*, 2, 54: 601-46.
- . 2018. «A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá». *Rev. Inst. Estud. Bras* 69: 118-36.
- Lima, Tânia Stolze, y Marcio Goldman. 2003. «Prefácio». En *A Sociedade contra o Estado - pesquisa de antropologia política*, de Pierre Clastres, 7-20. São Paulo: Cosac Naify.
- Lopes, Gabriel Rodrigues. 2014. «“;Ese desarrollo quiere acabar con nosotros/as!” Del horizonte colonial del desarrollo al giro epistémico des-colonizador». Dissertação de Mestrado, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).
- . 2015. «Desmontando el Desarrollo Territorial Rural (DTR) en América Latina». *Tabula Rasa: Revista de Humanidades (Bogotá. 2004)* 23: 181-202.
- . 2020. «Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno». *Etnográfica [En línea]* 24 (2): 527-50. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9188>.
- Marques, Ana Cláudia. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Vol. 17. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- Marques, Leônidas de Santana. 2016. «As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro». *Soc. & Nat. Uberlândia* 28 (3): 347-59. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-451320160302>.
- Martins, José de Souza. 1981. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- . 1996. «O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira». *Tempo Social. Rev. Sociol. USP*, 1, 8: 25-70.
- Menget, Patrick. 1985. «Jalons pour une étude comparative». *Journal de la Société des Américanistes* 71: 131-41.
- . 1996. «De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Enquête d'une comparaison entre les pratiques nivales (Paraguay) et mundurucu (Bresil)». En *Destins de meurtriers (Systèmes de Pensée en Afrique Noir)*, 14:127-43.
- Miller, Joana. 2007. «As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamainde Nambiquara». Tese de doutorado, Rio de Janeiro: Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Mota, Clarice Novaes da. 2007. *Os Filhos de Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL.
- Nobre, Antonio D. 2014. *O futuro climático da Amazônia: relatório de avaliação científica*. São Paulo: Articulação Regional Amazônica (ARA).
- Nodari, Alexandre. 2013. «O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador»». *Landa* 1 (2): 251-72.
- . 2015. «Eu, pronome oblíquo». *Tradução em Revista* 19: 18-31. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.TradRev.25580>.
- . 2018. «Antropofagia. Único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever». En *Que pós-utopia é esta?*, editado por Júlio Mendonça, 127-51. São Paulo: Giostri.
- . 2019. «Limitar o Limite: modos de subsistência». *Ilha* 21 (1): 68-72.
- Oliveira, Aglaé Lima de. 1970. *Lampião, Cangaço e Nordeste*. Rio de Janeiro: Edições «O Cruzeiro».

- Oliveira, Ariovaldo Umbelino de. 2010. «O governo Lula assumiu a contra re-forma agrária: a violência do agrobandidismo continua». Comissão Pastoral da Terra, Secretaria Nacional. www.cptnac.com.br.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. «Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais». *Mana* 4 (1): 47-77.
- . 2004. *A viagem da Volta: etnicidade, Política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- Oliveira, Luís R. Cardoso de. 1996. «Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaio de crítica antropológica». *Mana* 2 (2): 205-8. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200015>.
- Pereira, João Mendes. 2010. «O Banco Mundial e a construção político-intelectual do “combate à pobreza”». *Topoi* 11 (21): 260-82.
- Pereira, Renan M. 2016. «Dominação e Confiança: vaqueiros e animais nas pegadas de boi do sertão de Pernambuco». *Teoria e Cultura* 11: 63-80.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 2006. «Mitos ameríndios e o princípio da diferença». Em *Oito visões da América Latina*, editado por A Novaes, 241-57. São Paulo: SENAC. https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/?_sf_s=mito.
- Pitarch, Pedro. 2018. «A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana». *Mana* 24 (1): 131-60.
- Povinelli, Elizabeth. 2017. «Geontologies: The Concept and Its Territories». *E-Flux* [online] 81.
- Puntoni, Pedro. 2002. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*,. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de. 1977. *Os Cangaceiros*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Ramos Filho, Eraldo da Silva. 2008. «Questão agrária atual: Sergipe como referência para um Estudo confrontativo das políticas de reforma agrária e Reforma agrária de mercado (2003 – 2006)». Doutorado em Geografia, Presidente Prudente: Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”.

- . 2012. «A substituição da reforma agrária por programas de combate à pobreza e à miséria ou a contra-reforma agrária no Brasil». Congresso apresentado em XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária, Universidade Federal de Uberlândia.
http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/gts/1437_1.pdf.
- Reesink, Edwin. 1999. «A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista». *Raízes* 18 (20): 147-58.
- Reis, Angélica Santos. 2010. «Fundos de pasto baianos: um estudo sobre regularização fundiária». Dissertação de Mestrado, Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- Ribeiro, Darcy. 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rivière, Peter. 2001. «A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas». *Mana* 7 (1): 31-53.
- Rosa, João Guimarães. 2006. *Grande Sertão: Veredas*. eLivros.
- Santos, Antônio Bispo dos. 2020. «Entrevista com Antônio Bispo dos Santos». *Coletiva, Dossiê Emergência Climática*, 27: 1-7.
- Santos, Luciano Aciolli Rodrigues dos. 2014. «O santo, o demônio e a besta fera: modernidade e imaginário apocalíptico no sertão do seridó. Memória e escatologia em cruzeta/RN (1950-1970)». Tesis de pregrado, Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
<https://monografias.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/1062/1/Luciano%20Aciolli%202014.1.pdf>.
- Sevilla Guzmán, Eduardo, y Manuel González de Molina. 2004. *Sobre la evolución del concepto de campesinado en el pensamiento socialista. Un aporte para la Vía Campesina*.
- Shanin, Teodor. 1966. «The peasantry as a political factor». *Sociological Review* 14: 5-27.
- Silva, Edson. 2003. «Povos indígenas no Nordeste: contribuição à reflexão histórica sobre o processo de emergência étnica». *Mneme - Revista de Humanidades* 4 (7): 39-46.

- Silva, Roberto M.A. 2003. «Entre dois paradigmas: combate à seca e convivência com o semi-árido». *Sociedade e Estado* 18 (1/2): 361-85.
- Simondon, Gilbert. 2015. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Souriau, Étienne. 2017. *Los diferentes modos de existencia*. [Prefacio de Isabelle Stengers y Bruno Latour]. Buenos Aires: Cactus.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2006. «La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes». En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, 13-41. Buenos Aires: CLACSO.
- Starhawk. 2018. «Magia, visão e ação». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros IESB* 69: 52-65.
- Stengers, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques 1. La guerre des sciences*. Paris: La Découverte.
- _____. 1997. *Pour en finir avec la tolérance (Cosmopolitiques VII)*. Paris: La Découverte.
- _____. 2005. «Deleuze and Guattari's last enigmatic message». *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 10 (2): 151-67.
- _____. 2014. «La propuesta cosmopolítica». *Revista Pléyade*, 2014.
- _____. 2017a. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- _____. 2017b. «Reativar o animismo». Traducido por Jamille Pinheiro Dias. *Carderno de Leituras. Chão da feira* 62: 2-15.
- Stengers, Isabelle, y Philippe Pignarre. 2017. *La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Strathern, Marilyn. 1999. «Entrevista. No limite de uma certa linguagem». Editado por Eduardo Viveiros de Castro y Carlos Fausto. *Mana* 5 (2): 157-75.
- _____. 2005. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press.
- _____. 2006. *O gênero da dádiva. Problema com as mulheres, problemas com a sociedade na Melanésia*. São Paulo: Editora Unicamp.
- Sztutman, Renato. 2009. «Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo». *Ponto Urbe [Online]* 4: 1-15. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1468>.

- . 2012. *O Profeta e o Principal: ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, Fapesp.
- . 2013. «A potência da recusa – algumas lições ameríndias». *Sala preta PPGAC* 13: 163-82.
- . 2018. «Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 338-60. <https://doi.org/dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p338-360>.
- Taddei, Renzo. 2006. «Oráculos da Chuva em Tempos Modernos: Mídia, Desenvolvimento Econômico e as Transformações na Identidade Social dos Profetas do Sertão». En *Os profetas da chuva*, editado por Karla Martins. Fortaleza: Tempo D’Imagem.
- . 2014. «Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral». *Interface (Botucatu)* 18 (50): 597-607. <https://doi.org/10.1590/1807-57622013.0777>.
- . 2017. *Meteorologistas e Profetas da Chuva: Práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Terceiro Nome.
- . 2018. «O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 289-306. <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.voi69p289-306>.
- Tarde, Gabriel. 2006. *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- Taylor, Anne-Christine. 1985. «L’art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans le culture jivaro». *Journal de la Société des Américanistes* 71: 159-73.
- Teixeira, Jorge Luan. 2019. «Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense». Tese de doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Texto anônimo. 2020. «Monólogo do vírus. “Eu vim parar a maquina cujo freio de emergência vocês não estavam encontrando”». *N-1 Edições*, 2020.
- Tola, Florencia. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos.

- Tonkonoff, Sergio. 2011. «Sociología molecular». En *Creencias, desejos, sociedades*, de Gabriel Tarde. Buenos Aires: Cactus.
- Uexküll, Jakob von. 2016. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus.
- Valentim, Marco Antonio. 2014. «“Talvez eu não seja um homem” - Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio». *Campos* 15 (2): 9-26.
- . 2015. «A teoria e a queda do céu». *ClimaCom - Cult. Científica* 4: 20-35.
- . 2018a. «Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio». *Rev. Direito & Práx., Rio de Janeiro* 9 (4). <https://doi.org/DOI: 10.1590/2179-8966/2018/37910>.
- . 2018b. «Antropologia & Xenologia». *Revista ECO-Pós* 21 (2): 343-63. <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i2.20499>.
- . 2018c. «Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim». *Inst. Humanit. Unisinos - IHU*, 2018. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>.
- . 2019. «Pergunte ao rato: notas sobre especiação e metamorfose». *Revista Leca* 2: 58-80.
- Velho, Otávio. 1995. «O cativo da Besta-Fera». En *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios de Crítica Antropológica*, 13-43. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Vieira, Suzane de Alencar. 2015. «Resistência e Pirraça Na Malhada - Cosmopolíticas Quilombolas No Alto Sertão de Caetité». Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Vilaça, Aparecida. 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- . 1998. «Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo.» *Revista de Antropologia* 41 (1): 9-37. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>.
- . 2000. «O que significa tornar-se outro. Xamanismo e contato interétnico na Amazônia». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4, 15: 56-72.
- . 2008. «Conversão, predação e perspectiva». *Mana* 14 (1): 173-204.

- . 2018. «1ª Conferência Lévi-Strauss. O diabo e a vida secreta dos números. Traduções e transformações na Amazônia». *Mana* 24 (2): 278-300.
<http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v24n2p278>.
- Villela, Jorge Mattar. 2015. «Apresentação ao Dossiê Sertão». *Revista de Antropologia da UFSCar. R@U*. 7 (2): 7-10.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . 1992. «Apresentação». En *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*, de Aparecida Vilaça, XI-XXIII. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- . 1996. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana* 2 (2): 115-44.
- . 2000. «Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco». *Ilha* 1: 5-46.
- . 2001. «A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)». Congresso apresentado em ANPOCS, Caxambú.
- . 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2002b. «Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco». En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 403-55. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2002c. «O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem». En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 183-264. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2002d. «O nativo relativo». *Mana* 8 (1): 113-48.
- . 2002e. «Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena». En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 347-99. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2004. «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1, 2: 3-22.

- . 2006. «A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos». *Cadernos de campo, São Paulo* 14/15: 319-38.
- . 2007. «Filiação intensiva e aliança demoníaca». *Novos Estudos - CEBRAP* 77: 91-126.
- . 2008a. «Claude Lévi-Strauss fundador do pós-estruturalismo». *Tempo Brasileiro* 175: 5-31.
- . 2008b. «Xamanismo transversal!: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica». En *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, 79-124. Belo Horizonte: Editora UFMG: Ruben Caixeta de Queiroz; Renarde Freire Nobre.
- . 2011a. «Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva». *Sopro* 51: 3-10.
- . 2011b. «O medo dos outros». *Revista de Antropologia, Dossiê Pierre Clastres*, 54 (2): 885-917.
- . 2012. «“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”». *Mana* 18 (1): 151-71.
- . 2013a. «A força de um inferno: Rosa e Clarice nas paragens da diferença». Palestra, IFCH - UNICAMP.
<https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2018/04/23/a-forca-de-um-inferno-rosa-e-clarice-nas-paragens-da-diferenca-transcricao-da-palestra-de-eduardo-viveiros-de-castro-no-ifch-unicamp/>.
- . 2013b. *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- . 2014. «O intempestivo, ainda (Posfácio)». En *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, de Pierre Clastres, 299-366. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2015a. *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- . 2015b. «O recado da mata (Prefácio)». En *A Queda Do Céu: Palavras de Um Xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert, 11-41. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 2017. «Os involuntários da Pátria». *ARACÊ – Direitos Humanos em Revista* 5: 187-93.

- . 2019a. «On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene». *Current Anthropology* 60 (20): 296-308.
<https://doi.org/10.1086/702787>.
- . 2019b. «Posfácio». En *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak, 1-3. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wagner, Roy. 2011. «“O Apache era o meu reverso”. Entrevista com Roy Wagner». *Revista de Antropologia* 54 (2): 955-78.
- . 2012. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Zourabichvili, François. 2004. *O vocabulário de Deleuze*. Traducido por André Telles. Rio de Janeiro: Ediouro.
- . 2011. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

APÉNDICE I

“O rato que virou morcego” (Mito kaxinawá)

Morcego assim faz, te conto.
Em morcego o rato se encanta, em morcego.
O rato velho, velho muitíssimo estava, assim outra vez trabalhar podia não, em uma coisa pensa.
O rato assim faz, o rato: eu rato já velho muitíssimo estou, assim outra vez trabalhar posso não.
Eu coisa pensei outra me encantar para.
Eu que ser quero por ventura? eu, o que sei não quero por ventura? eu escuro dentro andar quero alguns me verem não para, eu so escuro dentro ando aquelles ver para (quero ver no escuro e não ser visto).
Assim fez, acabou, agora lembra-se, encantar-se para.
Eu barata ser queria, isto deixa! (procura outra coisa).
Eu daquelles (alheia) a comida eu roubo, me matam.
Eu cobra ser queria, cobra escuro dentro anda não.
Eu que quero ser por ventura? eu o que sei não quero por ventura?
Morcego banana madura come, mamão come o morcego, eu me amorcego, faço.
O rato assim faz, o rato em morcego se encanta.
Do trazeiro para o lado (de cabeça para baixo), pendurou-se, cambalhota, pendura-se o rato.
Agora soluça, soluça, pendura-se o rato.
Um morcego, o rato soluçava, soluçava, ouviu, o morcego outro ver veio, o morcego.
O morcego avistou-o, ao rato pergunta: rato, que fazes ahi pendurado? me arremedas, tu te penduraste, fez.
– Eu te arremedo não, eu morcego ser quero, fez.
O rato assim fez, seu rabo cahiu, seu couro espichou suas asas fazer para, ellas com voar para.
Morcego outro foi, a suas gentes diz: acolá um rato em morcego encantando-se está, eu vi, vim; nós com morar para encantando-se está.
Aquelle deixa! encante-se o rato!
Os morcegos todos: o rato se amorcega. ver vamos! fizeram, vem os morcegos.
Os morcegos todos foram, o rato viram, o rato já amorcego-se, pendurado estava, avistaram-no os morcegos.
O morcego ao rato perguntou: tu já te encantaste por ventura, ó rato? fez.
– Eu já me encantei, eu voar quero, amedrontado estou, fez.
O morcego disse: rato, amedronta-te não! voa! muito bom é, fez.
O rato voar quiz, amedrontou-se, tremeu, tremeu, pendurou-se.

Morcego outro ao rato ensinou: rato, voar para amedronta-te não! eu te ensinar para, fez.

Teus braços dois abana! abana! voar para, fez.

O rato sim! fez, seus braços abanou, abanou, o rato acostumou-se, voou.

O rato voou, acostumou-se: muito bom é, fez, voou.

O rato assim fez, em morcego encantou-se.

Este morcego mesmo em que o rato se encantou, nós vemos o morcego.

Escuro dentro o morcego anda, banana madura come, mamão maduro come, de mata as fructas amadureceram come o morcego.

Estes nós também morde, o morcego.

O rato assim fez, amorcegar-se para.

(Capistrano de Abreu citado em Valentim 2015: 254-257)

APÉNDICE II

Oração “Minha Pedra Cristalina”

Minha Pedra Cristalina, que no mar fostes achada, entre o Cálix Bento e a Hóstia Consagrada. Treme a terra, mas não treme Nosso Senhor Jesus Cristo no altar sagrado. Tremem, porém, os corações dos meus inimigos e dos que me desejam o mal. Eu te benzo em cruz e não tu a mim, entre o Sol, a Lua, as Estrelas e as três pessoas distintas da Santíssima Trindade. Meu Deus!

Na travessia avistei meus inimigos. Meu Deus! Eles não me farão mal, pois com o manto da Virgem sou coberto e com o sangue de meu Senhor Jesus Cristo sou protegido. Eles tentarão me atingir, mas não atingirão. Suas setas de maldade se desfarão como o sal na água. Se tentarem me cortar, não conseguirão. Suas lâminas se dissolverão aos raios do Sol. Se tentarem me amarrar, os nós se desatarão por si. Se me acorrentarem, os elos se quebrarão pelo poder de Deus.

Se me trancarem, as portas da prisão ruirão para me dar passagem. Sem ser visto, passarei por entre meus inimigos, como passou, no dia da ressurreição, Nosso Senhor Jesus Cristo por entre os guardas do sepulcro. Salvo fui, salvo sou, salvo sempre serei. Contra mim nada valerá. Contra os meus ninguém se levantará. E para proteger meu lar, com a chave do sacrário eu o fecharei.

Após rezar esta oração, rezar também três Pai Nosso, três Ave Maria e três Glória ao Pai.

FOTOS



Foto 1: Alforja de cuero



Foto 2: *Jibão*, la ropa del vaqueiro



Foto 3: Seu Mario, Damião y la “R” de Rodrigues para herrar



Foto 4: Casas de “engenheiros”, distrito Pilar



Foto 5: Casa de Seu Raimundo y Dona Vanda, comunidade “Volta”



Foto 5.1: Casa de Pedro, Hermano de Capuxo, comunidade “Fortuna”



Foto 6: Correa de venado para “fechar o corpo”



Foto 7: Capuxo curando



Foto 8: Vara de ferrão del vaqueiro



Foto 9: João vedor



Foto 10: *Tabaqueiros* de cuerno de res y cola de tatu



Foto 11: Mujeres limpiando vísceras del cerdo para la *buchada*



Foto 12: El cerdo de 120 kgs



Foto 13: El cerdo



Foto 14: Ruta hacia el distrito de Pilar



Foto 15: Ruta por la caatinga



Foto 16: Comunidad *Lagoa do Caldeirão*



Foto 17: Perforación de pozo, comunidade *Monte Alegre*



Foto 18: Técnico de la Cerb se baña con el agua de pozo
Lagoa do Caldeirão



Foto 19: *Caatinga* en temporada de lluvia



Foto 20: El vaqueiro



Foto 21: Entrenando



Foto 22: Seu Mario enlazando una res



Foto 23: Castrando un chivo. Comunidade Arapuá



Foto 24: Zé buscando um nervio



Foto 25: Encuentro antes de herrar el ganado (a partir de la izquierda): Nestor, mi padre, el vaqueiro Damião, Joaquin, Landeu y Seu Mario



Foto 26: Seu Mario y Landeu



Foto 27: Zé



Foto 28: Seu Raimundo y Dona Vanda



Foto 29: Zominho