

32 RBA – 30 de outubro a 06 de novembro de 2020 - UERJ, Campus Maracanã, Rio de Janeiro. Remoto

GT 75 Retomadas e re-existências indígenas e negras.

Cauê Fraga Machado (UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul) e Sandro José da Silva (UFES - Universidade Federal do Espírito Santo) - Coordenadores

Título: Cosmopolíticas Quilombolas: a relação afroindígena, a terra e os territórios

Sonia Regina Lourenço (DAN/PPGAS/UFMT) - Pós-Doutoranda PPGAS,
Museu Nacional (UFRJ).

Apresentação

Esta comunicação é resultado das pesquisas que venho desenvolvendo com os coletivos quilombolas em Chapada dos Guimarães, estado de Mato Grosso. Pretendo mostrar como a cosmologia destes coletivos negros se constitui de fluxos e pertencimentos, de composições e criações que apontam para teorias locais sobre a natureza, o território e a vida, delineando, assim, os contornos e modos de existência afroindígenas. A relação afroindígena é parte da história e da constituição dos quilombos, de encontros entre a população africana e os povos indígenas. As narrativas associadas à ancestralidade e às relações entre humanos e seres “outro-que-humanos” apontam para a composição de territórios existenciais onde os fluxos da vida transcorrem entre as roças, os jardins, os rios, as serras e bocainas que formam tanto a paisagem quanto os modos de habitabilidade entre as multiespécies.

O que estou querendo dizer com a designação “cosmopolíticas quilombolas”? De um ponto de vista especulativo, sigo as ideias formuladas por Stengers (2007, 2010, 2015, p. 446, 2016) para pensar os modos de existência nos quilombos como uma das situações concretas que nos provocam a abandonar teorias generalizantes da modernidade que tentam encapsular e situar as alteridades de humanos e de outros seres tais como divindades, espíritos, visagens, ancestrais em regimes identitários ou encerrar nas oposições entre real e imaginado, ficção e realidade.

Não se trata do conceito de cosmopolítica de Kant, que designa a existência de um “cosmos, um bom mundo comum”, onde os cidadãos se encontram reunidos em uma terra unificada. A situação concreta dos quilombos no país é bem diversa de uma terra unificada pois, há mais de 6 mil quilombos sem a titulação de seus territórios (CONAQ, 2018). Se entendi bem a proposição cosmopolítica nos termos de Stengers, não se trata

de um sistema social ou um substantivo. Ambos manteriam o sentido proposto por Kant. De outro ponto de vista, trata-se de “criar um espaço de hesitação” (STENGERS, 2015, p. 446). Então, hesitemos. Stengers explica que a proposição cosmopolítica tem afinidades com o personagem conceitual de Gilles Deleuze, “o idiota”, personagem emprestado de Dostoiévski. O “idiota” é aquele que “desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação”. O “idiota” não responde, mas sussurra para que “não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos” (2015, p. 447). Hesitar como o “idiota” é não se render ao universalismo moderno.

Cosmopolíticas quilombolas são singularidades de mundos múltiplos. A cosmopolítica não é propriedade de alguém porque se constitui de agenciamentos que mobilizam a criação, encontros, experiências e existências. A cosmopolítica suscita aprender com situações singulares sobre práticas divergentes. Em suma, implica saber escutar o sussurro do idiota.

A cosmopolítica quilombola difere da ideia de um cosmos particular, de uma tradição particular como pensado pela visão culturalista e multiculturalista. A ideia de diversidade cultural simplifica o entendimento das diferenças e das cosmopolíticas quilombolas. A definição de um cosmos habitado pela espécie humana e a diversidade de culturas implica a ideia de uma só natureza e múltiplas culturas, excluindo a existência de outros cosmos de povos não ocidentalizados e não colonizados como os ameríndios e quilombolas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A proposição cosmopolítica aponta que seria “uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa”. A cosmopolítica designa

O desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (STENGERS, 2015, p. 447).

Com esta perspectiva que procuro pensar as cosmopolíticas quilombolas fora da captura do Estado-Nação, essa máquina ocidentalizante de aniquilação da multiplicidade (CLASTRES, 2003). Na próxima seção, procuro articular a ideia de territórios multiespécies com a perspectiva quilombolas sobre os seres outro-que-humanos. O

argumento aponta para ideias e categorias que os quilombolas têm sobre a sua forma de vida e como buscam resistir à expropriação da terra.

1. Quilombos: territórios multiespécies

Procuro pensar nas relações de sentido que aparecem nos momentos de imersão etnográfica, nos quais escuto as mulheres e os homens dos quilombos falando sobre os cuidados com os seus corpos, suas práticas de benzeções, suas relações com a terra, com os animais e com outros seres “mais que humanos”. Entre o campo e a escrita, o “desafio é, justamente, a recriação, que só pode ser imaginativa, de uma parte dos efeitos do trabalho de campo” (LIMA, 2013, p.21). Os efeitos são ressonâncias que se conjugam a um exercício especulativo interessado no modo como os quilombos (re)existem.

Os quilombos se encontram organizados em quatro associações: *Associação Quilombola Comunidade Negra Rural Lagoinha de Baixo*, *Associação Quilombola Negra Rural Lagoinha de Cima*, *Associação Remanescente de Quilombo Ribeiro Itambé* e *Associação Remanescente de Quilombo Morro do Cambambi*. Com exceção de Cambambi, reconhecida em 2015, as outras associações receberam a certidão de remanescentes de quilombos da Fundação Cultural Palmares em 2005.

Estes quilombos se veem “juntos na luta pela terra”, porém diferentes entre si, naquilo que se refere às alianças matrimoniais, às práticas de benzeções e às acusações de feitiçaria. Para os quilombolas de Lagoinha de Cima, por exemplo, quem casa com primos cruzados são as pessoas de Lagoinha de Baixo, e são elas que praticam “as porcariadas” (feitiçarias) contra os outros. Enquanto Lagoinha de Cima se considera mais “aberto e misturado” pela via dos casamentos, Lagoinha de Baixo prescreve o casamento entre primos cruzados como um modo de assegurar a herança da terra. Há uma série de encontros, festas, reuniões, casamentos e parentesco entre eles, os quais produzem aproximações e afastamentos, de acordo com a situação política ou festiva.

As terras quilombolas foram tomadas pelas famílias locais do agronegócio e estão sendo desertificadas, graças a intensificação das plantações de soja, milho e algodão. Diante dessa realidade, as famílias quilombolas encontram-se “esparramadas” pelas áreas urbanas de Chapada dos Guimarães, Várzea Grande e Cuiabá.

Desde que o processo de identificação do território começou, muitas pessoas do quilombo Morro do Cambambi passaram a se auto denominar como “carambolas” ou “quilhambolas”, em uma referência à identidade agora estabelecida pelo Estado de “comunidades remanescentes de quilombos”.

A designação de “remanescentes” é usada em referência aos “troncos velhos”, aqueles que resistem, e, portanto, a eles mesmos, “gente de raiz”, os “negros escravos”, o “povo antigo”. Nos diversos encontros com as comunidades para falar da identificação do território, as lideranças quilombolas incentivam os seus parentes a falar sobre o passado de escravidão e como aqueles que foram “nascidos e criados” naquela terra resistiram e lutaram por ela.

Outras pessoas se identificam como indígenas, ou da “raça de índios” em referência aos avós e bisavós indígenas, provavelmente Kurâ-Bakairi e Boé-Bororo, povos indígenas originários do estado de Mato Grosso, os quais habitavam a região de Chapada dos Guimarães muito antes da invasão colonial portuguesa, em meados do século XVIII. Os “índios” são descritos como “os primeiros povos da terra”, “gente de raiz”, “os primeiros donos das roças” que ensinaram aos africanos como torrar a farinha, fazer pescaria, fazer benzeção. A presença indígena aparece como parte de um processo criativo de formação do quilombo. Diferente de uma ontogênese, faz mais sentido pensar a constituição dos quilombos pelo conceito de “heterogênese” que implica a ideia de alteridades (GUATTARI, 2008).

A relação que as comunidades estabelecem com os africanos escravizados nos engenhos e na atividade de mineração dos séculos XVII, XVIII e XIX, até as primeiras décadas do século XX, é de identificação com o “povo antigo”, seus ancestrais. Falar do passado e lembrar de tais acontecimentos não é, contudo, “falar de coisas perigosas” como o é entre os Filhos do Erepecuru (SAUMA, 2016, p. 155). Há inúmeras narrativas, nos quilombos pesquisados, em que se fala da escravidão, da vida dos avós e pais que viveram como escravos e das situações de violência vividas até bem recentemente por algumas mulheres na casa de seus “ex-patrões”, nas quais estas trabalhavam como domésticas.

Os quilombos estabeleceram sua singularidade de descendentes de matriz africana no encontro com os povos indígenas que habitavam o território de *Serra Acima*, atual Chapada dos Guimarães, local de alta concentração de engenhos e senzalas. Os quilombos habitam territórios contíguos entre os rios Quilombo, rio Manso, rio da Casca, rio Acorá e rio Lagoinha, que atravessam e fazem divisas entre elas. Os topônimos dos quilombos fazem referência aos rios, córregos e morros, bocainas e buritizais que compõem o território e a paisagem de Chapada dos Guimarães.

Em uma das oficinas que realizamos em Bocaina do Aguaçú, foram identificadas 27 nascentes que irrigam os córregos, rios e cachoeiras da região. É de Cambambi que

vem a água potável, por “gravidade”,¹ até as residências das localidades de Pingador, Varginha Morro Bom Jardim, Bom Jardim, Bocaina no Aguaçú e Água-Fria. Para as pessoas das comunidades, o morro do Cambambi, uma formação rochosa de mais de 84 milhões de anos, é “como se fosse uma caixa d’água” que abastece todas as localidades do quilombo. As outras localidades situadas na beira do lago de Manso, tais como João Carro, Mata do Cipó, Pedra Preta, Campestre e parte de Pingador, sofrem com a falta de água potável, obrigando muitas famílias a dependerem do abastecimento de carros-pipa, feita pela prefeitura municipal, a qual nem sempre os atende de forma regular. Os rios Lagoinha de Cima, Rio Acorá, Rio Cachoerinha, Rio da Casca, Rio Quilombo e Lago do Manso, são considerados os caminhos de conexão entre as comunidades, algo próximo do que Antônio Bispo chamou de “confluência”, ao se referir aos “saberes orgânicos” dos quilombos e ao modo de viver e de proteger seus territórios dos colonialistas. Para Bispo, a melhor maneira de compreender a vida “é seguir o fluxo das águas”.²

No ano de 2000 houve sucessivos eventos de violência que culminaram na expulsão de quilombolas e no alagamento de aproximadamente 44 mil hectares de terras do quilombo Morro do Cambambi, devido a construção e posterior funcionamento da Usina Hidrelétrica de Manso (UHE). Isto produziu impactos de grandes proporções na vida do quilombo e, como consequência, o deslocamento de dezenas de famílias para lugares distantes de suas terras de ocupação histórica, onde “nasceram e foram criados” (acepção nativa). Tais famílias foram obrigadas a viver em terras consideradas por elas como impróprias para o cultivo de roças, em função da alta concentração de areia e de pedras. Outras, passaram a viver na beira do lago criado com a Hidrelétrica de Manso, utilizando-se de uma água imprópria para o consumo, repleta de piranhas, no lugar dos peixes abundantes dos antigos lagos da região.

Muitas das famílias que tiveram suas terras submersas pela Usina foram assentadas pelo Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT), em uma área de 10 a 16 hectares, considerada insuficiente “para gente viver como antigamente, com roças de mandioca, milho, feijão, amendoim, criação de animais (porco, galinha, pato, vaca de leite) e cana pra fazer rapadura” (falas de Adelino, Antero e Anacleto).

¹ Sistema de abastecimento de água captada do pé das serras, as bocainas. A manutenção do sistema de gravidade é feita pelos próprios quilombolas.

² Fala de Antônio Bispo dos Santos, intelectual e liderança quilombola, no encontro “Metafísica na Rede: debate – Cosmopolítica e Cosmofobia”, realizado em 05 de agosto de 2020, às 17h, com a participação de Marcio Goldman, professor do Museu Nacional/UFRJ.

Viver nessas condições às margens da Usina não impediu que essas comunidades abandonassem suas formas próprias de relação com o território. Poderíamos pensar a economia política quilombola como uma ecologia das práticas (STENGERS, 2010, 2015) que conecta “saberes situados” (HARAWAY, 1995) fundados em perspectivas ecológicas e modos de relação entre multiespécies da fauna e da flora do cerrado, criando “habitabilidades” entre uma diversidade de seres nos termos de Anna Tsing (2019).

As aproximações com a etnografia de Anna Tsing intitulada “*Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*”, é uma alternativa teórica para acessar os modos de existência nos quilombos e redescobrir os territórios como composições e sedimentos de fluxos concretos, condições atmosféricas e práticas de cultivo e de reciprocidade que criam modos de “habitabilidade” de e entre “multiespécies”. Ou seja, os territórios quilombolas e os modos de saber e criar a vida que os constitui, incluem a existência de outros seres que não apenas a humana. Assim, o entrelaçamento das formas criativas humanas com outras formas de vida produziram “paisagens multiespécies” que estão sob risco eminente de destruição e invasão pela monocultura de soja, milho, algodão e a agropecuária (TSING, 2019, p. 29).

Poderíamos chamar, provisoriamente e de modo especulativo, os territórios quilombolas como “territórios multiespécies” quando observarmos que as descrições que as pessoas do quilombo fazem de suas formas de viver e cultivar as roças e jardins, incluem a “socialidade mais que humana”, feita de uma infinidade de plantas comestíveis, medicinais, ornamentais e de outras raízes, substâncias e minerais acima e abaixo do solo, de animais domesticados e não domesticados, de santos e visagens, e de seres que habitam os sumidouros, as cavernas e cachoeiras, como o *nego d’água*, *os currupiras*, *o pakuera* e o *donos das matas*. Para as pessoas consideradas mais antigas e conhecedoras do sertão, as fazendas expulsaram para longe não apenas as pessoas, mas os seres que nelas habitavam “desde os tempos mais antigos”.

Nos últimos tempos após o funcionamento da Usina Hidrelétrica de Manso, os jardins e quintais de suas casas têm os lugares de refúgio para muitos animais silvestres que viviam e se alimentavam nas áreas mais afastadas das roças e serras. As mulheres contam de seus encontros com a onça-vermelha, a onça-pintada, a anta, o macaco-prego, a arara-azul, a cotia, o caititu, entre outros animais que circulam pelos quintais em busca de comida. Maria Elenir Beltrão, ao falar dos animais, os chamou de “sem-terra” em condições semelhantes aos quilombolas: “São gente sem-terra como nós. Os animais são como nós, sem-terra, não tem terra, não tem comida. Eles vão comer aonde? Aqui em

casa. Tem macaco comendo mandioca, cana. Nunca vi isso. Outro dia passou uma anta perto daqui”.

A etnografia observou o entrelaçamento de relações entre seres humanos e outras espécies. Entrelaçamentos que incluem os modos de habitar, de produzir, de dividir e de distribuir comidas, saberes e pessoas que acontecem em dois lugares centrais, o jardim e a roça, a “roça de todo mundo”, segundo a formulação de Antônio Bispo, uma ideia contra-colonizadora à ideia de propriedade privada usada em termos jurídico-políticos para a expropriação das terras de uso comum de povos indígenas e quilombolas.³

Nas conversas com Chica, em 03 de outubro de 2015, ela contou que aprendeu com sua mãe de criação, tias e avós a nomear as vaquinhas. Os nomes são os mesmos do tempo das avós, tais como *Rapadura, Neguinha, Café, Fazenda, Baleia, Cachoeira, Chupeta, Delícia, Bonita, Futura, Beleza, Estrela, Bolachinha, Mazuka e Mococa*. Bonita era o nome da vaca de sua mãe. Os filhotes machos não são nomeados, apenas as fêmeas.

Nomear animais como as vacas leiteiras é uma prática encontrada nas zonas rurais brasileiras como fez o escritor João Guimarães Rosa, em sua viagem pelo sertão de Minas Gerais e Bahia.⁴ No diário, Guimarães Rosa anotou uma relação de 171 nomes de vacas. Segundo o estudo de Meyer (2008, p. 174-178), o escritor selecionou os nomes das vacas de acordo com “a cor da pelagem, o temperamento”. No sertão do quilombo, as vacas de leite são as “espécies companheiras” de dona Chica que ela se recusa a transformar em comida.

As conexões entre pessoas, plantas, terra e animais, santos e parentes, põem em circulação pagamento de promessas aos santos e compadres, mutirões, troca de sementes e ramas, preces e benzeções. Na zona rural para driblar a lógica do trabalho individualista e dependente dos patrões, as comunidades quilombolas praticam até hoje o *muxirum* que consiste na cooperação mútua entre as famílias. A prática do *muxirum* vem marcada pela sucessão das festas de santo e não está atrelada pelo aspecto virtualmente contratual do trabalho coletivo ou da troca individual de serviço. Além do *muxirum*, as relações de troca e de trabalho são constituídas pela troca de *dias*, modalidade assentada na lógica da reciprocidade. A troca de *dias* implica a retribuição equivalente do beneficiário, que neste caso é considerado um devedor, moralmente comprometido com o outro. A troca sempre implica que alguém está em dívida com outro.

³ A expressão “a roça é de todo mundo” é de Antônio Bispo dos Santos. Modos quilombolas. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 09, páginas 58 - 65, 2016.

⁴ O diário foi publicado em 2011, pela editora Nova Fronteira, como fac-símile com o título *A Boiada*.

O que atravessa as duas práticas, a *troca de dias* e o *muxirum* é a rede de parentesco como fonte de cooperação entre os filhos, filhas, irmãos, irmãs, primas e primos, cunhados, compadres e comadres. Todos envolvidos em um sistema de compensações, trocas e retribuições. O que circula nessa rede de trocas são as ramas de mandioca, sementes e mudas de plantas. Antero Pereira, liderança do quilombo Morro do Cambambi explica que “uma pessoa quando vai plantar roça de mandioca, pega rama do outro e trocam entre si, quantidades de ramas boas”.⁵ A descrição do *muxirum* mostra que essa é uma categoria central na economia e na política local.

O jardim e a roça são dois termos que parecem sintetizar os modos de existência dos quilombos e dois lugares que eles nos convidam a visitar quando chegamos em suas casas. Em todas as dezenas de casas que conheci, fui apresentada aos jardins, aos bichos de criação e levada para ver a roça. O jardim com árvores frondosas onde encontramos os “pés de manga” e os “pés de jatobá”, árvores plantadas pelos seus pais e avós que são a referência de lugares anteriormente habitados pelos parentes ou pelo “povo antigo”. Os “pés de manga” ou os “pés de jatobá” se conectam às taperas, ruínas de antigas habitações que encontramos em todo o território por eles nomeados como “a terra de uso comum” e a “roça de todo mundo”. Por isso que se dizem “gente de raiz” e plantam os umbigos dos recém-nascidos em lugares no jardim ou quintal como uma prática que (re)estabelece os vínculos entre a pessoa e a terra. Os umbigos enterrados são, ao mesmo tempo, as sementes e as raízes que estabelecem vínculos e pertencimento entre as pessoas e a terra.

6

As caminhadas pelo território com Antero Pereira, Maria Beltrão, Vanilde Oliveira, Anacleto Crisóstomo, Manoel Pereira de Barros e Manoelina da Silva Fernandes, entre outras pessoas, foram marcadas por contos, causos e narrativas para descrever as conexões entre um lugar e outro e entre pessoas, lugares e acontecimentos. Como os personagens das estórias e contos de João Guimarães Rosa, as pessoas do

⁵ Diário de campo, 03/11/2018).

⁶ O enterramento de umbigos é uma prática quilombola dos moradores de Pinheiro, no Alto do Jequitinhonha, Minas Gerais. Ver ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: Família, Movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2016, p. 121. Ver ainda Müller, 2011.

quilombo se referem às histórias como “fatos acontecidos” para dizer que não se trata de mentiras ou ficções, mas de verdades “do acontecido”.

Ao caminhar pelas várias localidades, escutamos histórias sobre acontecimentos, conflitos, mortes e violência envolvidos na defesa da terra e também narrativas que descrevem as paisagens formadas por jardins, roças, cavernas, cachoeiras, chapadões, bocainas, rios e veredas, pessoas e seres “outros-que-humanos”. Esta série de lugares e acontecimentos apontam para a existência de relações de convivência e mutualidade entre multiespécies.

Os jardins rodeiam as casas e fazem as divisas entre o quintal e a roça, a casa e as estradas. São feitos de plantas, flores, sementes, afetos e matéria de vida. O jardim e a roça são a expressão da multiplicidade e a antítese das fazendas de monoculturas. Por isso, entendo que criar, regar e sustentar os jardins e as roças é ir contra o cálculo da economia capitalista. As mulheres e os jardins, as plantas e as benzeções, as roças e o mutirão (o *muxirum* na versão local), são aquelas zonas de resistência dos “saberes orgânicos” de que fala Antônio Bispo, não porque envolve plantas e uma infinidade de flores, espécies, passarinhos e borboletas, seus habitantes naturais. Mas porque é por eles que transcorrem os fluxos e as confluências de uma série de saberes que envolve a cura de doenças e ofensas de bicho, mau-olhado, “porcariadas”, os alimentos e as trocas de sementes e mudas que circulam entre as mulheres como seus principais bens de troca.

É no “sertão bruto” como dizem, nas encruzilhadas, nas cavernas e sumidouros, nas bocainas, rios, cachoeiras e lagos que vivem as almas, os demônios e os seres da floresta (*pakuera*, currupira, dono-do-mato, neguinho d’água, boitatá e lobisomem), seres não domesticados, assustadores e perigosos. Em uma de minhas caminhadas no cemitério da localidade Cachoeira Bom Jardim, eu perguntava à Maria Beltrão pelos nomes dos parentes sepultados, já na saída do portão, quando ela me advertiu para “não falar nome nenhum”. Em seguida, fechou o portão do cemitério e disse que “da porta para fora, o de cabeça vermelha fica esperando. Por isso, não se deve dizer o nome dos mortos”.⁷ O nome “cabeça vermelha” é uma das variações do “sem nome”, o “coisa-ruim”, um tipo de diabinho que fica à espreita nos redemoinhos e nas saídas dos cemitérios, esperando a oportunidade de assustar os vivos, bem como abrindo o caminho das almas para o mundo dos vivos, especialmente nas horas cheias: ao meio-dia, às dezoito horas e à meia-noite, quando as almas circulam pelas estradas e encruzilhadas.

⁷ Maria Beltrão é uma importante liderança do quilombo Morro do Cambambi. Essa conversa foi realizada em 11/08/2018.

A narrativa de Manoel Pereira de Barros, descendente dos *troncos velhos* de Morro do Cambambi, conta a história de outro bicho perigoso, o *Pakuera*,

Manoel: O Pakuera é um trem invisível. É do demônio. Ele grita embaixo e levanta assim. Ele é uma tripa. Se ele come uma pessoa que é do lado dele, só fica as tripas, o coração e a cabeça ali amontoados, aí ele come, ele chupa a cabeça e as tripas, o coração. Aquilo ali se levantava sabe. A tripa vira o *Outro*, aquilo que comeu. Aí já suspende, e vai embora comer outros. Eles vão para as serras que as pessoas não vão. Só vive nas serras e bocainas. Ainda pode existir em algum lugar que ninguém mora que não é cultivado pelo povo, aquelas serras. Naquele tempo existia. Aqui mesmo, aqui em Cachoeira Rica, nós saía, daí eu era gurizote, naquele tempo eu era garimpeiro, saída para o garimpo lá do Roncador não tinha estrada de carro, não existia, era estradinha igual essa de carregador, pegava a estradinha, fazia a *matula* (farofa de carne de sol) e viajava o dia inteirinho. Saía de Cachoeira Rica cedinho, cinco horas da manhã e ia chegar no Roncador, na boca da mata lá cinco e meia da tarde. Quando caminhava, escutava o barulho, o grito do Pakuera, naquele sertão bruto sabe!⁸

A descrição que os quilombolas fazem da vida dos antigos e do contemporâneo é uma vida de perigos e conflitos. As narrativas sobre o tempo dos antigos incluem as “brigas de família” e conflitos entre parentelas, conflitos com bandeirantes e jagunços, e os perigos envolvendo as almas, os bichos como o *pakuera*, os *boitatás*, as *visagens* que assustavam e assustam as pessoas pelos caminhos das roças, entre uma casa e outra, nas travessias dos rios e pontes, cemitérios e mata adentro.

Na longa narrativa de Manoelina da Silva Fernandes, ela conta entusiasmada sobre as transformações de seu pai em “bicho” quando estava diante de um perigo iminente causado pelas “brigas de família”⁹ que culminaram na morte de seu avô João Nepomuceno.

Quando mataram meu avô, minha avó deixou meu pai com o irmão do pai dele e eles fugiram para o mato, ficaram morando cinco anos no meio do mato, só comiam de noite porque só podiam cozinhar de noite para os outros não verem fumaça no meio do mato! A minha avó contou bastante coisa sobre o lugar, inclusive que eles *viravam bicho*... Por exemplo, eu matava aqui, eu não quero ser presa, a polícia vinha e eu virava essa cadeira por exemplo, o meu avô fazia isso! Dizem que ele virava uma moita, que a polícia urinava em cima dele porque ele era um cupim, entendeu? *Virava corvo, teve um deles que virava até cavalo! Diz que era uma reza muito braba que eles faziam né? Que eles viravam cavalo! Era uma forma de se esconder!* Então, muita coisa que eu fiquei sabendo foi pro lado da minha avó, e bem ele se casou, ele gostava muito de conversar com minha avó, só que *minha avó era índia*, que tinha o rosto bem cheio, aquele cabelão cheio.¹⁰

⁸ Manoel Pereira de Barros – bairro Olho d’Água, Chapada dos Guimarães. Data: 20/10/2012, Vídeos número 61 e 62.

⁹ Para um estudo do tema, ver MARQUES, Ana Cláudia. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 352 pp.

¹⁰ Áudio 21 de abril de 2018. Oficina Direito e Território.

Durante a narrativa de Manoelina, seu marido Reinaldo entrou na conversa para contar sobre a transformação de Nhorá em porco-espinho,

Reinaldo: Manoelina já me contou essa história mil vezes, mas ela me contou de um jeito tão convincente que eu fiquei mais com medo dela ainda! Houve uma festa, tinha uma tal de Nhorá, diz que tinha o poder de se transformar em porco espinho, aí o que aconteceu professora Sonia, o marido dela que eu não lembro mais o nome dele (pensando) chamou ela pra ir lá na festa, ela aceitou ir lá na festa com ele, aí quando chegou lá no meio do mato ela falou: “vai na frente que eu vou urinar”, aí o marido dela saiu e foi na frente, daqui a pouco vem aquela porca, ele escutou o barulho que vinha vindo um animal, que ele reparou, vem aquela porca com vários leitõezinhos, que quando chegou perto, partiu pra cima dele! E ela naquele escuro, diz que passou mão num pedaço de pau e socou na porca, ela deu aquele grito e voltou lá pro mato correndo, daqui a pouco vem a mulher lá do mato com a testa sangrando! Ah! Aí eu fiquei com medo dela mesmo (risos) eu ia lá e ela estava lá no quarto (aponta para Manoelina), eu me sentava bem na porta da cozinha, já ficava no jeito de ir embora!

Manoelina: E essa Nhorá é parente de Zé Preto, essa Nhorá inclusive tinha o poder de transportar. A minha avó contava que teve uma conversa fiada lá entre o marido dela com uma vizinha e ela achou que esse compadre tinha falado mal dele, e esse compadre saiu pra viajar e antigamente pra sair lá do lugar que eles morava pra vir aqui em Cuiabá era oito dias de tropa, e ele tinha saído de madrugada, no finalzinho da tarde ele falou: “no próximo riozinho que eu parar, vou colocar os animais pra descansar, comer, descansar pra sair de madrugada de novo”, aí ele chegou, tirou o arreo dos animais, desceu a carga de arroz, pôs eles pra comer, tomar água e foi e pegou a *matula*, que é a comida que eles levavam tipo um lanche nos dia de hoje. Aí ele pegou a água e se sentou pra comer de frente pra estrada que ele vinha vindo, dia inteiro andando no animal, quando ele se sentou de frente pra onde ele tinha vindo, ele viu a mulher vindo de lá pra cá, ela não andava, ela flutuava! Aí ele diz que pensou: “mais comadre Nhorá aqui? Um dia de viagem de animal, e ela a pé”? Eu não acredito!” Aí diz que ficou ali olhando pra ela, e ela veio e veio que quando chegou perto dele ela falou: “você falou que fulana está andando com meu marido assim e assim”, aí ele diz que falou: “eu nunca falei isso!” Diz que ela parou e olhou pra ele assim... como se fosse pra pegar ele né. Mais aí como ele falou que não, diz que ele tremia tanto que a boca dele amargou de um tanto que ele não tinha condições de comer! Aí ela deu aquela fungada e desapareceu! Aí ele juntou os animais e andou a noite inteira com medo! Por que essa Nhorá quando ela engravidava, dava tanto murro na barriga, aí, quando o nenê saía ela colocava. Não sei se a senhora conhece, lá onde eles morava, lá para o lado da peba tem uma folha enorme chamada folha de Belém, que é bem grandona. Aí ela embrulhava a criança naquela folha, embrulhava, amarrava, amarrava, amarrava e aí ela colocava no borralho, borralho é quando você cozinha e fica aquela brasa, aí você abre, coloca lá dentro e joga brasa por cima, ela colocava ali e quando a criança assava ela comia!

Reinaldo: O pai dela falava uma língua, acho que nem preta não sabe né preta? Morreu, ficou extinta aquela língua que seu avô falava!

Manuelina: Minha mãe e avô falavam “você precisa aprender, seu pai vai morrer e ninguém vai saber. E aí o tempo passou, ele faleceu e ninguém aprendeu o “crioulo”. Muitas vezes de madrugada professora Sônia, 03 horas da manhã, meu pai acordava a gente pra colocar cana no traçador porque o que moía a cana naquela época era o traçador. Às vezes segura ali dormindo, quando acordava vinha aquela garapa na cara (risos). O neguinho que ela estava falando ali, eu conheço como *neguinho d'água*! A gente às vezes não tinha mistura pra comer... À tarde mamãe mandava a gente pescar, porque até os lambarizinhos a gente fritava e ficava crocante é bem gostoso! Eu sempre ia com meu irmão. O serviço dele era só colocar a minhoca no anzol e pegar lá (mostra como o irmão jogava o anzol e fígava o lambari, jogando para fora

da água). Ele fazia isso e a gente é que ficava procurando o que ele jogava no meio das folhas onde que estava, numa dessas aí, ele jogou bem longe e eu ficava procurando e ele dava aquelas pontada de varada nas costas da gente e falava: “acha menina, acha logo isso aí”! E eu virei para trás chorando com o lambarizinho na mão, quando eu virei... meu irmão estava pescando e não viu... Quando eu virei é como se fosse um menininho pequenininho assim, da cabeça redondinha, sentado na pedra em cima de uma cachoeira! Eu estava chorando e comecei a gritar: “Zé, Zé olha Zé”! E ele falava: “cala a boca menina”! E eu insistindo: “olha, olha Zé, o que está sentado ali na pedra”! Quando ele virou, ele caiu n’água! Mamãe chamava de *neguinho d’água*, né! Você deixava o anzol com a isca de molho durante a noite pra no outro dia tirar o peixe, chegava lá de manhã e ele tinha tirado o peixe do anzol, estava lá o anzol sem

Durante o trabalho de campo, as narrativas sobre seres perigosos ou brincalhões como o *neguinho d’água* são abundantes e contadas como “fatos acontecidos”. Ao mesmo tempo que causam riso e medo, a existência destes seres “outro-que-humanos” aparecem associados ao território tradicional descrito como o lugar de um tempo em que viviam nos sítios com as casas próximas umas das outras, reunindo as irmandades de santo e as redes de parentesco, organizados em mutirões para trabalhar na “roça de todo mundo” quando as terras não era divididas por cercas de arame farpado e pelas fazendas de gado e soja.

Os agenciamentos que atravessam a vida nos quilombos não pertencem exclusivamente aos humanos, mas a outros seres, “outros-que-humanos”. É neste sentido que o excepcionalismo deixa de ser interessante, como ressaltou Stengers.

No entanto, existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que-humano” (“*more-than-human*”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“*other-than-human*”), que é outra coisa. Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais (STENGERS, 2016, p. 175).

As etnografias recentes descrevem como os territórios de diversas comunidades quilombolas são habitados por seres ou “bichos” perigosos. Assim, viver nos sertões ou nas florestas é conviver com os perigos que estão sempre à espreita (SAUMA, 2009, p. 12).

2. Das benzeções

Cambambi é um nome de origem africana, da região de Angola, e um dos significados é feiticeiro, “gente sabida”, personagem constante e presente nas narrativas quando se referem aos africanos e africanas considerados poderosos na prática da feitiçaria e da *benzeção*. No diálogo com dona Marcela Alves Pedroso, ela contou sobre

a percepção que eles têm, por exemplo, dos sinais da proximidade da morte de algum parente:

Uma coisa é verdade que a minha mãe fala e é certo. Entre nós daqui da comunidade, nós sabemos quando a morte vem vindo para parente de perto e para parente de longe. Sabe como? Pela Estrela Dalva, é ela quem avisa quando a morte vem. Se a estrela tiver bem próximo da lua, é porque vai morrer parente de perto, se não é parente de longe. E é certo, mamãe nesses dias mesmo, disse: ‘olha lá, como a Dalva está próxima da Lua, vai morrer alguém daqui, e não deu outra, não é que morreu um tio nosso. A gente sente se é parente (Marcela Alves Pedroso).¹¹

Em seguida, ela falou sobre a importância da *benzeção* para doenças que os médicos não conhecem e das curas realizadas pelo seu pai, distinto benzedor em Cambambi, que “curava de *ofensa de bicho* (mordida de cobra), preparava remédio do mato, bem amargo, levava para as pessoas que estavam ofendidas, ela bebia e ele rezava as palavras certas, aí a pessoa vomitava o veneno”. Seu pai benzia e “tirava as palavras certas, ele não falava em voz alta, ele não revelava, não no meio de gente”. “Acordava de madrugada no dia de sexta-feira santa, fazia uma garrafa com uma raiz que colhia no mato, bebia e percorria todo o sítio, benzendo os quatro cantos. No outro dia, encontravam os rastros de cobra na direção do mato, longe da criação de porcos e galinhas”.

A *ofensa de bicho* (picada de cobra) ou pessoa ofendida (quem sofreu a picada de cobra) são situações relacionadas aos agenciamentos que incidem sobre a pessoa por meio do ataque da cobra. Quando perguntei sobre o que quer dizer “pessoa ofendida”, explicou que a picada não é a reação da cobra diante de uma ameaça, mas uma ação provocada por outros, de “coisas ruins” pensadas e desejadas por outras pessoas para atingir um desafeto.

As *benzeções* e *arrumações* são conceitos e práticas de mulheres e homens que carregam, por sua vez, a ambiguidade de serem feiticeiros. São pessoas consideradas “sabidas” e de quem se deve desconfiar, pois transitam entre a *benzeção*, a *arrumação* e a *ofensa de bicho mau*. As cobras tentam picar pessoas a partir de um agenciamento que advém de um feitiço ou de “porcariadas”, como preferem se referir, para evitar acusar alguém explicitamente de feiticeiro.

As ofensas de bicho mau são mandadas em pensamento ou por palavras contra outrem. Às vezes, como dizem, há ofensas que não são controladas pelas pessoas e acabam por atingir outras(os), que não o seu alvo. Pessoas ofendidas são descritas como equivalentes à pessoa empanemada (GALVÃO, 1955). As práticas de benzeção e

¹¹ Encontro na residência de dona Marcelina, dia 07 e 08 de julho de 2017. Água-Fria, Quilombo Morro do Cambambi.

pajelança entre as comunidades amazônicas não indígenas foram pensadas por Charles Wagley (1957, p. 295-296) e Galvão (1955) como sendo originárias de povos ameríndios. Cabe aos benzedores e às benzedoras, então, preparar os remédios e proferir as palavras (que não se falam no meio de gente) para restabelecer a saúde e o bem-estar das(os) ofendidas(os) – feridas(os) com picadas de cobras que circulam pelo sertão, ou das acometidas(os) por doenças, maus-olhados e infortúnios, tais como acidentes no trabalho.

Os medicamentos preparados pelas benzedoras e raizeiras são feitos de plantas colhidas nas matas e florestas do cerrado, outras são colhidas nos quintais e hortas, para fins medicinais e culinários. A preparação dos remédios (frios ou quentes) exige a responsabilidade de um saber, o saber como fazer. A arrumação do corpo equivale ao termo “consertadora (ou consertador)”, entre os Filhos do Erepecuru (SAUMA, 2013, p. 161). Palavras, rezas, folhas e dons circulam e transportam a cura e as preces para assegurar os bons presságios e sustentar boa saúde e proteção às pessoas e à comunidade. O ofício da benzeção existe na relação com os saberes sobre as ervas medicinais e a corporalidade. O conhecimento sobre as plantas potencializa o outro, operando como modos de saber mutuamente implicados e complementares para a busca de eficácia nos processos de saúde-doença. Neste sentido que a benzeção e a arrumação constituem um sistema de cura (MACHADO, 2016).¹²

Além das plantas cultivadas, é no quintal que são enterrados o cordão umbilical e a placenta dos bebês nascidos em casa. O enterramento do cordão umbilical e da placenta é um ato que pretende vincular os filhos à casa e à terra de origem, como o ato de “plantar” e “cultivar” a relação dos corpos com a terra.

A prática acontece após oito dias do nascimento do bebê, quando o umbigo da criança “cai”. A placenta, o “outro corpo que sai com a criança”, é enterrada perto da residência, a fim de evitar que seja comida pelos cachorros. O enterro do cordão umbilical tem ainda outro significado, além de evitar a predação animal. Ele é amarrado com um cordãozinho “até bem pertinho da barriga” e espera-se que, ao se descolar da barriga da

¹² Para outras etnografias que focalizam a benzeção como um sistema de cura em contexto quilombola, consultar MACHADO, Cauê Fraga. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS in: ACCENO, Cosmologias, territorialidades e políticas de quilombolas e de povos tradicionais (dossiê). Vol. 3, N. 6, p. 87-102. Ago. a Dez. de 2016.

criança, ele seja enterrado na terra de sua família e de seus ancestrais, para evitar que os filhos *se percam no mundo*.

Assim, deve-se enraizar, plantar o cordão na terra como forma de reatualizar o vínculo entre o corpo dos filhos com seus parentes e com a terra. O ato do enterramento do cordão umbilical conecta de uma só vez, corpo, filiação e território. A transmissão simbólica da terra por meio do cordão umbilical configura-se como a forma corporal de materializar o vínculo e a transmissão da herança da terra.

Outros sentidos do corpo aparecem, por exemplo, pelo nome de “mãe do corpo”, uma variação que corresponde a um corpo que “anda pela barriga” das mulheres. Vanilde de Oliveira, do quilombo Lagoinha de Cima, contou que a “mãe do corpo anda pela barriga, caçando criança, dentro da barriga da mãe, parece uma cobra que está enrolando, e torce. Aí faz chá. A mãe do corpo é só um acompanhamento da criança [...]. Porque fala que está caçando uma criança né, é o companheiro. Então, não acha criança e aí fica rodando na barriga”.¹³

Quando as mulheres conversam sobre as práticas de auto atenção, elas enfatizam sobretudo o cuidado com a “*mãe do corpo*”, a qual se manifesta no período da gravidez. Na casa de Francisca Moura da Silva, ela contou como sofreu com a mãe do corpo:

Ela dá tanta dor que a gente não sabe definir. Outra ora dói a cabeça, dói a barriga. Dói tudo. Para de doer quando toma chá de alho, apertar e amarrar a cintura, deixar mais apertada, passar o alho. Quem gosta de cheiro de alho? Ninguém gosta. A mulher já tem ela no corpo. Isso é uma coisa nós temos. Aí quando ela não toma remédio, não toma chá que combate ela, esparrama no corpo e fica assim, sentindo dor. Eu tinha uma bola que andava por dentro de mim, pelo corpo todo. Eu não sabia o quê que era. A única coisa que podia ser era a *mãe do corpo*. Ela ficava aqui, na boca do estômago. Me doía por aqui (mostrando os dois lados da barriga), não podia erguer peso, fazer força. Ela me dava um choque que batia aqui, batia ali (em todo o corpo). Agora, eu vou falar, a *mãe do corpo*. O que é que poderia ser? Gastrite? Não era. Aí me disseram para comer alho, alho cru. Aí comecei a comer. Arrotei e estourou como se fosse uma bolha de sabão quando a gente lava roupa. Então eu vi na bolha de sabão um cisquinho andando naquela bolha, como se fosse cisquinho dentro. Aquela bolha tinha uma porção de coisa dentro dela, e arreventou. Eu cuspi tudo. E pensei que deveria ter olhado o que que era. Era uma bolha que arreventou. E daí para cá eu sarei.¹⁴

Outra forma de tratar as dores causadas pela *mãe do corpo* são as *benzeções e arrumações*, feitas com um barbante amarrado na barriga da mulher e plantas que são

¹³Encontro com Vanilde Francisca de Oliveira. Data: 18/06/2013.

¹⁴ Encontro na casa de Francisco, Água Fria, quilombo Cambambi. Data: 09/09/2018.

passadas por todo o corpo da pessoa, pois a mãe do corpo se localiza na região umbilical. Estas práticas quilombolas aparecem em diferentes contextos etnográficos com denominações análogas, tais como “dona do corpo”, “barriga d’água” ou “mãe do corpo”, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Bahia (FÉLIX, 2011; MACEDO, 2011) e Oriximiná, entre os Filhos do Epecuru (SAUMA, 2009).

Esta economia política dos quilombos se adensa com as festas de santo que colocam em circulação promessas, dádivas, comida, parentesco e devoção. Algo se passa nos circuitos das festas de santo que remete à ideia de substâncias compartilhadas, comidas assadas e cozidas, rezas e cantos mobilizados e compartilhados pelos comensais: anfitriões, os festeiros donos das festas e dos assentamentos dos santos, e convidados. As comunidades quilombolas em Chapada dos Guimarães criaram um circuito de festas de irmandades de parentesco e irmandades de santo, redes intercambiáveis que apresentam o pleno circuito das dádivas por onde transitam pessoas, palavras e coisas (MAUSS, 2003), prestações e contraprestações que reestabelecem e criam novas alianças.

3. Das irmandades de santos e parentes

A cosmologia quilombola aparece relacionada na devoção aos santos católicos, cultuados durante o ano inteiro. Cada festa de santo mobiliza mais de 300 pessoas que chegam de outras localidades e municípios para apreciar a festa, pagar promessas, visitar as irmandades, reencontrar os parentes e participar do ritual que amalgama comensalidade, devoção, parentesco, dádivas e dívidas, reatualizando a territorialidade e a cosmologia.

O contexto etnográfico aponta uma relação possível entre a territorialidade e os santos por meio da rede de *irmandades de parentes* e *irmandades de santo*. A terra, aparece evocada na relação entre *terras de santo* e *terras de uso comum*. A primeira noção se refere à cosmologia que inclui as festas de santo, a noção de irmandade religiosa e irmandade de parentes, a segunda se refere à perspectiva histórica do grupo sobre a ocupação da *terra de uso comum* e à noção de *irmandade de santos*. No contexto sociocultural de Cambambi a territorialidade é definida pela vinculação das irmandades de parentes como irmandades associadas aos santos tais como São Benedito, São José, São João, Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora da Guia.

Nestes territórios, a comida constitui a dimensão mais ampla da comensalidade, entendida como uma matriz relacional que conecta todos os seres, homens e mulheres, crianças e adultos, humanos e santos, humanos e animais, humanos e a terra, a memória

e a ancestralidade. Estas relações envolvem práticas alimentares que transcendem os processos meramente físicos do ato de comer pois, o que se come, quando e com quem se come no mundo, implica acionar uma rede de relações de irmandades de santo e de parentesco, pondo em operação uma economia política de produção de pessoas e parentes.

O parentesco implica relações de mutualidade, segundo Marshall Sahlins (2011) ao integrar e criar vínculos de reciprocidade que passam a ser quase uma obrigação para além da consequência de ser taxado como “pessoa boa” ou “pessoa ruim”, que sabe partilhar seus bens com os outros, seus parentes. Os encontros para as festas de santo são uma forma que encontraram de “fazer parente”.

A cozinha é o lugar de encontros de homens, mulheres, jovens e crianças, é o lugar da política e da aliança, da fofoca, dos rumores e dos afetos. Ana C. Cerqueiro (2017, p. 712), aponta como nos estudos sobre “campesinato”, houve uma replicação da clássica oposição entre o espaço doméstico como lócus feminino, e o espaço “fora de casa” como exclusivamente masculino. Em sua etnografia em Amoeiros ao norte de Minas Gerais, a autora identificou a expressão “mexida de cozinha” para se referir ao modo de ser quilombola como um “sistema povo”.

Nota final

Na contramão do agronegócio, os quilombos resistem e recriam-se em um constante devir porque sabem que entre uma política de Estado e a cosmopolítica não há composição possível, uma vez que, de acordo com a proposição formulada por Stengers (2010, 2018), os saberes divergentes de grupos minoritários desestabilizam a política ocidental, destinada a indivíduos supostamente soberanos, portadores do que seria o bem comum para todos os habitantes da terra.

Bibliografia

ALVES, Yara de Cássia. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: Família, Movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2016, p. 21.

BISPO, Antônio dos Santos. Modos quilombolas. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 09, páginas 58 - 65, 2016.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. “Mulher é trem ruim”: a “cozinha” e o “sistema” em um povoado norte-mineiro. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 707-731, agosto 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000200707&lng=es&nrm=iso>. acessado em 26 oct. 2020. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n2p707>.

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, F. “Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível” in: _____ Mil Platôs. *Capitalismo e Esquizofrenia*. (Tradução de Suely Rolnik). Vol. 4. SP: Ed. 34, 2005.

FÉLIX, Camila Corrêa. “Eles são cristãos como nós”. *Humanos e encantados numa comunidade negra amazônica*. 2011. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

_____. *Os povos do Alto Xingu. História e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955. 202 p. (Biblioteca pedagógica brasileira: Brasileira. Série 5. v. 284).

GUATTARI, Félix. *Caosmose. Um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

GOW, Peter. Land, People and Paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E.;

GOLDMAN, Marcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 7-24, jan./jun. 2014. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_01_Marcio-Goldman.pdf. Acesso em: 26 jul. 2020.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/yicswoswk>. Acesso em: 26 jul. 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados. A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 07-41, 1995.

_____. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Others*. Chicago: Prickly Paradigm, 2003.

_____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, ano 3, n. 5, abr. 2016.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: Relações inscritas in: *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.2, jul.-dez., p.9-23, 2013. http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no2_01.TaniaStolzeLima.pdf

MACEDO, Ulla. A “dona do corpo”: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra -BA. Dissertação Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFBA, 2011.

MACHADO, Cauê Fraga. Agenciamentos da benzedura: o sistema de cura no Quilombo da Casca/RS in: ACCENO, *Cosmologias, territorialidades e políticas de quilombolas e de povos tradicionais (dossiê)*. Vol. 3, N. 6, p. 87-102. Ago. a Dez. de 2016.

MARQUES, Ana Cláudia. 2002. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 352 pp.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. SP: Cosac Naify, 2003.

- MÜLLER, Cintia Beatriz. *Direitos Étnicos e Territorialização*. Dimensões da territorialidade em uma comunidade gaúcha. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2011.
- SAHLINS, Marshall. *What Kinship Is and Is Not*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.
- PINHEIRO DIAS, J.; VANZOLINI, M.; SZTUTMAN, R.; MARRAS, S.; BORBA, M.; SCHAVELZON, S. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2016.121937. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937>. Acesso em: 25 out. 2020.
- SAUMA, Julia Fratjttag. Ser Coletivo, Escolher Individual: Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã. GT 26 - *Novos Modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*, 33º Encontro Anual da ANPOCS, 2009.
- SAUMA, Julia. 2016. “Palavras Carnais: Sobre Re-Lembrar E Re-Esquecer, Ser E Não Ser, Entre Os Filhos Do Erepecuru”. *Revista De Antropologia* 59 (3), 150-73. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124811>.
- SAUMA, J. (2014). Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena. *Cadernos De Campo (São Paulo 1991)*, 23(23), 257-270. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p257-270>
- STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2010. p. 303-416.
- _____. “La proposition cosmopolitique” in: Lolive, J. e Soubeyran (orgs.). *L’emergence des cosmopolitiques*. Reserches, Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.
- _____. *No tempo das catástrofes*. Resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- _____. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.
- TSING, Anna. Lowenhaupt. Margens Indomáveis: Cogumelos Como Espécies Companheiras. *Ilha*, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.
- _____. A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability. In: BRIGHTMAN, M.; LEWIS, J. (Ed.). *The Anthropology of Sustainability – Beyond Development and Progress*. New York: Plagrave Macmillan, 2017. p. 51-65.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada*. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité. 2015. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Tradução de Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Nacional, 1957. 401 p. Disponível em: <https://tinyurl.com/y5ardjzk>. Acesso em: 22 jun. 2020.