OPEN ACCESS
10.21665/2318-3888.v13n26p251

Ambivalências
revista de antropologia do ppga-ufs

Artigo

O insólito como aliado na prática etnográfica[1]

Gabriel Rodrigues Lopes[2]
Universidade Federal de Sergipe

Resumo

O texto narra minha trajetória etnográfica junto a comunidades tradicionais da caatinga baiana, destacando experiências com dois curadores. Em 2015, durante uma imersão em campo, vivi um acontecimento marcante: a palavra enigmática *disno*, proferida por Gisélia e atribuída a espíritos aliados. Esse evento instaurou uma abertura sensível e epistêmica ao "fora", desestabilizando a razão científica e mobilizando outro modo de conhecer – experiencial, relacional e não representacional. A partir dessa vivência e de rituais como o passe, elaborei notas para uma teoria etnográfica da alteridade entre os rastejadores da caatinga, atentas às práticas xamânicas e aos modos nativos de existir. Em diálogo com autores aliados, reflito sobre o termo *lapigado*, proposto por Capuxo e seu espírito aliado, para descrever quem é sutil, afetuável e capaz de transitar entre mundos. Assim como *disno*, *lapigado* indica uma antropologia contaminada pela alteridade radical, por forças extra-humanas que exigem novas formas de pensar, sentir e descrever. Argumento que a antropologia deve superar tanto o silêncio quanto a sobreinterpretação da arrogância epistemológica moderna, acolhendo o incômodo de conceitos e experiências nativas que não cabem em categorias prévias. Esse insólito, quando levado a sério, produz efeitos ontológicos, revelando como a cosmopráxis caatingueira pode reconfigurar o próprio fazer antropológico e "ralentizar" a premissa sociológica de que já se sabe o que pensam os nativos. Por fim, afirmo que minha nomeação como *lapigado* não é metáfora, mas é a análise caatingueira sobre uma forma de existência e pensamento compartilhada, que só se processa na experiência viva e na afetação mútua.

Palavras-chave

Alteridade. Desconhecido. Experiência. Sertão.

---

1. Um primeiro rascunho deste artigo foi apresentado no II Taller *La afectación, los afectos y el trabajo de campo en antropologia* (2020), evento organizado pelo Núcleo de Etnografia Ameríndia (NuEtAm/UBA) e pelo Núcleo Natureza y Cultura (NAC/UNC) e, posteriormente, como prefácio de minha tese de doutorado em antropologia, defendida no Instituto de Ciências Antropológicas da Universidade de Buenos Aires (2021a). Uma versão revisada foi publicada como capítulo de livro (Lopes 2022b). A presente versão, por sua vez, foi traduzida, inteiramente revisada e substancialmente ampliada por mim, a convite dos editores da revista *Ambivalências*, a quem expresso meu sincero agradecimento. A pesquisa de campo que deu origem à monografia etnográfica base deste artigo foi realizada com apoio de bolsa de doutorado do CONICET (Argentina), entre 2015 e 2020. A tradução do texto original em espanhol tornou-se viável graças a uma bolsa de Pós-Doutorado da CAPES (PRAPG/PPGA/UFS), enquanto a revisão e ampliação foram possíveis por meio da atual Bolsa Conhecimento Brasil (BCB/Atração e Fixação de Jovens Talentos/CNPq).

2. É natural da caatinga da Bahia e realiza sua prática etnográfica junto a comunidades tradicionais de fundo de pasto desde 2015. Doutor em antropologia social pela Universidade de Buenos Aires (UBA), co-fundador e pesquisador do Núcleo de Etnografia Ameríndia (NuEtAm/UBA). Atualmente é Pesquisador "Conhecimento Brasil" do CNPq – Nível 1, junto ao PPGA/UFS, e coordenador do projeto de pesquisa, financiado pelo CNPq: "O que os 'sertanejos' propõem à etnologia indígena?"

The unusual as an ally in ethnographic practice

Abstract: This text recounts my ethnographic trajectory among traditional communities of the Bahian caatinga, highlighting experiences with two healers. In 2015, during a field immersion, I witnessed a decisive event: the enigmatic word disno, uttered by Gisélia and attributed to allied spirits. This moment opened a sensitive and epistemic aperture to the "outside," destabilizing scientific reason and mobilizing another way of knowing – experiential, relational, and non-representational. From this experience and from rituals such as the "passe", I drafted notes for an ethnographic theory of alterity among the rastejadores of the caatinga, attentive to shamanic practices and native modes of existence. In dialogue with allied authors, I reflect on the term lapigado, proposed by Capuxo and his spirit companion, to describe someone subtle, affectable, and capable of moving between worlds. Like disno, lapigado signals an anthropology contaminated by radical alterity, by extra-human forces that demand new ways of thinking, feeling, and describing. I argue that anthropology must overcome both silence and the overinterpretation of modern epistemological arrogance, embracing the discomfort posed by native concepts and experiences that do not fit Into prior categories. Such the unusual, when taken seriously, produces ontological effects, revealing how caatingueira cosmopraxis can reconfigure anthropological practice itself and "slow down" the sociological premise that assumes it already knows what natives think. Finally, I affirm that my appointment as lapigado is not a metaphor, but rather a caatingueira analysis of a shared form of existence and thought, which can only be processed through lived experience and mutual affection.

Keywords: Alterity. Unknow. Experience. Backlands.

Lo insólito como aliado en la práctica etnográfica

Resumen: El texto narra mi trayectoria etnográfica junto a comunidades tradicionales de la caatinga bahiana, destacando experiencias con dos curadores. En 2015, durante una Inmersión de campo, viví un acontecimiento decisivo: la palabra enigmática disno, pronunciada por Gisélia y atribuida a espíritus aliados. Ese evento Instauró una apertura sensible y epistémica hacia el "afuera", desestabilizando la razón científica y movilizando otro modo de conocer –experiencial, relacional y no representacional. A partir de esa vivencia y de rituales como el pase, elaboré notas para una teoría etnográfica de la alteridad entre los rastejadores de la caatinga, atentas a prácticas chamánicas y a modos nativos de existir. En diálogo con autores afines, reflexiono sobre el término lapigado, propuesto por Capuxo y su espíritu aliado, para describir a quien es sutil, afectuable y capaz de transitar entre mundos. Al igual que disno, lapigado señala una antropología contaminada por la alteridad radical, por fuerzas extra-humanas que exigen nuevas formas de pensar, sentir y describir. Sostengo que la antropología debe superar tanto el silencio como la sobreinterpretación propia de la arrogancia epistemológica moderna, acogiendo la Incomodidad de conceptos y experiencias nativas que no encajan en categorías previas. Este Insólito, cuando se toma en serio, produce efectos ontológicos, revelando cómo la cosmopraxis caatingueira puede reconfigurar el propio quehacer antropológico y "ralentizar" la premisa sociológica que cree saber de antemano lo que piensan los nativos. Finalmente, afirmo que mi nominación como lapigado no es metáfora, sino un análisis caatingueiro sobre una forma de existencia y pensamiento compartida, que solo se procesa en la experiencia viva y en la afectación mutua.

Palabras clave: Alteridad. Desconocido. Experiencia. Sertón.

Introdução

Em minhas primeiras semanas de trabalho de campo, em agosto de 2015, costumava passar bastante tempo em uma grande casa na Fazenda Lagoa do Caldeirão. Ali ajudava Gisélia nas tarefas da cozinha, seu marido (e meu primo), Carlos, a alimentar os animais de criação (porcos, galinha e gado), e os dois filhos deles, Adriano e Wesley, a

cavalgar com os cavalos, para que não perdessem o costume de carregar gente no lombo. Diferentes espaços de pesquisa a que tive acesso imediato pela relação de parentesco e amizade, algo não tão comum em outros "campos", dado que habitar a cozinha e a criança de animais podem ser atividades estreitamente vinculadas ao gênero e ao conhecimento empírico que só o tempo – no espaço e como relação – pode permitir e produzir.

Aquele é um ambiente de que gosto desde menino, pela vastidão da floresta semiárida em volta, pela presença carinhosa, forte e alegre da minha tia Carminha e pelos muitos relatos de magias, feitiços e assombros desconhecidos que ouvia desde criança. Depois de sua morte, em dezembro de 2014, Gisélia ficou responsável por aquela casa imensa, onde antes moravam os nove filhos da matriarca e por onde passava um mundo de gente – de vizinhos a parentes, de políticos a curadores e feiticeiros. Lagoa do Caldeirão é uma das três comunidades tradicionais de fundo de pasto[3], juntamente com Volta e Arapuá, em que venho realizando, desde 2015, atividades de pesquisa de campo de modo contínuo e onde se dirigiu minha prática etnográfica até 2020, perfazendo um total de onze meses. Pesquisa de campo que me permitiu escrever uma etnografia do *rastejar* enquanto relação social e como antropologia caatingueira, e apresentá-la como tese de doutorado em antropologia na Universidade de Buenos Aires em 2021, sob a orientação de Florencia C. Tola e coorientação de José Kelly Luciani.

Certo dia, estávamos eu, na sala ao lado da cozinha e próximo à mesa de jantar, Gisélia em pé, diante de mim, e Carlos, sentado à minha direita. Ia me despedir do casal, pois seguiria viagem até o distrito de Pilar (uns 25 km de distância) a fim de organizar minhas anotações de campo e preparar minha estadia em outra comunidade. Nos abraçamos com carinho na cozinha, como de costume, afinal nos conhecemos desde sempre. Mas algo estranho aconteceu e fiquei petrificado com uma mochila nas costas, o corpo direcionado para a porta de saída e a chave do carro balançando na mão. A paralisia se devia ao imenso esforço cognitivo para entender o que Gisélia tinha acabado de me dizer. Ainda com uma das mãos no meu ombro, disse-me: *disno*.

Enquanto eu me perguntava se havia escutado algo mesmo e, se era algo inteligível, ela se virou despreocupadamente em direção a uma prateleira para procurar algo e seguir com as atividades cotidianas. O ponto é parei de pensar e me vi estatelado, suspenso entre tudo o que havia feito antes desse momento e o que havia premeditado que iria acontecer em seguida. Estava naquele preciso instante em que se pausam as certezas e o mundo pode recomeçar. Restou-me balbuciar um: "Oxe! Disno?! O que é isso?!". Achando graça de minha pergunta, novamente fiquei boquiaberto com sua resposta,

3. Para um estudo mais detalhado sobre o modo de existência "caatingueiro" e o uso comum e compartilhado dos territórios nomeados como "de fundo de pasto", bem como o que implica a autodeterminação "povo tradicional", do ponto de vista pragmático (para o bioma e para os nativos) e teórico (para a antropologia), cf. Lopes (2025).

pois ela tampouco sabia o que era, porque não foi de seu pensamento que saiu a palavra, só de sua boca. E agregou: "Se foi desse jeito é porque era coisa deles [dos espíritos aliados, os *guias*]"[4]. "Como assim?! Um recado para mim?!". "É. Disno. É na língua deles lá, sei não o que é, mas disseram que isso vai servir para tua pesquisa". Ela riu de minha completa ignorância e de meus olhos arregalados, que insistiam em piscar de vez em quando como prova de que eu ainda tinha um corpo – o que provocou minha risada e a de Carlos. Ao fim, nos despedimos e segui viagem com dois passageiros: meu mundo corriqueiro, até então por mim conhecido, mas estranhamente aquietado; e outro, o do possível, aquela reserva de sentido que faz o mundo nunca se acabar. Como bem sabia Guimarães Rosa, "no sertão, o que não existe, acontece!".

Saí então dirigindo uma Toyota Bandeirantes ano 1988, que havia arrematado junto a meu pai para me locomover pelas encruzilhadas sinuosas dessa floresta semiárida. Segui pela estrada de areia fina e branca que compõe essa porção da caatinga, atordoado e encantado, sob a companhia das estrelas e daquele acontecimento espetacular que iria me guiar pelos quatro anos seguintes de pesquisa de campo – até chegar a este manuscrito, quase 10 anos depois. Como vim a entender dois anos adiante – precisamente ao ler "Ser Afetado", de Jeanne Favret-Saada (2005), para uma das aulas do professor Márcio Goldman na Universidade Nacional de Córdoba – eu acabava de experimentar com o corpo, e não pela via da ciência, "os efeitos reais daquela rede particular de comunicação" (Favret-Saada, 2005, p. 157).

Antes de prosseguir com o intento de dar alguma inteligibilidade a esse acontecimento, aceitar e fazer algo com suas consequências epistemológicas, teóricas e metodológicas, parece-me pertinente rememorar outras instâncias diante de desconhecidos insólitos que terminaram por orientar meu caminho até aquele dia, que engendrou outros encontros similares, como veremos.

De quando um pesquisador vira antropólogo

Muitos antropólogos passam a se considerar como tal ao empreenderem uma viagem – uma expedição que os põe diante da tarefa de lidar com um encontro disruptivo e com uma relação radical com a alteridade. É nesse percurso que terminam por construir essa identidade. O mesmo se passou comigo. Havia recebido uma bolsa para pesquisa

4. Aclaro que os relatos entre aspas duplas ("") se referem exatamente ao que me disseram e que pude registrar por meio de gravador ou, como neste caso, de transcrevê-los no caderno de campo na primeira oportunidade que surgisse. Os relatos entre aspas simples ('') remetem a recriações textuais minhas a partir das notas de campo. Já os termos em *itálico* pretendem indicar as categorias nativas que considero fazer parte de outro território existencial, por serem capazes de veicular um sentido específico e, ao mesmo tempo, conter a chave de seu próprio sentido. As exceções a essa regra aplicam-se a termos de outros idiomas e à necessidade de enfatizar algum termo.

de campo, para a dissertação de mestrado, do Centro de Pesquisa Internacional para o Desenvolvimento (IDRC, Canadá), no ano de 2013, e era professor temporário na Universidade Federal de Sergipe, encarregado da disciplina "Desenvolvimento Rural", que rebatizei como "Antropologia da Modernidade". Reincidi o contrato com a universidade seis meses antes do prazo final, separei o restante da bolsa (uns 7 mil dólares) e fui para o México com passagem só de ida, tinha 29 anos. Onze meses depois cheguei a Buenos Aires, após atravessar e viver entre dez países, cruzá-los quase sempre de ônibus, mas vez ou outra foi preciso pegar carona em caminhão, tomar um navio ou uma lancha, montar em uma bicicleta ou em um cavalo. Neste percurso, convivi intensamente com os indígenas Angpon (ou Zoque, como são conhecidos no México) e Diidxazá (os Zapoteco) em Oaxaca, com Purépecha e Tzeltal em San Cristóbal de Las Casas. Ali conheci duas comunidades zapatistas, logo passei uma semana entre os Garífuna no Caribe da Guatemala e outra semana na casa de um amigo quéchua nas montanhas de Pukará no Peru, colhendo aveia a 4.300 metros de altitude, mascando coca para não tragar o pó da aveia e evitar o mal-de-altura (o zoroche) e comendo sopa de quinoa todo dia, no almoço e na janta.

Nesses meses, convivi com idiomas desconhecidos para mim (Angpon, Diidxazá, Tzeltal, Tzotzil, Chol, Purépecha, Maya, Garífuna, Quéchua), ouvi relatos dos Zoque e Zapoteco de mulheres que concebiam filhos com entidades da floresta, de outros que enriqueceram ao fazer pactos com seres não-humanos, de pessoas que eram levadas a se perder na floresta por sons melodiosos e ao regressar a si, se viam arranhadas, sedentas e famintas; em Livingston, escutava à noite tambores e cantos garífunas em um casebre branco rodeado de pessoas à beira de uma rua que terminava no mar do Caribe onde estranhos não eram bem-vindos, a única fronteira entre os sons, a noite, a água e o desconhecido, eram os corpos; vi ingressar o ano de 2015 enquanto ouvia o subcomandante Moisés proferir seu memorável discurso, ainda meio aquecido do frio gélido das montanhas zapatistas por haver dançado alguns *corridos* em meio a centenas de pessoas em um pátio, volta-e-meia recordando como havia chegado ali, dada a complexa, minimalista e necessária burocracia para estar em Oventic – aquele mundo estranho que aceitava compor com outros mundos.

Mas foi em San Miguel Chimalapa (Oaxaca), onde passei mais de um mês na casa de uma família indígena, devorando livros de Pierre Clastres, Carlos Castaneda e Eduardo Viveiros de Castro – que consegui numa feira popular na Cidade do México – e, entre banhos de rio e repousos longos na rede, que me veio um estalo, uma epifania que me abriu espaço para conectar dois universos radicalmente diferentes, pois eu mesmo operava como um entre-dois, como ponte de conexão tradutiva. Ao seguir as recomendações de minha anfitriã para levar alho no bolso, a fim de evitar que os inúmeros duendes que rondavam por lá, e eram uma presença preocupante, me desorientassem

na floresta, vi-me pensando nas categorias e práticas de minha anfitriã por meio das minhas, e as minhas por meio das delas (que eu supunha compreender, ainda que de modo bem superficial), e como as dela alteravam a minha caixa de ferramentas usual para aquela situação. Logo, tudo aquilo começou a me parecer mais do que aceitável, não porque ela me recebia em sua casa e eu devia tolerar as suas crenças, mas porque aquilo era uma verdade para ela e, interpelado por essa força, estava começando a ser reeducado naquele e para aquele mundo, de modo que levar alho no bolso e estar atento a ruídos estranhos na mata (e, obviamente, não os seguir), era o que qualquer um, em sã consciência, deveria fazer. Todo dia a mesma coisa, até que em um dia qualquer me lembrei de *Caipora*[5], creio que no instante em que me disseram por que Raul, o filho, tinha tido seu pé quebrado por algum duende. O motivo era parecido com aquele da *dona-dos-animais* de caça na caatinga, que também desorienta, dá bronca e bate em alguns cachorros e caçadores: a ruptura com uma de suas regras, a de não lhe oferecer tabaco (fumo) associada à avareza em relação aos animais de caça.

Cheguei assim à etnologia indígena através dessa experiência visceral entre percorrer a América Latina oficial e sair dela ao viajar através das e habitar nas inúmeras ilhas existenciais que os mundos indígenas me convidavam, generosamente, a participar, em meio ao imenso mar de homogeneidade cultural, alimentar, agrário, econômico, político etc. que o modo de vida hegemônico norte-eurocentrado insiste continuamente em globalizar aos demais. Meses depois, na casa de minha amiga Lilly, nas montanhas da cidade de Santa Helena, na Costa Rica, escrevi meu projeto de pesquisa de doutorado em três intensos dias sobre a prática de *rastejar*, com a intenção, e ainda com poucos argumentos sólidos, de situar a caatinga e os caatingueiros[6] enquanto sujeitos de pesquisa da etnologia das terras baixas sul-americanas. E segui viagem.

Alguns colegas como Carlos Brandão, Emília Pietrafesa Godoi, Klaas e Ellen Woortman há muito reconhecem a centralidade da sociocosmologia, do xamanismo e das relações com seres extra-humanos e não-humanos entre os povos não indígenas da caatinga brasileira. Ao apoiar-me em "leituras etnológicas nas quais a reflexão sobre sociedades ameríndias passa pela conceituação etnográfica da fabricação do corpo" (Cerqueira; Santos, 2024, p. 03), meu esforço era (e ainda é) justamente o de colocar em

5. Para os caatingueiros, Caipora é mulher loira, do cabelão, linda e perneta, e invisível. Justamente por isso, o fato de *vê-la* escorada em um umbuzeiro, *falar* contigo e, principalmente, ao passar a *comer* comida com ela, isso implica estar metido em um grave problema, pois você corre sério risco de *se encantar*, isto é, *virar*-Caipora e viver *como* ela – fica ou desaparece o corpo na mata, mas deixa-se o plano da humanidade como a conhecemos para viver outra existência possível *post-mortem* humana. Para mais detalhes, cf. Lopes (2022a).

6. Termo nativo de autoatribuição ou empregado por nativos urbanos da caatinga para se referir aos nativos da floresta semiárida. Outros termos são: materos, povo do mato, roceiros. Não posso aprofundar aqui as implicações que essa noção nativa acarreta para o termo clássico sertanejo, criado como extensão da palavra sertão, que deve sua origem à ideologia da mestiçagem colonial e à crise do Nation Building. Para mais detalhes consultar Lopes (2025).

conexão diferentes tradições antropológicas já consolidadas que, infelizmente, pouco dialogam entre si (Woortmann; Woortmann, 1997; Teixeira, 2019; Cerqueira; Santos, 2024), por meio do xamanismo enquanto ação, conceito e epistemologia, capaz de reconecta-las, posto que profundamente ativo, desenvolvido e detalhado no semiárido entre os sujeitos de estudo da antropologia rural do campesinato, e historicamente analisado e teorizado pela etnologia ameríndia. Mas isso é outra história, retornemos àquelas experiências que ainda atuam como uma força ressonante neste artigo.

1 Passe: tecnologia local para lidar com a diferença

O *disno* é um acontecimento cósmico que ainda não passou. Aquele encontro entre mim, uma curandeira e um espírito aliado, ensinou-me que "o possível não preexiste – ele é criado pelo acontecimento" (Deleuze, 2016, p. 246). Por não sabermos até hoje, nem ela nem eu, o que ele significa, essa palavra continua sendo uma evidência-guia de que o pensamento não é capaz de capturar e agarrar o "real". Porque *disno* é maior que o pensamento e que a realidade: é uma figura espectral do "real", um indício de que o inimaginável ainda existe e pode nos alcançar e afetar. Cabe a nós imaginarmos, experimentando, o que fazer com essa palavra-dimensão, com um acontecimento que conecta mundos, com uma intensidade que faz passado e futuro convergirem sem cessar. Reconheci imediatamente que aquilo foi um evento disruptivo e completamente desconhecido e que me colocava diante de três escolhas: fingir que não aconteceu, projetar sobre ele noções externas (negando-o/neutralizando-o) ou levá-lo a sério como um desconhecido radical. Escolhi esta última, ainda sem saber muito bem o que fazer com isso, de modo que segui anotando minhas experiências, relatos, frases crípticas e reflexões nativas no caderno de campo e, principalmente, prestando atenção no que se passava fora e dentro de mim.

Quase três anos depois, em agosto de 2018 – mas como que dando continuidade ao anterior –, Gisélia me ofereceu um *passe*, um ritual de limpeza e alinhamento com as entidades-guias, porque eu ia viajar para um congresso em Cali, na Colômbia. Nesse momento, a *curadora* atua como mediadora entre mim e meus guias, para que a divindade purifique, limpe, proteja e, se achar necessário, ofereça-me alguma recomendação. Estava sentado diante dela e percebi, sem ver, que suas mãos se moviam sobre minha cabeça; depois, ela as colocou sobre minhas orelhas, uma de cada lado, afastava-as em seguida, repetia o gesto, tampava minhas orelhas e destampava. Logo depois, segurou minhas mãos e as friccionou entre as dela. Enquanto fazia esses movimentos, minha amiga dizia frases mais ou menos assim: "Você precisa organizar os pensamentos, vou destampar suas oiças [ouvidos] pra que saiba escutar melhor, pra que possa traduzir eles e levar pra outros lugares".

Saí desse batismo de campo com a certeza de que a antropologia não seria para mim apenas uma profissão, mas um ofício, um modo de vida – e uma prática xamânica capaz de alterar os pressupostos que eu tinha sobre a dimensão do dado, sobre aquilo que é inato para mim. Com o auxílio de Favret-Saada (2005, p. 158), notei que isso podia suceder porque "aceitei o lugar que me foi atribuído" e "aceitar 'participar' e ser afetado não tem nada a ver com uma operação de conhecimento por empatia". Na verdade, experimentar é o melhor ou talvez o único meio possível de nos aproximarmos da posição e da intensidade que acompanham a afecção (*ibidem*). Em outras palavras, mais do que a semântica e sua tarefa de imaginar a profundidade dos significados, o tecer alianças com extra-humanos exige uma "dimensão pragmática da comunicação", que se preocupa em perceber como o mundo é afetado (Taddei, 2019a, p. 83).

Receber o *passe* foi um ritual iniciático que me permitiu abrir espaço para redigir algumas notas sobre uma "teoria etnográfica" (Malinowski, 1977; Goldman, 2006), ou seja, para um modo de compreender-descrever as experiências nativas, vinculadas às suas lógicas concretas e sensíveis, e agenciadas no trabalho de campo etnográfico – capaz de dizer algo não apenas sobre seus modos de existência, mas também de "funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos" (Goldman, 2006, p. 171). A teoria etnográfica é uma tradução, um "equívoco controlado" (Viveiros de Castro, 2004), claramente mais ligado à afecção pelo Outro do que à identidade ou à representação da diferença em qualquer tipo de compreensão predeterminada. Trata-se, assim, mais de uma "diferença de perspectiva" que produz relação (Viveiros de Castro, 2015), do que de uma outra versão de teorias nativas ou teorias antropológicas. Reconheci ali que a presença de uma divindade pode afetar a experiência etnográfica e esta, contaminada por uma agência extra-humana, pode produzir afecção, tensão, alteração, uma fissura interna no fazer antropológico, ao propor, por exemplo, uma "teoria etnográfica da relação" que o envolva diretamente. Em suma, viver uma prova no corpo é necessário para afetar os "limites do próprio pensamento a fim de começar a descobrir o pensamento dos outros" (Albert, 2015, p. 519), apresentando ao mundo outros possíveis que operam como acontecimento, como devir do pensamento.

Este texto, então, é uma das formas possíveis de materializar sensivelmente algo extra-ordinário a fim de dizer ao/a leitor/a o que aprendi com o *disno* e, ao mesmo tempo, preservar alguma sabedoria que há em seguir sem saber direito o que dizer ainda. Gostaria de aclarar que, diferentemente, de algumas correntes pós-modernas, não pretendo aqui apresentar minhas experiências de campo para falar sorrateiramente de mim mesmo, isto é, dos problemas que interessam à sociedade em que habito por conta de meu ofício (poder, estado, globalização, desenvolvimento etc.), os quais os nativos inequívoca e igualmente se interessariam e teriam uma versão "curiosa" sobre elas; nem

pressuponho que não haja alteridade, o que nos levaria a pensar que sendo todos os sujeitos iguais, resta-nos criar as mais estapafúrdias explicações para coisas que desconhecemos (como afirmar que *disno* é uma artimanha local para lucrar em cima de um pesquisador ávido de informações, do que mesmo modo que alguns intelectuais de esquerda – os "namas-treta", como sabiamente os nomeou minha companheira Michele – afirmam que pessoas viram na calada da noite "negras" e "indígenas" para ter acesso às cotas). Em ambos os casos, a antropologia deixaria de ocupar-se do nível biográfico, como sustentava Alfred Gell (*apud* Goldman, 2012), para dedicar-se ao suprabiográfico da história e da sociologia (primeiro caso) ou do infrabiográfico da biologia e da psicologia (segundo caso), tornando-se então uma aberração: obliterar o discurso nativo para reforçar a certeza de que sabemos mais do que eles (Goldman, 2012).

Vale a pena destacar aqui uma aguda observação de Eduardo Viveiros de Castro (2024, p. 374; grifos meus):

> A antropologia não veio para *explicar* por que o nativo pensa o que pensa (e por que ele não conhece as causas de seu pensar), nem para *interpretar* seu pensamento (em função do que estimamos serem suas razões inaparentes), mas sim para *multiplicar* o pensamento em geral, a forma e o conteúdo do que significa pensar, [situar seu pensamento] em um espaço liso onde ele se cruza, converge e colide com o "nosso" pensamento.

Tentarei, ao longo do texto, apenas destrinchar alguns aprendizados a partir da minha interação com a divindade, intermediada por dois curadores que, diferente da tradição moderna ocidental, é uma relação social imanente e materialmente presente na caatinga. Antes disso, parece-me importante situar, brevemente, alguns bloqueios, modernos-demais, que nos impedem de entrar em processo de afetação com o pensamento e práticas nativas.

Modernos-demais para a diferença

Em seu clássico livro "As estruturas das revoluções científicas", Thomas Khun afirmava que a forma ocidental de fazer ciência implica propor afirmações universais a partir de seus critérios acerca do que é o real e se baseia no "pressuposto de que a comunidade científica sabe como é o mundo" e, como tal, tem disposição para defendê-lo, logo, suprime novidades fundamentais que poriam em xeque seus compromissos prévios (Kuhn, 2013, p. 48). Esse realismo científico, quando aplicado à antropologia, pretende descrever diferentes *concepções locais* de *conceitos modernos* como uma espécie de "ontologia filtrante" que, tolerante com a diferença, apenas re-

cupera visões de mundo divergentes para corroborar a si mesma (a existência de um único mundo real descrito pela Ciência, que é o seu próprio mundo), como resume Mauro de Almeida (2021, p. 330).

Desse modo, à antropologia caberia apenas a tarefa de coletar material e dados a serem utilizados para completar uma narrativa que pertence à ciência (Ingold, 2019). Isso porque, um de seus pressupostos ontológicos é que o mundo é o mesmo para todos os coletivos humanos e que o que se altera são os meios de descrição desse mundo. Isso orienta o relativismo cultural, em que se propõe que cada cultura ou sociedade contém em si respostas ou soluções particulares para questões universais, próprias da condição humana. No entanto, como recorda Almeida (2021), sua fraqueza fundamental é a ausência de "critérios para distinguir a verdade da falsidade" entre as diferentes posições, bem como a "racionalidade ou falácia dos argumentos", o que facilita a manipulação do relativismo cultural para "justificar a ausência de diferença entre fake news e verdade, possibilitando assim afirmar que podemos aceitar ou rejeitar a existência do aquecimento global, das pandemias como visões igualmente sustentáveis" (p. 312).

Como alertam Tim Ingold (2019) e Renzo Taddei (2019b), essa premissa da existência de uma ordem natural em que o conhecimento científico tem apenas uma forma, que esta forma é universal e incomparável e que apenas ela pode produzi-la é um "dogma religioso" (Taddei, 2019b), uma doutrina ou um sistema de crenças conhecido como "cientificismo" (Ingold, 2019). O fundamento ontológico desse discurso ocidental se assenta na necessidade de separar os domínios objetivos dos subjetivos, em que o primeiro é "concebido como o mundo interior da mente e do significado" e o segundo como "o mundo da matéria e da substância" (Ingold *apud* Viveiros de Castro, 2002, p. 349, nota 02). Nossa concepção moderna do que é a humanidade resulta de uma operação antropológica cartesiana que supõe que para conhecer algo é preciso objetivar radicalmente, ou seja, nossa capacidade de conhecer deve estar inexoravelmente separada de nossa relação com o mundo. O "eu" à deriva em um mundo recheado de objetos materiais, diria Ingold (2019).

Desse modo, a ciência normal e o paradigma definem aquilo que pode "ser visto" mediante observação e experimentação (Bartelmebs, 2012) – pois "cada paradigma define as questões legítimas e os critérios pelos quais são identificadas as respostas aceitáveis" (Stengers, 2002, p. 12) –, e considera que seu modo de o fazer é superior ao modo de produção de conhecimento de grupos sobre os quais ela estuda. Logo, por meio da defesa de sua objetividade científica acerca de dados observáveis e mensuráveis, escamoteia-se sua premissa metafísica de que só é possível deduzir a realidade por meio de seus atuais instrumentos de medição e, neste esquema, o que não está no radar da ciência e não pode ser aferido, testado, provado, replicado e falseável seria irrelevante. No

entanto, como recorda Taddei (2022), poderíamos argumentar que isso é uma falácia metafísica dado que a ciência não possui instrumentos para comprovar que tudo o que existe está sob seu radar e de que ela tem a melhor explicação.

O problema comum desse modo particular de conceber o mundo, que se pretende universal e, portanto, deve ser globalizado, é que tal certeza existencial sobre o que é o mundo e como relacionar-se com ele – o alicerce da era moderna – tem levado o planeta Terra ao limite, em que mundos sociologicamente insuportáveis já são realidade (zonas desertificadas ou com constantes eventos climáticos extremos). E, potencialmente, o mundo por vir seria a emergência de um mundo-sem-nós ou um nós-sem-mundo (Danowski; Viveiros de Castro, 2014).

A relevância do extraordinário é saber notar e aprender a conviver com o fato de que nem todas as tradições de pensamento tendem a produzir teoremas, fórmulas, paradigmas para tentar compreender a realidade como fazemos. Há povos para os quais o pensamento tem a capacidade de "articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias muito próximas da experiência concreta", isto é, as qualidades do mundo podem ser apreendidas no corpo ou pelo corpo, como cheiros, cores, sons, movimentos, vibrações entre outras propriedades sensíveis (Viveiros de Castro, 2002, p. 478). Portanto, nossa premissa epistemológica (como antropólogos/as) deveria ser a de compreender e investigar determinado tema/problema desde uma perspectiva que não é controlada pela doutrina moderna do que ela é ou deva ser; pois a operação fundamental da antropologia é a de considerar que o objeto do seu discurso está no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso (Viveiros de Castro, 2002). Desse modo, essa ciência antidisciplinar, ou disciplina indisciplinada, como dizia Geertz, que é a antropologia, é uma das poucas, junto com a física quântica, que tem a capacidade de preservar sua abertura à alteridade para modificar seus próprios procedimentos metodológicos ao se ver implicada pelos modos de acesso ao conhecimento de seus sujeitos de pesquisa.

2 A diferença radical como forma de relação

Quase ao mesmo tempo daquele acontecimento relatado anteriormente, eu vinha estreitando os laços com outro dos meus principais interlocutores no trabalho de campo: o curador Capuxo. Primeiro na sua casa da roça, na comunidade Fortuna, depois em sua casa no distrito urbano de Pilar, a uns 6 quilômetros daquela. Capuxo era uma autoridade no dom da cura (principalmente, para prevenir e curar efeitos de Acidente Vascular Cerebral) e da proteção (contra picadas de cobras e para *fechar o corpo* em geral), sendo reconhecido em diversas comunidades tradicionais do município de

Jaguarari e além[7]. Ele sempre teve curiosidade sobre minha vida em Buenos Aires, gostava que eu compartilhasse meus relatos de campo sobre outros curadores da região, sobre os xamãs que estudava nos cursos de etnologia com J-P. Chaumeil, J. Galinier e A. Surrallés, bem como sobre outros rastejadores caatingueiros – pessoas hábeis em ler, compreender e se comunicar com diferentes indícios da presença de animais, eventos climáticos, fenômenos atmosféricos e/ou agências extra-humanas, a fim de oferecer uma cura, localizar uma veia de água subterrânea, produzir ou bloquear feitiços, decifrar rastros na terra ou curar/enfeitiçar por meio destes etc. Ele queria entender por que eu tinha interesse em acompanhá-lo nas sessões de cura, em conversar sobre seus sonhos, sua infância, seus "poderes", vindo de tão longe.

Capuxo me ouvia com atenção quando eu dizia que justamente aquilo que interessava a ele era o que seria interessante para mim, e que naquele momento isso era o mais importante, não o que pessoalmente me interessava, pois isso pouco me importava. De algum modo, gosto de acreditar que ele sabia que eu estava disposto ao devir que implicava *participar* daquilo junto com ele. Quando eu dizia que minha experiência com ele me ajudava a pensar de modo diferente sobre o que via, sentia e ouvia, não só sobre as coisas do campo, mas na vida em geral, bem como me orientava a escrever posteriormente e a contar o que aprendi com eles a outras pessoas de outros lugares, subitamente, ele me interrompeu e me disse:

> – "É, você é lapigado como eu."
> – "Oxe! E o que é isso de lapigado?", pergunto-lhe.
> – "É ser sutil, não é enrolado [no sentido de travado, bloqueado]. Sutil, lapigado... sutil... lapigado" – e riu de se acabar.
> – "Lapigado quer dizer aquele que diz as coisas, é ligeiro né? De repente diz as coisas: é assim, é assim, é assim. É sutil, sutil!" – e voltou a rir junto com seu filho.

Meses depois, quando nos encontramos novamente, ele repetiu que eu era *lapigado*. Fiquei intrigado outra vez – uma nova palavra, aparentemente em português, que eu não conhecia.

> – "Mas eu não tenho seu dom, nem seus poderes, Capuxo. Como posso ser lapigado como você?", perguntei.
> – "É sabido, sutil."
> – "Quem mais é lapigado? A adivinhona Gisélia, o curador Sinhô, o feiticeiro Maneca – eles também são?"
> – "É, é tudo lapigado!"

7. Em 2012, alguém o entrevistou e postou o vídeo no YouTube, já são mais de 64 mil visualizações desde então. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=r9_LSa8-OS0.

Como, obviamente, eu não poderia pedir a Capuxo que me desse uma conceitualização acadêmica do termo, esperei novamente que o próprio trabalho de campo fosse tecendo isso aos poucos. Se as operações analíticas viriam com o tempo, não é porque, com certa convivência com os nativos, eu teria acesso aos segredos de seus termos. É que, mais propriamente, o "tempo é, em si, uma relação" (Goldman, 2016, p. 111) através da qual podemos perceber como fomos afetados – e o que fazer com isso. Aprendemos a refletir sobre as relações dos outros a partir de nossa relação com eles/as, assim podemos conceder precedência aos dados etnográficos em que se incluem as práticas de sentido e as teorias nativas.

Muitas vezes depois, o curador repetiu essa palavra para mim, sempre no contexto de nossas conversas e dos meus comentários sobre a vida dos nativos que nasceram com o dom e sua potencial diversidade de poderes. Esse dom lhes permite, por um lado, se diferenciar de seus pares por conta de seus poderes específicos e, por outro, lhes abre, ou deixa em aberto, um campo de possíveis ainda desconhecidos (para mais detalhes consultar Lopes, 2020). Soube, então, que Capuxo inventou a palavra *lapigado*. Mas, tal como Gisélia, ele o fez junto com seu *guia*, diante da minha presença e, segundo ele, por causa dela.

Quase oito anos depois daquele encontro, ocorrido em 2017, e em razão de diversas horas de observação de suas sessões de cura, de participar como seu paciente e de outras tantas conversas sobre temas que lhe interessavam (como pega de boi, floração do milho, engorda de porco e gado, festividades, pragas na lavoura e rezas para afastá-las, preveni-las ou erradicá-las, relatos de outros curadores etc.), posso me arriscar a dizer algo. Para Capuxo, *lapigado* é alguém identificado com um pensamento em continuidade epistemológica com o dos caatingueiros, mas em descontinuidade ontológica em relação às práticas de sentido dos curadores e, ao mesmo tempo, capaz de manter sua alteridade em relação ao próprio "coletivo", ou seja, sustentar a diferença no que diz respeito aos saberes e poderes de cada rastejador – sendo o meu o de relacionar relações sem dar preeminência ao conceito moderno de relação, ao *rastejar* o [conceito] do nativo para fazer o [conceito] do moderno se estender ao ponto de dizer algo distinto do costumeiro[8].

Lapigado parece remeter ao adjetivo lapidado, enquanto forma atual de algo anteriormente distinto e qualitativamente bruto que foi sendo burilado pacientemente até tornar-se algo diferente, uma operação que torna atual o que já estava presente de modo imanente. A diferença é que na ação de *lapigar*, o agente transformador não é um artesão que retira de um tronco de madeira tudo o que não é um peixe, por exemplo, senão

8. Como se pergunta Marcio Goldman (2017, p. 29): "mais do que pensar nas categorias, deveríamos pensar no que fazemos com elas. É por isso que considero que o jogo de tradução-contaminação tem a ver com isso. Como contaminar nossas categorias para fazê-las dizer algo diferente ao que estão acostumadas dizer?"

o conjunto composto pela experiência e prática etnográfica diante de e com alteridades culturais e pela relação destes com suas alteridades (para si, o *outro* do outro). De modo que, de vez em quando, algum extra-humano irá buscar uma relação com o pesquisador, dessa vez não mediada pela "cultura" que o pesquisador apreende ao longo do tempo, mas diretamente por ela, pela cultura sem aspas, no dizer de Manuela Carneiro da Cunha (2017), isto é, por haver logrado, parcialmente, organizar minha percepção e ação em acordo (em ressonância) com os esquemas comuns dos caatingueiros. Estava caatingueirizando a noção de "cultura", aproximando-me então do *rastejar* como antropologia nativa ("cultura em si") e não apenas do conceito que nossa disciplina pode descrever e analisar ("cultura para si", Cunha, 2017, p. 306).

Parece-me que isso se dá via intermediação do curador, através do sonho em que aprendo receitas para curar doenças, de ideias repentinas e precisas sobre algo que me aparecem somente em longas estadias em campo. Em suma, por meio de comunicações cosmodivergentes que suscitam e revelam afetos e efeitos sobre o pesquisador porque eu me permiti, não sei muito bem como, a entrar em ressonância com as forças de alteração que estão na caatinga, aquelas que antes haviam afetado os rastejadores, que, por sua vez, aprenderam a rasteja-las e convertê-las em poder, e que vão polindo o etnógrafo a um ponto tal em que este passa a ser renomeado como *lapigado* e usa essa terminologia como força para escrever, ser lido neste texto e ser um autor associado a ele.

Pois bem, se fui considerado parte daquele *coletivo* não foi por ter poderes semelhantes aos deles – que, até onde sei, não os tenho –, mas por me comportar de forma cultural e moralmente nativa, estar aberto e predisposto a ser afetado por seu mundo (e talvez, por isso mesmo, ter sido considerado mais um personagem conceitual dentro de sua sociocosmologia) e, ao mesmo tempo, manter a alteridade de antropólogo. Ao entrar em acordo aqui mais com Capuxo que com Deleuze, posso dizer que através do conceito caatingueiro de *lapigado* é possível afirmar que a escrita etnográfica é uma variação possível do dom entre os nativos. É como se a "cultura antropológica" (representada pela minha figura) provocasse um efeito de autorreflexão coletiva (os "caatingueiros lapigados"), configurando um movimento contínuo de "invenção da cultura" (Wagner, 2012). Se *lapigado* implica uma relação entre humano e extra-humano, esse conceito nativo é uma operação recursiva e perspectivista, da mesma natureza que o *disno*. Ambos emergiram da relação rezador-divindade-etnógrafo: uma zona privilegiada de diferenciação, onde a diferença é pura intensidade.

Em outras palavras, desde esse lugar-relação – em que *disno* e *lapigado* são apenas índices, indicadores de sua existência pressuposta – é comum, entre muitos nativos, *aprender* a encontrar água subterrânea, a *curar* novas doenças, a *apagar* fogo a distância, a *se envultar* em árvore etc. e, no meu caso, a *virar* antropólogo – um nativo que,

como disse Capuxo e Gisélia, leva, via tradução ativa, as coisas da caatinga para outros lugares. Uma tradução que não pretende empatar a equação – intercambiando uma palavra por outra –, mas implicar na língua acadêmica e no pensamento moderno o pensamento caatingueiro, a fim de afetá-los e fazer com que digam alguma coisa que não o fariam sozinhos, sem uma diferença instalada em seu âmago. É algo como um exercício inicial e, reconheço, ainda "menor" de antropologia reversa em que o *rastejar*, enquanto antropologia caatingueira, pode descrever, analisar e pensar o pensamento moderno e, ademais, empurrá-lo a ir além do *dado*, do que este pressupõe que existe[9].

Esse "modo de existência *lapigado*" não é uma função do ambiente, não depende da caatinga – ela apenas convida, propõe. Ele depende, isso sim, "do ser que se mostra capaz dele" (Stengers, 2014, p. 24), ou seja, depende da abertura de uma certa pessoa à possibilidade de se afetar, alguém que será *lapigado* porque aprendeu a virar-outro através de um desconhecido e que, ainda que venha a se familiarizar com esse desconhecido, poderá eventualmente encontrar outro ainda mais desconhecido, já que isso nunca deixa de acontecer em seu mundo. Tal como o *disno*, enquanto força, enquanto fora, exterioridade, *lapigado* é, parafraseando Eduardo Viveiros de Castro (2001), mais do que outro [alteridade]: é o Outro [uma relação de alteração]. E ambos exigem, como condição de inteligibilidade, a abertura do etnógrafo a novas relações, aquelas que o levem a lugares incômodos, a encontros onde determinado modo convencional de pensar se assusta, se vê sacudido, arrastado para a zona do indiscernível, do indeterminado.

Vejamos brevemente o que aprendi a partir dessas interferências extra-humanas no meu fazer etnográfico – e por que o mais relevante tem sido o *não-fazer*.

3 Efeitos etnográficos extra-humanos

A diferença que me separa daquelas pessoas que habitam suas comunidades tradicionais de fundo de pasto não apenas existe, ela deve ser ressaltada como forma de estabelecer uma conexão por meio de uma experimentação com os materiais etnográficos e com as vivências que deixam seu rastro no corpo. Aprendi ali que meu interesse não deveria estar na nossa semelhança (somos nativos da caatinga da Bahia, falamos *brasileiro*, nossas relações conjugais e de comensalidade são parecidas, assim como nossos funerais etc.), mas justamente naquilo que nos distingue (pessoas que nascem com o dom, e esse guar-

9. Este breve relato é uma tentativa de ir *lapigando* pouco a pouco essa contra-antropologia; outras dimensões dela, vinculadas às ideias modernas de relação, devir, recursos hídricos, mudanças climáticas, progresso, natureza-cultura-sobrenatureza, entre outras, foram relacionadas ao conceito nativo de "virar outro", isto é, a uma capacidade humana de entrar em processo de devir ou de metamorfosear-se em outro e sustentar a diferença enquanto tal, e publicadas em Lopes (2021b, 2022a, 2023, 2025).

da, de forma imanente, diversos poderes desconhecidos – um deles é virar-formigueiro, virar-extra-humano, virar-divindade). É olhando para essa diferença que lhes interessa olhar (onde não sou e onde sou caatingueiro), que é possível notar que nesta constante reversibilidade, entre perceber o rastejar dos outros no mundo (etnógrafo) e rastejar como modo de perceber o mundo (*lapigado*), que se joga o exercício antropológico.

A experiência entre os *caatingueiros* cumpre um papel fundamental, pois é ela que permite a emergência da percepção frente à memória – a qual tende a remeter à identidade – e mostra que elementos conhecidos e comuns como urina, sons, ruídos, frutos secos, cores etc., podem se deslocar da ordinariedade da memória nativa e passar a ganhar autonomia, tornando-se eles próprios personagens cruciais para e no mundo-caatinga. Trata-se de uma zona onde a existência de extra-humanos não é apenas possível, mas necessária – tanto para o devir-caatingueiro em outros modos de relação (com o bioma, com animais, com humanos), quanto para manter abertas as possibilidades de existir e habilitar uma outra imagem do pensamento. A experiência, então, é um modo de acessar o conhecimento, e sua premissa é que, para conhecer algo desconhecido, não é preciso representá-lo (pois isso igualaria pontos de vista distintos), mas estar aberto a se deixar afetar por e com ele, por um *sem sentido*, a se colocar nu diante do "livre jogo de afetos desprovidos de representação" (Favret-Saada, 2005, p. 161), bem como de suas consequências conceituais, epistêmicas e ontológicas.

Aprendi com meus amigos e parentes que a experiência exprime uma verdade para além do falso ou do verdadeiro – uma "verdade suficiente" (Costa, 2020). Os nativos habitam um mundo passível de ser inventado e corroborado pela experiência, ou seja, *disno* é uma "verdade pragmática", pois ela mesma é sua verificação; seguir seu rastro, seus efeitos sobre meu corpo, é uma ação empreendida como consequência daquela verdade-rastro. Naquele momento, ela era o *real* que irrompeu na realidade – e isso requer uma arte da atenção e da ação do antropólogo.

Disno foi inventado, engendrado – e só reinventando a mim mesmo, habitando um "devir-etnógrafo-afetável", eu poderia saber que *disno* é um caminho para minha própria diferenciação. Enquanto "acontecimento", *disno* e *lapigado* "criam uma nova existência, produzem uma nova subjetividade (novos entrelaçamentos com o corpo, o tempo, o meio [*milieu*], a cultura, o trabalho...)" (Deleuze, 2016, p. 246). Percebi, então, que o que torna sensível a diferença entre os pontos de vista é a própria diferença, o díspar (Zourabichvili, 2011), como o *disno*.

O *díspar* repele a representação – essa operação estadocêntrica que busca unificar o diverso. Através do desconhecido, do susto, é possível instaurar e ativar a arte de pensar de outro modo, "porque pensar começa com a diferença, algo se distingue" (*ibidem*, p. 136). Estar aberto a isso já era uma linha de fuga daquele modo de fazer etnografia

que tenta "proteger o etnólogo (esse ser acultural, cujo cérebro conteria apenas proposições verdadeiras) contra qualquer contaminação por seu objeto" (Favret-Saada, 2005, p. 157); era se dispor ao devir diante de um encontro insuspeitado, produzido por aqueles encontros também inesperados e insólitos entre dois curadores, espíritos aliados e eu.

O plano geral do *disno* foi – e continua sendo – retirar o pensamento e meus modos de pensar dos caminhos costumeiros da linguagem e do raciocínio (Petronílio, 2020). Ao mesmo tempo, *disno*, enquanto verdade, prevê o mundo, mas também o imprevê (Viveiros de Castro, 2019), pois deixa espaço para o desconhecimento do previsto, para que as criatividades nativas não possam – nem devam – ser capturadas. É um mecanismo de antecipação-conjuração contra uma antropologia que, ao tomar a alteridade como estratégica e torná-la confortável para pensar e elaborar conceitos (Taddei, 2018), pode, sem querer, anestesiar o pensamento nativo com seu método científico e categorias que, por vezes, tendem a buscar o sentido último das coisas, a explicar demais. *Disno*, *lapigado* e *passe* (a tecnologia local capaz de auxiliar na compreensão de *disno* e *lapigado*) são, assim, antídotos, um veneno antimonotonia, como sabiamente disse Cazuza.

Se *disno* e *passe* foram os disparadores de uma etnografia, *lapigado* expressa uma relação fractal – ou seja, uma variação, uma modulação de *disno*, de *passe*. *Disno* é um evento que deixa em suspenso a segurança própria da Razão e que altera os modos como ela costuma ser colocada em cena. Essa noção atua como o "idiota" apresentado pela filósofa Isabelle Stengers em sua "proposta cosmopolítica" – algo, uma exterioridade, que nos incita a sustentar uma posição de "não saber radical" diante de um acontecimento (a não fazer o que faríamos imediatamente), porque a cosmopolítica tem a ver apenas "com um sentimento de espanto que faz balbuciar as certezas" (Stengers, 2014, p. 22).

O idiota, o *disno* ou o *lapigado* "não nega os saberes articulados, não os denuncia dizendo que mentem, tampouco é a fonte oculta de um saber que os transcendesse" (*ibidem*, p. 25); mas, enquanto diferença, provoca em nós desconcerto, relutância, dúvida, vacilação. E, ainda que sua alteridade se mantenha – pois ela não precisa se converter em identidade –, a diferença que nos separa de "ele" é a mesma que nos conecta (há troca de perspectivas e posições), pois a diferença não precisa ser exótica, ela é relação, a condição de possibilidade de uma convergência, de um encontro contaminante.

Por fim, ao escrever este texto, possível por ter concedido "estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional" (Favret-Saada, 2005, p. 160), busquei produzir não apenas "efeitos epistemológicos, mas também efeitos ontológicos" (Goldman, 2017, p. 16). E isso, como sugere o autor, não para que o/a leitor/a afirme que, após esse pequeno artigo, "sem dúvida, os *lapigados* existem!", mas para que certas afirmações travestidas de científicas – são sertanejos com tendência ao messianismo, meros camponeses ou agricultores familiares com costumes mestiços,

permanentes entraves ao desenvolvimento e ao progresso, um povo dependente do voto de cabresto e da indústria da seca e tantos outros discursos que folclorizam sua existência e, justamente por isso, são incapazes de reconhecer na atividade de pastoreio uma das contribuições caatingueiras para a conservação da agrobiodiversidade, por exemplo – não neutralizem seu pensamento, não sejam tão facilmente proferidas e, pior, rapidamente tomadas como verdades. Quem me lê já tem outra *experiência*, e diversa, com um "sertanejo". Este é um que virou antropólogo "ou" *lapigado* justamente porque, como aqueles tantos caatingueiros, *não é* sertanejo.

Ao considerar as implicações da imaginação conceitual nativa presente no par *antropólogo* | *lapigado*, a aparente disjunção não é opositiva, nem exclusiva, senão inclusiva, pois a diferença conecta. Cada um é a posição ocupada por um determinado sujeito em uma relação social, ambos mutuamente desconhecidos entre si – *a priori* –, porém capazes de modificar, reciprocamente, seu respectivo conceito e prática – no percurso etnográfico-existencial.

O que um *lapigado* teria a dizer à antropologia? O que é ser antropólogo quando se é *lapigado*?

Considerações finais

Meses depois de ter entregado minha tese doutoral à universidade, em 2021, saí de férias para despejar a mente e, mais uma vez, de modo insólito, o *disno* irrompeu – outra vez como uma profunda afecção no campo dos sentidos que, tal qual uma dobra, ao mesmo tempo que fechava um mundo, abria outro. Uma mulher de olhos verde-azulados, com um pequeno girassol ao redor da pupila, cruzou meu caminho como um raio na cidade praiana de Aracaju. Como todo evento extraordinário, eu me vi incapaz de não lhe dedicar toda a atenção. Cedinho, à beira de um rio de águas verdes e salgadas, narrei-lhe em detalhes essa experiência de campo. Ela, muito interessada, fitou-me fundo com um sorriso leve, daqueles típicos de seres humanos que carregam alguma misteriosa sabedoria consigo, e disse: *"ao escrever, você desatou o nó – disno é des-nó"*.

Se "nó" na língua espanhola é "*nudo*" e Gisélia pode falar línguas estrangeiras porque seus *guias* o sabem, de fato, des-nudei-me diante do trabalho de campo etnográfico e de seus efeitos posteriores que me guiaram no exercício de ser mediador-tradutor-afetante entre mundos, e fui, quis e pude, em alguma medida, ser contaminado pela diferença. Assim, o que antes parecia inamovível e insondável, *através* daquela sereia de rio, o *disno* virou *des*-nó, *des*-nudo, *sem*-nó. E como bem disse Gilberto Gil, lembremos que *"a nudez é a soma de todas as roupas"*.

Referências

ALBERT, Bruce. Postscriptum. Quando eu é um outro (e viceversa)". *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

ALMEIDA, Mauro W.B. de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Editora Ubu, 2021.

BARTELMEBS, Roberta Chiesa. Resenhando as estruturas das revoluções científicas de Thomas Kuhn. **Revista Ensaio**, v. 14, n. 3, p. 351-358, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CERQUEIRA, Ana Carneiro & SANTOS, Júlia Otero dos. Criações da cozinha: corpos, pessoas e relações em contextos indígenas, camponeses e quilombolas. **Rev. antropol.,** São Paulo, v. 67, p. 1-23, 2024. [On-line].

COSTA, Alyne. Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo. **Revista de divulgação científica coletiva.org**, v. 27, [*s.p.*], 2020.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Rio de Janeiro: Desterro, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Dois regimes de loucos.** Textos e entrevistas (1975-1995). Tradução de Ivo, G. São Paulo: Ed. 34, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, v. 13, n. 13, p. 151-61, 2005[1991].

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. X, n.1, p. 161-173, 2006. [On-line].

GOLDMAN, Marcio. Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman. **Campos,** v.13, n. 1, p. 93-108, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *In*: GOLDMAN, Marcio. **Mais alguma antropologia.** Ensaios de geografia do pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016, p. 110-117.

GOLDMAN, Marcio. Conversación con Marcio Goldman. **Cátedra de Estudios Afrodescendientes**. Centro de Estudios Afrodescendientes, 2017. Disponível em: http://www.ram-wan.net/ceapuj/publicaciones. Acesso em: 25 de agosto de 2021.

INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve? Petrópolis: Vozes, 2019.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno. **Etnográfica**, v. 24, n. 2, p. 527-550, 2020. [On-line].

LOPES, Gabriel Rodrigues. **"Virar-otro". Notas para una teoría de la alteridad. Una etnografía de los rastejadores en la caatinga de Bahia (Brasil)**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021b.

LOPES, Gabriel Rodrigues. "O Homem quis ser o herói". Especulaciones caatingueiras sobre el fin del mundo. **Revista Avá,** v. 31, p. 41-63, 2021b.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Comendo com(o) Caipora. Encontros que "encantam" o sertão na Bahia. **Mana**, v. 28, n. 1, p. 1-31, 2022a.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Diferencia y experiencia: entrelaces cosmopolíticos para una etnografía. *In*: MEDRANO, Celeste; PAZZARELLI, Francisco (Org.). **La afectación, los afectos, el afectarse**. Buenos Aires: Red Editorial, 2022b, p. 213-227.

LOPES, Gabriel Rodrigues. Lo que los vedores rastejam na caatinga da Bahia (Brasil). **Revista Española de Antropología Americana**, v. 53, n. 2, p. 263-280, 2023.

LOPES, Gabriel Rodrigues. De sertanejo a índio. Identidad y diferencia entre los caatingueiros en el sertão de Bahia (Brasil). *In*: HAMMERSCHMIDT, Claudia; FOITZICK REYES, David; CHRISTEL, Lucas (Org.). **Identidades estratégicas en los pueblos indígenas.** Narrativas, producciones y representaciones. Buenos Aires: UNSAMedita, 2025, p. 209-264.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los jardines de coral y su magia.** Barcelona: Labor Universitarias, 1977.

PETRONÍLIO, Paulo. As dobras do sertão: entre Guimarães Rosa e Gilles Deleuze. Entrevista com Paulo Petronílio. **Conversações Filosóficas**, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TMfCJ-zoJVg. Acesso em: 21 agosto de 2021.

SAEZ, Oscar Calavia. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. **Etnográfica**, v. 15, n. 3, p. 589-602, 2011. [On-line].

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. **Revista Pléyade**, 2014.

TADDEI, Renzo. O dia em que virei índio – a identificação ontológica com o outro como metamorfose descolonizadora. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v.69, p. 289-306, 2018.

TADDEI, Renzo. No que está por vir, seremos todos filósofos-engenheiros-dançarinos ou não seremos nada. **Moringa Artes do Espetáculo**, v.10, n.2, p. 65-90, 2019a.

TADDEI, Renzo. Quando climatologistas encontram cientistas sociais: especulações etnográficas sobre equívocos interdisciplinares. **Sociologias,** v. 21, n. 51, p. 186-209, 2019b.

TADDEI, Renzo. Kopenawa e as ciências ambientais na Amazônia. *In*: MARRAS, Stelio; TADDEI, Renzo (Org.). **O Antropoceno**: sobre modos de compor mundos. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022. p. 212-242.

TEIXEIRA, Jorge L.R. **Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). **Anais da ANPOCS**, Caxambú, 2001, p. 1-54.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití**, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. **Current Anthropology**, v. 60, n. 20, p. 296-308, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista 1. O nativo relativo. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal**: ensaios de antropologia. São Paulo: N-1 Edições, 2024. p. 373-390.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ZOURABICHVILI, François. **Deleuze.** Una filosofía del acontecimiento. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.