

# El taco en la breca

El taco en la breca

ISSN: 2362-4191

revistaeltacoenlabrea@fhuc.unl.edu.ar

Universidad Nacional del Litoral

Argentina

Klinger, Diana

**Devenires y conversiones: repensando hábitos y afectos en el contexto intercultural**

El taco en la breca, núm. 19, e0132, 2024, Enero-Junio

Universidad Nacional del Litoral

Argentina

DOI: <https://doi.org/10.14409/eltaco.10.19.e0132>

- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)



# Devenires y conversiones: repensando hábitos y afectos en el contexto intercultural

**DIANA KLINGER** Universidade Federal Fluminense – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil / ORCID 0000-0002-9656-9933 / [dianaklinger@id.uff.br](mailto:dianaklinger@id.uff.br)

## Resumen

El texto propone una lectura del libro (de difícil clasificación, entre novela, autobiografía, biografía y etnografía) de la antropóloga brasileña Aparecida Vilaça, titulado *Paletó y yo* (2018). El mismo relata la relación afectiva, filial, con su «informante» indígena (del pueblo Wari') conocido como Paletó, que vivió los primeros 30 años de su vida sin contacto con el mundo blanco. En las memorias de quien ella considera «su padre», Vilaça relata tanto las transformaciones que ha observado en la tribu a lo largo de 30 años como las peripecias de los viajes que Paletó hizo a Río de Janeiro y sus observaciones sobre la «gran ciudad». En la lectura propuesta, enfatizamos las diferencias entre la autopercepción de los Wari' y cómo esta contrasta con la concepción occidental de identidad. Los Wari' se conciben en constante devenir y transformación, asumiendo el punto de vista del otro, inclusive del otro enemigo. Proponemos que esta cosmovisión pone en jaque no solo el concepto occidental de cultura —que supone una estabilidad— sino también nociones «decoloniales» como las de hibridez, mestizaje y síntesis. Así, en lugar de entender las identidades de forma substancial se las comprende como formas modales, que dependen de hábitos.

**Palabras clave:** devenir / perspectiva / afecto / antropofagia / pensamiento decolonial

## Becomings and conversions: rethinking habits and affect in an intercultural context

### Abstract

The text proposes a reading of the book (hard to classify, since it transits *in-between* novel, autobiography, biography and ethnography) by Brazilian anthropologist Aparecida Vilaça, entitled *Paletó and me* (2018). It recounts the affective, filial relationship with her indigenous «informant» (who belongs to Wari' tribe) known as Paletó, who lived the first 30 years of his life without contact with the white man and the western culture. In her memoirs of whom she considers «her father», Vilaça recounts both the transformations she has observed in the tribe over the course of 30 years and the vicissitudes of Paletó's trips to Rio de Janeiro and his observations of the «big city». In this reading, we emphasize the differences between the Wari' self-perception and the

Recibido: 4/10/2023. Aceptado: 18/12/2023

Para citar este artículo: Klinger, D. (2024). Devenires y conversiones: repensando hábitos y afectos en el contexto intercultural. *El taco en la brea*, (19) (diciembre–mayo). Santa Fe, Argentina: UNL. e0132 DOI: 10.14409/eltaco.10.19.e0132



Western conception of identity. The Wari' conceive themselves as constantly becoming and transforming themselves, assuming the point of view of the other, including the enemy's. Instead of understanding identities substantively, they understand them as modal forms, that depend on habits which, in turn, are always changing. We propose that this worldview

(«cosmología») challenges not only the Western concept of culture—which relies on a certain stability of habits and identities—but also «decolonial» notions such as hybridity, «mestizaje» and synthesis.

**Key words:** becoming / perspective / affect / anthropophagy / decolonial thought

Se esse «discurso sobre» se transformar em um «diálogo com»,  
uma nova perspectiva poderá ser alcançada

**Marcio Goldman (1994)**

Comienzo evocando una escena que transcurre en algún momento de la década pasada en un departamento en Laranjeiras, un barrio de clase media en Río de Janeiro. Un indígena proveniente de la tribu Wari' del Amazonas Meridional, teatraliza, para una antropóloga, la dueña del departamento, una ceremonia funeraria Wari', en que se asa y se come al muerto. Dos sillas sostienen la asadera. Un diario en el piso hace de fuego. Una muñeca de plástico, que luego será desmembrada, representa al muerto. La pedagogía del indígena incluye que la antropóloga participe activamente de la puesta en escena, asumiendo diversos papeles: como pariente del muerto, debe llorar, caminar agachada y cantando, y pedirle a los no-parientes (imaginarios) que coman al muerto. En su actuación como no-pariente, le enseña a tomar la carne asada (sustituida en la puesta en escena por pedazos de pan) y llevársela delicadamente a la boca, mostrándose gentil con los parientes (también imaginarios) del muerto que le habían pedido que lo hiciera desaparecer, comiéndolo. Del ritual teatralizado participa también el hijo del indígena, Abrão, que alterna con la antropóloga los papeles de quien llora y quien come, y también, de quien filma. Abrão ha aprendido a manejar la cámara con destreza y la estabilidad de la imagen solo se pierde cuando los tres comienzan a reír a carcajadas.

La antropóloga en cuestión es Aparecida Vilaça, que lleva casi 40 años trabajando con los Wari'. Esta *escena de la puesta en escena* del ritual funerario antropofágico—este simulacro de un ritual que los Wari' en realidad ya no practican—está relatada en su libro *Paletó y yo. Memorias de mi padre indígena*—. En este libro, una mezcla de biografía, autobiografía y etnografía (que, sin embargo, recibió el premio *Casa de las Américas* en la categoría novela), escrito por Vilaça en 2018, cuenta la relación con «Paletó»; su informante indígena—luego de la muerte de este hombre con quien había desarrollado una fuerte relación afectiva y al que ella se refiere como su «padre indígena»—. Es, por lo tanto, también el relato de la elaboración de un duelo. La propia voz de Paletó, transcrita por Vilaça, sugiere la ambigüedad del subtítulo, *Memorias de mi padre indígena*, que podría interpretarse tanto como las memorias de Vilaça sobre Paletó, su familia y su tribu con la que convivió en sus varias estadías en Río Negro, algunas en compañía de sus hijos pequeños, que se habituaron a dormir en redes y comer insectos o piojos y hasta pequeños monos; o interpretarse como las memorias de Paletó, que recuerda su infancia, antes de cualquier contacto de su aldea con hombres blancos y una masacre llevada a cabo por «seringueros» (extractores de

caucho) en la que murieron sus familiares. Es un relato también —y sobretodo— del proceso de «volverse parientes», que aproxima a dos familias —la de Paletó y la de Vilaça— cuyas formas de entender el parentesco son radicalmente diferentes.

De manera que, como estudio etnográfico, se han barajado todos los presupuestos de la disciplina en torno de la distancia y la proximidad entre «sujeto» y «objeto» de conocimiento, dos categorías que aquí evidentemente dejan de funcionar. Se han barajado, decíamos, los postulados «científicos» de distanciamiento y aproximación: territorial, afectiva, epistemológica, ética. La relación que ambos establecen ya no es la de una investigadora y su objeto de investigación: Vilaça entabla una relación de afectividad e intimidad con Paletó y su familia. Así, el relato es de quien narra como antropóloga y como «hija». Además, en esta como en otras muchas escenas relatadas en la «novela» no aparece la antropóloga observando, en la aldea, el ritual que se despliega ante su presencia, sino que son los indígenas los que han salido de la selva, han viajado en avión y una vez llegados a la ciudad,<sup>1</sup> se disponen, a representarse a sí mismos teatralmente, con un autodistanciamiento y una autoironía de la cual probablemente los antropólogos siquiera sospechaban.

Antes de conocer a Aparecida, Paletó vivió 30 años en la selva amazónica casi sin contacto con el mundo occidental, excepto por los ataques violentos de los que los Wari' fueron víctimas. Con el tiempo, vio llegar a otros blancos, los misioneros, su comida, sus ropas, sus objetos, su tecnología y sus enfermedades. Cuenta que, después de rechazar lo que le había sido ofrecido para cubrirse, se encantó con un blazer, que en portugués se dice *paletó*, al que adoptó sobre su cuerpo desnudo. Fue cuando él, que en ese momento se llamaba *Watakao'*,<sup>2</sup> comenzó a ser conocido como Paletó. Con este traje viajó en avión, llegó a Río de Janeiro, conoció el teléfono, internet, los shoppings, la playa, el zoológico. Se encantó —sí— con la ciudad, aunque sentía miedo de dormir «tan lejos del suelo», en el departamento de Vilaça o de subir escaleras mecánicas.

En sus sucesivas visitas a la aldea, Vilaça observaba las transformaciones de la tribu, no solo la ropa que los Wari' comenzaban a usar, sino también su comida —que dejaba de ser a base de pesca y caza y pasaba a ser el plato típico brasilero de arroz, frijoles, fideos y gaseosas que los indígenas comenzaron a comprar con los subsidios que otorga el Estado— y, sobretodo, la adquisición de objetos como radios y reproductores de música.

Cuenta Vilaça que en su visita de 2002, luego de algunos años sin visitar la aldea, los Wari' —para su sorpresa— se habían convertido al cristianismo (eran evangélicos). No era la primera vez que se convertían,<sup>3</sup> hubo otras conversiones anteriormente que no habían durado mucho. Pero luego del ataque a las torres gemelas, que los pastores narraron como señal de una nueva guerra mundial y de la proximidad del fin del mundo, la familia y la aldea de Paletó volvió a integrarse a la iglesia evangélica.

Más allá del sentimiento de pérdida que esta conversión le causa, Vilaça hace una interpretación de la conversión religiosa que toma en cuenta el hecho de que los Wari' —como otros pueblos amerindios— se entienden a sí mismos en permanente devenir. La primacía de la «multiplicidad» sobre la «identidad» es tal que los Wari' cambian de nombre muchas veces a lo largo de su vida. Los primeros nombres no se dan al nacer, sino a lo largo de la infancia, pero esos primeros nombres deben ser secretos, ya que saber los nombres es condición para poder lanzar una hechicería sobre alguien. De manera que se suele colocar apodos y es una ofensa pronunciar el verdadero nombre. Cuando muere un pariente, los Wari' cambian de nombre, a veces adoptando el nombre del pariente, y en ocasiones un fenómeno como un trueno especialmente fuerte, hace que todos cambien de nombres (el propio Paletó tuvo 9 nombres a lo largo de su vida). A su

vez, todos han adquirido también un nombre occidental, requisito para acceder a los subsidios del Estado, como el llamado «bolsa familia», un subsidio que incluye a las familias brasileras que no llegan a ganar un sueldo mínimo. Así, tener un documento de identidad no deja de ser algo paradójico para ellos: aunque les permita acceder a un dinero, lo hace forzando a adquirir una «nueva identidad», otro nombre, un apellido y, además, los hace abandonar sus hábitos alimentarios (entre otros) para pasar a tener una alimentación «occidental» bastante precaria. De manera que, como lo ha señalado Eduardo Viveiros de Castro, al otorgarles un documento de identidad, el Estado brasiler «transforma al indio en pobre».

Sin embargo, los propios Warí' no lo entienden así: en su cosmovisión, una «identidad» (este concepto solo puede ser usado con cierto distanciamiento) no *sucede* a la otra, sino que se *sobrepone* a la anterior, sin anularla. Ellos se consideran Warí' y blancos, *al mismo tiempo*.<sup>4</sup>

En un artículo publicado en 1999, Vilaça se refería a un dibujo realizado por un miembro de la tribu al que le solicita que represente un hombre Warí': la figura del hombre es construida por trazos dobles, de modo que la ropa de estilo occidental, con la que se vestían ya en aquella época, se sobrepone al cuerpo, sin esconderlo. Lo que se ve son dos cuerpos simultáneos, el del blanco por encima, y el del Warí' por debajo. Ambos cuerpos se superponen pero no se mezclan, no forman una unidad, no hay algo como una identidad híbrida o «mestiza», noción sumamente incómoda, como lo advierte Roger Batra (2012:20) que ha sido central en la interpretación de una (supuesta) identidad latinoamericana y que, a pesar del tono social y cultural que ha ido adoptando, nunca ha perdido sus implicaciones biológicas.

Warí' y blanco son aquí menos dos identidades substanciales que se hibridizan que dos *existencias modales*, como podríamos pensarlo desde un vocabulario espinozista y deleuziano. «Más que simple sustancia física, el cuerpo amerindio es, como observó Viveiros de Castro, un conjunto de afecciones o *modos de ser* que constituyen un *habitus*». (1996:128, *itálicas mías*).<sup>5</sup> Por ejemplo, la comida es central en la constitución de las identidades físicas de los Warí', tanto como de las especies animales. El mundo amerindio en general se divide entre predadores y presas, y los Warí' viven la vida como una constante lucha para definirse como humanos. Humanidad y animalidad son posiciones reversibles, visto que tanto los Warí' como sus presas pueden colocarse sea en posición de humanos, definidos como predadores, sea de animales, definidos como presas. En el cristianismo los animales no son definidos como humanos y por eso se establece un sentido único de la predación: la creación, del punto de vista cristiano, hace de los hombres señores de los animales, o sea, predadores (uno de los motivos por los cuales los Warí' adoptan el cristianismo).

Vilaça entiende esta autopercepción de los Warí' de una simultaneidad de los cuerpos (al mismo tiempo Warí' y blancos) como una experiencia análoga a la de sus chamanes, considerados *simultáneamente* humanos y animales. De hecho, la diferencia entre el ser humano y el animal es, para ellos, «un límite fácilmente transponible» (Vilaça, 2018:96). Los chamanes amerindios tienen la capacidad de asumir el punto de vista de algunos animales, a partir de asumir *sus cuerpos*. «Al considerar que adquirir otra perspectiva implica adoptar hábitos corporales, se concluye que la idea de transformación en el Amazonas se relaciona más a metamorfosis corporal que a cambios culturales» (Vilaça, 2008:196).

Aparecida Vilaça argumenta que «la adopción del cristianismo como algo nuevo y externo no contradice la afirmación de continuidad entre esa religión y la cultura nativa, si tomamos como punto de partida la premisa básica del interés [de los Warí'] y de otros pueblos amerindios

por la captura de la perspectiva del otro, *sea este animal, enemigo o blanco*. La adopción del punto de vista de los misioneros es un movimiento más en esa dirección de *captura de una perspectiva externa*» (2008:177, itálica mía).

Así, la autopercepción y el autoentendimiento de los pueblos amazónicos contradice los presupuestos de las políticas públicas dirigidas a ellos: tanto la Funai (Fundação Nacional do Índio), órgano del Estado para prestar servicios de protección al «indio», como los misioneros del *Consejo Indigenista Misionario* buscan construir una identidad pan-indígena, en que los «indígenas» se caracterizarían por diferencias ontológicas con respecto a los blancos. Sin embargo, para los Wari' (y lo mismo puede decirse de otros grupos amazónicos, de acuerdo con las etnografías de Eduardo Viveros de Castro y de la propia Aparecida Vilaça, entre otros), Wari' y *wijam* (enemigo) no son diferencias ontológicas, sino posiciones ocupadas (así como humanidad y animalidad lo son), perspectivas móviles y transitorias que dependen de hábitos, entre ellos, especialmente la alimentación. De hecho, la propia consideración de parentesco pasa por la comensalidad: cuando acepta comer piojos y larvas Vilaça pasa a ser considerada por la aldea como «completamente Wari'», aunque luego, al olvidarse algunas palabras, vuelve a ser considerada blanca. En suma, la cosmovisión amerindia/amazónica sacude nuestros hábitos y presupuestos más básicos, nos lleva a repensar qué representa un nombre, qué solidez tiene (y es deseable que tenga) la propia identidad y, sobre todo, qué es ser «humano». De ahí el impacto de este libro impresionante.

Sin embargo, desde su publicación en 2018, vengo preguntándome el porqué del escaso interés que ha suscitado en Brasil, a pesar del Premio *Casa de las Américas*, a pesar de su traducción casi inmediata al inglés (el libro fue publicado por la Standford University Press y ha sido comentado por Donna Haraway, Ian Mc Ewan y Mia Couto, entre otros) y luego a otros idiomas, a pesar de la gran atención académica y editorial que vienen recibiendo las narrativas indígenas y del interés que viene suscitando el arte indígena en Brasil. Mencionemos, por ejemplo, el éxito editorial de los libros de Ailton Krenak, o la atención que ha recibido el libro *A queda do céu*, escrito en colaboración entre el chamán Davi Kopenawa y el antropólogo francés Bruce Albert, que ha sido traducido del francés al portugués, al italiano y al inglés (publicado por Harvard University Press). Recordemos también la última Bienal de Arte de São Paulo, en 2021, que contó por primera vez con varios artistas indígenas, a partir de la curadoría de Jaider Esbell, de la tribu Makuxi, o la performance de Ernesto Neto en la Bienal de Venecia de 2017, a la que llevó a un grupo Huni Kuin que realizó una ceremonia de ayahuasca. También es sintomática la reciente creación, por parte del tercer gobierno de Lula, de un Ministério de los Pueblos Indígenas, bajo el histórico comando de una mujer, Sonia Guajajara; la re-creación del Consejo Nacional de Política indigenista y la re-estructuración de la Funai, buscando (no sin disputas y controversias aún dentro del oficialismo) valorizar los territorios ocupados por pueblos tradicionales como estrategia de protección ambiental. A eso se suman las incontables celebraciones, el año pasado, del centenario de la «Semana de arte de 1922», que resume el espíritu de las vanguardias brasileñas y su recuperación de la identidad indígena para la postulación de un arte «auténticamente nacional», que se alimenta de la cultura europea, colonizadora, pero para transformarla a partir de elementos locales.<sup>6</sup> Pero quizás nada se compare al «efecto Viveros de Castro» (cf. Ximenes, 2023), cuyo concepto de «perspectivismo» viene siendo (archi)citado mucho más allá de las fronteras disciplinares de la antropología, y con el cual enfatiza hasta qué punto el pensamiento indígena ha producido un giro copernicano en los presupuestos conceptuales de la disciplina y de las ciencias de modo

general. En este contexto, preguntarse por qué un libro tan cautivante como *Paletó y yo* ha sido tan poco leído (prácticamente no hay reseñas publicadas en Brasil), significa también levantar sospechas sobre este pacífico consenso académico y del mercado editorial en torno de un pensamiento decolonial hoy predominante en las humanidades en Brasil. Más allá de la gran simpatía que despierta el personaje en cuestión, quizás este libro sea difícil de ser digerido en términos de lo que considero que viene siendo una fetichización de la diferencia y la identidad racial. En cierto sentido, creo posible afirmar —consciente de lo polémico que esto pueda sonar— que este consenso tiene como sustrato un modelo paternalista y pedagógico, cuyo horizonte es precisamente aquella antropofagia cultural vanguardista, que no deja de tener tintes de un ufanismo nacional, sintonizada con las olas pos y de-coloniales y las demandas políticas identitarias. «Síntesis» (como hibridación, mestizaje, etc.) sería la figura conceptual de esta «imagen del pensamiento» (en términos de Deleuze), en que lo corporal es simbólico-cultural, y la antropofagia es domesticada y neutralizada. «Solo la antropofagia nos une. Socialmente, Económicamente. Filosóficamente», dice el Manifiesto Antropófago, el texto más citado de la vanguardia modernista. Y al respecto, uno podría preguntarse, como lo ha hecho Jaider Esbell, ¿a quién hace referencia esa primera persona del plural?; ya que los propios pueblos originarios no se identifican con esas vanguardias urbanas y cosmopolitas en las que, de hecho, no se sienten incluidos ni con las cuales se sienten «unidos».<sup>7</sup>

Por lo tanto, ¿cómo leer fuera de esta matriz de la síntesis, de la hibridez y del mestizaje? ¿Cómo asimilar, desde los valores occidentales, esos los rituales de la antropofagia como la de los Wari', que implica la «desaparición completa del pariente muerto»? E inclusive, ¿cómo entender el simulacro de este ritual, tal como es narrado en el inicio del libro de Vilaça, ritual que ocurría verdaderamente no en algún pasado mítico (y por eso fácilmente apropiable por parte de la vanguardia letrada y urbana) de la época de la conquista, sino ayer mismo, en la década pasada, en el seno de este Estado moderno, y que podría reactualizarse en cualquier momento en el que, una vez más, los Wari' vuelvan atrás en su conversión religiosa. (De hecho, Vilaça se pregunta, al inicio del libro, qué acontecerá con el cuerpo de Paletó que, luego de su fallecimiento, estaba recibiendo un funeral cristiano... ¿sería comido luego?; ya que los Wari', a pesar de la conversión, tienen horror a ser enterrados).

La escena de la puesta en escena del ritual antropófago, por lo demás, nos coloca varias cuestiones epistemológicas, no solamente porque deja al desnudo la mutua implicación afectiva en la relación de investigación, suspendiendo la dicotomía sujeto-objeto, sino también porque la propia invitación hecha para que Paletó visite la ciudad forja un evento completamente artificial, por decirlo de alguna forma, como se forjan las condiciones químicas en un laboratorio, salvo porque es el «afecto desinteresado» (no es una escena montada para extraer de ella algún conocimiento antropológico) el que rige el encuentro.<sup>8</sup>

Pero más allá de las —de por sí fascinantes— problemáticas epistemológicas que Vilaça le coloca a la antropología, este relato abre una serie de cuestionamientos para las ciencias humanas y sociales y para los estudios literarios: qué implicaciones éticas y políticas se derivan de esta «antropología del devenir»,<sup>9</sup> esto es, de un enfoque que privilegia no la cultura<sup>10</sup> y la identidad —como lo hacen los estudios culturales y decoloniales en general— sino el *punto de vista*, la movilidad e intercambiabilidad de las posiciones.

Este enfoque entiende el cuerpo no como el lugar donde reside la *marca* de la diferencia, sino como el *pasaje* de los afectos, una vez que «afecto no es lo que le sucede al cuerpo, sino parte del proceso por el cual el cuerpo se torna otro de sí mismo», de acuerdo con Jon Beasley Murray (2010:132).<sup>11</sup>

Es sorprendentemente desde la antropología que el pensamiento de Deleuze y Guattari está volviendo a tomar fuerza en Brasil, especialmente a partir de la lectura del estructuralismo de Lévi-Strauss vía *Anti-edipo* y *Mil plateaux* Mil Mesetas que hace Eduardo Viveros de Castro en su libro *Metafísicas Canibais*. Pero no es el único: por ejemplo, dice Márcio Goldman, un antropólogo (también profesor del Museo Nacional, de Río de Janeiro) que se dedica a pensar las religiones de matriz africana en Brasil:

el devenir, así, es lo que nos arranca, no solo de nosotros mismos, sino de toda identidad substancial posible. Solo así seremos capaces de dejar de pensar la diferencia en un sentido estrictamente identitario, como representación de trazos molares característicos de personas y grupos, para poder pensarla, también, como un «diferir» molecular, intransitivo y continuo, que permite nuevas combinaciones creativas de fuerzas. (1994:28)

Esas fuerzas creativas, que desestabilizan nuestra «imaginación conceptual» (cf. Ximenes, 2023), serían indicativas de un resto, no pasible de ser capturado ni por la religión, ni por el Estado, ni por parte del consenso académico autocomplaciente. Estar atentos a la variación y la multiplicidad, esto es, a la diferencia como *variación continua*, y suspender nuestra pretensión de conocer el deseo del otro (cf. Ximenes, 2023), probablemente conduzca a la necesidad de una epistemología más compleja y una reflexión aún por venir en el ámbito de las letras y las humanidades.

## Notas

1. En total, Paletó estuvo en tres oportunidades en Río de Janeiro: 1992, 2009 y 2012.

2. Como veremos más adelante, los Wari' cambian de nombre a lo largo de su vida.

3. Para una historia de las sucesivas conversiones y desconversiones, ver Vilaça (2008).

4. Vilaça cuenta que los Wari' se refieren a los blancos con el término *wijam* que significa enemigo, inclusive después de la pacificación, pues la guerra persiste como espectro y posibilidad futura. Sin embargo, después de un tiempo en Río de Janeiro, Paletó empezó a referirse a los blancos sorprendentemente como Wari'. Además, al preguntarles por qué, si los recuerdos de su vida anterior al contacto eran tan positivos no volvían a sus costumbres, abandonando a los blancos y sus cosas, ellos respondieron: porque *somos* blancos.

5. Todas las traducciones de este texto son de mi autoría.

6. Algunos pensadores amerindios (como el propio Jaider Esbell) han re-evaluado esas vanguardias en términos de lo que podría llamarse una indebida «apropiación cultural».

7. Ver Jaider Esbell (2021).

8. En este sentido, y dejo esto apenas como provocación, la

puesta en escena del ritual antropófago quizás pueda leerse en paralelo a la «lección de escritura» relatada por Lévi-Strauss en su *Tristes Trópicos* en la que, recordemos, un indígena nambiquara finge que escribe (mientras dibuja garabatos en el papel que el antropólogo le ha alcanzado), frente a los miembros de su tribu, los términos de un contrato de intercambio de objetos con el antropólogo. Las diferencias entre los dos fingimientos son claras, pero sugiero que una comparación podría echar luz sobre ambas escenas.

9. Con «antropología del devenir» me refiero, además del conocido trabajo de Viveiros de Castro, que articula brillantemente la antropología estructural de Lévi-Strauss con la filosofía (pos-estructuralista?) de Gilles Deleuze, al trabajo de João Biehl (de la Universidad de Princeton) y Peter Locke (Northwestern University), que han propuesto un abordaje antropológico que incorpore el pensamiento deleuziano: «Os sujeitos etnográficos são experimentadores da vida e, por isso mesmo, elementos surpresa —imprevisíveis e capazes de mudar as ecologias do saber. Permanecer aberto à complexidade dos entrelaçamentos entre biologia, meio ambiente, vida social e forças materiais de todos os tipos, e reconhecer —abraçar



mesmo— o desconhecido podem nos inspirar a produzir uma ciência social mais humilde e experimental, mantendo nossa teoria mais multifacetada e sensível, nossos modos de expressão menos caricatos e, ao mesmo tempo, adaptáveis a fugas, rupturas e outros caminhos» (Biehl, 2020:s/p).

10. No es posible en este momento hacer una genealogía, sin duda necesaria, del concepto de «cultura», pero a grandes

rasgos digamos que se fundamenta en la idea de permanencia y estabilidad. Sin embargo, los pueblos amazónicos, como vimos, se caracterizan por sus alteraciones radicales, que incluyen la transformación en otro (humano o animal, ambos incluidos en las categorías de enemigos) y la adquisición de su perspectiva.

11. «Affect is not what happens to a body, but part of a process by which a body becomes other to itself.» (2010:132).

## Referencias bibliográficas

- Batra, R.** (2012). La batalla de las ideas y las emociones. En Moraña, Mabel e Sanchez Prado, Ignacio (Eds), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura em América Latina* (pp. 17–37). Vervuert.
- Beasley-Murray, J.** (2010). *Post-hegemony. Political Theory and Latin América*. University of Minnesota Press.
- Biehl, J.** (2020). Do incerto ao inacabado: Uma aproximação com a criação etnográfica. *Mana*, 26(3), 1–33.
- Biehl, J.** y Locke, P. (2017). *Unfinished. The anthropology of becoming*. Duke University Press.
- Esbell, J.** (2021). Uma história devolvida: notas sobre antropofagia. *Das Questões. [S. l.]*, 11(1), 287–290.
- Goldman, M.** (1994). *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Grypho.
- Vilaça, A.** (2018). *Paletó e eu. Memórias de meu pai indígena*. Todavia.
- Vilaça, A.** (2008). Conversão, predação, perspectiva. *Mana*, 14(1), 173–204.
- Vilaça, A.** (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15, 56–72.
- Viveiros de Castro, E.** (2015). *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac e Naif.
- Viveiros de Castro, E.** (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.
- Ximenes, V.** (2023). Ler a extração, ler na extração. Estudos com Josefina Ludmer (Argentina–Brasil, 1966–2016) [Ou: pedagogias de leitura, poesia e imapsse na América Latina]. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em Estudos de Literatura, Rio de Janeiro, UFF.