85



85

Producciones culturales y dinámicas laborales

Nueva Antropología

Patricia Arias, El viaje de los huipiles. De Juchitán a los Altos de Jalisco · **Amalia Ramírez,** El devenir histórico de la alfarería de Zinapécuaro, tensiones discursivas en torno al patrimonio cultural · **Hemán M. Palermo y Carlos León Salazar,** Trabajo, disciplina y masculinidades: un análisis comparado entre dos industrias extractivas de Argentina y México · **Julia Soul,** Colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos. Propuesta conceptual para el abordaje de la cotidianeidad laboral · **Cinthia Fabiola Ruiz López,** El proyecto Ciudades Rurales Sustentables y el involucramiento de sus habitantes · **Sergio González Varela,** Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires ·

VOL. XXIX, NÚM. 85, JULIO-DICIEMBRE DE 2016 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología

Nueva Antropología 85

Producciones culturales y dinámicas laborales

IMAGEN Y PERSONIFICACIÓN ANIMAL: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS DEVENIRES

Sergio González Varela*

Resumen: El objetivo de este artículo es hacer un análisis de las relaciones entre humanos y animales en el ámbito ritual, particularmente dentro del contexto etnográfico de la capoeira en Brasil. El argumento central del texto propone el desarrollo de una antropología de los devenires que rechaza la división tajante entre naturaleza y cultura como contextos separados y excluyentes. Retomando algunas ideas de Gabriel Tarde y Lévy-Bruhl, el artículo se centra en los conceptos de deseo, participación e intensidad para el análisis de lo social en general.

Palabras clave: animales, capoeira, devenir, ritual.

Abstract: The objective of the present article is to carry out an analysis of the relationship between humans and animals within the ritual sphere, specifically within the ethnographic context of the Capoeira in Brazil. The main point of the text is the development of anthropology of events which rejects the strict division between nature and culture as separate, exclusionary contexts. Returning to some of the ideas of Gabriel Taerde and Lévy-Bruhl, the article is centered on the concepts of desire, participation and intensity for analyzing the social concept in general.

Keywords: Animals, Capoeira, event, ritual.

INTRODUCCIÓN

Metáforas, imágenes y personificaciones animales son temas recurrentes en la antropología de la religión y el ritual. Aparecieron desde las primeras obras antropológicas de mediados y finales del siglo XIX[1] y continuaron intrigando a los estudiosos a lo largo del siglo XX.[2] En particular,

*Doctor en Antropología por la University College London. Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Línea principal de investigación: Antropología del ritual, religión y *performance*. Correo electrónico: sergio.gonzalez@uaslp.mx

[1] Por ejemplo, desde el estudio del animismo llevado a cabo por Edward B. Tylor (1920), padre fundador de la antropología británica, pasando por el análisis de James Frazer (1981) sobre la evolución del pensamiento mágico y religioso, se puede observar la importancia que tienen las clasificaciones animales y las actitudes que los seres humanos tienen frente a ellas.

[2] Tanto en la obra de Bronislaw Malinowski (1977; 2001; 2002) y la escuela funcionalista británica durante la primera mitad del siglo XX, como en la antropología de Franz Boas (1935; 1964; 1967) y sus discípulos, se encuentran descripciones etnográficas que resaltan la amplia diversidad de relaciones humano-animales den-

destaca la obra de Claude Lévi-Strauss, quien retomaría las principales ideas de sus predecesores para analizar los principios clasificatorios del pensamiento humano (Lévi-Strauss, 1985; 1997). Lévi-Strauss mantendría a lo largo de su vida su convicción en la existencia de la unidad de la mente y el espíritu humano en los procesos abstractos del pensamiento, a pesar de las diferencias culturales que se le presentaban al etnógrafo en campo. Los animales, como bien decía, eran buenos para pensar, igual que los mitos en los que aparecían recurrentemente como tema principal (Lévi-Strauss, 2001).

Lévi-Strauss impuso un modelo de separación entre naturaleza y cultura que de alguna manera se mantiene vigente en las obras de muchos antropólogos hoy en día y que no necesariamente se asocian con el estructuralismo.[3]

En este sentido, los fundamentos de la antropología para entender las relaciones entre seres humanos y animales se han mantenido homogéneos al seguir basándose en principios cosmológicos que evocan la división radical entre una naturaleza (externa) y muchas culturas (configuraciones internas sobre el medio). Por lo tanto, y en contraste a lo esbozado más arriba, el presente texto describe los efectos relacionales de las evocaciones animales no como proyecciones de una división radical entre naturaleza y cultura, sino como horizontes de compenetración o de hibridación donde animales forman parte de lo humano y lo humano adquiere expresión por medio de lo animal. Mi interés se centra en indagar la manera en que ciertas prácticas rituales difuminan las barreras que aparentemente separan a los humanos y los animales, dando pie a lo que Bruce Kapferer (2007: 130) ha denominado como potencialidad creativa y virtual de los seres dentro de un proceso cultural.

Mi objetivo consiste en ver cómo algunas prácticas específicas dentro de un contexto ritual desafían la separación entre seres y privilegian relaciones de devenir.[4] Para llevar esto a efecto, primero será necesario ver a la antropología no como un modelo para pensar a humanos y animales como entidades separadas sino como seres en constante participación. En un segundo momento describiré cómo esto

tro de contextos religiosos, económicos y políticos. Del mismo modo, en Francia, Emile Durkheim (2003) y Marcel Mauss (1979) redefinieron los fundamentos religiosos y mágicos de las sociedades llamadas "primitivas" y sus relaciones con el ambiente.

[3] Las escuelas de ecología y materialismo cultural en Estados Unidos mantienen una división de orden ontológico bastante similar a la del etnólogo francés (Harris, 1974, 1978, 2001; Rappaport, 1979, 1984; Steward, 1976) mientras que los diferentes tipos de antropología simbólica en cierto modo no cuestionan la supuesta universalidad de la naturaleza y la relatividad cultural (Douglas, 1973, Geertz, 2003).

[4] Si bien existe una amplia tradición filosófica en Occidente respecto a este concepto, en este texto considero al devenir en su acepción particular de un proceso del acontecer, del suceder (*becoming*, en inglés). En este sentido su significado está íntimamente relacionado con los procesos dinámicos de la práctica. La definición de devenir que uso es muy similar a la que desarrollan Gilles Deleuze y Felix Guattari (2005: 237-238), quienes lo ven como un efecto del aparecer que se produce a sí mismo y que se encuentra en oposición al Ser.

se lleva a cabo por medio del análisis de un contexto ritual particular: la capoeira Angola en Brasil y sus similitudes con otras prácticas culturales como el chamanismo y la brujería, ámbitos en los que humanos y no humanos interactúan constantemente, de manera que el poder de las imágenes y representaciones animales tienen efectos prácticos y empíricos en los cuerpos y vidas de los participantes.

En suma, lo que se trata de exponer es la posibilidad de desarrollar una antropología de los devenires, donde los modos de separación realizados por la antropología tradicionalmente se ven trastocados por horizontes de relacionalidad y compenetración de seres y contextos, que dan pie a la descripción de cosmologías que abogan por la "desnaturalización" de los animales y la participación de éstos y otros seres en contextos sociales.[5] Es a esta antropología de los devenires a lo que se tendrá qué prestar atención a continuación.

[5] La noción de antropología de los devenires hace eco de la crítica que ha señalado el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, donde las aportaciones de Deleuze y Guattari son utilizadas para el desarrollo de una antropología de carácter intensivo y relacional (Viveiros de Castro 2010). Aunque no estoy del todo convencido sobre la extensión del caso del perspectivismo a contextos fuera del ámbito amazónico, es importante señalar que esta postura significa una instancia que ejemplifica las imbricaciones de lo animal y lo humano dentro de un plano de inmanencia. En este sentido, el perspectivismo constituye un caso bastante original sobre la crítica de la división constitucional entre naturaleza y cultura, y desde mi interpretación es un ejemplo claro del tipo de antropología que considero vinculada al estudio de los devenires.

INNOVACIONES, INTENSIDADES Y PARTICIPACIONES: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS DEVENIRES

Si bien la antropología tradicionalmente se ha enfocado en el análisis de las relaciones entre humanos y animales sin cuestionar la universalidad de la naturaleza como forma exterior a la cultura, esto no quiere decir que todos estuvieran de acuerdo sobre el tema. Hubo y sigue habiendo discrepancias de método y de construcción teórica al respecto. No estoy afirmando que la separación entre naturaleza y cultura sea completamente falsa. Al contrario, es el modelo imperante en lo que se conoce en la antropología como las cosmologías de Occidente (Descola, 2001, 2012, 2013; Sahlins, 1999, 2008). Mi posición no niega la importancia de los antropólogos clásicos sobre las relaciones entre cultura y naturaleza como polos separados, externos, dentro de un sistema naturalista. Mi única objeción consiste en haber desechado o negado otras posibilidades de organización.

No obstante el modelo imperante de división y separación entre naturaleza y cultura, existieron visiones críticas a este tipo de configuración dual. Para proponer una antropología de los devenires, es necesario regresar un momento por lo menos a dos autores que intentaron, aunque sin mucho éxito, criticar las posturas dominantes de las ciencias sociales: Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde. Estos dos autores, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX y de manera independiente, criticaron la forma en que los antropólogos y sociólogos de la época organizaban sus mo-

delos teóricos y sus metodologías sobre la cultura. Tanto Lévy-Bruhl como Tarde fueron marginalizados, criticados y olvidados para mediados del siglo xx. Sus teorías alternativas o disidentes de los modelos clásicos fueron sepultadas bajo el peso de la sociología Durkheimiana y posteriormente por el estructuralismo. Aun así, en las últimas dos décadas, ambos autores han resurgido en la escena antropológica mundial y han sido releídos a partir de una mirada crítica del modelo de la antropología clásica (Candea, 2010; Goldman, 1994; Latour y Lépinay, 2009). Lévy-Bruhl y Tarde están actualmente "de regreso", y sus escritos han generado cierta sorpresa debido a que muchas décadas atrás propusieron teorías y metodologías que hoy en día resuenan en los escritos críticos de la modernidad.

Lévy-Bruhl y la lógica participativa de la "mentalidad primitiva"

Lucien Lévy-Bruhl, filósofo y etnólogo francés, fue una de las figuras intelectuales más relevantes de las primeras décadas del siglo xx. Sus teorías sobre los fundamentos de la mentalidad primitiva suscitaron en su tiempo polémica y debate. Hoy en día la mayoría de sus aseveraciones sobre los principios mentales de los "primitivos" no tienen sustento. No obstante, para los fines de este texto ahondaré en los temas centrales de su tesis (Lévy-Bruhl, 1923), poniendo énfasis en algunos de sus postulados que son relevantes para el desarrollo de una antropología de los devenires.

El argumento central de Lévy-Bruhl afirma que las sociedades primitivas organizan sus procesos de pensamiento de manera radicalmente diferente a los occidentales. Para el filósofo francés, los "primitivos" aparentemente tenían un desdén hacia cualquier proceso abstracto de pensamiento. Sus intereses eran inmediatos, prácticos, guiados por sus necesidades más básicas y sin preocuparse por causas secundarias o procesos de pensamiento. Para Lévy-Bruhl, la aparente indiferencia de la mente "primitiva" ante el pensamiento abstracto no se debía ni a una incapacidad o ineptitud, o a una pereza mental, ni a la falta de concentración de los individuos (*ibidem*: 29-30) y menos aún a que tuvieran una mentalidad infantil. Por el contrario, lo que ocurría era un malentendido de los occidentales para comprender los procesos de pensamiento de los nativos con los que interactuaban. Este error epistemológico daba pie a confusiones como las arriba mencionadas.

Para Lévy-Bruhl la mentalidad "primitiva" era simplemente otra, tenía diferentes principios y se organizaba bajo una diferente lógica. Menciona el autor que una de las razones por las cuales no se entendía esta otra lógica se debía a que los "primitivos" no distinguían entre este mundo y el de los espíritus, ambos conformaban un continuo, eran seres reales e impregnaban toda la vida y el ser cultural (*ibidem*: 32).

También consideraba que esta forma de pensar, donde no se distinguía entre el mundo "real", empírico y el mundo de los espíritus, obedecía al carácter pre-lógico de los procesos de

pensamiento "primitivo". Es decir, existía una indiferencia a las causas secundarias de los fenómenos naturales y de las leyes universales de la física. Menciona Lévy-Bruhl: "La actitud de la mentalidad del primitivo es muy diferente [a la occidental]. El mundo natural en que vive se le presenta con otros aspectos. Todos sus objetos y todas sus entidades se encuentran implicadas en un sistema de participaciones y exclusiones místicas; son éstas las que constituyen su cohesión y orden" (*ibidem*: 35).

Según el filósofo francés, los "primitivos" no podían hacer las conexiones entre causas y efectos sin apelar a una instancia mística. Es decir, sus procesos de pensamiento no podían realizar la separación entre procesos de percepción y procesos abstractos de conceptualización. Esta imposibilidad es lo que él consideró como el fundamento pre-lógico de la mentalidad "primitiva". Las fuerzas invisibles eran las causas primarias de lo que para la mirada occidental eran meros accidentes. Dichas causas no daban pie a la existencia del azar, para Lévy-Bruhl las situaciones que para los occidentales eran calificadas como "inesperadas" simplemente causaban cierta emoción, si no es que algo de asombro entre los "primitivos", ya que eran circunstancias a las que estaban acostumbrados y la explicación mística bastaba para dar cuenta de ellas (*ibidem*: 57).

La distancia que separa a los "primitivos" de los "occidentales" en la obra de Lévy-Bruhl parece insalvable. Dicha distancia, que se puede definir como de alteridad radical, es lo que actualmente ha suscitado el interés por su obra, dado su énfasis en la noción de diferencia (Goldman, 1994). No obstante, a lo largo del siglo XX los postulados de Lévy-Bruhl fueron ampliamente criticados, en particular por la escuela funcionalista británica. Evans-Pritchard le dedica un capítulo de su obra *Las teorías de la religión primitiva* donde lo critica fuertemente por mostrar a los "primitivos" de una manera exótica e irracional y dónde posteriormente le reprocha no haber realizado investigaciones de campo que comprobaran sus hipótesis (Evans-Pritchard, 1991: 133).

Son muchas las críticas que se le pueden hacer a Lévy-Bruhl, sin embargo, en este texto quisiera resaltar dos aspectos que me parecen relevantes para el estudio de las imágenes, metáforas y personificaciones animales en un contexto de devenir. En primer lugar, es la tesis de la participación. Según mi lectura de la *Mentalidad primitiva*, es posible pensar que en sociedades distintas a la occidental existen fuerzas, energías espirituales y de animales que organizan el cosmos de forma categorialmente diferente, donde humanos y no humanos interactúan y participan de un mismo mundo. La idea de participación, que en Lévy-Bruhl era lo que daba pie a la confusión del pensamiento "primitivo" sobre las causas secundarias (naturales o científicas) de los actos humanos, aparece como una forma de entender otros mundos donde distintos seres pueden coexistir, fusionarse y ser parte de una misma configuración. Es común encontrar en el estudio del chamanismo, por ejemplo, que los humanos y los anima-

les pueden intercambiar posiciones o perspectivas, e incluso adoptar ambas indistintamente (Viveiros de Castro, 1998). Del mismo modo, en la brujería los espíritus pueden tomar por asalto a los humanos, atacarlos y debilitarlos (Paton y Forde, 2012). Humanos, animales y fuerzas físicas participan y en muchos sentidos cohabitan el mismo ambiente.

En segundo lugar, me gustaría poner de relieve la idea de validez que Lévy-Bruhl adjudica a las nociones de fuerzas espirituales en esta lógica de participación. Para este autor, dichas fuerzas son tomadas como reales y no sólo como representaciones colectivas. Al tomar en serio la acción de estas fuerzas, Lévy-Bruhl está afirmando la posibilidad de ver en la "mentalidad primitiva" otros mundos, otras cosmologías, otros principios organizativos. Si bien él las caracteriza desafortunadamente como "pre-lógicas", la idea de alteridad radical se mantiene, y como veremos en el siguiente apartado no es incompatible con las ideas de Gabriel Tarde ni con las experiencias rituales de personificación animal que se analizarán posteriormente.

Imitación, innovación, deseo: la sociología intensiva de Gabriel Tarde

Gabriel Tarde, sociólogo y psicólogo social francés, vivió siempre a la sombra de Emile Durkheim, padre de la sociología moderna en Francia. Tarde, en el pensamiento de la época figuraba como una personalidad un tanto excéntrica dada su perspectiva de lo que debería de ser la sociología y cómo llevar a cabo su estudio. No dispongo de espacio en este texto para dar cuenta de manera pormenorizada de la obra de Tarde en su conjunto, simplemente enumeraré los puntos que considero más relevantes para el tema de una antropología de los devenires y su relación con el tema de las imágenes, metáforas y personificaciones animales.

Uno de los presupuestos más importantes de Tarde tiene que ver con la noción de lo infinitesimal como una condición del universo y de la proliferación de seres. Es decir, para el sociólogo francés existe una multiplicidad de fenómenos *ad infinitum* que la ciencia discierne continuamente, donde conocer implica dividir en partes al mismo tiempo que se operan procesos de síntesis o unidad que llegan a formar lo que denomina, siguiendo a Leibnitz, como mónadas (Tarde, 2012: 15). En mi interpretación de Tarde, uno de los grandes problemas del análisis social se relaciona con los procesos simultáneos de invención e imitación que ocurren dentro de los procesos de conocimiento infinitesimales. Ambos polos se manifiestan de manera exponencial en los procesos generales de las sociedades, en este sentido existen "iniciativas individuales seguidas por imitación" (Tarde, 1903: 3). Para Tarde, innovación e imitación dan pie a nociones de regularidad que aparecen no sólo en el estudio de las ciencias sociales sino dentro de la ciencia en general. El sociólogo francés se pregunta cómo podría pensarse un mundo, un universo sin regularidades, sin procesos imitativos (*ibidem*: 5). En el caso de lo social, nos encontramos, según Tarde, frente

a la multitudinaria presencia de hechos que se imitan unos a otros (*ibidem*: 13). La semejanza en los procesos sociales tiene su origen, por lo tanto, en formas imitativas cuantificables y verificables empíricamente.

Si bien la sociología de Tarde se escucha un tanto extravagante, creo que es importante prestar atención a dos situaciones que me parecen relevantes para la discusión de las representaciones, imágenes y personificaciones animales. La primera es el hecho de que la noción de multiplicidad de lo imitativo implica la existencia de fuerzas que se atraen y repelen debido a su identificación o a su repudio. Segundo, la noción de fuerza (o vibración), como suele llamarla Tarde, puede llegar a producir "interferencias" en los procesos de pensamiento, que se expresan ya sea por deseos o creencias (*ibidem*: 29). Deseos y creencias permean tanto a sociedades humanas como a las especies animales, según Tarde. Existe una analogía fundamental que hace que humanos y animales se atraigan como parte de un deseo de participación, ambos son fuerzas deseantes.

El concepto de deseo, fundamental para la sociología de Tarde, lo es también para el desarrollo de una sociología intensiva, basada en los movimientos de pasión de los seres. Si tomamos en serio esta visión de las ciencias sociales, nos encontramos en las antípodas de Emile Durkheim quien, al establecer el método sociológico que recomendaba ver los hechos sociales como cosas, eliminó los impulsos de pasión y deseo en su configuración (Durkheim, 1993). Tarde va más allá de Durkheim e intenta fundamentar el orden del cosmos en los movimientos de deseo y creencia. Se pregunta Tarde: "¿qué es lo que guía al mundo y dirige su curso si no lo son las creencias religiosas o de otro modo las ambiciones y las pasiones *[cupidities]*?" (Tarde, 2012: 21). Para Tarde es el deseo y no la voluntad lo que rige el cosmos, lo material, lo social y lo espiritual. La replicación del deseo en la obra de Tarde no respeta escalas y se presenta en fenómenos tan disímiles como la geología, la moral, la biología, la química, lo natural y lo espiritual. Matei Candea llama a esta tendencia de posicionar al deseo y la creencia como primordiales "el punto de vista sociológico universal", donde el todo es siempre menos importante que las partes que lo unen y dan forma (Candea 2010: 9).

La ley de imitación y multiplicación de Tarde expresa preocupaciones por compromisos de participación de las partes como fenómenos de acción. Es en este sentido que me parece pertinente retomar la idea del deseo de manera similar a como lo desarrollan Gilles Deleuze y Felix Guattari (2005) para ejemplificar movimientos antiesencialistas donde los planos de interacción y relación se anteponen a las configuraciones totales y abstractas. Es en este cambio de perspectiva y de mirada que, después de esta breve digresión por las obras de Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde, es posible aventurar algunos postulados sobre la antropología de los devenires y su incidencia en el estudio de las imágenes, metáforas y personificaciones animales.

Antropología y devenires

La somera exposición de las ideas tanto de Lucien Lévy-Bruhl como de Gabriel Tarde apuntan hacia una visión sociológica y cultural de las diferencias con base en principios que pueden ser útiles para el estudio de representaciones, imágenes y personificaciones animales en contextos rituales. ¿Cómo sería este tipo de antropología sobre lo animal? En primer lugar, es necesario decir que tanto la lógica de participación de Lévy-Bruhl como los procesos de deseos y pasiones de Tarde, a mi juicio, pueden formar parte de un argumento a favor de los procesos de devenir. La participación de humanos, animales y espíritus en prácticas concretas implica horizontes de relacionalidad. Es decir, muchas veces cuando se habla en un contexto etnográfico de cierto tipo de animal a lo que se remite es a una relación humana con un principio organizativo que da sentido a la cultura. Mary Douglas ya había intuido la importancia de estos principios clasificatorios que, aparte de crear un orden, discriminaban y generaban anomalías y contradicciones (Douglas, 1973; 1998: 135-136).

Si los modos de identificación descritos por Philippe Descola (2001) dan cuenta de las diferentes relaciones entre los polos naturaleza/cultura podemos afirmar que las nociones de Lévy-Bruhl y Tarde formarían parte de un modelo cercano al animismo, ya que para ambos autores existe un relación indisoluble entre humanos y no humanos, lo que operaría una inversión de un modelo naturalista, biológico, que separa a los humanos (los cuales son percibidos como manifestaciones interiores homogéneas) de lo natural (que es visto como un horizonte de exterioridad). Es dentro de este contexto de relación indisoluble donde el concepto de devenir me parece pertinente para incluir tanto la lógica de participación como la primacía del deseo en la cultura. Como he mencionado en una nota al pie anteriormente, la antropología de los devenires se relaciona con el perspectivismo amerindio desarrollado por Eduardo Viveiros de Castro (1998, 2010) quien establece una crítica radical del postulado naturalista y aboga por un retorno al estudio etnográfico de las cosmologías nativas como punto de partida de la antropología. Es posible que los postulados de intensidad, deseo y participación operen dentro del contexto amazónico que describe el antropólogo brasileño, aunque sería erróneo identificar el postulado de la antropología de los devenires exclusivamente con el perspectivismo amerindio.

Una de las diferencias entre la propuesta que planteo en estas páginas y el perspectivismo es sobre el matiz que se le da a la noción de práctica y de participación ritual en la antropología de los devenires y la dimensión exclusivamente conceptual que contiene la postura de Viveiros de Castro. La antropología de los devenires se ancla en el nivel de la acción humana e intenta ir más allá del nivel conceptual en su descripción de la alteridad radical y de la identificación animal.

Si tomamos en serio la lógica de participación del devenir, esto quiere

decir que existen modos de identificación entre humanos y animales que los hace partícipes de un mismo ambiente y que el deseo es lo que hace que dicha relación participativa se sostenga por medio de acciones imitiativas. Quizá es en este nivel donde es posible dar cuenta de las razones del poder de las representaciones y personificaciones animales. El devenir que se despliega en las relaciones humano-animales aparece en un contexto de acción o interacción determinado. Es decir, el devenir implica modos de aparición. Este modo de aparición es lo que le da su sustento y su fuerza, y hace evidente el poder del deseo y de la participación. Para dar cuenta de esta forma del devenir es necesario ejemplificarlo etnográficamente. A esto se enfocará la siguiente sección.

DEVENIR ANIMAL: LA CAPOEIRA ANGOLA Y SUS IMÁGENES E IDENTIFICACIONES ANIMALES

La capoeira Angola[6] es un arte ritual afrobrasileño. Su lógica implica la interacción de dos personas dentro de un círculo de combate llamado *roda*. La práctica de la capoeira implica tanto movimientos físicos de engaño como el aprendizaje de toda una serie de reglas concernientes con la manera de conducirse dentro del propio ritual. La música en vivo es también parte de las lecciones que uno debe internalizar como practicante. De esta manera, quien se dedica a este estilo de capoeira adquiere conocimientos dancísticos, musicales, de canto y de filosofía de vida (Abib, 2004). No es posible hacer una descripción detallada de todos los elementos que implica la capoeira Angola, por lo tanto, me centraré en aquellos que se refieren a las representaciones, imágenes y personificaciones animales. Los datos etnográficos que se muestran a continuación provienen de mi involucramiento con diferentes grupos de este estilo principalmente en la ciudad de Salvador, Brasil, durante los años 2005 y 2006, pero también se complementa con estancias de campo en otras ciudades como Londres, Estocolmo y la Ciudad de México durante los años que van de 2007 al 2013. Mi perspectiva es ofrecida tanto como analista como practicante de este arte ritual por un espacio de más de 15 años. Parte de mis experiencias de interacción con líderes de la capoeira dieron lugar a que mi investigación se centrara en los mecanismos de transmisión del conocimiento y la forma en que ciertos individuos se convierten en seres poderosos.

[6] La capoeira se divide en tres estilos principales: Regional, Angola y Contemporánea. Las diferencias entre estos estilos son dadas por razones históricas y por su organización social y sus enfoques. Por ejemplo, la capoeira Regional surgió como un estilo centrado en el deporte y el arte marcial en la década de 1930, mientras que la capoeira Angola, creada en la década de 1940, se basa en el respeto a una serie de elementos que se consideran más apegados a la tradición afrobrasileña y que surge en parte como respuesta a la capoeira enfocada al deporte y la competencia. En el caso de la capoeira Contemporánea, ésta intenta realizar una fusión de estilos en una versión moderna e incluyente que no diferencie entre Regional y Angola. Para un análisis más a detalle, véase Assunção, 2005; Dias, 2006; Downey, 2005; Pires, 2004; Reis, 2000.

En otro lugar he mencionado la importancia que tiene en el aprendizaje de la capoeira Angola tomar conciencia del pasado del nordeste brasileño, el periodo colonial de la esclavitud, las referencias sobre África y la relación de la capoeira con la religión afrobrasileña del candomblé (González Varela, 2012; 2013). Estos momentos etnográficos, si se pudieran llamar así, describen los diferentes aspectos que son de relevancia tanto para el antropólogo como para los propios participantes.

La capoeira Angola es un mundo jerarquizado donde los líderes, llamados *mestres*, son los poseedores del conocimiento y el poder, a la vez que son considerados como los preservadores de la tradición. Los grupos de capoeira en Brasil y otras partes del mundo dependen de vínculos con dichos líderes. De esta manera es como se puede hablar de prácticas de imitación donde algunas de las características de la capoeira aparecen replicadas en otros contextos culturales por medio de los *mestres* y sus viajes al extranjero. Estas formas imitativas son el sustento a partir del cual se da todo un proceso de creación de las identidades de los practicantes a escala global y de difusión y reproducción de la capoeira en contextos no brasileños (Falcão, 2005; González Varela, 2014; Guizardi, 2011).

Las representaciones e imágenes animales en la capoeira son parte del proceso de conocimiento de este arte. En un primer momento de análisis, lo animal lo había definido como un proceso de transformación donde los practicantes, al evocar cierto tipo de animales, se convertían en ellos (González Varela, 2010). La música, los nombres de movimientos y las historias relacionadas con la capoeira contenían referencias y alusiones animales claras que invitaban a dar por sentado dicha transformación. Aunque en ese texto mencionaba un horizonte de devenir, este no quedaba del todo claro ya que al hablar de transformación quedaba implícita una idea de irreversibilidad del cambio, similar a la que ocurre en los ritos de iniciación. No obstante, en el devenir no está en juego una transformación radical de las identidades sino una momentánea disipación de ellas. En este sentido, el devenir no implica un cambio duradero y total, es un acontecer de potencialidad. Es por medio del movimiento de los cuerpos dentro del ritual como esta forma de disolución categorial gana su eficacia social, por así decirlo. El devenir es, por lo tanto, situacional y constituye un evento singular localizado.

La historia de Besouro

Una de las primeras y más importantes narrativas sobre animales que se encuentran en la capoeira son las referentes a la historia de Besouro Preto (el escarabajo negro), un personaje que era capaz de transformarse en ese animal. La leyenda de Besouro es parte del imaginario de la cultura afrobrasileña del nordeste y ha sido ejemplificada de diferentes maneras, en cuentos, arte y recientemente en una película que lleva ese nombre (Da Silva, 2010). La narrativa, tal como la cuentan los *mestres* de capoeira Angola, menciona que a finales del siglo XIX y principios

del XX existía un bandido, un ser marginal quien era la personificación de la astucia y el engaño. Besouro era un practicante de capoeira que todo el tiempo tenía problemas con la policía, pero de alguna manera siempre lograba evadirse (Pires, 2002). Besouro era devoto de la religión afrobrasileña del candomblé y además tenía poderes mágicos. Dos de esos grandes poderes implicaban la capacidad de cerrar su cuerpo (tal como lo hacían y hacen los practicantes de capoeira cuando juegan en la *roda*) y de transformarse en un escarabajo. Besouro era considerado peligroso por tener estos poderes especiales. Por medio de su cuerpo cerrado era capaz de crear cierta invulnerabilidad; se dice que las balas de la policía no lo penetraban, las cuchilladas nunca lograban hacerle daño. De los encuentros con la autoridad siempre salía bien librado al desaparecer por los aires. Su protección mágica, sin embargo, le había ganado muchas enemistades. La versión que me relató *mestre* João Pequeno (quien decía que Besouro era primo de su padre) era que Besouro también era temido en las *rodas*, en un tiempo donde la capoeira era practicada sólo en las calles y estaba siempre marcada por la violencia.

Las versiones sobre la muerte de Besouro abundan en la tradición oral del nordeste brasileño; algunas de ellas mencionan su asesinato a manos de un hacendado, quien engaña al escarabajo negro por medio de una celada donde las instrucciones sobre su muerte están escritas en un papel que el propio personaje carga consigo y que entrega a sus asesinos (Besouro figura en esta versión como analfabeto). Besouro es engañado, seducido por mujeres en un bar quienes se encargan de abrir su cuerpo teniendo relaciones sexuales con él para que no pueda convertirse en escarabajo y para que una navaja de *ticún* (una madera de resina especial del nordeste) pueda penetrarlo y matarlo (Cruz, 2006: 195-196).

La historia de Besouro es en principio una narrativa metafórica sobre el cuerpo cerrado, el cual parte del supuesto dentro de las cosmologías afrobrasileñas de que las personas son capaces de cerrar física y espiritualmente sus cuerpos ante situaciones de peligro, ataques violentos y adversidad. La alusión animal aparece como una historia sobre la astucia, la desaparición y la invulnerabilidad. Visto dentro de la perspectiva de la antropología del devenir, se puede ir más lejos y señalar que la historia de Besouro es una narrativa del poder de acción y de la participación de lo animal en lo humano como elementos integrales del ser. Para los individuos que narran esta historia y que la asumen como verdadera, no existe distinción entre los dominios de la naturaleza y la cultura, ambos están amalgamados y esto permite la transición de un modo en el otro o, incluso, desmantelan dicha separación. La narrativa de Besouro también está marcada por el deseo, es decir, el deseo de volverse el animal, de aparecer invulnerable, de mantenerse cerrado y protegido. Las propiedades de dureza e impenetrabilidad son quizá los elementos que activan las asociaciones humanas con un escarabajo. Dicha dureza y apariencia protectora

del cuerpo hacen del escarabajo un animal idóneo para internalizar el deseo de invulnerabilidad de las personas. En este sentido, las propiedades humanas y animales son compartidas y forman parte de un modo abstracto de identificación. Lo interesante es que la identificación no depende de una experiencia directa con escarabajos o con situaciones empíricas con estos animales. La identificación es producto de la imagen proyectada del animal en su sentido conceptual y en su dimensión práctica y de atributos. El nivel de afectación depende de la manera en que los practicantes asumen que existe una relación de participación entre escarabajos y humanos como partes de una misma lógica.

Movimientos corporales, música y nombres animales

El segundo bloque de alusiones animales en la capoeira Angola tiene que ver con los movimientos corporales, los nombres de los líderes y la música. En el caso de los movimientos corporales, la forma de desplazarse de un practicante se asocia directamente con serpientes, pero también con cocodrilos y monos. Durante mi trabajo de campo, cuando preguntaba por las razones para escoger a estos animales, los líderes de los grupos mencionaban que las características físicas y de movimiento de estos animales era lo que ellos imitaban en sus propios cuerpos. Es decir, la serpiente era importante porque inmediatamente se asociaba con la calma, el movimiento sigiloso y el ataque rápido, venenoso e inesperado del practicante. De acuerdo con los *mestres* que entrevisté, el jugador de capoeira debía emular los movimientos de este animal y desplazarse de igual manera. En el caso de cocodrilos, éstos eran admirados por sus capacidades de ataques pacientes, rápidos y violentos, aparte de la dureza de la piel que era usada como metáfora del cuerpo cerrado de un practicante de capoeira (similar al caso de Besouro). Los monos al ser hábiles, diestros e impredecibles, fomentaban las mismas actitudes en los humanos. Vemos en estas afirmaciones que animales y humanos contienen cualidades similares y ambos se encuentran inmersos en modos de identificación y participación. Los practicantes de capoeira buscan en los animales mencionados formas y fuentes de conocimiento, ya sea para obtener poder, protección o para atacar. Del mismo modo que en el caso de la narrativa mitológica de Besouro, la carencia de una experiencia directa con los animales descritos no es un obstáculo para establecer un vínculo entre humanos y animales.[7] Los mecanismos por medio

[7] Un hecho importante de recalcar aquí es que la carencia de una experiencia directa con los animales aparentemente localizaría el proceso de identificación animal exclusivamente en el ámbito de lo metafórico. No obstante, desde el tipo de antropología que sostengo, la experiencia directa o empírica con los animales no es una condición para la identificación entre ellos y los humanos. La intensidad y el deseo son vividos de forma tal que existen sin anclarse a un momento de evidencia previa. No obstante, existen dificultades bastante difíciles de resolver sobre los límites de la descripción etnográfica y la compenetración entre dominios que son producto de situaciones ideales o, desde nuestro punto de vista, imaginarias.

de los cuales se crea el proceso de identificación opera a partir del nivel de la práctica ritual y del establecimiento de procesos imitativos y de participación. Si bien esto podría perecernos algo imaginario y del dominio de la creencia, para los participantes, dicha identificación es real y de carácter intenso y duradero y a su vez es concebida como una manifestación de poder personal.

En muchos casos, *mestres* famosos adoptan nombres de animales y los hacen suyos. Si bien esto no es una práctica generalizada, es posible mencionar algunos casos donde esto sucede. Entre los distintos nombres se pueden contar: Cobrinha Verde (serpiente verde), Cobra Mansa (serpiente mansa), Peixe (pez) entre otros. Los nombres no son fortuitos ya que crean una relación directa entre el practicante y el animal. Por lo tanto, y siguiendo la lógica de participación esbozada anteriormente, se puede decir que existe una total identificación entre ambos seres; los dos participan del mismo tiempo y espacio. El humano adopta el nombre del animal y sus atributos y los hace suyos. Es tal la identificación que el nombre "real" del *mestre* ya no es relevante y es suplantado permanentemente por el del animal. Si bien no he encontrado rituales de iniciación referentes al estatus y nuevo nombre de un *mestre*, es importante dejar en claro que la persona y el animal en estos casos se identifican por completo, coexisten como elementos de un contexto particular y como lo menciona Tarde, dicha identificación se da por medio de la imitación, la innovación de actos y el deseo de ser uno solo en la práctica.

La música de la capoeira, siempre tocada en vivo, desempeña un papel muy importante en el devenir animal. Las letras de las canciones tienen temas que directamente hablan sobre el practicante como si fuera un animal. Por ejemplo, algunos de los coros que se cantan llevan consigo frases como: "esa serpiente me muerde", "ahí va el caimán", "agujeros viejos siempre tienen serpientes dentro", "cuidado con la serpiente, ella siempre muerde", sólo por mencionar algunos. La música afecta emotivamente al practicante de tal manera que la interacción en la *roda* se convierte en un espacio de seriedad, donde muchas cosas están en juego como el estatus, el poder y prestigio de un *mestre*.

Personificaciones animales y su devenir

Las referencias animales podrían interpretarse solamente como representaciones, asociaciones que simbolizan los actos de un *mestre* en el juego. Este es un riesgo latente debido a que los *mestres* rara vez parten en sus interpretaciones de experiencias directas con animales reales. No obstante, caer en la tentación de realizar este tipo de interpretaciones es precisamente seguir "anclado" a un principio antropológico que continúa estableciendo una división entre naturaleza y cultura. Lo que sigue a continuación es un ejercicio sobre el entendimiento de las referencias animales en la capoeira Angola vistas a la luz de la antropología del devenir, la participación y el deseo que se ha esbozado con anterioridad.

En otro lugar había mencionado que las referencias animales en la capoeira tenían por objetivo crear un balance simétrico entre realidades conceptuales (González Varela, 2010). Es decir, lo animal daba como resultado la creación de nuevos conceptos que emergían a partir de la fusión entre referentes y connotaciones simbólicas. Nuevos conceptos generaban nuevos mundos a la manera como lo han estipulado Eduardo Viveiros de Castro (2010) y Martin Holbraad (2008). De esta manera, al participar en innovadores procesos de abstracción, lo animal denotaba nuevas formas del ser, era un proceso de índole ontológica más que epistemológica. Ciertas prácticas daban lugar a proposiciones que invitaban a diseñar conceptos alternativos a los que se tenían anteriormente. Estos nuevos conceptos hacían de los referentes y su representación una relación de participación necesaria, similar a como lo había señalado Lévy-Bruhl. Así que un nuevo concepto no provenía de una separación arbitraria y contingente sino de un deseo de unión entre referente y representación.

Si bien estoy de acuerdo en parte con la importancia que tiene la creación de nuevos conceptos en la antropología por medio del análisis etnográfico cuidadoso, la pregunta por el fundamento ontológico de otros mundos y sobre la alteridad radical, necesita ir más allá de lo conceptual. Es decir, la creación de nuevos conceptos tiene que ir seguida de su señalamiento en prácticas concretas. Si lo ontológico es relevante, es porque se relaciona con un polo de acción. Aunque esto puede escucharse demasiado abstracto, lo que quiero decir es que para que la pregunta de índole ontológica tenga más peso tiene que ir más allá de lo conceptual. Ese más allá se refiere a la lógica participativa, el deseo y la intensidad que se crea por medio de estos procesos, en suma, su acontecer como forma del devenir. Estos son aspectos que se encuentran relativamente ausentes tanto en el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2010), como en el análisis crítico de Descola (2012) sobre el concepto de naturaleza.

Regresando a la descripción etnográfica descrita en los subapartados anteriores, una interpretación de los datos sobre el devenir animal implica que las referencias sobre serpientes, cuerpos cerrados, cocodrilos o escarabajos voladores se vean no solo como alusiones o transformaciones de corte fantástico o estrictamente metafórico. Tal vez aquí el devenir ayude a entender el proceso de personificación de lo animal.

La conjunción de nombres de *mestres*, actos imitativos y canciones referentes a lo animal otorga la posibilidad del devenir animal y cimenta la lógica participativa intensa de personificación. Gilles Deleuze y Felix Guattari han mencionado que el devenir no debe confundirse con la transformación. Si en un nivel conceptual esto implicaba la unión entre concepto y referente perceptual, en un nivel de acción esto involucra la disolución momentánea de las dicotomías. Por lo tanto, el devenir de personificación es un movimiento de intensidad (Deleuze y Guattari, 2005: 239). Como ya lo he

mencionado en otro momento (González Varela, 2010: 27), el devenir animal no implica una asimilación o una mera identificación total. Es un proceso de personificación donde humano y animal se conjuntan y participan de un orden por tiempos determinados. El líder de capoeira cuando juega, en muchas ocasiones deja de ser lo que es y su devenir es algo que se sabe está ocurriendo pero que no se puede explicar cómo se está dando. Su acontecer es la ruptura del principio de separación de lo humano y la naturaleza; implica la conjunción de fuerzas místicas y fuerzas objetivas. Es en esencia un movimiento estético, de lógica participativa, intenso y, en este sentido, real.

Si el ritual se ha definido dentro de la antropología como un mundo de lo posible y de potencialidad (Kapferer, 2007), lo que crea, lo que deviene siempre desborda las capacidades humanas de representación. Un *mestre*-serpiente es en principio un devenir muy similar al proceso de conexión que hace el chamán con lo no humano. En ambos casos lo que esto genera es un mundo abierto de posibilidades de interacción donde la participación y el deseo se cimentan como su propia y única lógica.

CONCLUSIÓN

La interpretación de los datos etnográficos ofrecidos en este texto a la luz de algunas de las ideas de Lucien Lévy-Bruhl y Gabriel Tarde es parte de una experimentación analítica sobre una dimensión de participación y de deseo en las interacciones entre humanos y animales. Esto no implica que esté abogando por un regreso a tomar literalmente las ideas de ambos autores para el análisis antropológico. La razón principal de su uso se refiere al potencial que pueden tener para la interpretación de datos que desde un punto de vista exterior es posible que resulten sorprendentes o demasiado extraños. El contexto de alteridad radical, en el cual muchas veces el antropólogo se ve envuelto, se convierte en un desafío de comprensión y traducción en nuestros propios términos. Si bien las críticas hacia los modelos que dan por sentado la división entre la naturaleza y la cultura es acertada (Descola, 2012, 2013; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2010), es necesario, como lo ha mencionado recientemente Eduardo Kohn (2013), ir más allá de su simple crítica y desarrollar una antropología que quizá no requiera regresar más a modelos reduccionistas de lo humano como un entorno privilegiado, separado y único. Esta visión, que se ha denominado actualmente como poshumanista, debe reconocer que humanos y no humanos han y quizá siempre han vivido más cerca unos de los otros de lo que hemos hasta ahora imaginado. En el caso de la capoeira Angola y su devenir animal existe una compenetración entre humanos y animales que tiene su modo de expresión en una práctica ritual. Si bien el tema se centró en los efectos que esta personificación tiene en los humanos, sería interesante indagar su efecto contrario, cómo los animales evocados se transforman cuando estos personifican atributos humanos. Por desgracia esto es algo casi imposible de llevar a cabo debido a

que la identificación animal no existe con animales reales con los que los practicantes entablen una relación empírica de manera regular.

La antropología de los devenires aquí sugerida conformaría un proyecto donde la cuestión de la alteridad radical implicaría centrar nuestra atención en las diferencias ontológicas y epistemológicas de ciertos principios clasificatorios (cultura-naturaleza) y explorar otras formas de concebirlos. Concierne también modos de acción donde las cuestiones sobre la alteridad y la diferencia se ejemplifican de manera pragmática. La antropología de los devenires consiste en seguir explorando los efectos pragmáticos que han desarrollado las críticas al modelo naturalista, pero que por desgracia se han quedado en un plano meramente conceptual, por lo menos en las vertientes del perspectivismo amerindio y en la obra de Descola.

El devenir implica, por lo tanto, prestar atención a este dominio de la praxis donde el acontecer pone de manifiesto las discrepancias entre los conceptos usados por el antropólogo y aquellos creados localmente. En su dimensión de potencialidad, la capoeira Angola es un ritual donde los practicantes experimentan formas innovadoras de asociación y reflexionan sobre ellas en un nivel espiritual, místico y de conocimiento. El devenir hace posible esto al poner de relieve los momentos de deseo, intensidad y participación. De esta manera la personificación animal que se fomenta en la capoeira se convierte en una realidad posible y no solamente en una instancia de representación.

Para concluir, habría que decir que el desarrollo de una antropología de los devenires aboga por una disolución momentánea del dominio de las clasificaciones sociales para dar cabida a una experiencia de identificación, fusión y amalgamiento de entidades originalmente separadas. Humanos y animales, por medio de su interacción ritual, posibilitan la creación de esa virtualidad de la que habla Kapferer (2006), otorgando un sentido que va más allá del orden de lo conceptual, y que se encarna en prácticas concretas. En la capoeira Angola, el dominio de la práctica ritual es la manera en que se expresa y despliega el horizonte del devenir. Sin dicha práctica, sin esos cuerpos en movimiento, no se podría comprender el efecto de la negación categorial de lo humano y lo animal en un nivel de experiencia ritual. Finalmente, los conceptos de participación, deseo e intensidad retomados de Lévy-Bruhl y de Tarde, representan una manera para acceder a ese tipo de experiencia ritual que va más allá de los dominios clasificatorios de los polos de naturaleza y cultura, y que rebasa el orden de la alteridad meramente conceptual.

BIBLIOGRAFÍA:

ABIB, Pedro (2004), *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na Roda*, Campinas, São Paulo, CMU Publicações.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig (2005), *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art,* London, Routledge.

CANDEA, Matei (ed.) (2010), *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments,* Londres y Nueva York, Routledge.

Cruz, José Luiz Oliveira (*mestre* Bola Sete) (2006), *Histórias e Estórias da Capoeiragem,* Bahia, P555 edições.

Da Silva, Jonalva Santiago (2010), *Do cordel á narrativa biográfica: a invenção de besouro, o herói de corpo fechado*, dissertação de mestrado, Salvador, Universidade do Estado da Bahia.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (2005) [1987], *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Translation and Foreword by Brian Massumi, Minneapolis and London, University of Minnesota Press.

Descola, Philippe (2013), *The Ecology of Others*, Geneviève Godbout y Benjamin P. Luley (trads.), Chicago, Prickly Paradigm Press.

_____ (2012), *Más allá de naturaleza y cultura,* Buenos Aires y Madrid, Amorrortu.

_____ (2001), "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas,* México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Dias, Adriana Albert (2006), *Mandinga, manha e malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910–1925),* Salvador, Bahia, edufba.

Douglas, Mary (1998), *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto,* Barcelona, Gedisa.

_____ (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Madrid, Siglo XXI.

Downey, Greg (2005), *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*, Oxford, Oxford University Press.

Durkheim, Emile (2003) [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Alianza.

_____ (1993) [1895], *Las reglas del método sociológico,* Madrid, Morata.

Evans Pritchard, Edward E. (1991), *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid, Siglo XXI.

Falção, José Luiz Siqueira (2005), "Fluxos e refluxos da capoeira: Brasil e Portugal gingando na roda", *Análise Social*, vol. XL, núm. 174, pp. 111-133.

Frazer, James (1981) [1890], *La rama dorada: magia y religión,* México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford (2003) [1973], *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa.

Goldman, Marcio (1994), *Razão e diferença, afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, Grypho.

González, Varela, Sergio (2014), "Cuerpo, tradición y temporalidad: la conformación identitaria dentro del arte ritual de la capoeira", *Revista África [s]. Revista do Programa de Pós-graduação em estúdios Africanos e representações da África,* vol. 1, núm. 2, pp. 225-251.

_____ (2013), "*Mandinga*: Power and Deception in Afro-Brazilian Capoeira", *Social Analysis*: *The Internacional Journal of Social and Cultural Practice,* vol. 57, núm. 2, pp. 1-20.

_____ (2012), "Cosmología, simbolismo y práctica; el concepto de 'cuerpo cerrado' en el ritual de la capoeira Angola", *Revista Maguaré*, *dossier* de Ritos y Juegos, vol. II, núm. 26, pp. 119-146.

_____ (2010), "Antropología simétrica dentro del ritual de la capoeira Angola en Brasil", *Revista de Antropología Iberoamericana,* vol. 5, núm. 1, pp. 3-31.

Guizardi, Menara (2011), "'Genuinamente brasileña': La nacionalización y expan-

sión de la capoeira como práctica social en Brasil", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades,* año 13, núm. 26, pp. 72-100.

Harris, Marvin (2001) [1979], *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture,* Oxford, Altamira Press.

_____ (1978), *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures,* Glasgow, Fontana/Collins.

_____ (1974), *Cows, Pigs, War and Witches: The Riddles of Culture,* Nueva York, Random House.

Holbraad, Martin (2008), "Relationships in Motion: Oracular Recruitment and Ontological Definition in Cuban Ifá Cults", *Éprouver L'initiation, Systèmes de pensée en Afrique noire,* núm. 18, pp. 219-296.

Kapferer, Bruce (2007), "Sorcery and the Beautiful: A Discourse on the Aesthetics of Ritual", en Angela Hobart y Bruce Kapferer (eds.), *Aesthetics in Performance: Formations of Symbolic Construction and Experience,* Nueva York y Londres, Beghahn Books, pp. 129-160.

_____ (2006), "Virtuality", en J. Kreinath, J. Snoek, y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals; Issues, Topics, Approaches, Concepts,* Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 671-684.

Kohn, Eduardo, (2013), *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human,* Berkeley, University of California Press.

Latour, Bruno (2007) [1991], *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica,* V. Goldstein (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI.

Latour, Bruno, y Vincent Antoni Lépinay, (2009), *The Science of Passionate Interests: An Introduction to Gabriel Tarde's Economic Anthropology,* Chicago, Prickly Paradigm Press.

Lévi-Strauss, Claude (2001) [1978], *Myth and Meaning,* Londres, Routledge.

_____ (1997) [1962]), *El pensamiento salvaje,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1985) [1949], *Las estructuras elementales del parentesco,* 2 vols, Barcelona, Planeta.

Lévy-Bruhl, Lucien (1923), *Primitive Mentality,* Londres, George Allen and Unwin Ltd.

Mauss, Marcel (1979) [1902], *Sociología y antropología. Precedido de una Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss,* Madrid, Tecnos.

Paton, Diana, y Maarit Forde (eds.) (2012), *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing,* Durham, NC, Duke University Press.

Pires, A. L. Cardoso (2004), *A capoeira na Bahia de todos os santos: Um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890-1937)*, Tocantins, Fundação Universidade Federal do Tocantins e grafset, Gráfica Editora.

_____ (2002), *Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá, Três personagens da capoeira baiana,* Tocantins, Fundação Universidade do Tocantins.

Rappaport, Roy (1984) [1968], *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinean People,* New Haven and London, Yale University Press.

_____ (1979), *Ecology, Meaning, and Religion,* Richmond, California, North Atlantic Books.

Reis, Letícia Vidor de Sousa (2000), *O mundo de pernas para o ar: A capoeira no Brasil*, São Paulo, Publisher Brasil.

Sahlins, Marshall (2008), *The Western Illusion of Human Nature: With Reflections*

on the Long History of Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on Other Conceptions of the Human Condition, Chicago, Prickly Paradigm Press.

_____ (1999), "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology,* vol. 28, pp. i-xxiii.

Steward, Julian (1976), *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Chicago, University of Illinois Press.

Tarde, Gabriel (2012), *Monadology and Sociology,* Theo Lorenc (ed. y trad.), Melbourne, Re.Press.

_____ (1903), *The Laws of Imitation,* translated from the second French edition by Elsie Clew Parson, with an introduction by Franklin H. Giddings, Nueva York, Henry Holt and Company.

Tylor, Edward B. (1920), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, language, Art, and Custom,* 2 vols., Londres, John Murray, Albemarle Street W.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales: líneas de antropología post-estructural,* Buenos Aires, Katz Editores.

_____ (1998), "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.