

Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena

JULIA F. SAUMA

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p257-270

resumo Partindo de uma hesitação quanto à simplicidade da antropologia afroindígena e sua abertura a análises identitárias, este artigo busca explicitar o potencial comparativo desta proposta antropológica. Para tanto, apresenta-se uma reflexão etnográfica sobre os processos de identificação e diferenciação entre os Filhos do Erepecuru – ribeirinhos-castanheiros-coletivos-remanescentes-quilombolas da mesorregião do Baixo Amazonas, município de Oriximiná. Baseado no mito de chegada dos antepassados dos Filhos no rio Erepecuru e sua conceptualização de lugares e corpos instáveis, componho uma análise sobre o conceito nativo de *entrosamentos*, apontando para a importância das relações que tem seu fundamental na alteridade e no controle. Por meio dos pontos de conexão e contraste entre etnografias sobre povos indígenas e de matriz africana, este trabalho delinea a importância do mecanismo de controle no método comparativo e, portanto, para uma antropologia afroindígena.

palavras-chave Afroindígena; Remanescentes de Quilombo; Paisagem mítica; Corpo; Método comparativo; Pará.

Entrosar-se, an Afroindigenous ethnographic reflection about mutual implication

abstract By questioning the apparent straightforwardness of Afroindigenous anthropology and acknowledging its vulnerability to identity analyses, this article seeks to make explicit the comparative potential of this approach. To

this end, an ethnographic reflection is presented about the processes of identification and differentiation found among the Filhos do Erepecuru – riverine-extractivist-coletivos-quilombo-survivors from the Lower Amazon Mesoregion, Brazil. An analysis is offered about the native concept of *entrosamento* (relational implication), through the Filhos' myth of ancestral arrival on the Erepecuru and their conceptions about the instability of places and bodies, which points to the importance of relations based on alterity and control. This piece thus uses the points of connection and contrast between ethnographies about Amerindian and African matrix peoples to outline the importance of the mechanism of control for the comparative method and, accordingly, for an Afroindigenous anthropology.

keywords Afroindigenous; Quilombo Survivors; Mythic landscape; Body; Comparative method; Pará.

Início com uma confissão. Até agora tenho evitado uma consideração mais direta sobre o que seria uma antropologia afroindígena em minhas reflexões etnográficas, até mesmo nos escritos compostos para momentos de reflexão sobre esse conceito¹. Minha hesitação tem uma explicação bem simples: acho esse conceito extremamente difícil, apesar de aparentar simplicidade. É possível descrever a dificuldade inerente a essa questão, para mim, por meio de uma consideração dos processos de identificação e diferenciação que a noção afroindígena traz consigo, e o presente trabalho esboça uma reflexão sobre esse tema com base em

uma etnografia sobre os Filhos do Erepecuru² (doravante Filhos). Contudo, antes disso é importante afirmar que tomo essa dificuldade como índice da potência de uma antropologia afroindígena, construída a partir da comparação entre etnografias sobre povos indígenas e de matriz africana e, portanto, entre as forças políticas, cosmológicas e, acima de tudo, existenciais que encontramos nesses contextos.

Nesse sentido, e afirmando, como os Filhos, a importância da cautela frente a qualquer força, espero que confessar a minha hesitação em relação ao termo afroindígena possa funcionar como meio de desacelerar a tentação de ver esse conceito como descrevendo uma simples identificação entre dois povos, assim como já foi feito por outros autores (ver, por exemplo, GREENE, 2007). Porque mesmo quando pode vir a ser isso, ele não o é, o que fica claro na variedade de usos feitos desse conceito neste volume e, também, nos processos de identificação e diferenciação etnográficas que fundamentam essas abordagens, as quais nada têm a ver com processos que podem gerar “multiculturalismos afroindígenas” (GREENE, 2007). O fato do termo estar aberto a esse tipo de uso é problemático, até certo ponto, para um projeto antropológico que busca caminhos analíticos bem diferentes. Porém, se por um lado, é difícil controlar esse outro tipo de uso, a não ser pelo constante esforço de evidenciar a diferença analítica, por outro, tomo inspiração na atitude dos próprios Filhos em relação ao uso de novos termos, como “remanescentes de quilombo,” para dizer que o que importa são as vidas que essas palavras mantêm em movimento. Nesse sentido, creio que não seria o caso de congelar a antropologia que se promove neste volume e tomo, assim, o termo afroindígena como um entre os nomes dessa antropologia – simétrica, pós-social (GOLDMAN, 2008) – e como conceito que possui seus próprios efeitos.

No contexto de uma etnografia sobre os Filhos do Erepecuru – que trata de um coletivo de matriz africana com relações históricas e contemporâneas com diversos povos indígenas³ – o efeito do conceito é múltiplo. Porém, em última instância, trata-se de uma questão bastante simples, a saber, do processo pelo qual um grupo de “negros escravos fugidos” gerou os Filhos do Erepecuru. Ou seja, a forma pela qual um povo de matriz africana estabeleceu sua singularidade em uma paisagem indígena e as repercussões contemporâneas desse processo.

Entrosamentos que perduram

Quando retornei ao Rio Erepecuru em julho de 2014, após três anos de ausência, Francisco Hugo de Souza, Filho do Erepecuru da Comunidade do Jauari, me atualizava sobre suas diversas viagens e atuações, ao lado de sua esposa Nilza Nirá, e na frente do *movimento*⁴ dos Remanescentes de Quilombos em Oriximiná, quando mencionou uma reunião realizada na Cachoeira Porteira do Rio Trombetas em Setembro de 2011⁵, entre os Quilombolas da região e os povos indígenas Kaxuyana e Waiwai. Hugo descreveu a reunião com cuidado e falou das dificuldades parecidas enfrentadas por quilombolas e indígenas na região. Ele também contou com entusiasmo como os quilombolas fizeram uma “farinhada” – uma roda de carimbó – com os Kaxuyana e Waiwai e também como, em determinado momento, os homens indígenas levaram os homens quilombolas para caçar e mataram uma onça só com duas flechadas, e como os quilombolas ficaram admirados com aquilo. Finalizou sua descrição animado e com a seguinte frase: “Julia, agora estamos vendo *entrosamentos* entre quilombola e indígenas, uma coisa que não se via há muito tempo, parece que já tem até casamento novo”.

Início com essa anedota etnográfica recente por duas razões, primeiro porque aponta para a novidade desses re-encontros (literalmente) afroindígenas para os Filhos. Enquanto os remanescentes do Rio Trombetas, parentes do povo do Erepecuru, frequentemente interagem com os povos indígenas que moram acima da Cachoeira Porteira, os Filhos raramente têm essa oportunidade. A população indígena mais próxima à Área Quilombola Erepecuru é Zo'e, gente isolada que, por vezes, aparece nos castanhais da terra quilombola. Além disso, segundo os relatos dos Filhos, eles têm interações igualmente intermitentes com os Tiriyo, que moram bem acima dos Zo'e, e já apareceram nas comunidades quilombolas a caminho da cidade de Oriximiná. Durante os quase dois anos que morei com os Filhos, entre fevereiro de 2009 e novembro de 2010, suas principais interações com os diversos povos indígenas da região ocorriam de forma indireta em festas na cidade. Ainda assim, sempre deixaram claro que sua história era marcada por relações com os *Índios*⁶. Seus relatos contam encontros antigos nos castanhais, nos garimpos e em expedições nas fronteiras com a Guiana e o Suriname, descrevendo os povos indígenas como os *primeiros donos* daquela terra, como pessoas que têm pajés muito *poderosos* em função de seu grande conhecimento da floresta, e que foram esses indígenas que *ensinaram* seus antepassados a viver no Erepecuru.

A segunda razão para apresentar a fala de Hugo aqui diz respeito à forma pela qual descreve esse re-encontro como um novo *entrosamento*, termo comum entre os Filhos para descrever relações próximas entre diferentes indivíduos, famílias e povos. Por exemplo, eles frequentemente descreviam minha aproximação com uma ou outra família durante meu trabalho de campo como um *entrosamento*, e do mesmo modo descreviam a relação próxima entre uma família quilombola

e uma família recém-chegada ao rio. Mesmo em casos de amizades, interações e casamentos entre Filhos e Filhas muito diferentes – como aqueles que gostam de movimentos e aqueles que não gostam, aqueles que gostam de trabalhar na roça e aqueles que preferem o trabalho na comunidade – ou que trazem algum conflito, fala-se em entrosamento ou em sua falta.

O que significa que aqui enfatizo esse termo porque, entre os Filhos, o entrosamento é, por definição, uma relação que tem na alteridade o seu fundamento. E como do meu ponto de vista, estamos tratando de uma comparação entre povos e de etnografias que evidenciam uma preocupação crucial com a alteridade, acredito que essa deve ser uma questão central para a antropologia afroindígena. Sendo assim, nessa primeira seção, busco refletir sobre a constituição do mundo dos Filhos do Erepecuru, segundo seu relato mítico de chegada no Erepecuru⁷, *A Lenda das Cobras Grandes*, e de como ele funda uma cadeia de *entrosamentos* que estão continuamente se fazendo, afrouxando e estreitando, sem ruptura. O relato que segue é uma versão desse mito, baseada principalmente na narrativa de Joaquim Lima⁸ – Filho da Comunidade do Espírito Santo e importante liderança durante a demarcação quilombola no Erepecuru –, também contendo, porém, elementos importantes e recorrentes de outras versões.

Durante o tempo dos antigos, duas cobras grandes e perigosas moravam nos mesmos lugares em que os Filhos do Erepecuru e seus parentes habitam ainda hoje. Uma delas morava no Lago Erepecu no Rio Trombetas e outra morava no Rio Erepecuru. Eram irmãos, a cobra do Erepecu era macho e a cobra do Erepecuru era fêmea. Elas eram gigantes e moravam nos poços fundos dos rios. A cobra do Erepecuru morava embaixo d'água, no lugar chamado Barracão de Pedra⁹, sempre coberta por um aningal¹⁰, que se estendia

de uma margem à outra naquele ponto do rio. A cobra ficou tão grande que não conseguia mais caçar e dependia da ajuda de um par de jacarés que obtinham comida para ela e contavam para ela tudo que acontecia no rio. Ninguém conseguia atravessar o Barracão de Pedra sem a cobra saber e qualquer ser vivo que se atrevia era devorado.

Dizem que durante a primeira viagem dos mocambeiros ao Erepecuru, eles foram surpreendidos pelos movimentos da cobra e desconfiados do perigo tentaram se defender. Um deles foi devorado pela cobra enquanto os outros abandonaram o caminho do rio e decidiram continuar pela mata fechada. Abriram um caminho na floresta saindo do lugar chamado Socorro e até a cabeceira do Piquiá, acima do Barracão de Pedra. Depois de deixar esse caminho, por onde arrastavam as suas canoas, os negros escravos fugidos¹¹ continuaram pelo rio até chegar na primeira cachoeira, que eles chamaram Pancada.

Dizem que a cobra do Erepecuru era especialmente malvada. Seu irmão recebeu reclamações sobre a sua atitude com as pessoas e mandou mensagens para ela por um tucuxi¹², pedindo para ela parar com suas maldades e deixar as pessoas navegarem pelo rio. Sua irmã respondeu que ela era dona do seu rio e ele era dono do dele. A cobra do Erepecu continuou mandando suas mensagens, insistindo com sua irmã para deixar as pessoas passarem, mas ela ignorava seus pedidos. Até que o irmão mandou uma mensagem pedindo a sua irmã em casamento. Quando a cobra do Erepecuru recebeu a proposta, ficou furiosa e, finalmente decidiu sair do seu poço e enfrentar o seu irmão. Partiu do Barracão de Pedra e foi em direção ao Lago do Erepecu. No caminho, passou por cima da terra firme e criou grandes furos com seu corpo, que os Filhos chamam de Terra Preta.

Dizem que houve uma briga terrível quando as duas cobras grandes se encontraram no Lago do Erepecu, que durou muitos dias e foi especialmente violenta por conta de serem irmãos. Durante a batalha formou uma tempestade muito grande e as águas do lago ficaram escuras e sujas. No final da briga, a cobra do Erepecu ficou cega e a cobra do Erepecuru sumiu. Há quem diga que ela morreu, e outros que suas costelas formam o altar da igreja da Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, e que ela deixou três ovos embaixo d'água; outros ainda dizem que ela ainda está por aí. Um velho mocambeiro viu a briga toda porque estava pescando no lago quando esta começou e não conseguiu sair do seu esconderijo a tempo. O velho esperou até a briga terminar e foi avisar seus parentes, que foram até o lago para ver o que tinha acontecido, encontrando ali a cobra do Erepecu com o olho furado, boiando n'água. Depois da briga, o caminho para as cachoeiras abriu e os mocambeiros fizeram suas casas acima da Cachoeira do Chuvisco. Ainda havia ataques de caçadores de escravos, mas a Mãe Cachoeira os protegia e dava vida para eles.

Dizem que um poderoso pajé também fez o seu trabalho para a cobra do Erepecuru sair do Barracão de Pedra: ele foi de canoa até o lugar onde a cobra morava e ficou de pé na proa fumando um cigarro de tauari. Ele puxou no cigarro e soprou a fumaça por cima da cobra enquanto dizia as suas orações. Foi assim que o pajé também ajudou os Filhos do Erepecuru, abrindo outros lugares nos lagos e nas florestas que estavam fechadas pelo Encantado e que eram cheias de fartura.

Como todo mito, *A Lenda das Cobras Grandes* nos oferece informações em abundância que podem nos levar em múltiplas direções. No que segue, analisarei sua descrição da paisagem primordial no Erepecuru e de como essa paisagem foi transformada após a chegada

de “negros escravos fugidos.” Desse modo, detenho-me na forma em que esse relato nos ajuda a entender a noção de *entrosamento*. Essa análise possibilita uma reflexão sobre como a concepção relacional de entrosamento se replica nas formulações corporais do Filhos, na seção seguinte, o que nos trará diretamente a uma consideração do efeito da comparação entre campos etnográficos indígenas e de matriz africana, na conclusão do texto.

O primeiro elemento mítico a destacar aqui é a descrição do Erepecuru como uma paisagem fechada para os antepassados dos Filhos, uma condição mantida, por um lado, por uma dona dominante, violenta e voraz em forma de cobra grande, e por outro, por uma força onipotente – o Encantado – que, como veremos, é protetora e criadora do Erepecuru, e pode ser igualmente voraz. O mito descreve o fim do domínio das cobras grandes, que ocorre por conta dos comportamentos gananciosos da cobra do Erepecuru, exemplificados pelo fato que a cobra ficou tão grande que não conseguia nem caçar por ela mesma e que ela não permitia a passagem livre no rio. Esse comportamento egoísta é posto em relevo, sobretudo pelo fato de que seu próprio irmão lhe pede que aja de forma diferente em relação aos mocambeiros, mas a irmã recusa, devora um dos viajantes e fala para seu irmão não interferir. Assim, com esses irmãos míticos, parentes de sangue muito diferentes entre si, identificamos o primeiro de uma série de exemplos da oposição entre aqueles que estão abertos às relações com os outros e aqueles que as bloqueiam.

O próximo elemento a ressaltar aqui é a qualidade transgressiva da chegada no Erepecuru dos antepassados dos Filhos, os *negros escravos fugidos*. Esse evento resulta no desbloqueio dessa paisagem para essas e outras *pessoas de fora* e, conseqüentemente, contribui para a instituição de outro regime de propriedade nessa paisagem, não sendo mais pelo domínio único, mas pela

relação entre donos sobrepostos e entrosados. Denomino essa chegada como “transgressiva” por uma série de razões. Primeiro porque essas pessoas de fora chegaram em um território dominado e fechado, porém não tinham opção a não ser ultrapassar qualquer barreira e buscar um lugar seguro. Essa chegada também é transgressiva porque causa um conflito cosmogônico entre irmãos, o pior tipo de conflito imaginável entre os Filhos. A cobra do Erepecuru questiona o comportamento da sua irmã em relação a essas pessoas de fora e, em seguida, provoca-a seriamente (dada sua relação consanguínea próxima) com a proposta de casamento, a única maneira que encontra de chamar a atenção de sua irmã e tirá-la do seu domínio. O laço consanguíneo próximo entre os dois também faz com que a sua briga seja especialmente terrível; causando uma tempestade, transformando o lago e resultando em uma transformação cosmogônica importante: o desaparecimento das cobras grandes, dos donos dominantes¹³. Essa transformação é tão profunda que em uma versão singular desse mito, relatada pelo finado Salustiano Melo da Comunidade do Varre Vento, esse evento fez o mundo girar no sentido oposto.

A presença dos negros escravos fugidos também é transgressiva porque a *Mãe Cachoeira*, dona invisível da Cachoeira do Chuvisco, os inclui na transformação do regime de propriedade no Erepecuru por meio de uma relação própria ao vínculo entre *compadres* – relacionamento paradigmático entre os Filhos para relações marcadas pela diferença, como entre concunhados, fundado na proteção, e orientado para o futuro com a produção e proteção de uma nova geração¹⁴. A Mãe Cachoeira estende sua proteção para um grupo de *visíveis* que ainda não são nem donos nem parentes, permitindo que façam suas casas acima da cachoeira, tornando-se, assim, donos e parentes que terão Filhos naquele rio. É importante notar

aqui que o termo *Filho do Erepecuru* se refere somente àquele que nasce no rio e, portanto, que os Filhos não se referem aos seus antepassados com esse termo, mas somente como *os antigos, negros escravos fugidos* ou *mocambeiros*. Portanto, podemos dizer que a transgressividade da chegada dos seus antepassados está tanto nos entrosamentos que eles constroem com donos invisíveis da paisagem, quanto na diferença constitutiva que se estabelece entre os Filhos e os seus antepassados.

Outro elemento mítico de interesse aqui é que apesar do desaparecimento das cobras grandes e do surgimento dos Filhos como donos, essa *paisagem de chegada* permanece como substrato do Erepecuru, quer dizer, os Filhos continuam morando *no mundo dos invisíveis*. Por serem *os primeiros donos*, os donos invisíveis ainda têm influência moral sobre a vida dos Filhos. Por um lado, o retorno da cobra grande do Erepecuru e/ou os seus filhos e o retorno desse domínio violento e o fechamento da paisagem é uma possibilidade constante, latente durante os momentos de conflito entre parentes, quando as cobras são avistadas nos lugares fundos do rio. Por outro lado, os Filhos ainda estão entrosados com os donos invisíveis que povoam sua paisagem, participando de interações cotidianas com os mesmos que envolvem prescrições de moderação e, portanto, de proteção. Aqui, a paisagem primordial e os primeiros donos não podem ser removidos e, portanto, paisagens e donos anteriores e atuais se sobrepõem; o conflito deve ser evitado a qualquer custo para evitar o regresso cosmogônico; e, portanto, relações de proteção devem ser respeitadas e estendidas às novas gerações e às pessoas de fora, ou seja, a quem traz a diferença consigo. Podemos dizer que o entrosamento aparece como relação paradigmática dessa paisagem com múltiplas camadas.

Para estabelecer uma conexão direta com o tema da evitação de conflitos, o último elemento mítico que aqui me interessa é o *pajé*, que ajuda a retirar a cobra grande do Erepecuru. Em seus relatos, os Filhos utilizam o termo *sacaca* para os seus xamãs, reservando o termo *pajé* para falar somente de xamãs indígenas. Dessa forma, no mito a presença do xamã indica a importante aliança feita pelos antepassados dos Filhos não somente com os *primeiros donos invisíveis* do Erepecuru, como também com os *primeiros donos visíveis* dessa paisagem. Esse índice é reforçado pelo fato que, no mito, o pajé utiliza um cigarro de *tauari* no seu trabalho, instrumento que o sacaca quilombola nunca utilizou, segundo os Filhos. Portanto, se eles estão vendo novos entrosamentos entre quilombolas e indígenas hoje, essa relação também tem uma base de antigos entrosamentos: além do seu papel decisivo nas fugas dos negros escravos fugidos (ver FUNES, 1995; RUIZ-PEINADO, 2002), os Filhos costumam dizer que os povos indígenas da região *os ensinaram a morar na floresta* e, ademais, segundo esse mito, os ensinamentos envolveram a atenção a questões e práticas de ordem político-cosmológica.

No mito, o fato de que esse entrosamento histórico aparece pelo xamanismo é significativo porque até hoje o xamã dos Filhos, o sacaca, é mediador entre os donos visíveis e invisíveis dessa paisagem: o xamanismo cura doenças por meio do conhecimento derivado dos entrosamentos do sacaca com visíveis e invisíveis, no passado e no presente, em uma paisagem em sobreposição. Desse modo, a paisagem de chegada dos Filhos transformou pessoas de fora em donos e criou um regime de propriedade sobreposto em uma paisagem em sobreposição, e o pajé os ensinou a negociar esses entrosamentos. Com um *dom* que vem de relações de proteção com donos invisíveis, o Encantado e com Deus, podemos dizer que atualmente

o sacaca dos Filhos seria a figura exemplar do entrosamento – sendo ele resultado do entrosamento histórico entre mocambeiros, povos ameríndios e a igreja católica, e especialista no controle das relações que têm na diferença o seu fundamento, e que são fundamentais para a vida no Erepecuru¹⁵.

O mito das cobras grandes e os entrosamentos duradouros que este relata, nos deixa com a imagem de uma paisagem sobreposta e instável, movente e sempre precisando de controles e de uma certa manutenção. Veremos, a seguir, os sentidos dessa instabilidade entre os Filhos do Erepecuru, a fim de que, na conclusão, possamos passar para uma outra dimensão do que entendo como uma antropologia afroindígena, criando, poderíamos dizer, um outro entrosamento, que é a própria comparação etnográfica. Para isso, passaremos da análise de um relato mítico para a descrição dos entrosamentos contemporâneos entre os Filhos e os donos invisíveis da sua paisagem. Esse deslocamento permitirá uma reflexão sobre como a constante negociação dessa relação instável se assemelha e difere da instabilidade crucial identificada em diversas etnografias sobre povos indígenas – a saber, o perspectivismo ameríndio.

Entre lugares e corpos

O mito das cobras grandes introduz a instabilidade dos lugares e das relações no Erepecuru – lugares que abrem e fecham por entrosamentos entre visíveis e invisíveis que se constituem, mas requerem controles. Contudo, a descrição dos entrosamentos contemporâneos dos Filhos com os donos invisíveis da sua paisagem – ou seja, a descrição de como os entrosamentos contidos nesse relato mítico perduram na vida atual dos Filhos – não seria compreensível sem a consideração de como os corpos também são instáveis nesse contexto. Nesta seção apresento

uma descrição dessa instabilidade corporal – dos corpos que abrem e fecham assim como os lugares no Erepecuru – para considerar como os Filhos continuam se entrosando com os donos invisíveis do Erepecuru. Esse esboço permitirá uma comparação etnográfica afroindígena, buscando afirmar o conceito de “entrosamento” – a relação pela alteridade – como um dos pontos de partida de uma antropologia afroindígena.

Os Filhos do Erepecuru não têm um rito de passagem para marcar a transição entre a infância e a vida adulta. Eles identificam essa passagem com a expressão – comum entre diversos povos – *desde que me entendi*, e explicam que a infância termina quando a pessoa começa a ter *ciência de si*. Antes desse momento, as crianças são muito vulneráveis porque têm *corpos abertos*, condição determinada por seu *sangue fraco* e a *falta de ciência* que elas têm de si e da diferença entre elas mesmas e os outros. Dessa forma, as crianças são *abertas para tudo que passa por elas, de bom e ruim* e são especialmente propensas a serem *mexidas* por invisíveis e *bichos*, e a besteira e alegria, tristeza, medo, maldade, exaustão, raiva, inveja e ciúme dos outros; ou seja, de múltiplas formas, a criança é aberta à influência dos outros, seja essa influência intencional ou não.

Como consequência de seus corpos abertos, as crianças frequentemente sofrem de *quebranto* no Erepecuru, doença que ocorre quando um adulto recentemente chegado de uma longa viagem *agrada* uma criança e passa para ela seu cansaço, tristeza ou saudades. Segundo meus interlocutores no Erepecuru, como a criança não tem ciência nem de si nem do outro, ela não consegue se proteger dessas forças-sentimentos. A criança não percebe o perigo desse agrado e, assim, não consegue controlar a forma em que ela interage com quem pode passar para ela *algo de ruim*. Quebranto é uma doença muito perigosa que normalmente se manifesta com diarreia, vômito, o corpo mole, febre, e que desloca a *mãe do corpo* da criança do seu

lugar no umbigo. Se não for tratada por alguém que *sabe do assunto*, nesse caso as benzedoras que utilizam uma reza específica para curá-la, é uma doença que pode até matar a criança.

Ora, as crianças não são as únicas que têm corpos abertos. Muitas das mulheres com quem convivi nas diversas comunidades do Erepecuru nunca entraram na floresta que as rodeiam, a não ser por caminhos limpos e curtos que as levam até as suas roças, por conta dos seus corpos abertos. Mesmo quando estão entre os homens nos castanhais que ficam acima das comunidades, as mulheres normalmente permanecem nos lugares limpos, onde as famílias fazem seus abrigos temporários. As Filhas do Erepecuru preferem os lugares abertos e limpos, que são os lugares sem mato, sem donos invisíveis e sem forças desconhecidas ou muito intensas. Elas raramente se aventuram até os *lugares fechados*, que incluem certos pontos de floresta densa, as cachoeiras, certos igarapés. Essa reticência é devida ao fato de que muitas mulheres também têm corpos abertos, muito mais frequentemente que os homens.

Como no caso das crianças que ainda não se entenderam, o corpo aberto nas Filhas as deixam mais vulneráveis às influências externas. Os lugares fechados contêm forças associadas ao Encantado – força onipotente criadora e protetora do Erepecuru – e a donos e *mães invisíveis* ou às relações que uma vez se formaram em certo lugar, e essas forças podem entrar no corpo, transformando-o e/ou adoecendo-o. São forças especialmente perigosas quando essa pessoa, ou alguém que a acompanha, quebra alguma regra associada ao lugar – tal como fazer barulho, tirar pedras do lugar ou levar outro elemento que pertence àquele lugar e até beber água ali sem pedir permissão à mãe, como a *Mãe Cachoeira* que vimos no mito das cobras grandes. Sendo as mulheres e as crianças as mais suscetíveis a essas forças, suas rotinas diárias são

amplamente afetadas por elas – somente quem tem um corpo fechado está seguro em um lugar fechado e quem tem corpo aberto deve ficar em lugares abertos e limpos.

Contudo, a maioria das mulheres não tem corpos abertos por falta de ciência ou sangue fraco, como no caso das crianças. O corpo feminino fica aberto durante a menstruação, por causa da perda de sangue, e, nesse momento, as Filhas precisam seguir certos cuidados alimentares, de interação e movimento, algo que também ocorre com homens feridos ou adoecidos. Algumas mulheres e, menos frequentemente, homens, também têm problemas mais recorrentes, pois seus corpos não fecharam completamente enquanto cresceram. Esse era o caso de uma jovem mulher com quem convivi durante grande parte do meu trabalho de campo. Em seu caso, ter um corpo aberto significa que ela tende a *levar sustos* e desmaiar. Ela também percebe a presença de espíritos, bichos e forças perigosas, mas não consegue controlar sua interação com os mesmos, eles *tomam conta dela*. Em outro caso, um jovem com corpo aberto tinha a tendência de se embriagar demais e a desmaiar também – a tendência a *se entregar à bebida* é frequentemente considerada pelos Filhos como índice de um corpo aberto entre os homens. Em todos os casos que acompanhei de adultos nessas condições, o maior problema não era a falta de ciência, mas uma certa sensibilidade maior e a perda de juízo. Corpos abertos em jovens adultos também podem ser consertados com uma reza, mas não é uma cura garantida: precisam de cuidados constantes, que garantam seu fechamento, da mesma forma que lugares abertos precisam de limpezas constantes para tirar o mato, os bichos e as forças que os fecham.

Por meio dos corpos instáveis dos Filhos do Erepecuru, percebemos, portanto, os entrosamentos cotidianos que esse povo ainda tem com os primeiros donos invisíveis dessa

paisagem, ou seja, podemos atestar como os entrosamentos originários perduram e também como requerem controles, que incluem o trabalho de benzedoras e do sacaca, mas também do juízo de cada um. Entretanto, também podemos utilizar essa descrição para pensar nos entrosamentos atuais entre povos quilombolas e indígenas na Amazônia e, assim, deslocar nosso olhar para uma reflexão antropológica mais explicitamente afroindígena, pois a conceptualização de corpos que abrem e fecham também aparece, muitas vezes com outros termos, em etnografias sobre povos indígenas¹⁶. Esses trabalhos apontam para fronteiras instáveis entre domínios e perspectivas humanas e não humanas, em contextos onde corpos humanos e pessoas (e, conseqüentemente, parentes) estão em um constante processo de fabricação por meio de práticas cotidianas e rituais. Nesses contextos o corpo também aparece como lócus de identidade e alteridade, elemento etnográfico que contribuiu de forma decisiva para a constituição da teoria do perspectivismo ameríndio.

Concepções de perspectiva certamente operam entre os Filhos do Erepecuru, especialmente em suas descrições sobre a relação entre donos visíveis e invisíveis, na forma em que esses espíritos do fundo se enxergam como humanos. Como Félix (2011, p. 69) descreve, os *encantes* onde esses invisíveis habitam são “ecos” dos lugares dos Filhos, onde os invisíveis têm casas, comércio e até jogam futebol. Contudo, entre os Filhos, o fato de que donos invisíveis se veem como humanos é problemático justamente em função do fato de que são invisíveis e de que, portanto, não possuem corpos: são pessoas que tiveram corpos, foram capturadas pelo Encantado e os perderam, mas continuam desejando a relação com pessoas que têm corpos – os visíveis – assim como o Encantado sempre deseja capturar mais pessoas. De certa forma, podemos dizer que os invisíveis, ou *encantados*,

são quase-mortos que mantêm sua vida pelo desejo e veem os Filhos como afins potenciais.

Os Filhos chamam os *espíritos* ou invisíveis do *sacaca* de *seu pessoal* – termo que também usam para designar os parentes dos outros –, pois ainda são aqueles com quem relações controladas podem ser estabelecidas. O estado instável do corpo visível aponta para trocas controladas ou descontroladas com seres e forças invisíveis que sempre buscam conexões com visíveis. Na visão dos Filhos, os invisíveis podem não ser humanos, podem estar enganados sobre isso, mas ainda são *donos*, tornando-os em uma fonte importante de proteção, por meio de suas relações com o *sacaca*. Dessa forma, nas relações entre visíveis e invisíveis o corpo instável pode ser compreendido como lócus potencial de continuidades controladas ou de descontinuidades absolutas: o corpo aberto é corpo, ciência e juízo que podem ser perdidos completamente na relação com invisíveis, e não corpo e perspectiva que podem ser trocados por outros corpos e perspectivas. Portanto, nesse contexto, o problema relacional dos entrosamentos se sobrepõe e faz diferir o problema relacional de uma socialidade perspectivista: como manter relações seguras e pacíficas com donos que não têm corpos, mas que ainda assim oferecem relações de proteção importantes.

É interessante notar, aqui, que a qualidade transgressiva dos entrosamentos aparece em diversas descrições etnográficas sobre coletividades e religiões de matriz africana, em que a fabricação do corpo também é uma questão muito importante¹⁷. Como não tenho a possibilidade de oferecer uma reflexão realmente abrangente sobre essa relação etnográfica neste momento, atendo-me à descrição sobre o lugar do sacrifício na iniciação em casas de religião no sul do Brasil, contida na reflexão de Barbosa Neto (2012) sobre esse tema e na descrição de Anjos (2001) sobre como esse processo deixa o corpo aberto e vulnerável e exige:

[...] uma série de cuidados, muitos dos quais, acrescento eu, se destinam a manter os deuses próximos e os mortos distantes. Trata-se de uma “anti-vida” – supondo-se que este termo seja realmente adequado, do que, confesso, tenho dúvidas – que visa, no entanto, a criar um inverso da morte. Alimentar os deuses na própria cabeça é, sobretudo, não morrer, ainda que sempre existam riscos... (BARBOSA NETO, 2012, p. 293).

Entre os Filhos, esse estado controlado de anti-vida é especialmente adequado para a descrição do corpo do *sacaca*: seu corpo é fechado, protegido por seu juízo e sua ciência de tudo e, ao mesmo tempo, aberto às relações com espíritos dos fundos, por meio de cordões invisíveis que saem de suas costas. Essa abertura deixa-o mais vulnerável, exigindo certos cuidados, mas também permite a comunicação com seus espíritos. Entretanto, neste caso, talvez o termo mais adequado fosse “anti-morte” (tomando-o como uma espécie de antídoto), uma vez que essa sobreposição de corpos fechados abertos está direcionada à manutenção de um fluxo relacional que desacelera a morte, e, assim, garante a vida, ao mesmo tempo em que a coloca em perigo. As relações benéficas entre visíveis e invisíveis no Erepecuru nunca serão relações de pura identificação, elas só podem ser entrosamentos porque sempre precisarão do controle para serem mantidas. Sem o controle, são relações que levam à morte pela força que carregam e, portanto, são relações que mantêm a alteridade enquanto uma forma de viver e se relacionar e que, assim, se preocupam em manter uma “boa distância”.

Uma ecologia de entrosamentos

O controle relacional ou “a boa distância” é um tema central na reflexão de Lévi-Strauss (2006) no terceiro volume das *Mitológicas*. Nesse volume, o autor oferece um

deslocamento de foco em relação aos volumes anteriores daquilo que chama de um eixo mitológico espacial para o eixo temporal, da mediação entre os planos terrestre e celestial à separação necessária entre o dia e a noite, e, assim, da passagem binária entre a continuidade e a descontinuidade para a cadência analógica entre o cosmos e os corpos humanos, e especialmente os corpos humanos femininos e xamânicos (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 94-95). Em seu estudo sobre a ética e a profética da mitologia e das práticas cosmopolíticas ameríndia, Sztutman (2009) argumenta, especificamente em relação às práticas xamânicas, que as *Mitológicas* demonstram uma preocupação com a distância e o excesso. No primeiro caso,

[...] (p)ara que céu e terra permaneçam suficientemente separados, mas sem perder de vista sua conexão, faz-se necessária a mediação efetuada pelo fogo doméstico, pela arte culinária. O excesso de mediação, ou melhor, a conjunção entre esses patamares provocaria um mundo queimado já da sua ausência resultaria um mundo podre, estado de incomunicabilidade (SZTUTMAN, 2009, p. 298).

E, no segundo,

(t)odos os elementos devem dispor-se em uma boa distância, ou seja, não podem permanecer nem tão próximos, nem tão distantes, e isso envia diretamente à problemática matrimonial e ao tema do casamento sensato” (SZTUTMAN, 2009, p. 298).

Sztutman descreve igualmente como, no caso ameríndio, os mitos revelam que maus modos (e distâncias) podem produzir catástrofes cósmicas: um retorno ao tempo mítico primordial da continuidade entre as espécies que

seria causada por figuras excessivas – como as mulheres ávidas, amantes grudentas, homens com pênis imensos – que põem em risco “a ordem das coisas por conta de uniões improváveis entre coisas muito diversas” (SZTUTMAN, 2009, p. 299). Isso explicaria a necessidade de disciplinar a desordem latente ou a entropia contida no cosmos e nos corpos humanos, especialmente nos corpos femininos e xamânicos, que persistem em reencenar as transformações que ocorreram nos mitos e que continuam a ocorrer nos dias de hoje (SZTUTMAN, 2009, p. 302).

Descrevemos aqui uma paisagem em que o controle das relações excessivas também está relacionado ao perigo contínuo das catástrofes cósmicas. Afinal, o potencial retorno da cobra grande do Erepecuru depende dos conflitos entre parentes, e o *sacaca* é o único entre eles que pode prever e prevenir essa catástrofe por meio de seus entrosamentos com os donos invisíveis daquela terra. Vemos, assim, como a literatura sobre o xamanismo ameríndio pode ser relevante nessa reflexão sobre os entrosamentos dos Filhos. Contudo, na análise do mito das cobras grandes também vimos que a paisagem primordial dos Filhos não descreve a potencial continuidade excessiva entre as coisas, como no caso ameríndio, e sim a possibilidade da descontinuidade radical: um tempo prévio de ruptura absoluta e violência, quando um grupo de negros escravos fugidos chegou em uma paisagem fechada dominada por um bicho violento. A continuidade é algo que os antepassados produzem com seus entrosamentos em uma paisagem fechada, transformando-a em uma paisagem de chegada, onde os mocambeiros podem gerar os Filhos do Erepecuru.

Aqui, a boa distância não aparece como meio de controlar a desordem cosmológica causada pela continuidade excessiva entre coisas muito diferentes, mas como meio de

manter entrosamentos em um cosmos que era completamente fechado e que pode fechar novamente. Portanto, a cosmologia política dos Filhos se preocupa em abrir a paisagem com moderação e mantê-la aberta por meio dos relacionamentos com seus primeiros donos, e assim proponho que também podemos entendê-la como uma ecologia dos entrosamentos: uma forma de se relacionar com a paisagem e os seus diversos elementos-donos, a partir da diferença. Essencialmente, esses entrosamentos podem ser entendidos como o desejo permanente pela coletivização controlada, em vários níveis, em uma paisagem onde o Encantado está sempre tentando capturar as pessoas e onde os conflitos entre parentes têm consequências cosmogônicas. O *sacaca* atua para mediar essa luta política cósmica, manter a paisagem destrancada e as cobras grandes no fundo; quer dizer, nesse contexto, a continuidade excessiva não causa somente a desordem, ela causa a morte.

Nesse sentido, entre os Filhos, o xamanismo como ato de diplomacia cósmica lembra o xamanismo ameríndio – acima de tudo no que diz respeito à multiplicidade das pessoas e dos donos que são visíveis e invisíveis, forças e seres –, mas o problema xamânico é bem diferente. Essa diferença fica especialmente clara na consideração do problema perspectivista nesse contexto, proposta anteriormente, mas acima de tudo é uma diferença que deve ser entendida como possibilitando um entrosamento contínuo afroindígena, tanto no nível da comparação etnográfica quanto nos relacionamentos que os Filhos formam e desfazem com os povos indígenas da região.

Notas

1. Por exemplo, para o GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afroindígenas”,

- organizado por Marcio Goldman e Beatriz Perrone-Moisés na ANPOCS de 2011, e no trabalho apresentado na USP, em uma mesa com Marcio Goldman e Marina Vanzolini, em maio de 2014.
2. Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, Pará. A Área Quilombola do Erepecuru, que compreende comunidades dos Rios Acapú, Cuminá e Erepecuru, foi titulada pelo INCRA e ITERPA em 1997.
 3. Principalmente Zo'e, Kaxuyana, Waiwai e Tiriyo, ver Girardi (2011).
 4. Utilizo itálicos ao longo desse trabalho para marcar os conceitos dos Filhos na primeira instância e/ou quando o conceito requer ênfase. No caso do conceito de *movimento*, vale notar que os Filhos o utilizam para descrever qualquer reunião política e festa (inclusive festas para santos padroeiros), portanto, esse é um termo bastante complexo que não deve ser entendido simplesmente como “movimento político” ou “movimento social”.
 5. Organizada em parceria com a Comissão Pró-Índio de São Paulo e o Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena) para discutir a demarcação de terras quilombolas e indígenas na região da Cachoeira Porteira, Rio Trombetas, entre outros assuntos.
 6. Ver Ruiz-Peinado (2002).
 7. A ocupação por mocambeiros – os antepassados dos Filhos – na área localizada acima da Cachoeira do Chuvisco no Rio Erepecuru provavelmente começou no final do século XVIII. Eles chegaram em pequenos grupos fugindo das plantações de cacau e fazendas de gado da região, assim como de outros mocambos destruídos por ataques das forças policiais de Santarém no século XIX. Ver Funes (1995), Andrade (1995) e Ruiz-Peinado (2002). Segundo os Filhos, foi somente após a abolição da escravidão que seus antigos começaram a descer o rio para abrir seus lugares, deixando a proteção das cachoeiras para trás. Atualmente todas as suas comunidades estão localizadas abaixo das cachoeiras e a área acima delas continua sendo utilizada pelos Filhos para diversas atividades extrativistas, e principalmente para a colheita da castanha-do-Pará.
 8. Joaquim publicou o mito durante o processo de demarcação, assim como descrito por Andrade (1995) e Ruiz-Peinado (2002). Versões do mito também aparecem em Castro e Acevedo (1991), Felix (2006; 2011), O'Dwyer (2002) e Teixeira (2006), entre outros. A cobra grande é motivo mítico comum na mitologia ameríndia; ver especialmente os mitos de origem no noroeste da Amazônia (HUGH-JONES, 1979) e nas Guianas (FRIKEL, 1970; GALLOIS, 1988; GIRARDI, 2011).
 9. Grande formação rochosa na beira do Erepecuru, logo acima da Comunidade do Espírito Santo, que ainda tem *donos invisíveis*. Uma praia aparece em baixo do barracão durante o verão, onde os mais velhos faziam festas e brincadeiras.
 10. *Montrichardia linifera* – vegetação comum na região amazônica, importante para a formação de ilhas fluviais, essas plantas cobrem a superfície das cabeceiras, principalmente, desacelerando as canoas e os barcos que sobem e descem.
 11. *Negros escravos fugidos* é a expressão utilizada pelos Filhos, em várias narrativas, para falar dos *mocambeiros*, e aparece na versão do mito de Joaquim Lima (1992). Ver também Ruiz-Peinado (2002).
 12. Golfinho cinza de pequeno porte, que é identificado como mensageiro entre seres míticos e às vezes como guias para pessoas que se perdem nos rios. Os Filhos identificam o tucuxi como um ser *bom*, comparando-o com o *boto*, que é considerado como um ser *mau* ou *ruim*.
 13. É interessante notar, aqui, as semelhanças com a análise de Lévi-Strauss (2006 [1968]) sobre o incesto disjuntivo entre os corpos celestiais Sol e Lua na mitologia Ameríndia, que causa grandes transformações cosmológicas.
 14. Reflexões interessantes sobre a relação de *compadrio* na Amazônia estão em Gow (1991) – especialmente em relação à noção que são relações orientadas para o futuro – e em Losonczy (1997), em um contexto afroindígena na Colômbia.
 15. Como os colegas do PPGAS-UFSCAR me lembraram no debate que seguiu a apresentação de uma versão anterior deste texto, a triangulação afroindígena-católica

é uma questão interessante que precisa ser pensada de forma cuidadosa. Infelizmente, neste trabalho, não tive como explorar essa triangulação, porém, no quarto capítulo da minha tese de doutorado apresento uma descrição etnográfica que parte dessa reflexão, sem recorrer a esse termo e, assim, sem deixar que o termo “catolicismo” sobrecodifique toda a descrição. Como tentei explicar naquele debate, acredito que a necessidade conceitual de explicitar uma antropologia afroindígena, e não necessariamente a triangulação afroindígena-católica, se deve a questões comparativas mais urgentes para a antropologia nesse momento, o que não quer dizer que essa triangulação deve ser ignorada etnograficamente. Nesse sentido, uma questão a considerar futuramente seria como uma cosmologia política de *entrosamentos* se conecta com a devoção aos santos católicos no Erepecuru, tema esse que comecei a investigar durante a escrita da tese.

16. Ver, por exemplo, Belaunde (2005), Bismarck e Rojas (2005), Macedo (2010), McCallum (1999), Vilaça (2005) e Viveiros de Castro (1986).
17. Ver, por exemplo, Anjos (2001), Bastide (1978), Barbosa Neto (2012), Espírito-Santo (2009), Flaksman (2014), Goldman (2012), Holbraad (2007, 2012), Varela (2009), Plastino (2013) e Siqueira (2012).
- Referências bibliográficas**
- ANDRADE, Lúcia M. M. Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico. *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 1, p. 79-99, 1995.
- ANJOS, J. C. G. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, O. (ed.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, p. 137-151.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- BELAUNDE, L. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Universidad Mayor Nacional de San Marcos, 2005.
- BISMARCK, Pilar; ROJAS, Agustina. *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipibo*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.
- CASTRO, Edna; ACEVEDO, Rosa. *Negros do Trombetas: Guardiães de matas e rios*. Belém, Cejup/ UFPA-NAEA, 1991 (1ed).
- ESPIRITO-SANTO, Diana. *Developing the dead: The nature of Knowledge*. Tese (Doutorado) - University College London, 2009.
- FELIX, Camila C. *Todo lugar tem uma mãe*. Monografia (Graduação) - Universidade Federal Fluminense, 2006.
- _____. *Sentidos da Ação: Proteção e Perigo numa Comunidade Remanescente de Quilombo do Rio Trombetas*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- FLAKSMAN, C. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FRIKEL, Protásio. *Os Kaxuyana. Notas etno-históricas*. Conselho Nacional de pesquisas, INPA-Museu Emílio Goeldi. Publicações Avulsas, n.14. Belém, 1970.
- FUNES, Eurípedes A. *Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor – História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- GALLOIS, Dominique T. *O movimento na cosmologia waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1988.
- GIRARDI, Luisa G. *Gente do Kaxuru: “mistura” e transformação entre um povo indígena karib-guianense*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. *Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia*. Pontourbe:

- Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, 2008.
- _____. O dom e a iniciação Revisitados: O Dado E O Feito Em Religiões De Matriz Africana No Brasil. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREENE, Shane. Introduction: On Race, Roots/ Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 329-355, 2007.
- HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again). In: *Thinking Through Things: Theorising artefacts ethnographically*. Oxford & New York: Routledge, 2007, p. 1-31.
- _____. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2012.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwestern Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas 3: A Origem dos Modos da Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006 [1968].
- LIMA, J. *História dos negros que através da luta conseguiram libertar-se dos senhores de escravos*. Pará. 12 dat., 1992.
- LOSONCZY, Anne-Marie. *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberà (Choco, Colombie)*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MACEDO, Ulla. *A dona do Corpo: Um olhar sobre a reprodução entre os índios Tupinambá da Serra-BA*. Artigo apresentado no V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 2010.
- MCCALLUM, Cecilia. Consuming pity: The production of death among the Cashinahua. *Cultural Anthropology*, v. 14, n.3, 1999.
- O'DWYER, Eliane C. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: _____. (org.) *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 255-280.
- PLASTINO, Virna. *¡Fuerza! Os Tambores de Candombe e suas Pessoas em Ansina, Montevideú*. Federal University of Rio de Janeiro. Ph.D. Dissertation, 2013.
- RUIZ-PEINADO, José L. *Cimarronaje en Brasil: Mocambos del Trombetas*. Vilanova i la Geltru: El Cep i la Nansa, 2002.
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no camdomblé do interior da Bahia*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas *Mitológicas* de Levi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*. v. 15, n. 31. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- TEIXEIRA, R. D. *Todo lugar tem uma mãe e outras histórias do Erepecuru*. Dissertação (Graduação) - Universidade Federal Fluminense, 2006.
- VARELA, Sergio G. *Power, symbolism and play in AfroBrazilian Capoeira*. Tese (Doutorado) - University College London, 2009.
- VILAÇA, Aparecida M. N. Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: Zahar/ANPOCS, 1986.

autora **Julia F. Sauma**

Doutora em Antropologia pela University College of London (UCL) e Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014