

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Gabriel Rodrigues Lopes

Becario interno doctoral con países latinoamericanos (CONICET, Argentina)

Magister en Ciencias Sociales (Desarrollo Local)

bieleosamigos@hotmail.com

Eje 7. Cuerpo, Política y Subjetividad.

**EL RASTEJAR DEL CAMPESINADO BRASILEÑO COMO EPISTEMOLOGÍA
DESCOLONIZADORA**

Palabras clave: Rastejadores; Semiárido brasileño; Perspectivismo Amerindio

Los *rastejadores*, campesinos del semiárido brasileño, pueden *rastejar* con su cuerpo (seguir y encontrar) cualquier animal y/o persona a través de sus huellas. La relación que establecen con la naturaleza es visceral, se visten con cuero de animales, hacen uso de variadas especies de cactáceas y hojas amargas como bebida y alimento y huelen a diario el “torrado”, también conocido como “rapé de los indios”. En su cosmología, herencia de muchos pueblos indígenas, se interpreta que el mundo está poblado de otros sujetos, además de los seres humanos.

Sin embargo, el modelo global de racionalidad científica niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautan por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Buscamos en esta investigación comprender la epistemología de sus saberes, mediados por los saberes de las plantas del monte, frente a la epistemología occidental-moderna dominante. La investigación está orientada por una metodología cualitativa teórico-explicativa, a partir de revisión bibliográfica y es un avance teórico de un estudio etnográfico. Hasta ahora, hemos observado que la epistemología del *rastejar* es una filosofía visceral campesina, una relación metafísica de comunicación que entablan los *rastejadores* con la

intencionalidad de la vida misma.

La presente ponencia es fruto de inmensas provocaciones ontológicas que algunos campesinos del semiárido brasileiro, en el interior del estado de Bahía, vienen poniendo en la mesa a diario, de la mesa del café a la del bar, por décadas, y que recién empecé a darme cuenta de la profundidad de todo eso y del sumergido que está en la ciencias sociales la cosmología campesina. Sin lugar a dudas, no se me habría ocurrido siquiera cambiar el foco de atención si no hubiese escuchado historias sobre diálogos, tan semejantes, entre humanos, plantas y animales por todo el largo de más de 12 mil km, al cruzar la frontera de 12 países en América Latina, con una mochila en las espaldas, tiempo y una compañera de vida al lado.

De modo que la ponencia es muy joven, embrionaria, si tomamos en cuenta toda la dimensión de las provocaciones que acá son plateadas y que sólo en el futuro serán debidamente contestadas, y nasce de un cambio de perspectiva, es decir, por haber llevado en serio los relatos cotidianos de inúmeros campesinos e indígenas acerca de duendes, brujas, hechizos y otros seres: ¿y si no son leyendas, más bien hechos reales? ¿Cómo interpretarlos? ¿Cuáles saberes y epistemologías hay en todo eso? ¿Y las implicaciones políticas de un diálogo entre humanos y no humanos en el semiárido brasileiro?

La región de la investigación está ubicada en el interior del estado de Bahía, a 450 km de la capital Salvador, en comunidades rurales campesinas, de ocupación muy antigua, hay relatos de por lo menos tres siglos. Casi todas las comunidades ya las tengo en la memoria por ser lugar de paso y hogar de mis parientes campesinos, bien algunos de los sujetos en que enfoqué mis atenciones, pues son conocidos, compadres, amigos, tíos o abuelos.

En las comunidades viven algunos personajes centrales de la trama cotidiana del *sertão baiano*, sujetos a los cuales se les reconoce por su poder diferenciado, como los *rastejadores* que encuentran cualquier animal y persona por medio de sus huellas; los *oráculos* informan sobre la previsión de lluvias, su cantidad y temporalidad; los *rezadores o benzedores* descubre y curan inúmeras enfermedades que la ciencia moderna no es digna de confianza o no ha logrado curar; los *vedores* encuentran agua en el suelo con la ayuda de una rama de árbol, entre otros. Podría llamar a todos de *rastejadores*, puesto que cada uno en su especialidad explora, rastrea, investiga y dialoga hasta encontrar lo que busca y dar una solución o

respuesta. He utilizado el género masculino en los sustantivos por conocer apenas hombres en dichos oficios, lo que no impide que hayan mujeres que hagan lo mismo en otros parramos.

He dividido la ponencia en tres apartados, una introducción que describe el tema principal y su tesis principal, a partir de mi experiencia personal con el campesinado del semiárido brasileiro (*sertão*); la segunda parte hice una reflexión teórica sobre el problema de investigación y sus implicaciones ontológicas y epistémicas; por fin, una breve reflexión final en forma de conclusión, obviamente temporaria, teniendo en cuenta que el estudio es resultado de una investigación inicial de doctorado todavía en curso.

Introducción

Al llegar y saludarnos con aprietos de mano y buena risa, *Seu João*¹ vuelve a afirmar con toda seguridad que el dolor de la cabeza de mi parienta se va a ir con su reza y a mí el ‘mal de ojo’, que dice haber detectado. Sale a buscar una pequeña botella de vidrio, con agua, anteriormente bendecida por él mismo, y uno trapo viejo de algodón. Ya sentado me pone el trapo blanco en la cabeza y pone arriba la botellita con agua, dada vuelta. Empieza a moverla de un lado a otro, hecho que va humedeciendo el trapo y luego mi cabeza. Dice que al moverla está buscando cualquier cosa que me esté haciendo daño. Llega a la conclusión que tengo mucho “sol en la cabeza”, en su cosmogonía significa que tengo muchos pensamientos y mal de ojo ajeno. Para quitármelo de encima empieza a ramearme con hojas de una planta típica de la región, la azucena y que, además, me va a cerrar el cuerpo contra todos los males. Sale a buscar unas piedras y me llama desde otro sitio a que me acerque; agarra una piedra con su mano y me la pone en la cabeza, pecho y en el estómago, mientras tanto va diciendo oraciones casi inaudibles. Ya no tengo mal de ojo y además dispongo de un “cuerpo cerrado”.

La experiencia, resumida muy simplemente en el párrafo anterior, tuvo algunas implicaciones metodológicas y epistémicas. Tuve la urgente necesidad de una metodología de traducción de conceptos, pues la dificultad no era de *Seu João* en comunicarse sino en la mía de entenderlo en su cosmogonía. Él sabe y siente lo que dice perfectamente, mientras yo todavía pretendía, sin pensarlo, que sus relatos se adaptasen a mi estructura de pensamiento académica occidental moderna. Aunque estuviese hablando en portugués claro, utilizaba palabras tan nuevas para expresar un mundo tan vasto y complejo que me hizo falta un diccionario, lo que confirma la

¹ He modificado los nombres de las personas a fin de mantener su derecho a la insignificancia que el anonimato nos brinda.

relevancia de utilizar los conceptos y términos de los *rastejadores* a fin de preservarlos que hacer una traducción traicionera en los términos académicos.

Según la antropóloga británica, Marilyn Strathern (2014), el cuerpo es un agente de percepción, y al ver mi cuerpo ser “cerrado” con palabras, piedras y manos, dos perspectivas se me cruzaron y habitaron el mismo cuerpo. De un lado la conciencia de mi perspectiva occidental moderna me invitaba a reírme de la situación. Por otro lado, mi cuerpo, que también puede ver y determinar lo que es visto (Strathern, 2014), posee una perspectiva y ello me hizo dar cuenta del problema ontológico en que me encontraba. Había incluido la perspectiva del otro como una perspectiva y habitado las dos al mismo tiempo, sin embargo, las dos desde mi punto de vista particular. ¿cuál será la del *rastejador*?

Por medio de algunas observaciones y conversaciones previas he observado que los *rastejadores*, en el proceso de *rastejar* la huella de un animal o persona en el monte, se visten con cuero de animales, como cabras y vacas, y hacen uso de variadas especies de cactáceas y hojas amargas como bebida y alimento, como es el caso del “angico”, la “jurubeba”, la “jurema”, el “mandacarú”, el “alecrim”, entre otras, etc. Ésta práctica es uno de los legados de la cultura indígena acerca de las plantas, sus usos y su relación con el mundo espiritual (Albuquerque, 2009).

Mi primera tesis es que la relación visceral de reciprocidad (dar-recibir-devolver, Rodrigáñez, 2009) que los *rastejadores* entablan con la naturaleza les permite salir de sí mismos, romper la imagen de sí (yo cartesiano), la idea de inmutabilidad. Cuando el campesino sale a *rastejar*, y se viste con piel de animal, habita y se alimenta del monte, logra detener el fluir ininterrumpido de sucesos y conductas cotidianas y ordinarias, ya etiquetadas en la racionalidad. Ese su no-hacer lo cotidiano, no reflexionar desde el mismo lugar de control cognoscitivo, alimentándose de cactáceas, raíces y hojas, reviviendo experiencias anteriores, les permite introducir un elemento disparo y disipador del antropocentrismo.

Al romper la propia continuidad (racional) de sí mismos, el campesino se transforma en otro, reduce su alteridad, rompe lo Uno (la lógica racional moderna) y sus ojos intentan la intencionalidad de la vida, lo abstracto, y pasan a comunicarse con la naturaleza desde otro lugar. Todo ello al parecer es experimentado por los ojos y no por la razón, puesto que los *rastejadores* pueden *ver* y no solamente *mirar* las cosas del mundo, *ver* flujos de energía y no *mirar* sólo huellas. Su propio cuerpo lleva impresas las huellas de las experiencias anteriores (memoria genética), su cuerpo es su memoria.

Epistemología del rastejar

Es posible que la complejidad del *rastejar*, desde el vestirse, dormir sobre la tierra del monte, ingerir, tomar y oler plantas del semiárido, distorsionen los estados de percepción de los *rastejadores*, desenfocan su conciencia de lo cotidiano, y se abra paso a otros aspectos concretos e implícitos de la misma realidad. De modo que las esencias y flujos de energías que *ven* esos campesinos no pueden ser ninguneadas en su existencia por el simple hecho de que la cultura occidental moderna las ignora.

Ello porque la racionalidad occidental moderna ha tenido una influencia muy profunda en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y del mundo, en nuestros modos de pensar (Sousa Santos, 2009). Dicha ontología se configura como un modelo global de racionalidad científica que “niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautan por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (Sousa Santos, 1997: 11), por ende, como se considera única, exclusiva, es incapaz de mirar toda la riqueza inagotable del mundo. Este modelo de racionalidad se basa en dos distinciones básicas, entre naturaleza y cultura, entre ser humano y animal, dicotomías que en la epistemología indígena, que se ancla en otros criterios de inteligibilidad de lo real, son impensables (Albuquerque, 2009).

En la cosmología de muchos pueblos indígenas se interpreta que el mundo está poblado de otros sujetos, además de los seres humanos, y que aquellos perciben la realidad de modo diferente a como hacen los últimos. Es decir, el modo como los indígenas ven a los animales y otras subjetividades que existen en la biosfera, como espíritus, dioses, plantas, muertos, fenómenos meteorológicos, objetos y habitantes de otros niveles cósmicos, es profundamente diferente del modo como la cultura occidental-moderna los ve y, además, como esos propios seres ven a los humanos y a sí mismos (Viveiros de Castro, 2014).

La separación entre naturaleza y cultura, entre humanos y no humanos, no es lo mismo en la cosmovisión indígena y en la mitología evolucionista occidental. Para la cultura occidental-moderna el punto en común entre todos los seres vivos es la animalidad, o sea, “‘todo el mundo’ es animal, sólo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos” (Viveiros de Castro, 2013: 15). Sin embargo, para el pensamiento indígena es todo lo contrario, “‘todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros, (...) la humanidad es el fondo común” (Viveiros de Castro, 2013: 15).

Viveiros de Castro (2010; 2013; 2014[2002]) ha propuesto el complejo conceptual del “perspectivismo amerindio”, modelo que califica un aspecto muy característico de, probablemente, todas las cosmologías amerindias, a saber: “el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura” y, cada una de esas especies se ve a sí misma como humana y a las demás especies como no-humana y vice-versa (Viveiros de Castro, 2013: 34). Todo ello posee una implicación epistemológica muy profunda, pues implica pensar en la existencia de una continuidad, y no una dicotomía, entre humanos y no humanos (entre naturaleza y cultura), puesto que la ontología indígena, asentada en la unidad del espíritu y en la diversidad de los cuerpos (Viveiros de Castro, 2014), consiente “la dimensión social de las relaciones entre humanos y no humanos” (Albuquerque, 2009: 17).

A partir de mis primeras investigaciones con los *rastejadores* esbozaré algunas ideas iniciales² sobre la epistemología del *rastejar*. Seguramente, podríamos empezar diciendo que la percepción campesina de los fenómenos de la naturaleza es que hay una intención intrínseca en sus acciones, es decir, está más viva en la sociedad campesina del semiárido baiano la sensación de intencionalidad del mundo que de casualidad. Dichos fenómenos adquieren connotaciones de avisos, reproches, venganza, bendiciones, etc., para que uno sepa su lugar en la naturaleza y que el límite entre lo humano y no humano es muy tenue y percibido desde y con el cuerpo.

Hay relatos en el monte de que cuando uno siente un fuerte dolor en el ojo, lagrimea y está casi a oscuras, el *rastejador rezador/benzedor* dice que “fue el viento” que le entró en el cuerpo por descuido de uno. El cuerpo siente y ve antes que el cerebro que el silbado en la noche es o puede ser el habla de la “caipora”, el ser protector de la caza, conocido en otros países como “duende”. De modo que el logro o el fracaso en la embestida de la caza en el monte depende más de la capacidad de escuchar y dialogar con la “caipora”, regalándole fumo de tabaco (al que se deja en un árbol), que de la destreza del cazador.

De la memoria de los pueblos amerindios, que nos relata Viveiros de Castro (2014[2002]), el mundo campesino posee y cree en muchas subjetividades que habitan el monte (seres humanos, fenómenos de la naturaleza, espíritus, objetos, plantas, etc.), de modo que la naturaleza habla, todo está en constante comunicación, aunque no en los parámetros de la

² Algunas están siendo profundizadas para ser presentadas en el IV Congreso Latinoamericano de Antropología, ALA, 2015.

comunicación ordinaria occidental. Vemos la subjetivación del mundo y la intencionalidad de lo conocido en la mitología campesina, en sus cuentos y leyendas populares que relatan historias de que en los tiempos antiguos, en el tiempo de los primeros hombres, el diálogo con los animales y plantas era posible y, hasta los días de hoy, no se pone en duda la afirmación de *Seu João* de que uno (ser humano) cuando fallece puede convertirse en un árbol o un animal. Nadie parece haber sido testigo del hecho pero tampoco duda de su posibilidad.

Cuando escuchan un sonido y lo llaman de “caipora” (en relatos aparece humanizado) están esculpiendo conceptualmente una forma humana, subjetivando el objeto desconocido e interpretando su acción, confiriendo resultado a alguna intencionalidad. Justamente el contrario hace el modelo dominante de la ciencia moderna cuando sostiene que la capacidad de conocer el mundo está directamente relacionada al proceso de desanimizarlo, o sea, cuanto menos intencionalidad se atribuye al objeto más se lo conoce (Viveiros de Castro, 2014[2002]).

Otro *rastejador rezador*, conocido como *tío nhõ* siempre afirma que su poder de cura le fue regalado, él es apenas un transmisor, sigue las instrucciones de un “guía”, que todos y todas tenemos, pero que él logra escucharlo. Dicho “guía” vive en la región de la panza, o sea que las vísceras tienen centralidad en el proceso de experimentar la vida, como ya afirmaba Nietzsche (Taddei, 2014). Dicha perspectiva es una novedad radical a la perspectiva fenomenológica, el sistema digestivo aparece para los *rastejadores* como superficie de contacto con el mundo. Además, la mayor cantidad de la *serotonina* no es producida por el cerebro, sino por el intestino, lo que nos lleva a observar que “el sistema nervioso hace parte del sistema digestivo, no el contrario” (Taddei, 2014: 603). En ese sentido, las vísceras pueden ser una estrategia de “des-organ(o)-ización del sentido común de estar en el mundo moderno” (Taddei, 2014: 603), pues son agentes de devir-transformación. Ese es un camino posible que lanza retos en el proceso de comprensión del diálogo entre humanos y animales no humanos, teniendo como fondo común la visceralidad (Taddei, 2014).

Los *rastejadores* ven más allá de señales o indicaciones, están dentro de un movimiento de flujos de energía, de trueques ontológicos con las plantas y animales. Su cuerpo, por medio de sus vísceras, es el traductor de los conocimientos enseñados por el monte –plantas y animales como maestrxs, como la radio y la televisión del monte–, y lo hace vía resonancias, ecos entre códigos y sistemas múltiples, con puntos de vistas diversos, en el sentido dado por Benjamin (Cunha, 2007). Por eso el hincapié en la mitología campesina, con las leyendas rurales,

cuentos y literatura de cordel, como punto de anclaje de relaciones, ligaciones y en la reconstrucción de sentidos (Cunha, 2007).

Si el perspectivismo amerindio ofrece el punto de vista indígena sobre el *punto de vista*, los *rastejadores* ofrecen otra forma de interpretar la subjetividad, pues su experiencia de mundo no es mediada por lo que se entiende en el occidente moderno por subjetividad. Podría arriesgar a afirmar que la experiencia de mundo de los *rastejadores* está mediada antes por sus vísceras que por el yo cartesiano. Hay una compartición ontológica existencial mediada por la ingestión de plantas, vía brebajes amargos, inhalación de polvos (rapé o torrado), masticación de hojas, etc.

Como el cuerpo humano no está cerrado ni físicamente ni ontológicamente, más bien es un agente de percepción (Strathern, 2014), los conceptos y argumentos sobre el mundo mágico del campesinado seguramente nascerán y se escribirán con las manos, pies, brazos, en la misma acción del *rastejar*, dentro de su propia experiencia. Ésta experiencia exige una “epistemología de las consecuencias”, estudio de Nunes (citado en Albuquerque, 2009), a fin de interpretar qué hace el *rastejar* en la vida y en el mundo de los sujetos protagonistas. El campesino como mediador entre dos mundos es un mediador de la sociología de las ausencias (Sousa Santos, 2006), ya que convierte en presentes conocimientos y saberes que, de lo contrario, quedarían invisibles. ¿Qué saberes le transmite sus vísceras?

En ese proceso de conmutación de perspectiva, es decir, de ascensión al punto de vista del otro –ya que todo es espíritu, alma y sujeto, desde el perspectivismo amerindio– los *rastejadores* de animales se encuentran con la posibilidad de transformación somática, es decir, de vestir, por ejemplo, el hábito de una culebra y poder comportarse como tal (Viveiros de Castro, 2013). Parafraseando a Deleuze y Gatarri (1994 [1980]), el campesino *rastejador*, desde el sujeto que es, los órganos que posee, no sólo imita o se identifica con una culebra, sino que deviene animal molecular al extraer partículas de cactáceas y hojas en el monte, instaurando relaciones de movimiento, reposo, velocidad y lentitud a lo que se está deviniendo. Es la sensación de que el cuerpo “sabe” alguna cosa, en sus dos sentidos, es decir, al “saber” en la forma de una culebra se puede calar su esencia, descubriéndola (saber). Es invitado a la formación de un lazo en que las esencias de uno y otro se entremezclan y que el cuerpo se recuerda (memoria corporal) y la razón menosprecia. Tal vez se pueda generalizar ese devir-visceral hacia los *rastejadores* de lluvia, de curas para enfermedades, de fuentes de agua, de rayos.

En este punto, el diálogo con las artes escénicas nos ilumina otros senderos de interpretación. Leyendo el texto de Taddei (2014), éste pone en relieve la relevancia de la técnica teatral de *mimesis corpórea*, desarrollada por el Grupo LUME, de la Universidad de Campinas, en San Pablo, Brasil, sobre el *saber moverse* de los *rastejadores* en el semiárido. Inmediatamente mi memoria de actor de teatro recobra vida y me propongo a revivir experiencias de construcción de personajes. La técnica de *mimesis corpórea* busca recrear la potencia de vida, por medio de una *observación* exhaustiva de lo que se quiere recrear, *memorización* de lo sentido, *codificación* y *corporificación* con las propias entrañas a fin de poder rescatarlas en otro contexto e *intervención* artística teatral. Como relata el Grupo LUME en un video³, recrear la potencia de vida requiere recrear la diferencia, lo singular, teniendo en cuenta la infinidad de posibilidades de revivir una acción. Lo principal no es el resultado del *recrear* sino el flujo que lo alimenta y permite que cada recreación parezca la primera, eso se logra cuando el cuerpo *sabe* ser singular –antes que la razón–, puesto que codifica en su cuerpo las esencias o potencias vitales observadas y memorizadas y ofrece al público las corporeidades.

Al que parece las entrañas nos conectan con la tierra, en un sentir-pensar con cierto ritmo, un conocer con el estómago y el intestino, un estar-siendo. Eso me hace pensar en el *rastejador* que, metido días en el monte, alimentándose de hojas y frutos, se ve en una situación de posible deshidratación y se agarra de su memoria. Ésta le avisa que el *umbuzeiro* (árbol símbolo de resistencia en el semiárido) almacena durante años el agua de las escasas lluvias, la transporta por sus raíces tuertas y la almacena en un bulbo casi un litro, a más de metro del piso, para las épocas de sequía. Como sólo se puede pensar con el cuerpo, el agua amarga del *umbuzeiro* entabla un diálogo con el *rastejador* a través de su cuerpo (compuesto 70% de agua), a partir de sus vísceras. Seguramente la radicalización de la contradicción chi'xi, que desmonta lo colonial en el campesino, dando brecha al surgimiento de lo nuevo (Cusicanqui, 2010), y los conceptos para entenderlo, vendrán sí de los pies, de las manos y de las coreografías/creatividades corporales de los *rastejadores*.

En ese sentido, a partir de nuestros primeros trabajos de campo, antes que un proceso metafórico de imitación de los otros seres vivientes, los *rastejadores* hacen una *mimesis corpórea* no premeditada racionalmente sino naturalizada como condición de posibilidad de su vida en el semiárido. Cuando las cabras no regresan al atardecer para tomar agua y lamer la sal hay que *saber moverse* y *comunicarse* con ellas. Si hace falta se camina, se come y se

³ Enlace para video: <https://www.youtube.com/watch?v=UxlDrgNdI0Y>

piensa como cabra para saber adónde uno estaría a determinada hora, en otras palabras, para “conocer es necesario personificar, tomar el punto de vista de aquello [o aquel] que debe ser conocido” (Viveiros de Castro, 2014: 358), otorgar intencionalidad al agente, pues “la buena interpretación es aquella que consigue ver cada evento como siendo, en verdad, una acción, una expresión de estados o predicados intencionales de algún agente” (Viveiros de Castro, 2014: 359).

A modo de conclusión

Se asume así la perspectiva de las vísceras sobre la *subjetividad*, y ello las ubica como bisagras que abren la puerta para la continuidad ontológica entre humanos y otros seres vivientes. La *mimesis corpórea* permite recrear la potencia de vida de los agentes y, juntamente con la ingestión de sustancias del monte, conforman los instrumentos para la compartición corpórea existencial entre los mundos y para el devir-transformación.

Una de nuestra hipótesis es que las plantas del monte que huelen (*rapé* o *torrado*), beben y comen los *rastejadores* parecen ser las tecnologías utilizadas para potencializar el tránsito entre diferentes realidades, ya que logran establecer la mediación entre humanos y el conocimiento de la vida presente en las plantas, ya que “las plantas son productoras de saberes, son sujetos de conocimiento” (Albuquerque, 2009: 24). Habría así una epistemología del *rastejar* que torna presentes una “constelación de sujetos del conocimiento y, por lo tanto, una *ecología de sujetos de saberes*” (Albuquerque, 2009: 24). La experiencia de mundo visceral de los *rastejadores* es una forma profunda y radical de enseñanza que descompone tanto la lógica del yo cartesiano como el dualismo hombre-animal, reducto de la ciencia moderna, parafraseando a Albuquerque (2009).

Los *rastejadores* habitan un espacio geográfico amplio, lejano entre sí y poseen historias de vida y roles sociales singulares en su sociedad. Sin embargo, sus experiencias de *rastejar* agentes/subjetividades diferentes (agua, animales, personas, fenómenos meteorológicos, enfermedades y curas) se entraman en un contexto común, crean una narrativa – aparentemente despedazada y fragmentada–, construyen con su *saber moverse* una perspectiva sobre el ser-estar en el mundo.

Por cuestiones de espacio, dejaremos para otra oportunidad la interpretación acerca de sus experiencias, que se viven y se piensan desde un lugar epistémico, como críticas del propio Estado (moderno-colonial), desde su origen unificador y homogeneizador, las políticas

públicas y los conceptos de “agricultor familiar” y de “campesino”. Los *rastejadores* hacen y están en un movimiento de “arte política” (Viveiros de Castro, 2014: 358) que en ciertas instancias remite a una peligrosa sociedad contra el Estado.

BIBLIOGRAFIA

Albuquerque, M. B. (2009). Uma heresia epistemológica: As plantas como sujeitos do saber. *Oficina do CES - Centro de Estudos Sociais*, nº 328. Coimbra, pp. 01-34.

Carneiro da Cunha, M. (2007). Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científicos. *Revista da Fundarte*, v. 75.

Cusicanqui, S. R. (2010). *Chi'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Deleuze, G., Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. (Capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Editorial PRE-TEXTOS. 522p. [1980].

Rodrigáñez, C. (2009). *La degeneración de la raza humana por la pérdida de sus cualidades fundamentales*. Rosario: Ediciones Lemur.

Sousa Santos, B. de. (1997). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.

_____. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso; Siglo XXI editores.

Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. Dulley, I; Pinheiro, J.; Valentini, L. São Paulo: Cosac Naify.

Taddei, R. (2014). Ser-estar no sertão: capítulos da vida como filosofia visceral. *Interface* (Botucatu. Impreso), v. 18, p. 597-607.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales*. Líneas de antropología postestructural. Buenos Aires: Katz.

_____. (2013). *La mirada del Jaguar*. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

_____. (2014). Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. En Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 347-399). São Paulo: Cosac Naify.

Videoteca

Muniz, S. (Director). (1969). *Rastejador*, s.m [Película]. São Paulo: Distribuição e Produção de Filmes Brasileiros Ltda.