


# “O HOMEM QUIS SER O HERÓI...”. ESPECULACIONES *CAATINGUEIRAS* SOBRE EL FIN DEL MUNDO

“O Homem quis ser o Herói”. Caatingueiras speculations on the end of the world

Gabriel Rodrigues Lopes

Universidad de Buenos Aires, Argentina

gabo.sertao@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0289-6376>

Recepción: 02 Agosto 2021

Aprobación: 03 Noviembre 2021



Acceso abierto diamante

## Resumen

El presente artículo es una versión revisada de uno de los capítulos que conforman mi etnografía junto a los *caatingueiros* de la provincia de Bahia (Brasil). Mi punto de partida es una cuestión *determinada* por los propios nativos y sobre la que mucho les interesa especular: qué es el fin del mundo. Describiré los diversos índices del “*fim das eras*”, los materialmente observables y los virtuales, aquellos posibles de ser actualizados a razón del modo de existencia de ciertos humanos; en seguida, traeré sus especulaciones metafísicas en torno al concepto “*os-tempos-mudaram*” y su teoría escatológica vinculada a la captura por el extrahumano *Besta-Fera*. Finalmente, propongo que la cosmo-práxis *caatingueira* sobre el fim das eras es una antropología reversa del Antropoceno, un pensamiento “xenológico” que se interpela y nos interpela a intentar reducir su duración, a través de una alteración profunda en nuestro actual modo de relación con humanos y extrahumanos.

**Palabras clave:** Caatinga, Metafísica, Fim das Eras, Antropoceno.

## Abstract

This article is a revised version of one of the chapters that make up my ethnography with the *caatingueiros* of the province of Bahia (Brazil). My starting point is a question *determined* by the natives, one they are very interested in speculating on: what the end of the world is. I will describe the various indices of the “*fim das eras*” (end of the ages), the materially observable and the virtual, those that can be actualized given the mode of existence of certain humans; then, i will bring their metaphysical speculations around the concept “*os-tempos-mudaram*” [time has changed] and their eschatological theory linked to the capture by the extrahuman *Besta-Fera*. Finally, I propose that the *caatingueira* cosmo-praxis of the end of the ages is a reverse anthropology of the Anthropocene. This “xenological” thought interrogates itself and interpellates us to try to reduce its duration, through a profound alteration in our current way of relating to humans and extrahumans.

**Keywords:** Caatinga, Metaphysics, Fim das Eras, Anthropocene.

## Introducción

En la comunidad rural *Volta*, a 450 km. de la capital Salvador de Bahia (Brasil) y a 100 km. del Río São Francisco, 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. Observo su cuidado con los animales de crianza desde el pie de la cerca. Al rato me dice que habían nacido diecisiete cabritos en pocos días y podía decirme de quiénes 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. Ya cerca de su casa, Seu Raimundo saca del bolsillo de su vieja camisa un *tabaqueiro* en la que guarda su rapé o *torrado* y me invita a que compartiéramos una *narigada*. Echa en la mano un poco del polvillo, que él elabora desde hace décadas, a partir 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 cómo es eso?, le dije. “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! Do 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 a la prefiguración de Seu Raimundo. Son viejos conocidos, éste en algún momento ofreció rapadura y agua cuando aquél venía *encourado* (vestido con ropa de cuero) en su caballo, día tras día, en el rastro de una res como un buen *vaqueiro*.

Los *caatingueiros*<sup>[1]</sup>, nativos de la *caatinga* (bioma endémico brasileño y que ocupa la mayor porción del territorio de las nueve provincias de la región nordeste del país), con quienes conviví durante once meses de trabajos de campo etnográficos intermitentes (entre 2015 y 2020), se dedican actualmente, o lo hicieron durante toda su vida, a la actividad de pastoreo de caprinos y ganado y a la pequeña agricultura de frijoles, maíz y mandioca para consumo familiar. Justamente por el carácter de tal empresa, el bioma *caatinga* allí aún es selva. O sea, su condición de selva indica para los nativos, más allá de la abundancia de alimentos para los animales y la posibilidad de la actividad de pastoreo<sup>[2]</sup>, la presencia de seres extra-humanos, la circulación de fuerzas más allá de lo humano y la necesidad de personas especializadas en lidiar con ellas, de modo que allí habitan diversos *rezadores*<sup>[3]</sup> (curanderos y/o hechiceros), adivinadores y vedores o *veeiros* –especialistas en hallar agua subterránea (Rodrigues Lopes, 2021).

*Caatinga* es así uno de los mil nombres de *Gaia*, por otros mil motivos, pero hay uno de ellos que me gustaría señalar aquí, pues a ambas le son inmanente la siguiente idea de selva (*floresta*) como fuerza productora de exterioridad y diferencia

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).

Mi punto de partida en este artículo es una cuestión *determinada* por los propios *caatingueiros* y que mucho les interesa especular: qué es el “*fim das Eras*”, cuáles son sus señales y cómo *rastejarlas*. *Rastejar* es un modo de conocer, de percepción y de afección capaz de dar cuenta de agencias y flujos diversos, o sea, no es posible

*rastejar* una res, a través de sus rastros (huellas, fluidos, pelos etc.), o las señales del fim das Eras sin que ellas mismas pasen por el cuerpo del *rastejador*, sea la sensación de mareo o casi desmayo (como modo de ‘encontrar’ venas de agua subterráneas); el sueño (con una vena de agua, una cura, una oración, un infortunio); el mirar y tocar el suelo (para hallar una res); el olor, el gusto de la hoja del árbol *caatingueira* (*Caesalpinia pyramidalis*) para saber la calidad del agua subterránea.

Ahora bien, *rastejar* el *fim das Eras* difiere de la profecía, aunque ambas estén vinculadas a la mitología nativa, dado que el *rastejar* no necesita corroborar lo que ha sido *rastejado* por los *antigos* o los *primeros* como suelen decir; como la profecía que existe en la medida en que espera algo anteriormente profetizado. Claro que el *fim das Eras* es una profecía, pero no sólo, pues tal cual la vida es una metamorfosis continua, *rastejar* es un modo nativo de conocerla, de relacionarse con el devenir y, si la Vida es algo ininterrumpido, el *fim das Eras* no puede ser ley, más bien está en el campo de lo posible. Luego, el *fim* emite señales de su presencia, de su aceleración, de su ralentización y de su impredeción, y muchos nativos sabrán (ante)verlas.

Uno de los presupuestos metodológicos de ese texto es el intento de hacer una conmutación de perspectivas continua entre mi discurso y el discurso nativo, lo que implica dibujar una especie de segunda persona no deíctica que describe las especulaciones metafísicas nativas, en base a datos etnográficos a veces diluidos al interior de un discurso indirecto libre, sin la pretensión de figurarme ni como portavoz de los *caatingueiros*, ni como *caatingueiro*, sino desde un pensamiento que ha sido “caatingueirizado” tras años de relaciones sociales de alteridad. En otros términos, es lo que Marcio Goldman (2015) llamaría de “teoría etnográfica”, ni teoría nativa, ni teoría antropológica, sino la relación entre ambas por medio de otra relación, la del etnógrafo con los nativos. 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?” (Viveiros de Castro 2001: 09).

Para ello, este trabajo está dividido en tres partes. Para empezar, describiré los diversos índices del *fim das Eras*, los materialmente observables y los virtuales, posibles de ser actualizados en razón del modo de existencia del “*povo da rua*”, una variación del sentir-pensar-hacer “humano” que se orienta por la ideología del progreso y del desarrollo, según los nativos. Seguidamente, traeré las especulaciones metafísicas *caatingueiras* en torno al concepto “*os-tempos-mudaram*” y su teoría escatológica vinculada a un tiempo mítico donde la perspectiva es la *Besta-Fera* –como veremos, más allá de “cautiverio”, la *Besta* captura y neutraliza la diferencia y es una fuerza disparadora del pensamiento nativo–. Por fin, propongo pensar la cosmo-práxis nativa para lidiar con agencias extra-humanas como una propuesta diplomática *caatingueira* para no sólo convivir y alterar las ruinas del Antropoceno, sino como un pensamiento que nos interpela a intentar reducir su duración y eso, a través de una alteración profunda en nuestro actual modo de relacionarnos con humanos y extrahumanos.

## “O fim das Eras”: indicios de un mundo posible

Después de algunos estornudos y con el café caliente y dulce en la mano, le narré a Dona Vanda y su hija Dorinha aquella afirmación de Seu Raimundo. Ambas se rieron y la anciana empezó a contarme que su madre y también su abuela solían narrarles por la noche antiguos relatos sobre la llegada de un tiempo raro, en que se escucharía un sonido ruidoso, inesperado, nunca antes visto emanado del cielo, y que algo desconocido por él volaría tal cual un murciélago y que ese sería el primer indicio del comienzo del fin de las eras

Meu filho, 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!

Fueron esas las palabras del anciano Pedro que Seu Mario recuerda haber escuchado en los años 1960. Este señor, nacido en la comunidad rural Pedra Vermelha, vivió mucho más de un siglo y les narró a muchas personas algunas profecías, varias de ellas se han actualizado, otras tantas están por volverse hechos, como

insisten en remarcar mis interlocutores. Si el avión (murciélago) y el automóvil (“pé de borracha”/neumático), 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. Uno de sus efectos, según los *caatingueiros* es lo que llaman “*os tempos mudaram*” y su relación con el cambio climático es directa. Es decir, tanto aquel concepto nativo o éste académico –ambos divergentes en sus presupuestos ontológicos, como veremos–, dan cuenta de las transformaciones sufridas por la *caatinga* desde la segunda mitad del siglo pasado: de selva tropical seca a casi-desierto o, como suelen decir, “isso aqui logo vai virar tabuleiro<sup>[4]</sup>, vai virar nordeste”. “Nordeste” va más allá de coordenadas espaciales o de identificación geográfico-política en un territorio específico, aquí *nordeste* es una posibilidad, una imagen pre-figurada a que un bioma puede llegar a convertirse.

Si la presencia del *morcego* y del *pé de borracha* son evidencias del comienzo del fin de las eras, cuando estemos en la mitad de su “historia” empezaremos a ver una difundida esterilidad entre mujeres, vacas, cabras y todos los seres que puedan engendrar descendencia. El poder de creación de la Vida se extingue como señal del cambio de “tiempo” y no sólo en el tiempo histórico. Fin de era implica el fin de cierto modo de existencia, de relacionalidad, de co-creación de mundo y lo que asusta a los nativos es el encuentro entre mitología, profecía y experiencia pragmática.

... 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 filho é de um bicho que se chamava gado’.

El esfuerzo oral del narrador en la entonación, ritmo, altura de voz, prosodia, es notable, muy difícil de traducir aquí, y cumple el propósito de producir una afección, una alteración en la imagen actual del oyente sobre la continuidad del presente, así como está. El efecto dramático producido delante de la posibilidad de extinción de un animal tan querido en la *caatinga*, como el ganado (que además de tener nombre propio y responder a ello, posee registro en la memoria nativa de hasta la tercera generación de sus antepasados), es capaz de producir emociones incómodas en los oyentes que suelen interpelar al narrador para que revea su afirmación porque parece algo sobrenatural –digno de aquellas metamorfosis interespecíficas entre humanos y extra-humanos que pueblan la *caatinga* como *Caipora*, *bicho* etc., (Rodrigues Lopes, 2022)–. El narrador casi siempre responde: “todas as coisas que os mais velhos diziam aconteceu”... y el silencio se adueña un breve instante del rostro de los oyentes, despejado rápidamente por una nueva profecía: “Ói, vem um tempo aí... que você vai plantar e a planta num vai dar!”. “Mas por quê?” [alguien pregunta]. “Por que vem uma praga tão braba que acaba com a planta”.

Al extinguirse la fertilidad en la Vida, plagas nunca antes vistas serían tan fértiles de vida que rápidamente diezmarían todas las siembras. Hoy día los *rezadores* hacen *orações* para alejar plagas autóctonas y curar los sembradíos con suceso, pero ya reconocen que no pueden con otras plagas, aquellas “*da rua*”, las extra-naturales, puesto que resultado de la elevada exposición a agrotóxicos y mutación genética. Estas ya vienen en las semillas o más bien “*viajam no vento*”, como explican, de modo que la preocupación nativa acerca de la llegada de una plaga total es comprensible.

Una de las principales líneas de fuga delante de una tendencia a lo irremediable del destino (no más crianza sino arqueología del ganado) o la impotencia delante del otro (chamanismo obsoleto frente a la economía política del capital), ambas inmanentes a la profecía (como potencialidades/virtualidades de un agenciamiento Estado-Capital), es el sueño. Al emerger como agencia chamánica, tal cual una carta enviada desde lo desconocido, los sueños entre los *rezadores* vienen cargados de informaciones e indicaciones como, por ejemplo, aprender una *oração* para eliminar una plaga en un sembradío, o a nivel escatológico, como veremos con la *rezadora* Giselia que nos enseña qué hacer cuando el fuego de la muerte esté abrazando a todos en su paso.

Si bien todos/as pueden soñar, la capacidad de afectar a la realidad y dar sentido a ella es prerrogativa de los *rezadores* 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* difiere del sueño de una persona común, porque la realidad onírica es una prefiguración de la realidad empírica y dicho rezador puede interferir sobre esta. Como éste es un lugar privilegiado para la relación más fluida con sus *guías* (compañeros extra-humanos), el *rezador* logra adquirir agencia terapéutica y premonitoria.

El sueño más recurrente de la *rezadora* Giselia, de la comunidad rural de *Lagoa do Caldeirão*, 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 el pensador indígena Ailton Krenak: se debe enraizar, ir a las profundidades y esperar el momento del resurgir.

Meses antes do tsumani 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 allá 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, o más bien señalar que la ecuación calentamiento global, elevación de temperaturas, baja humedad, extensión de la duración de sequías y producción continua de casi-desiertos, resulten en tempestades de fuego, cada vez más comunes en Norteamérica y en el Pantanal de Brasil, un futuro ahora mismo profetizado. Si el sueño de los demás *rezadores* actúa sobre la vida, prescribiendo medicinas para la cura de enfermedades y para la prevención de otras, el sueño de Giselia, además de producir conocimientos sobre el mundo, es una exégesis metafísica sobre el futuro no sólo de la *caatinga* y de sus poblaciones, sino 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.

### “O Homem quis ser o Herói, tá aí os tempos mudados”

...o, “o homem quis saber mais que Deus, tá aí o mundo como está”, así resumen algunos nativos el actual mundo en mutación. 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 bio-ontología es la primera Gran División, podría decir Elizabeth Povinelli), el Héroe es *naturalmente* más-que-carbono, es diferenciado por *naturaleza* y la creación del mundo se repite cual el Génesis: el Héroe mira e intenta hacer el mundo a su imagen y semejanza. No obstante, si hay un Dios trascendente vinculado a la cultura bíblica en la vida de los nativos, hay también un Dios inmanente y éste está en sus antepasados, en los *antigos* o *primeros* 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. Así, si el fim das Eras puede ser pospuesto, imprevisto en lo cotidiano, es porque la



exterioridad “tiempo” puede ser afectada, agenciada pragmáticamente por la experiencia, logrando ser “disociado del fin del tiempo y de la historia” (Costa, 2020: 6).

Entonces, los *caatingueiros* relacionan directamente el saber de Dios con los modos de existencia de los *antigos*, o sea, 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), ello 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) una *marca* en la mejilla izquierda, invisible al ojo de un humano común, de propiedad privada (como la *recibida* por vacas y cabras) con el número 60, un índice que relaciona cierta humanidad con el extra-humano *Besta-fera* (ver la próxima sección). Apenas *ella* puede distinguirlos y es justamente el conjunto de los *marcados* los que están cambiando el *tiempo físico*, materialmente perceptible, 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 de lo individual sobre lo colectivo. Cuando definitivamente ese personaje que abre-cierra mundos 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 das Eras*, los *caatingueiros* se guían más por una verdad experiencial y pragmática no anclada en la bipartición naturaleza/cultura: después del *fin* hay otro *mundo*, porque antes de este había otro (sea aquel donde “*porco era gente*”, como afirman algunos, sea aquel anterior al diluvio de Moisés, como aseguran otros), sin embargo, el que vendrá no será aprehensible para todos/as.

Para los *caatingueiros* la noción de Antropoceno, si les interesara pensar en esos términos, es un rito de paso para determinado “*anthropos*”, donde ellos y otros miembros de la especie *anthropos* (como los amerindios) parecen estar observando cómo aquellos se comportarán delante de este evento liminal; no sin entrometerse, no sin dar sugerencias, no sin contar sus experiencias sobre su propio fin del mundo, como lo hacen Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa y Seu Mario, Zé Lanzudo, Dona Vanda y Seu Raimundo a través de mi mediación con este texto.

Podemos decir, que los *caatingueiros* no ubican su fin de mundo en razón del equívoco de São Pedro en la distribución de la lluvia por el mundo, hecho que produjo una reducida precipitación en la mayor parte de la *caatinga*, como narra el mito del origen de la sequía en el Nordeste (Rodrigues Lopes, 2021: 157), sino cuando el fenómeno de la sequía dejó de ser parte del clima y se convirtió en un mensaje intencionado, de que hay catástrofe cuando el Humano se ve como el Héroe. Que la falta de lluvia sea una catástrofe eso sí es un fin del mundo, el fin de una Era, porque eso les quita el derecho a lo posible; su horizonte se vuelve pre-figurado en resiliencia y esperanza cuando antes la certeza de la lluvia garantizaba el derecho a imaginar una realidad más allá de lo real.

Por lo tanto, la sentencia “*o tempo mudou*” se refiere a la alteración del anterior equilibrio biotermodinámico de la Tierra a causa del deseo de ese Héroe de 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 o hacer manipulaciones genéticas en semillas son intentos por ocupar la posición del Creador. Esta avaricia por figurar en el punto de vista del todo y de la acción viene tornando el mundo más difícil de vivir. En cambio, 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*, sus prohibiciones, se creaban principios de moderación y de suficiencia. Su saber era divino en ese sentido, pues seguían ciertas reglas de convivencia y reciprocidad dejada

por los *primeros*, otros *antigos*, tal cual los yanomamis hacen actualmente con la palabra de su creador *Omama*, 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 ontología 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* “feral” (Tsing, 2021); y que, si logramos reencontrarla colectivamente en la experiencia cotidiana, lo posible podrá ser expresión de un mundo otro.

Mi idea es que las prácticas de sentido de los *caatingueiros* y su esfuerzo en engendrar modos de conocimientos para convivir y para alterar las bases que crearon “*os tempos mudaram*” y reducir su duración son, ellos mismos, una tecnología social 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*”. Ello es análogo al “arte de *asuntar*” entre los *quilombolas* en la *caatinga* de Caetité (Bahia), como afirma Suzane de Alencar Vieira: “a arte de *assuntar* lida com o perigo, com a indeterminação e com a instabilidade, e se arrisca, continuamente, a cada especulação, colocando em curso um pensamento nômade agitado pelo humor e pela precaução” (2015: 17). Por ello, cuando la experiencia corrobora las profecías de los *antigos*, como las de aquel anciano que nos narró Seu Mario o de la abuela de Dona Vanda, ella producirá efectos etnográficos entre los *caatingueiros*, pues *rastejar* los rastros de “*os-tempos-mudaram*” es una práctica antropológica nativa, a través de ella, ellos describen y piensan sobre el mundo, sobre sus relaciones y sobre su propio devenir. De esa manera, los modos de existencia de los *antigos* son tomados como “contra-puntos críticos” (Cesarino, 2020) a ser considerados por los actuales *caatingueiros* como parámetros de otros modos de vivir que no pongan en peligro la capacidad de convivencia entre humanos y naturaleza.

### Rastejando otros indicios del fin: la Besta-fera

... 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.

Asienten con la cabeza Seu Mario, Sinhô y Carlos al oír ese relato de mi tío Zé, aunque todos reconozcan lo arriesgado que es confiarse apenas en la pragmática del “*virar na besta*” para obtener algo, puesto que los efectos que el apego a ese extra-humano puede desencadenar están abiertos. La *Besta-fera* es asociada entre los nativos a la valentía y a la bravura, como también a la envidia, a la 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. Son determinados indicios que informan sobre la presencia de la *Besta-fera*, su difusión extendida y hasta mismo su territorialización, vía captura de la agencia de sus aliados. Como veremos, 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, donde ella es el concepto de “punto de vista”.

En una ocasión, mientras masticaba un trozo de carne de cabra asada, 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 caminos para la espacialización de las lógicas del capital, del consumismo y de otras relaciones sociales antes desconocidas, ha alcanzado la *caatinga* y desde los años 70 la viene surcando. 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. Un rato después, Tenorinho apuntaba a una botella de cerveza, “olha ela aqui!”. Algunas personas allí pensamos dónde, en qué lugar él estaba viendo la *Besta*. “Já tá em todo lugar!”, exclamó apuntando nuevamente a la botella, “veja só esses números aqui!”, se dirigió finalmente a los códigos de barras que

cualquier mercancía en el planeta tiene 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 presidente de nuestro país, aunque refutaría la teoría de otros nativos de que el 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.

La escatología nativa sobre el *fim das Eras* parece reconocer la emergencia de un mundo, ya virtual en el presente, donde la efectivación de la alianza 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, la curandera Giselia hizo una lectura muy interesante un día en que nos encontrábamos en la parte trasera de un auto yendo a visitar una viejita amiga de la familia: “olhe, a gente vai saber quando a besta tiver chegado quando todo mundo tiver um chip debaixo da pele!”. Este día, el punto de vista de la *Besta* 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. No obstante, saben que una alianza con ella potencialmente puede quitar 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 quede ya ni el tiempo, ni la memoria, ni la distancia, ni la imaginación. Es posible que ello se extienda para otras regiones de la *caatinga* brasileña, si tenemos en cuenta que, según el historiador Luciano A. R. dos Santos, en la literatura de *cordel*<sup>[5]</sup> los poetas populares relacionan la llegada de la *Besta-fera* o del *Capa verde*, “um personagem que personifica a besta” (Martins, 1981: 134), como “el fin del mundo, guerras, carestías, hambruna, pestes y revoluciones” (Santos, 2014: 88).

En el marco de los estudios sobre el campesinado, el cautiverio de la *Besta* ya fue tomado como analogía de la histórica esclavitud, asociado al autoritarismo (Velho, 1995), vinculado al despojo de tierra, a las lógicas capitalistas y al “carácter perverso del dinero” (Martins, 1981: 132); posiciones 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, 2021).

Para Otávio Velho (1995), si bien la “cultura bíblica” es una referencia para pensar las asociaciones nativas de la *Besta* y su número 666 con el Estado (según el autor, este era el valor del salario de un jubilado), el regreso del cautiverio, con 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). Velho entonces 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 aquéllas 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*<sup>[6]</sup>.



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, 2021: 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.

#### Ideas para pensar con las cosmo-prácticas nativas

El etnógrafo en campo de vez en cuando escucha relatos de las marcas de la *Besta*, con el tiempo le parecerá que es la misma práctica *caatingueira* de *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 (hierro 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 *fim das 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 buceo hacia las profundidades’ (tiempo del *fin*), ‘queda apenas ¼ 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 y/o mundo más-allá-de-lo-humano.

Si en la teleología de la historia de los historiadores el presente es reflejo del pasado, 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” (Sztutman, 2012: 122). Luego, la forma cómo los nativos reflexionan sobre ciertos acontecimientos históricos como el primer encuentro con los rastros de un automóvil (“era um bicho com pé de borracha”) 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 *fim das Eras* esté imbricada tanto con la historia del contacto con el *povo-da-rua*<sup>[7]</sup>, como antes mismo de estos encuentros, muy anterior entonces a la llegada del neumático, es decir, el tiempo mítico.

Tal cual el pensamiento europeo del medioevo que, según Benedict Anderson, no tomaba la Historia como un continuo entre causa y efecto o de separaciones radicales entre pasado y presente (Silla, 2012: 73), 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*”) o de la minería a cielo abierto en la *caatinga* (“isso é coisa da besta!”, como dijo Seu Adriano en los años 1970).

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, avaricia, monocultivo, deforestación etc.) no es la razón de la Historia nativa, sino un “catalizador” (Sztutman 2012) de un movimiento inmanente presupuesto en la metafísica nativa. O, como sostiene Rolando Silla (2012) para la relación entre el santo protector São Sebastião y los neuquinos en Argentina, podemos pensar que para los *caatingueiros* hay un horizonte imponderable, una profundidad semántica insospechada en la figura de la *Besta*, donde nuevas experiencias le otorgan nuevas “cualidades” de sentido, desde la instalación de una minera a cielo abierto al cambio climático, porque ella también hace parte del flujo de la vida y los nativos insisten en remarcarlo.

Si, como hemos propuesto, el *virar na besta* puede ser pensado como un “arte del pharmakón” (Stengers y Pignarre, 2017), 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*. Todo funciona como si la línea negativa del rito de *virar na besta* precisara extrapolar su sentido inmediato: adquirir cualidades de demiurgo o, en sentido más general, el “desejo anímico por uma vantagem de perspectiva” (Valentim, 2019: 75). Por ejemplo, invocar ese extra-humano para ser valiente y enfrentar la dureza y lo implacable de la *caatinga* en una *pega de boi*<sup>[8]</sup> no es lo mismo que hacerlo bajo la guía de *orações* de un libro considerado por los nativos como maldito (el libro de São Cipriano<sup>[9]</sup>). Asimismo, 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 *fim das Eras*.

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! Aqui, o Rio São Francisco vai ser o primeiro. E naquelas matas, como na Amazônia, pode escapar algum, né? Comendo caça, calango e catende e bebendo água dentro de minação, cavando com a mão... Isso vem aí ainda, vem aí! Quando pegar a guerra mundial, nós aqui, pode ficar esperando que aqui não escapa nem o que vò. Aqui não escapa nada, porque aqui não tem aonde nós nos escondermos. Ninguém tem água de minação. Ói, vai acabar 3¼ do mundo e vai ficar só 1¼ do mundo, de gente. Agora... aquele 1¼ que fica, vai ser bom tempo pra pouco tempo!

No me parece coincidencia que los relatos que escuché de *rezadores* y profetas sobre el *fin*, en estrecha relación con la figura mítica de la *Besta*, sea contemporánea a las elaboraciones teóricas de los científicos “modernos” sobre el Antropoceno. Ambos pensamientos dan cuenta, a su modo, de esta Era bio-geo-histórica actual, que habría empezado a finales del siglo XVIII con la Revolución Industrial; en la década de 1950, con el aumento de las alianzas con la *Besta*, etc., y que tiene al ser humano (a saber: el occidental, moderno, blanco, euro-norteamericano...| el *povo-da-rua*) como su determinante fundamental, como el gran agente que, a partir de sus actividades, modifican profundamente parámetros geofísicos y termodinámicos planetarios (Chakrabarty, 2009; Danowski & Viveiros de Castro, 2014) y el propio espacio y tiempo. Cabe aclarar que no planteo que el *fim das eras* sea una “versión” cultural del “universal” Antropoceno, o al revés, sino que más allá del concepto que vayamos a emplear para dar cuenta de esa mutación, ella exige una multiplicidad de experiencias y saberes que se comulguen. Es decir, el encuentro entre *fim das eras* y Antropoceno, sin jerarquías epistémicas, es una mirada cosmopolítica y, como tal, podría producir efectos sobre lo real ya que tiene como premisa recíprocas contaminaciones ontológicas.

Debemos tomar la mitología nativa más como una filosofía política, cargada de una potencia imaginativa – como propone Beatriz Perrone-Moisés – que el espejo de una ley divina (Sztutman, 2020). Como recuerda este autor “o tempo virtual do mito reuniria em si mesmo passado e porvir, distinguindo-se, assim, do tempo atual, a pura presentidade” (p. 198). La posibilidad de que ¼ del mundo sea la idea de mundo después del fin de este

presente y que en este Dios y la *Besta* emerjan para llevar consigo sus afines y aliados deben ser considerados como un “proyecto de transformación del presente” (Sztutman, 2020: 198), de anticipación de un futuro.

Es interesante observar que, si bien muchas de las profecías de los *antigos* se han actualizado –como la ineficacia de los *rezadores* delante de nuevas plagas, la extinción de especies nativas de fauna y flora, la alteración en el régimen de lluvias, la desertificación de la *caatinga*, el creciente reemplazo de la dádiva por el dinero en las relaciones sociales, etc.–, otros acontecimientos pre-figurados por el profetismo nativo normalmente “casi-acontecen” (Viveiros de Castro, 2013; Sztutman, 2020). El concepto propuesto por Eduardo Viveiros de Castro, como recuerda Renato Sztutman, es muy relevante para pensar dinámicas y mecanismos de anticipación y conjuración. Por ejemplo, en la *caatinga* hay dos figuras extra-humanas, *Bicho* y *Caipora*, que establecen relaciones sociales con nativos a fin de producir parentesco, ambos por intermedio de la alimentación (Rodrigues Lopes, 2021; 2022).

El primero aparece súbitamente delante de un humano solitario en la selva, humano ya en relación de afinidad potencial con el *Bicho* (desde la perspectiva de este) en razón de actitudes violentas hacia sus parientes. El *Bicho* lo atrapa y lo hace tragar forzosamente su orina, lo que producirá una metamorfosis corporal que permitirá al humano transformarse, “*virar bicho*”, más también conservar su condición de humanidad, pudiendo a veces *virar-bicho* cuando lo desee, aunque normalmente sea interpelado a hacerlo por esa agencia ahora inmanente a él. *Caipora* es conocida en la *caatinga* como la *dona-do-mato* y *mãe-das-caças*; eventualmente un nativo, también solitario en la selva, se sorprenderá al encontrarse con una mujer muy bonita, rubia, de pelo largo y manca ofreciéndole lo que *para ella* es “comida” (garrapatas). Al hablar con ella, aceptar la comida y comer con *Caipora*, este *caatingueiro* “*ideado*” pasará por una transformación transindividual, él “*se encanta*”, o sea, “*se vira nela*”, como suelen decir. La convivialidad y comensalidad con *Caipora* tornará invisible el nativo a la mirada de la humanidad.

Ver el *Bicho* en la selva de la *caatinga* y escapar de ser derrumbado al piso y forzado a engullir su orín o ser “*ideado*” por *Caipora*, pero lograr retornar a sí o ser rescatado por alguien a tiempo, son experiencias de “casi-acontecimiento” que anticipan un futuro posible en el presente. “Casi-acontecimiento” es una intensidad/virtualidad que ora podría haberse actualizado en una conversión ontológica irreversible, como en los casos sabidos de personas que han “*virado-bicho*” o “*se encantado*”; ora se mantendrá como posibilidad emergente, como la profecía de ser capturado por la *Besta* en el *fim das Eras*. Lo que ocurre en un mal encuentro en la selva es una versión reducida de lo que puede acontecer en el profetismo (Sztutman, 2020: 199). Por lo tanto, al saber de la existencia de tales posibilidades, los nativos crean mecanismos para anticipar su conversión al Uno, porque “casi-suceder es un modo específico de suceder”, es una “casidad” (Viveiros de Castro, 2013: 171-172), una “recusa do Absoluto, que é a marca da forma-Estado”, afirma Sztutman, es decir, “a possibilidade de conjurar o que se antecipou, de evitar o perigo maior da captura, que é a aniquilação da subjetividade” (2020: 199). La diplomacia *caatingueira* para convivir y modificar los paisajes e infraestructuras del Antropoceno es socio-cósmica y extramundana, como intentaré mostrar ahora.

### Por una diplomacia delante de “os-tempos-mudaram”

La alteración climática y geomorfológica del equilibrio terrestre es la demostración más bien acabada de que los seres humanos podemos ser los enemigos de la Tierra. 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). Los pensamientos producen efectos sobre el mundo. Mi amigo Zé, agricultor en la comunidad rural Arapuá y *raizeiro* experimentado en hacer brebajes con raíces, cáscaras y hojas de plantas nativas para curar enfermedades diversas, reflexiona que “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”.

Mi propuesta es que el *fim das Eras* no debe ser pensado 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”, “Gaia”, “Capitaloceno” son apenas conceptos universales provisorios, creados para mover otros modos de pensar. Pensar en términos de conflicto ontológico es presentar diferentes perspectivas sobre una cuestión dada como existente para todos, donde lo dado puede ser inconmensurable, y ahí juega un papel central la antropología. Tenemos que prestar atención para no convertir eso en un modo de interpretar la diferencia en términos generales de una de las partes (Viveiros de Castro, 2002), es decir, para no dar de antemano un sentido general al sentido nativo, para que la identificación de la diferencia no sea un modo sofisticado de actualización del multiculturalismo. Teniendo eso en cuenta, y siguiendo la provocación del antropólogo Mauro de Almeida (2021), lo que me interesa saber y considerar aquí, ya que no hay punto de vista general que ponga en comparación verdades relativas, son las consecuencias de pensar ¿qué sería traducir esta cuestión universal (Antropoceno), aunque no unívoca, en los términos generales de otro modo de pensar (el *caatingueiro*), sin con ello sobrecodificar o neutralizar la autonomía ontológica de ese pueblo de la caatinga?

Si la multiplicidad y ambigüedad ontológica no pueden ser eliminadas –criterios parciales de verdad siguen presentes (Almeida, 2021)–, al observar que fin del mundo, cambio climático, antropoceno, etc. son perspectivistas, existen *para...*, o sea, son del orden del “punto de vista de la pragmática de la situación” (Goldman, 2017: 24), aunque sean una cuestión científica 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 entonces 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*” *otro*, en donde el tiempo es quien se altera y nos altera. Ello porque, “*os-tempos-mudaram*” indica algo más que un cambio en el tiempo, de modo que la creatividad nativa para recalibrar la teoría moderna de los fines de mundo, multiculturalistas y de tradición judaico-cristiana puede ser considerable. Hasta donde pude observar, este pueblo nativo de la caatinga no se agarra únicamente a la clásica temporalidad religiosa del Apocalipsis, vinculada a un tiempo pre-destinado que se actualizará indefectiblemente y desencadenará el fin de la Historia<sup>[10]</sup>. El futuro profético *caatingueiro* va más allá del futuro apocalíptico cristiano, pues si estos esperan un futuro decretado, los nativos intervienen en el mundo para instaurar un vivir bien en la Tierra. En ese sentido, los *caatingueiros* toman la afirmación “*os-tempos-mudaram*” no solo como diagnóstico del actual desequilibrio termodinámico de la Tierra que modifica la temporalidad de la lluvia, de la sequía y la biodiversidad –las “manchas del Antropoceno” (Tsing, 2021) más perceptibles allí –, sino como agente y, en cuanto tal, él es pasible de ser afectado, permitiéndoles alterar, contra-efectuar el mundo alterado que les toca. En otros términos, los nativos hacen un esfuerzo para descentralizar de la Historia lo humano; ésta, en la *caatinga*, no es tan universal como se presenta entre los modernos –hecho que reduce la diversidad y la complejidad del mundo (Valentim, 2021)–. Sino que, al reconocer la historicidad de agentes extra-humanos, como la *Besta*, el *Bicho*, *Caipora*, entre otros, en ese movimiento los *caatingueiros* comparten, a su modo, con Lévi-Strauss el objetivo de “dissolver o humano antes que constituí-lo” (1997: 274-275), al intentar tornar indiscernible la relación entre humanidad y naturaleza.

Parece que, en la forma nativa de pensar, el *tempo* es fraccionado y el tiempo del *fin* puede ser alargado al punto de “impreverse”. El sentido de “imprever” es aquel propuesto por los antropólogos Roy Wagner y Eduardo Viveiros de Castro, a saber:

hay en el bricolage un elemento esencial de aquello que Roy Wagner definió como el esfuerzo para ‘imprever el mundo’ [*unpredict the world*] [...] 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).

Es al situarse en un *locus xenológico*<sup>[11]</sup> que los nativos *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). No es que los nativos rechacen la tecnología y sean 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, como la avaricia, el egoísmo, el fundamentalismo religioso, el monocultivo agroexportador, el deseo de captura del Estado (biometría). La manera sutil en que esa ontología se expresa en la labor de muchos científicos sociales es cuando nos mantenemos impudicamente cartesianos al cartografiar otros modos de vivir: el mundo subjetivo del otro no puede afectar el modo de existir del científico, es decir, la teoría nativa sobre el “cambio climático” –implicada en relaciones sociales basadas no en la dádiva, en la reciprocidad intrafamiliar e intercomunitaria, sino en la acumulación, en la avaricia y en la anti-socialidad que, además, pueden ser pensadas como efectos o bases de una relación de afinidad con una entidad extra-humana (la *Besta*)– no puede afectar y alterar la teoría occidental sobre el cambio climático.

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. En este camino, tal vez sea posible promover alguna sintropía o entropía negativa en el sistema-Tierra, al agregarse en “*os-tempos-mudaram*” (en Gaïa, si el lector prefiere) otros modos de vivir que contribuyan a su re-equilibrio, no para regresar al *tempo-dos-antigos* sino considerándolo como tecnología para transfigurar mundos.

## A modo de cierre

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* por alguna deriva románticista o porque los *caatingueiros* “sejam o povo mais importante da Terra”, sino porque

os ancestrais ameríndios, bem como outros povos extramodernos, se demonstram bem mais capazes de fazer frente à catástrofe dos dias atuais e futuros do que o pensamento ocidental mais contemporâneo, o qual, por sua vez, assim ameaçado, tende cada vez mais a ceder a uma ancestralidade repressora (Valentim, 2018b).

Ante el acontecimiento *os-tempos-mudaram* y el casi-acontecimiento *fim das Eras*, observamos simultáneamente, de un lado “el pensamiento de los futuros vivientes, del otro, el pensamiento de los muertos-vivos [los Héroes]” (Valentim, 2018b). 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 tiempos, ni tampoco se proclaman modelo de existencia, sino que proponen una creatividad: la suma de los posibles. Los *caatingueiros* mantienen la política activa, una verdad que dilata, que “impreve” 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.

En ese sentido, 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 nosotrxs es averiguar cómo ellos viven tal relación. 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 *os-tempos-mudaram*. 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 hechos en vez de sustraerlas” (Costa, 2020: 8), en vez de regalar a la Ciencia el poder de la verdad única que reemplaza a Dios.

Al afirmarse que el *fim das Eras* es 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 *fim*, sino también en el orden cosmopolítico y de especulación metafísica: qué mundo y con quienes convivir cuando quede apenas ¼ del mundo. Prefigurar el *fim das Eras* y aquellas relaciones sociales con humanos y extrahumanos que lo aceleran, bien como actualizar en el presente los modos de conocimiento y las prácticas de los antiguos es como una antropología reversa del Antropoceno, una propuesta cosmopolítica *caatingueira* para la construcción de un pluriverso en que la descripción de este mundo en mutación, desde la experiencia nativa, pueda encontrarse, interpelar y verse afectada por la de otros grupos minoritarios.

Como recuerda Anna Tsing,

necesitamos rastrear y movernos entre las observaciones etnográficas arraigadas en comunidades particulares, por un lado, y las historias y conexiones amplias, por el otro. Necesitamos comprender las simpatías entre humanos y no humanos que hacen posible los arreglos del Antropoceno, así como las trayectorias históricas más que humanas que se unen tanto en hegemonías terribles como en parches de esperanza o resistencia. Éstas son tareas para las que los antropólogos se han capacitado. Un nuevo campo nos espera y exige una atención urgente (2017: 61).

En suma, podemos decir que si la datación de los orígenes del Antropoceno, no su existencia o sus efectos materiales, es un asunto profundamente político<sup>[12]</sup>—sea como responsabilidad de todos los humanos, implícita en la propuesta de Crutzen y Stoermer (2000); como fruto de la gran aceleración y de la pérdida de biodiversidad, a partir de los años 1960 o de la revolución industrial en 1800; sea como efecto producido por la colonización de las Américas (Lewis y Maslin, 2015)—; para los *caatingueiros* su origen no es histórico, fechable, sino relacional, por afectación, por lo tanto, actualizable y alterable. Ello no implica negar aquellas verdades relativas en torno a su origen, pues el principio de realidad asegura la evidencia física de la alteración climática. Lo cierto es que desde el punto de vista *caatingueiro*, *os-tempos-mudaram* se volvió una “era” presente y tangible cuando los humanos, en tanto especie, abandonaron determinado modo de existencia, que aún existe y es protegido, en favor de otro, el modo de vivir del “*povo da rua*”.

Lo interesante del pensamiento *caatingueiro* es la posibilidad de no solo modificar la datación del Antropoceno, ya que este debe ser situado, contextualizado (estratigrafías variadas y no apenas una, la geológica, la histórica etc.), sino que él puede ser afectado, alterado; es posible imprever el *fim das Eras* a partir de la restauración de determinados modos de relación con humanos y extrahumanos. Poco importa si eso no es plausible para los climatólogos o geofísicos, la cuestión es justamente esta, frente a una nueva *Era* es preciso abandonar la era de las disciplinas incommunicables, pues si cosmos y política evidentemente son inextricables y están mutuamente relacionados, nada más urgente que desestabilizar el pensamiento hacia otras diplomacias posibles.

## Bibliografia

- Almeida, M. W. B. (2021). *Caipora e outros conflitos ontológicos*. Ubu Editora.
- Almeida, M.W.B. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 5 (1), 7-28. <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>
- Cesarino, P. de. N. [Quem Somos Nós?] (18 de mayo 2020). *Pensamento Descolonial: poéticas ameríndias, com Pedro de Niemeyer Cesarino* [Video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=O\\_FOyV9EbMU](https://www.youtube.com/watch?v=O_FOyV9EbMU)
- Cardoso de Oliveira, L.R. (1996). Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaio de crítica antropológica. (Resenha). *Mana*, 2 (2), 205-208. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200015>
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35 (2), 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Chaumeil, J.-P. (1992). Chamanismes à Géométrie variable en Amazonie. *Revue Diogenes*, (158), 92-103.
- Costa, A. (2020). Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo. *Revista coletiva*, (27), s/p. <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-artigo-por-uma-verdade-capaz-de-imprever-o-fim-do-mundo>
- Crutzen, P. & Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, (41), 17-18. [https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2\\_3](https://doi.org/10.1007/3-540-26590-2_3)
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro / Cultura e Barbárie. Instituto Socioambiental.
- Deleuze, G. (2011). *Crítica e Clínica* (Trad. P. P. Pelbart). Editora 34.
- Goldman, M. (2017). *Conversación con Marcio Goldman*. Centro de Estudios Afrodescendientes de la Pontificia Universidad Javeriana (CEA-PUJ). [https://www.academia.edu/43368198/Conversaci%C3%B3n\\_con\\_Marcio\\_Goldman\\_C%C3%A1tedra\\_de\\_Estudios\\_Afrodescendientes\\_2017\\_Universidad\\_Javeriana](https://www.academia.edu/43368198/Conversaci%C3%B3n_con_Marcio_Goldman_C%C3%A1tedra_de_Estudios_Afrodescendientes_2017_Universidad_Javeriana)
- Goldman, M. (2015). “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21 (3): 641-59. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- Krenak, A. (2015). O eterno retorno do encontro. En *Encontros* (pp. 158-167). Azougue.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Papirus.
- Lewis, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519 (7542), 171-180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Livro de São Cipriano (25 de noviembre de 2021). En *Wikipedia*. [https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Livro\\_de\\_S%C3%A3o\\_Cipriano&oldid=62488948](https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Livro_de_S%C3%A3o_Cipriano&oldid=62488948)
- Rodrigues Lopes, G. (2022). Comendo com(o) Caipora. Encontros que “encantam” o sertão na Bahia. *Mana*, 28(1), 1-31. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n1a207>
- Rodrigues Lopes, G. (2021). “Virar-otro”. Notas para una teoría de la alteridad. Una etnografía de los rastecedores en la caatinga de Bahia (Brasil). [Tesis de Doctorado]. Universidad de Buenos Aires.
- Martins, J. de S. (1981). *Os camponeses e a política no Brasil*. Editora Vozes.
- Nodari, A. (2013). O extra-terrestre e o extra-humano: Notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”. *Landa*, 1 (2), 251-272. <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Alexandre%20Nodari.pdf>
- Santos, L. A. R. 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]. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

- Silla, R. (2012). Percepção, religião, tempo e nação, ou um parlamento de linhas. En Steil, C. A. y de Moura Carvalho I. C. (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold* (69-86). Terceiro Nome.
- Stengers, I., Pignarre, P. (2017). *La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla*. Hekht Libros.
- Sztutman, R. (2020). Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. *Revista de Antropologia*, 63 (1), 185-213. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>
- Sztutman, R. (2012). *O Profeta e o Principal: Ação política ameríndia e seus personagens*. EDUSP-FAPESP.
- Tsing, A. (2021). Antropoceno mais que humano. *Ilha, Revista de Antropologia*, 23 (1), 176-191. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e75732>
- Tsing, A. (2017). A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability. En Brightman M. & Lewis J., *The Anthropology of Sustainability* (pp. 51-65). Palgrave Mc Millan.
- Valentim, M. A. (2021). Humanidade e cosmos segundo Lévi-Strauss. *DasQuestões*, 8 (2), 294-302. <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37668>
- Valentim, M. A. (2019). Pergunte ao rato: Notas sobre especiação e metamorfose. *Revista Leca*, 2, 58-80.
- Valentim, M. A. (2018a). Antropologia & Xenologia. *Revista ECO-Pós*, 21 (2), 343-363. <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v21i2.20499>
- Valentim, M. A. (2018b). Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim. *Inst. Humanit. Unisinos - IHU*. <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>
- Velho, O. (1995). *Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaios de Crítica Antropológica*. Relume Dumará.
- Velho, O. (1976). *Capitalismo autoritário e Campesinato*. Difel.
- Vieira, S. de A. (2015). O Astro do Tempo e o fim da Era: A crise ecológica e a arte de assuntar entre os quilombolas do Alto Sertão da Bahia. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, 3 (2), 16-33. <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/o-astro-do-tempo-e-o-fim-da-era-a-crise-ecologica-e-a-arte-de-assuntar-entre-os-quilombolas-do-alto-sertao-da-bahia-2/>
- Viveiros de Castro, E. (2019). On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, 60(20), 296-308. <https://doi.org/10.1086/702787>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón Ediciones.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8 (1), 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- Viveiros de Castro, E. (2001). A propriedade do conceito [exposición]. Congreso ANPOCS 2001/ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), Caxambú. <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>

## Notas

- [1] El término “*caatingueiro*” es de uso coloquial entre los nativos del ecosistema caatinga y, en tanto autorreferencial, se distingue profundamente del concepto moderno y estatal “sertanejo”. Si el primero se relaciona más al concepto de *indígena* –aquellas personas nativas de un lugar y en profunda relación existencial y co-evolutiva con su entorno–, lo segundo se aproxima más al de mestizo/criollo, propio de la ideología nacional del mestizaje.
- [2] Las tres comunidades rurales de la *caatinga* donde hice mis investigaciones se autodeclararon como poblaciones tradicionales de “fundo de pasto”, categoría jurídica en el estado de Bahia que reconoce el derecho al uso colectivo y



común de la tierra y les permite el acceso a recursos del estado, como asistencia técnica, crédito, herramientas de trabajo, etc.

- [3] Prescindo aquí de la declinación de género en el término “rezador” y “rezadores” con la intención de seguir el modo nativo de referirse a rezadores y rezadoras. Lo haré cuando me remita directamente a una mujer con el *don* de la cura por medio de la reza, como la rezadora Giselia.
- [4] Noción nativa para zonas en que predominan pastos e hierbas dañinas por interferencia previa humana (deforestación).
- [5] Es un folleto escrito en versos rimados en que se narran historias y mitos locales de la caatinga brasileña. Al ser recitada-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/>).
- [6] Hago constar aquí mi agradecimiento al evaluador anónimo por esta sugerencia de lectura.
- [7] Como ya hemos mencionado, la noción de *povo da rua* es empleada por los nativos para referirse a un particular modo de ser “gente”, a una “especie”, “variación” de modo de existencia humano en donde la ontología del valor y del dinero se sobrepone a la reciprocidad y al intercambio de dones. *Povo da rua* señala una predilección por sí mismo, a lo que se parezca a su imagen y semejanza, y en ese marco se tejen sus relaciones sociales. Por ende, la mayoría de los *caatingueiros* con quienes conviví, al observar los valores, deseos y decisiones prácticas del *povo da rua*, rechazan transformarse ellos mismos en esa variación posible y peligrosa de *caatingueiro*.
- [8] Es una actividad remunerada o deportiva donde una persona se viste con cuero de ganado curtido y arriba de su caballo sale a *rastejar* una res en el bosque cerrado, a fin de encontrarla, derribarla y atarla con sogas antes que sus competidores.
- [9] A través de él es posible aprender oraciones para embrujar y quien de él se sirve, dicen, está abriendo su futuro a infortunios y desgracias. Cipriano fue un reconocido brujo, hechicero, también llamado de Capa negra, Capa de acero. 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 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 (“Livro de São Cipriano”, 2021). 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.
- [10] Como recuerda Gilles Deleuze, “o Apocalipse não é o campo de concentração (Anticristo), e sim a grande segurança militar, policial e civil de um Estado novo (Jerusalém celestial). A modernidade do Apocalipse não está nas catástrofes anunciadas, mas na autoglorificação programada, na instituição da glória da Nova Jerusalém, na instauração demente de um poder último, judiciário e moral (...) o mais terrível não é o Anticristo, mas essa nova cidade descida do céu, a cidade santa (...) O cosmo já havia recebido muitos golpes, mas é com o Apocalipse que ele morre (...) O Apocalipse revela seu próprio objetivo; desconectar-nos do mundo e de nós mesmos” (2011: 62-67).
- [11] El suelo pre-conceptual de mi idea aquí es una provocación de Lévi-Strauss al fin de su *Tristes Trópicos*, recordado por Valentim (2018b, 2021). 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 entropía. No obstante, si la 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 blindado 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).
- [12] Agradezco a mi amigo y filósofo Juan Pablo Restrepo por recordarme esto y por la referencia bibliográfica.

## Información adicional

redalyc-journal-id: 1690



**Disponible en:**

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169082150003>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la  
academia

Gabriel Rodrigues Lopes

**“O HOMEM QUIS SER O HERÓI...”. ESPECULACIONES  
CAATINGUEIRAS SOBRE EL FIN DEL MUNDO**

**“O Homem quis ser o Herói”. Caatingueiras speculations  
on the end of the world**

*Avá. Revista de Antropología*

vol. 39, p. 41 - 63, 2021

Universidad Nacional de Misiones, Argentina

[revista.ava@unam.edu.ar](mailto:revista.ava@unam.edu.ar)

**ISSN:** 1515-2413

**ISSN-E:** 1851-1694