

**33º Encontro Anual da ANPOCS**

**GT 26 – Novos Modelos Comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social**

**Ser Coletivo, Escolher Individual:  
Território, medo e família nos Rios Erepecurú e Cuminã**

**Julia Frajtag Sauma**

## *O problema dos individuais*

Durante a safra de castanha-do-pará deste ano, que normalmente dura entre janeiro e junho, muitos dos castanheiros quilombolas dos rios Erepecurú e Cuminã não foram aos castanhais que ficam acima da poderosa Cachoeira do Chuvisco. Quando eu perguntava por que não estavam subindo aos castanhais, a principal resposta era “o problema dos individuais”, quer dizer, conflitos com não quilombolas moradores dos rios Erepecurú e Cuminã. Durante os primeiros meses do meu trabalho de campo, que coincidiu com a safra da castanha, esse “problema” foi um dos principais temas de discussão dentro das comunidades remanescentes de quilombo dos rios Erepecurú e Cuminã (donos “coletivos” dos castanhais), e foi através dessas conversas que diversas outras questões sobre território, família e bem-estar surgiram.

Meu principal objetivo nesta apresentação será de tentar dar inteligibilidade a essa frase e ao modo como ela está conectada a diversos planos da vida relacional dos quilombolas, visando analisar as concepções de coletivo e individual<sup>1</sup> dentre essas comunidades para além do âmbito político e fundiário que atualmente domina essa discussão na antropologia brasileira. Isso não significa evitar as questões sócio-políticas que surgem naturalmente dessas concepções, mas sim de conectá-las ao tecido sócio-cosmológico dos moradores da região dos rios Erepecurú e Cuminã.

Para isso, um dos meus primeiros passos será resumir uma parte da história fundiária dessa população, mantendo em foco o que mais me interessa etnograficamente neste momento: a maneira pela qual a história fundiária está conectada às concepções de família e emoções, corpo e doença, cura e espírito entre os castanheiros dos rios Erepecurú e Cuminã. O principal objetivo desta apresentação será de refletir um pouco sobre como esse grupo se concebe e se faz como pessoas coletivas.

A apresentação está dividida em três partes. No primeiro momento, apresentarei um resumo dos conflitos entre “coletivos” e “individuais”, moradores desses rios, e como

---

<sup>1</sup> Esses termos aparecem ao longo do texto em dois sentidos, o primeiro (entre aspas) refere-se ao status fundiário do território quilombola, o segundo ao uso desse termo pelos meus interlocutores para descrever a essência do que é ser quilombola e, portanto, assim como eles utilizarei os termos quilombola e coletivo (sem aspas) de forma sinônima

aqueles estão relacionados à autodefinição coletiva do território e da família quilombola. Na segunda parte, apresentarei uma análise de como uma essência coletiva quilombola é identificada a partir de descrições de doenças e práticas de cura. E, para finalizar a parte etnográfica deste trabalho, farei uma conexão entre essas práticas e os discursos em torno do bem-estar da comunidade, conectando o âmbito sociológico do grupo ao plano sócio-cosmológico de como o corpo coletivo (seja do indivíduo, seja da comunidade) é feito e mantido. A quarta e última parte deste trabalho fará uma curta consideração dos aspectos teóricos e metodológicos explorados por esse primeiro apanhado etnográfico.

### ***Filhos do Rio Erepecurú***

A noção de “pessoas de fora” surge em diversas formas nos rios Erepecurú e Cuminã, mas principalmente em conversas sobre o território quilombola, sobre a família e, portanto, sobre a felicidade das comunidades. O “problema dos individuais” que tanto preocupa os castanheiros quilombolas conecta esses aspectos. Os “individuais” são aqueles que, durante o processo de demarcação e titulação do território quilombola, recusaram a titulação “coletiva”, preferindo receber títulos para lotes “individuais”. A maior parte deles não são “filhos do rio Erepecurú”, como dizem os meus interlocutores. Muitos chegaram de outros municípios e até de outros estados – especialmente durante a época em que o garimpo que fica acima das cachoeiras ainda funcionava –, e permaneceram depois desse período para criar suas famílias, em um rio famoso na região por sua fartura de peixe e pela riqueza de suas terras. Contudo, alguns individuais são “filhos do rio” e são, portanto, considerados como quilombolas que negam a sua coletividade.

Em 1995, sete anos após a inclusão do Artigo 68 na Constituição de 1988 que reconhece o direito dos remanescentes de quilombo aos títulos de seus territórios e durante o processo de demarcação do território quilombola nos rios Trombetas, Erepecurú e Cuminã, os ribeirinhos e castanheiros que se identificaram como remanescentes de quilombos formaram a ARQMO (Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná). Durante essa época, a maioria dos moradores

que não eram propriamente filhos e filhas do rio, mas que haviam se casado ou se amigado “para dentro”, e algumas famílias inteiras “de fora”, participaram desse movimento e, assim, também foram incluídas na demarcação como parte das comunidades remanescentes de quilombos. Porém, muitos dos “de fora” e algumas pessoas das próprias comunidades que haviam se casado fora delas se uniram aos grandes fazendeiros da região e criaram uma Associação de oposição à dos remanescentes de quilombo, a ASTRO (Associação dos Produtores e Criadores Rurais da Bacia do Rio Trombetas), formada ao mesmo tempo que a ARQMO para tentar impedir a titulação “coletiva” do território quilombola – titulação que está vinculada à preservação ambiental e ao extrativismo e que proíbe a venda de terra.

O primeiro título de um território para remanescentes de quilombos no Brasil foi concedido pelo INCRA em 1995 à comunidade de Boa Vista do Trombetas, que também faz parte da ARQMO, após sete anos de longas e difíceis negociações. Mesmo assim, segundo uma de suas moradoras, essa titulação foi concedida tão “ligeiramente” somente porque a comunidade faz fronteira com a Mineração do Rio Norte – a terceira maior mina de bauxita do mundo – que estava ansiosa para definir as fronteiras daquela. Por isso também, essa foi uma das menores titulações concedidas nessa região, com somente 1.125 hectares. Segundo a mesma moradora, quando o INCRA chegou a Boa Vista para fazer a demarcação, sem avisar à comunidade, era com a intenção de entregar títulos individuais à população: lotes de terra de até 40m<sup>2</sup> para cada família nuclear, que atualmente é o padrão utilizado pelo INCRA em assentamentos rurais no Brasil. Contudo, a maioria não aceitou a titulação individual: “você está vendo aqui”, disse a moradora, “como dividir um lote do outro quando a gente mora e trabalha um em cima do outro?”. Ou, como explicou um morador da comunidade de Jauari, recentemente, “nós, quilombolas, não trabalhamos somente com a terra em torno da nossa casa, com um lote, somos extrativistas e trabalhamos com a castanha e com o cipó, e por isso utilizamos uma área muito grande para o nosso trabalho e para viver”.

Os fazendeiros da região se revoltaram contra a titulação “coletiva”, de acordo com os quilombolas, principalmente porque é uma titulação que impede a venda. O título pertence às associações das comunidades e, por mais que um morador possa deixar seu terreno e voltar a ele quando quiser, ele ou ela não tem o direito de vendê-lo. A titulação

coletiva, portanto, criou uma grande barreira permanente aos planos de expansão dos grandes fazendeiros agropecuários da região, sendo que no final 218.000 hectares foram titulados como território “coletivo” dos remanescentes de quilombos na área Erepecurú (que também inclui as duas comunidades do Rio Cuminã). Segundo os coletivos, vários moradores dessa área que eram “de fora” e “até remanescentes” tiveram a “cabeça feita” por esses fazendeiros, que espalhavam mentiras sobre a titulação coletiva, dizendo, entre outras coisas, que até as mulheres virariam propriedade “coletiva”. Quando o INCRA chegou no Rio Erepecurú para fazer a demarcação, essas famílias optaram por receber um título “individual”, ou seja, assentamentos.

O “problema dos individuais” que impediu muitos dos castanheiros a participar da safra deste ano começou, como a maioria dos conflitos no Rio Erepecurú, com uma questão amorosa: a separação de uma coletiva que era casada com um individual. Segundo os parentes da quilombola, o seu ex-marido sempre foi um homem bebedor e, por isso, por vezes violento, ameaçando sua mulher e familiares. Quando ela não agüentou mais, fugiu, levando os filhos para Manaus (destino de exílio comum entre os ribeirinhos dessa região). Desde então, esse individual continua tirando castanha no território “coletivo”, algo a que ele tinha direito quando ainda estava casado, e é considerado por todos como um grande castanheiro. Segundo os quilombolas, o problema é que ele se recusa a participar da coletividade, leva pessoas “de fora” para colher castanha dentro do território e continua utilizando o patrimônio da cooperativa sem autorização e sem cuidado; dos quinze burros que eram da cooperativa só restam cinco, e ele foi responsabilizado pela morte dos outros. Além disso, no auge do conflito entre esse “individual” e os “coletivos” durante a safra de 2008, ele ameaçou o coordenador da cooperativa dos castanheiros e sua família com uma espingarda enquanto estava embriagado. Por isso, segundo meus interlocutores, os castanheiros ficaram com muito medo de ir aos castanhais esse ano.

Além dos problemas mais recentes que levam os castanheiros a ficar com medo de trabalhar com a castanha, há também a memória da violência durante a demarcação. Em discussões sobre a situação atual com esse individual, esse passado recente também é lembrado, com histórias sobre os garimpeiros e grileiros que entravam no território e ameaçavam as lideranças, mas principalmente sobre brigas com moradores da região do

rio Epecurú que optaram por ficar fora da área quilombola durante a titulação e queriam ser donos individuais de áreas coletivas. Em um desses conflitos, as mulheres coletivas, após serem ameaçadas a tiros por um individual, tacaram fogo em sua cozinha externa para removê-lo do terreno de vez. O medo do passado é revivido no atual conflito, levando os coletivos a comentar que “só quem passou pelo que nós passamos, ameaçados a tiros e com facão pode entender o quanto sofremos e lutamos para conseguir a titulação” e, ao mesmo tempo, “nunca fomos os quilombolas que brigaram, subimos à cachoeira para evitar confronto, não gostamos de briga, mas isso não quer dizer que não sabemos brigar e matar, só custa muito para chegar até esse ponto”.

Para os coletivos, a briga é uma grande esfera de preocupação. Todo mês, normalmente em mais de uma comunidade, seja quilombola ou não, festas são organizadas para o santo padroeiro da comunidade ou para “levantar um dinheiro”. Essas festas sempre criam grandes expectativas, as mulheres e os homens compram roupas novas, cortam o cabelo, fazem as unhas, tiram as sobrancelhas e vendem farinha, castanha ou outro produto da floresta na cidade para ter dinheiro para gastar na festa. O comentário sobre a próxima festa entra na conversa de todos, desde os mais novos aos mais velhos, por diferentes motivos, porém, todos sem falta avaliam com cuidado a possibilidade de ocorrer uma briga durante a festa. Em toda festa há o medo de briga, porém, certas comunidades são consideradas mais briguentas do que outras e, entre os quilombolas, não há dúvida que as mais briguentas são as festas em comunidades “individuais” ou em comunidades “coletivas” onde há mais gente “de fora”. Durante os meus primeiros oito meses de campo, dentre as muitas festas, só presenciei uma pequena briguinta entre dois homens muito bêbados e ouvi falar de um tapa que um homem deu em outro. De qualquer forma, após cada festa, o principal comentário era se as pessoas tinham brincado direito ou não.

Durante os primeiros meses da minha pesquisa de campo, o medo da briga e o passado de conflito me intrigou principalmente pela maneira em que os coletivos descreviam a titulação “individual” e o costume de brigar como atributos interligados, e como pertencentes a pessoas “de fora”, ou seja, que não são filhos do rio Epecurú. Isso é colocado em contrapartida à definição do estado coletivo e ao desgosto pela briga e pela raiva, que é considerado como uma das essências dos filhos do rio, o que fica ainda

mais claro em comentários sobre aqueles poucos quilombolas que decidiram contra a titulação “individual”, como comentou uma mãe de família nos meus primeiros dias de campo: “nós somos coletivos e eles escolheram ser individuais”. O que essa frase permite é uma abertura ao ponto central da coletividade: ser coletivo não é uma escolha para os remanescentes, é o “individualismo” que para eles requer uma escolha. Porém, isso também não significa que essa essência coletiva não precisa de trabalho para ser mantida.

As pessoas “de fora” vendem sua terra, descuidam da floresta e gostam de briga. Além de se manifestar nos conflitos com os individuais, essa concepção também está muito clara nos conflitos que surgem mesmo dentro das famílias quilombolas. No Erepecurú, quando eu falava que iria visitar os quilombolas no Rio Trombetas, o principal comentário era que “lá tem quilombolas puros, não houve tanta mistura como aqui, eles são mais desconfiados e mais fechados”. A mistura com pessoas “de fora” tem dois lados: por um, os moradores coletivos da área Erepecurú têm grande orgulho de serem pessoas que gostam e sabem conviver com essas pessoas de fora, por outro, a pureza dos quilombolas do Trombetas sugere a preocupação com os problemas criados por essa mistura. Essa dupla visão da mistura e da pureza, não surge mais claramente do que quando os quilombolas falam em casamento.

Parte do meu trabalho de campo baseia-se na árvore genealógica das comunidades quilombolas dos rios Erepecurú, Trombetas e Cuminã, e foi a partir de conversas sobre alianças entre famílias que surgiu o tema da pureza e da mistura de sangue. A principal observação dos meus interlocutores a respeito dessa questão era que os casamentos feitos só do sangue quilombola, “de sangue com sangue”, eram mais fortes e mais seguros. As famílias podem tentar impedir namoros e casamentos entre primos muito próximos, com menos de quatro graus de distância, porém, as prescrições da família raramente cancelam o desejo do casal, muitos primos de segundo grau casam e um casamento próximo também gera a apreciação da força do sangue das crianças.

Por isso, quando os coletivos comentam conflitos internos a uma família, uma das principais preocupações é a pureza do sangue, a essência dos filhos do rio, principalmente no que diz respeito à agressividade da família e à maneira pela qual a família trata a terra. Isso não quer dizer que casamentos que misturam sangue dos filhos do Erepecurú com aqueles “de fora” não podem ser boas alianças – já que uma boa parte

das uniões são desse tipo –, ou mesmo que os casamentos puros não geram problemas, mas sim que o risco de conflitos e o trabalho para manter a paz é maior. A tendência a ser um individual e a brigar é maior para os “filhos de outros rios”, e, por causa de casamentos dos coletivos com essas pessoas, a essência coletiva precisa ser nutrida com mais insistência.

### *A mãe*

Sendo todos os moradores quilombolas desses rios parentes de alguma forma ou outra, os namoros, casamentos e separações que causam tanto comentário também geram conflitos entre as famílias. Porém, o que importa mais para o presente trabalho é a maneira pela qual essas situações geram doença, principalmente, entre as mães de família. Pois, é na ligação entre o bem-estar da família e o bem-estar do corpo que podemos analisar como a união e a paz interna da pessoa coletiva são feitas e nutridas, e como elas vêm a ser conectadas à paz e à união da comunidade, da família e do território “coletivo”.

O bem-estar das famílias está intimamente conectado ao bem-estar da mãe de cada família, e ao mesmo tempo, o bem-estar de cada pessoa depende do bem-estar de sua “mãe-do-corpo”. Não é somente a floresta ou o rio que tem uma mãe, cada corpo também tem sua mãe. E assim como a mãe da floresta, do rio ou de uma cachoeira comunica sua presença e seu bem-estar aos filhos do Erepecurú, para que eles tenham mais cuidado, a mãe-do-corpo de cada pessoa também comunica seu bem-estar. A mãe-do-corpo reside no umbigo de cada pessoa, com um cordão central (que era conectado ao cordão umbilical) que sobe até o estômago e diversos outros cordões pequenos que começam no umbigo e se espalham pelo corpo todo. Quando a pessoa está fraca, a mãe-do-corpo está fraca, não está bem nutrida pelo sangue do corpo (que também está fraco) e começa a subir o cordão central até o estômago. Se a pessoa não procurar alguém para puxar a mãe-do-corpo de volta ao seu lugar e “emplastá-la” ao umbigo, e se a pessoa não nutrir a mãe e o sangue com certos remédios e comidas, a pessoa corre o perigo de morrer, o que acontece quando a mãe-do-corpo chega até o estômago.

As situações em que a mãe-do-corpo sai do seu lugar são diversas, porém, quase sempre estão baseadas em estados emocionais: quando uma pessoa está deprimida, por exemplo, é quase certo que a sua mãe-do-corpo está fora do lugar. É significativo que as pessoas mais suscetíveis a problemas com sua mãe-do-corpo sejam crianças e mulheres. Os corpos de crianças pequenas ainda estão abertos e, já que ainda não se entenderam como pessoas, elas não têm controle sob seu estado emocional e, conseqüentemente, estão mais vulneráveis a turbulências emocionais, especialmente à raiva, que, carregadas pelo sangue, podem matá-las. Os corpos das mulheres são mais suscetíveis a problemas de sangue, especialmente à anemia, e já que a mãe é nutrida pelo sangue do corpo e que o sangue é a essência emocional da pessoa, elas também são vulneráveis a graves doenças causadas por conflitos internos à família que perturbam sua mãe-do-corpo.

A virilocalidade e a matrilinearidade dominam a estrutura familiar, sendo que a mulher costuma se mudar para morar na comunidade do marido – que constrói sua casa perto dos outros irmãos masculinos –, mas, o sobrenome da mãe é mais comumente adotado pelos filhos. A tendência matrilinear e a importância da mãe e da mãe-do-corpo para o bem-estar das pessoas também são refletidas em diversos cuidados preferenciais sobre a criança ao nascer – digo preferenciais porque hoje em dia a maioria das mães vão à cidade para parir, poucas ainda usam as parteiras quilombolas. Esses cuidados são principalmente com o cordão umbilical da criança, que deve ser cortado pela parteira e cauterizado pela avó materna. Os corpos da criança e da mãe ficam especialmente vulneráveis durante o período de resguardo, 40 dias (para uma menina) e 41 dias (para um menino), principalmente por sua ligação através do cordão umbilical ter sido cortada e ainda não ter-se firmado a mãe do corpo (lembrando que o principal cordão da mãe-do-corpo subindo até o estômago fazia parte do cordão umbilical da pessoa). Durante esse período a criança está mais exposta ao quebranto (uma fraqueza transferida por outras pessoas e, principalmente, por pessoas que vêm “de fora”) e tanto a criança quanto a mãe ficam mais expostas a maus-olhados e olhos gordos.

A convivência familiar é intensa. Em cada casa, além do casal, moram os filhos solteiros e separados, netos e muitas vezes afilhados ou sobrinhos que precisam de abrigo. Portanto, as casas normalmente contêm muitos jovens e a preocupação predominante para os pais é o bem-estar dos mesmos. Pais e filhos que moram juntos não

só moram como trabalham, comem, banham-se e até vão juntos para as frequentes festas do interior. Mesmo quando os filhos casam, costumam fazer as suas casas próximas à dos pais, que também ajudam com os netos quando necessário. Por mais que a comunidade seja do pai, a mãe é o ponto chave de cada família, da mesma forma que a mãe é o ponto chave do corpo. Por isso, todos os problemas da família passam por ela e, quando a família não está bem, a mãe sofre mais do que todos os outros.

A casa da família é principalmente da mulher, sendo que, além de cuidar da casa as mulheres também são responsáveis por providenciar os remédios necessários para curar doenças ou feitiços da família. Nos casos em que um casal se separa e a mulher vai embora, o homem também sai da casa para morar com seus parentes, muitas vezes, virando um transeunte de várias casas. O homem só tem uma casa quando tem uma mulher, pois, como comentou um quilombola, “sem uma mulher o homem fica feio, ele pode ter tudo dentro de casa, mas se não tiver uma mulher, ele fica feio”. A casa de um homem separado, se a sua ex-mulher não ficar morando nela, normalmente fica fechada ou é desmanchada.

A felicidade dos casamentos de seus filhos traz para a mãe uma série de tensões que podem provocar doenças. No meu segundo mês de campo, quando o casal com quem eu morei no primeiro mês se separou de forma dramática – a mulher teve um caso com o irmão de criação de seu marido –, foram principalmente as mães dos cônjuges que se sentaram juntas para resolver o assunto e foram elas que ficaram doentes de anemia por semanas após o ocorrido. No caso de casais que não estão convivendo bem, a mulher tende a ter graves problemas de saúde e, principalmente, problemas com anemia e sua mãe-do-corpo. Atualmente, os quilombolas dos rios Erepecurú e Cuminã não têm um *sacaca* (um curandeiro) entre eles, sendo que o último *sacaca* quilombola morreu em 1995. Diversos “puxadores”<sup>2</sup>, benzedores e “consertadores” quilombolas são procurados para curar as doenças causadas pela fraqueza da mãe-do-corpo, porém, por não serem *sacacas* e, portanto, por não saberem tudo, essas pessoas também encaminham seus pacientes a curandeiros não quilombolas na cidade ou em comunidades ribeirinhas.

---

<sup>2</sup> Além daquelas pessoas que benzem, nessa região a população procura muito pessoas que sabem puxar o corpo – que envolve técnicas de massagem, práticas para puxar a mãe-do-corpo de volta ao seu lugar e até para estimular o parto – e pessoas que sabem consertar rasgaduras com orações. Entre os coletivos há diversas pessoas que sabem “alguma coisa” sobre essas práticas.

Mesmo assim, como analisarei na próxima sessão, os quilombolas se preocupam muito com a ausência do *sacaca* quilombola, já que é na proximidade ao território quilombola que o *sacaca* encontra seu poder, através do conhecimento.

A conexão entre a doença da mãe-do-corpo, o conhecimento do curador e a proximidade deste último ao território “coletivo” nos leva a considerar as escalas de interioridade e exterioridade que estão em jogo nessas práticas e discursos e faz uma ligação direta com as concepções de quem é coletivo e quem é individual. O coletivo saudável é aquele que vive em paz com seu corpo, com sua família, com sua comunidade e com a mãe da floresta e do rio. O que perturba essa paz são principalmente elementos exteriores: os encantados, os espíritos, os individuais, os feitiços, que causam doenças e outros problemas de sangue (como a raiva) e que se manifestam afetivamente na felicidade e na tristeza de cada pessoa. Esses elementos exteriores causam mudanças na força da coletividade interior – no sangue do corpo e no conhecimento do território –, que também determina o bem-estar da pessoa.

A morte do *sacaca* quilombola Chico Melo em 95, por um feitiço feito por sua irmã, ressalta a importância da força do sangue, como explicou sua viúva Maria Roberta: “levei o Chico para uma curandeira aqui na cidade quando ele estava doente, ela viu que a Anésia [irmã de Chico] fez um feitiço para prender seus espíritos dentro de uma jaula, se não fosse um feitiço de família dava para curar, mas da própria irmã, não tinha como”. Foi a força do sangue entre Chico e Anésia que determinou a força do feitiço. Por sua vez, o poder do *sacaca* quilombola, acima do *sacaca* não quilombola é indicativo da força do conhecimento. O dom do *sacaca*, ou até das pessoas que benzem, “puxam” e “consertam”, é nato, ele vem de dentro da pessoa, do sangue quilombola – o que explica, para os quilombolas, o fato de que a maioria dessas pessoas vêm de uma só família. Porém, sem o conhecimento adquirido na prática, esse dom não desenvolve força, permanece fraco. O dom de Cloves, por exemplo, filho de Chico Melo e, para muitos, o próximo grande *sacaca* entre eles, é um dom de “nascência”, mas todo *sacaca* também tem que morar no interior e tem que passar por um período de iniciação com outro *sacaca*, para fortalecer seu dom com conhecimento “na ciência”. Chico Melo foi formado por seu tio Baldoíno Melo, o mais poderoso *sacaca* na história quilombola da região. Antes de morrer, Chico falava em como queria fazer a iniciação de Cloves, dentro

da floresta, mas infelizmente morreu antes que pudesse fazer isso e, portanto, a Cloves falta a força necessária para enfrentar o demônio ou os más espíritos que residem dentro do território “coletivo”.

Ser coletivo é ter uma essência nata, o sangue coletivo regulado pela mãe-do-corpo, que tem que ser nutrida pelo conhecimento sobre o território, como também pelo pensamento. Nessa conexão entre a essência e o território coletivos, o que está “de fora” e é desconhecido (e é às vezes perigoso) é trazido para dentro da família quilombola. Da mesma forma, o fato que pessoas “de fora” podem ser briguentas e gostam de vender suas terras, não impede que sejam incorporadas para dentro da coletividade, porém, assim como a mãe-do-corpo tem que ser constantemente nutrida para protegê-la das más influências externas, a família e a comunidade coletiva também têm que ser nutridas para serem protegidas.

### ***Medo, Tristeza e Alegria***

Nos primeiros dias do meu trabalho de campo, enquanto eu ajudava uma família a raspar mandioca, conheci Lulita: idosa, filha do rio Erepecurú, benzedeira e, de acordo com certas pessoas, feiticeira, uma pessoa que sabe “muitas coisas”. Ela chegou remando em sua canoa azul, passando água em sua cabeça e falando “estou com medo, muito medo”. Enquanto Lulita se aproximava, perguntei a Legilda, a mãe da minha nova família, porque aquela senhora sentia medo. “Ela tem medo de andar sozinha na canoa, por causa dos bichos”, respondeu. Os “bichos bravos” ou “encantados” do rio e da floresta que preocupam principalmente mulheres e jovens são o boto, a onça, a Cobra Grande e o Jacaré Grande. Eles povoam as histórias antigas de como os quilombolas chegaram a morar no rio Erepecurú e situações recentes em que barcos foram virados por Cobras Grandes, crianças e cachorros foram atacados por uma onça ou um Jacaré gigante e mulheres foram engravidadas ou possuídas pelo boto. Ou seja, as florestas e o rio que essa população defende com suas vidas como seu território, como suas mães, também contêm grandes perigos para suas famílias.

O medo que os homens sentem desses bichos se concentra menos em o que estes

últimos podem fazer com eles do que na segurança de suas mulheres e filhos. As mulheres tendem a ser tratadas como frágeis e, ao mesmo tempo, perigosas. Elas são controladas (mantidas dentro de suas casas, longe do mato, sob cuidado à beira do rio e com permissão de sair somente em companhia dos seus maridos) e/ou mimadas (“agradadas” com roupas, perfumes, cremes, dezenas de vasilhas de cozinha que raramente serão utilizadas, com remédios para corpos constantemente doloridos, com frutas, e especialmente com açaí) para evitar que sejam perdidas, seja para um boto, seja para outro homem.

O medo dos homens se manifesta mais no respeito que devem demonstrar – para com a mãe da floresta e do rio e para com certos animais – enquanto pescam, caçam e realizam as diversas outras tarefas necessárias para a sobrevivência de suas famílias. A mãe se comunica com os homens, lembrando-os de sua presença permanente, através de barulhos ou movimentos na paisagem. Quem não dá atenção a esses avisos, aquele que trata a mata, a água e os animais sem o devido respeito, pode sofrer alguma vingança.

Seja por homens ou mulheres, o medo dos bichos ou da mãe, quando descritos, são conectados diretamente ao bem-estar, à felicidade, à tristeza e à união das famílias e, para tentar explicitar essa ligação com mais clareza, utilizo dois eventos marcantes e muito tristes para os quilombolas: o primeiro, a morte do *sacaca* Chico Melo em 1995 e, o segundo, durante esse meu início de campo, a morte trágica de um morador da comunidade do Jauari, em junho deste ano.

Existem dez comunidades quilombolas nos rios Erepecurú e Cuminã. Durante os primeiros oito meses do meu campo, apesar de passar um tempo em cada comunidade, Jauari no Rio Erepecurú se tornou a minha base de campo. Um dos motivos para a minha aproximação dessa comunidade é que os meus principais contatos na ARQMO – que autorizou a minha pesquisa – são moradores do Jauari. O outro motivo (que como verão está intimamente conectado ao primeiro) é que essa era o povoado do finado Chico Melo, o último grande *sacaca* quilombola desses dois Rios.

Apesar de terem entre eles diversos benzedores e outras pessoas que “consertam” (?), “puxam” (?) e/ou fazem remédios caseiros, desde a morte do *sacaca* os quilombolas buscam curandeiros “de fora” para casos mais graves de doença, ou para resolverem casos de feitiço e outros problemas de espírito. Mas, essa ausência de um *sacaca*

quilombola preocupa os coletivos, pois, como Izanor Melo comentou comigo, “as pessoas que consertam, puxam e conhecem remédios, sabem um pouco, às vezes muita coisa, mas o *sacaca* sabe tudo, e o *sacaca* que mora dentro dessa floresta é muito poderoso, com o *sacaca* entre nós não temos medo de nada”.

Se o *sacaca* faz falta para todos os moradores da região dos rios Erepecurú e Cuminã, sua morte também trouxe dificuldades ainda maiores para as famílias do Jauari, que virou alvo desprotegido de diversos maus-olhados e olhos gordos, e da perseguição de um demônio ou mau espírito que transita entre as famílias da comunidade. Por isso, quando eu cheguei no Erepecurú, de acordo com os moradores do próprio Jauari e de diversas comunidades ao seu redor, a comunidade se encontrava triste, desprezada, em decadência. A ruína da comunidade após a morte do Chico, que no auge do *sacaca* era a mais próspera e alegre do Rio Erepecurú, foi prevista por ele próprio e por diversos outros membros da comunidade, que alertaram seus filhos que o Jauari era o alvo de muita inveja e que, se as famílias não se unissem após a morte do *sacaca*, a comunidade poderia se acabar.

Durante os primeiros anos após a morte de Chico, o esforço de união foi concentrado principalmente na organização política das comunidades quilombolas, para a demarcação e titulação do território. Já que os filhos do *sacaca* estavam entre os principais atuantes durante esse período de organização política, o Jauari continuou no centro dos movimentos de mobilização. Contudo, nos últimos anos, essa posição começou a mudar: a falta de apoio financeiro para a ARQMO, após o auge da titulação, trouxe com ela também uma série de reclamações e ressentimentos contra a comunidade, que começaram durante o período de mobilização, senão antes. Os moradores do Jauari falam que foi acima de tudo a inveja, o olho gordo e os feitiços de outras comunidades que transformaram a situação, apesar de tudo o que foi feito em defesa da titulação do território “coletivo”. E é nesse sentido que a ausência do *sacaca* para proteger a comunidade torna-se uma preocupação freqüentemente comentada e conectada diretamente à felicidade de todos.

Atualmente, os quilombolas e, principalmente, as famílias do Jauari buscam identificar quem será o próximo *sacaca* e um dos filhos do Chico Melo, Cloves, é o principal candidato (a família Melo é a que mais gerou curandeiros e consertadores

dentre essas comunidades quilombolas). Há vários anos ele recebe os espíritos do seu pai em seus sonhos e em tranSES, faz consultas e prescreve remédios, mas, por enquanto e de acordo com os meus interlocutores, por se sentir perseguido pelo demônio que atualmente reside na comunidade, ele ainda não assume essa posição completamente, morando em um certo exílio com sua mãe na cidade de Oriximiná. Durante os primeiros meses do meu trabalho de campo, o comentário contínuo era que “o Jauari está triste, abandonado”. De fato a comunidade estava muito vazia, com casas fechadas e as crianças estudando na cidade de Oriximiná. Em junho deste ano, porém, coincidindo com meu retorno ao Jauari após ter passado um mês e meio fora da comunidade conhecendo outros povoados, essa situação começou a mudar, e o evento que marcou o início dessa transformação foi uma morte trágica em um acidente de caça.

Antes de passar para a descrição do que ocorreu, parece-me oportuno expor uma pequena reflexão ética e metodológica sobre o trabalho de campo. Quando comecei a escrever essa apresentação, eu havia decidido, em um primeiro momento, evitar falar sobre esse evento, por ser tão recente, tão trágico e tão doloroso, porém fui surpreendida pela maneira em que os moradores do Jauari reagiram a essa morte, utilizando-a para refletir sobre os maus que a comunidade enfrentava e para buscar uma nova união interna. A forma que essa reflexão coletiva tomou é o que me interessa aqui. Por dizer tanto sobre o “ser coletivo” dos comunitários e por eles terem tirado da pior situação um fio produtivo, eu utilizo esse evento aqui, com todo o respeito à família do falecido, com uma intenção, podemos dizer, simpática a esse esforço comunitário para curar o seu próprio corpo e espírito. Isso não detrai a extrema dificuldade que tive em escrever sobre essa morte, uma ansiedade que reflete a dor causada por esse evento.

O finado foi morto por seu genro, que pensou, no momento em que puxou o gatilho, que estava atirando em um veado. Ele – assim como o filho do falecido que também estava presente – jurou que viu um veado e que só foi ver que havia atirado em no sogro no momento em que este gritou. Os meninos não sabiam que o falecido, após ter ouvido os tiros disparados por eles durante a caçada havia resolvido encontrá-los para ajudá-los a matar o veado. Ele morreu antes de sua irmã, cuja casa fica próxima ao local do acidente, chegar para socorrê-lo. No momento em que o acidente ocorreu, havia poucas pessoas no Jauari: a própria irmã e um sobrinho adolescente trouxeram o corpo de

canoa de volta à sua casa. Durante a tarde, a notícia do acidente começou a se espalhar rapidamente ao longo do rio, e aqueles comunitários que estavam em outros locais procurando comida ou trabalhando se congregaram e se prepararam para “baixar” para Oriximiná. A maior parte foi para a cidade com o corpo; um pequeno grupo ficou tentando acalmar o genro que ameaçava se matar e foram no próximo dia.

No decorrer dos dias após a morte, surgiram diversas versões do que havia acontecido, mas o principal tema das discussões foi o mesmo: a convivência conturbada da família do falecido. Após o enterro, conversando com diversos moradores da comunidade do Jauari e de outras comunidades quilombolas, o principal ponto de comentário era o quanto a família do falecido e sua esposa viviam em conflito permanente há vários anos, os filhos brigando com os pais, entre si e com outros. Há pouco mais de um ano atrás, em sua última visita à comunidade do Jauari, Cloves, após dias andando pelo povoado, no mato e à volta dos lagos que o rodeiam, às quatro horas da manhã do último dia de sua estadia, chamou a mãe da família do falecido e avisou a ela que havia um demônio em sua família e que, se ela não fizesse nada para expulsá-lo, algo de muito ruim iria acontecer. Ele prescreveu um remédio para que ela passasse em sua casa e ela o fez, mas, de acordo com outros, não o número de vezes necessárias para completar o trabalho.

De onde veio esse demônio, ou mau espírito? Quando eu perguntava, os meus interlocutores davam sempre as mesmas duas respostas: a primeira, que o Jauari tem um demônio próprio, que persegue as famílias, e a segunda, que, por mais que a mãe seja filha do Erepecurú, a família do falecido não é, vieram de outro rio, e lá as pessoas são agressivas e gostam de brigar. Portanto, o demônio vem de dentro, atraído pela fraqueza da comunidade, e é fortalecido pela raiva e ganância que vem “de fora”, essas duas qualidades sendo descritas como a essência do caráter do individual. Foi contra esse demônio que a comunidade do Jauari começou a se mobilizar, especialmente desde o acidente, pois, como falou um dos comunitários durante o primeiro culto da comunidade após a morte: “se a gente conseguir a união, a gente expulsa o demônio que está aqui”. Se a raiva e a ganância são as qualidades que fazem o individual, é a paz e a união que fazem o coletivo, não somente as comunidades, como também cada família e o corpo de cada “coletivo”. Contudo essas são qualidades que precisam ser constantemente

trabalhadas. Após o acidente, as famílias do Jauari se reuniram e resolveram fazer de tudo para trazer as suas crianças de volta à comunidade e escolher novos coordenadores jovens para reanimar o Jauari, pois é a partir da felicidade que a força e a união são restituídas, e é através da união que o demônio do Jauari pode ser expulso, e que o “individualismo” e a agressividade do sangue misturado podem ser controlados.

Isso também significa um maior cuidado com o território e com a mãe da floresta, pois de acordo com os moradores dessa região, o veado, assim como a queixada, é um dos animais mais sensíveis ao abuso da floresta por caçadores. Após o acidente, além de identificarem o veado como um dos animais mais traiçoeiros da floresta e como o animal mais aberto à possessão pelo demônio, também ouvi diversas vezes que quando os homens estão matando muitos veados ou queixadas, o animal se transforma em um “cristão”, ou transforma o “cristão” em animal, para confundir o caçador e prejudicá-lo ou à sua família. A preocupação com a agressividade do quilombola, portanto, se estende para além do âmbito familiar, incluindo seu comportamento na caça, na pesca e até em relação aos animais domésticos, tendo uma quilombola observado que o falecido teria uma vez matado um cachorro sem bom motivo: “quem sabe se o que aconteceu não foi pela vida que ele tomou”.

A questão dos animais e da floresta, da conexão entre o corpo, as famílias, as comunidades e o território ao seu redor, através da multiplicação de mães que são conectadas por um “ser coletivo”, também releva a extensão do ser coletivo, o ser cristão, o ser humano, para além do grupo quilombola. Falar da mãe da floresta e da mãe-do-corpo, dizer que o boto ou a queixada podem se transformar em um “cristão” por que eles também são “cristãos”, e analisar essas conexões e transformações através do comportamento da pessoa e da família, é trazer o exterior para dentro de casa. “O quilombola não deve matar mais do que precisa para alimentar a sua família” é uma regra básica que, de acordo com muitos, não está sendo respeitada tanto quanto era por causa da mistura com pessoas “de fora”, que “vendem”, que têm olho grande, que são agressivos. Portanto, as comunidades tentam recuperar a união e controlar o comportamento agressivo daqueles que vêm “de fora”, para limitar a vingança que o território coletivo naturalmente pode trazer para quem não respeita uma coletividade que não inclui somente os quilombolas, mas todos os “cristãos” da floresta e dos rios da área

Erepecuru. Nenhum exemplo melhor do que a morte recente de um individual que foi caçar no castanhal coletivo e acabou tropeçando e sendo morto pela própria espingarda: “antes dele sair para caçar ele falou que se ele enxergasse algum coletivo ele iria matá-lo, foi vingança da mãe”.

O ser coletivo é uma essência que se estende e contrai, e não um corpo ou um grupo, sendo que todos os moradores (humanos ou não) do território são “cristãos”, ou têm a possibilidade de se transformar em “cristãos”. Por isso, para continuar funcionando a favor das famílias essa coletividade extensa tem que ser observada e nutrida, a cada momento, senão a própria essência interna da coletividade pode punir “um cristão” ou deixar seu corpo vulnerável a ataques, de fora.

### ***Comunidades Remanescentes de Quilombos***

Essa pesquisa parte justamente da necessidade de buscar novos modelos comparativos para o estudo de comunidades remanescentes de quilombos na antropologia. Por motivos compreensíveis, a antropologia sobre esses grupos está atrelada há muito tempo à História e, por causa disso, a análise antropológica muitas vezes fica de lado. O trabalho antropológico que existe (ver Almeida, 2002, 1998; O'Dwyer, 2002, 1995, no Brasil) está preso à história fundiária das comunidades e é norteado pelo conceitos de etnicidade e identidade. Por mais que esses conceitos tenham fortalecido o movimento quilombola, através do movimento negro no Brasil, e ajudado essas comunidades a conquistar o direito à titulação dos seus territórios, antropológicamente esses conceitos podem ser descritos como sendo “teoricamente obsoletos”. E nessa curta sessão de considerações finais, buscarei explicitar essa limitação, o suficiente, eu espero, para incentivar um debate sobre o assunto.

A definição *transacionalista* do conceito de “eticidade” por Barth domina a antropologia brasileira sobre remanescentes de quilombos. O'Dwyer, por exemplo, define a “identidade étnica” diretamente através da perspectiva barthiana, onde grupos se diferenciam de outros utilizando signos diacríticos para confirmar uma dicotomia entre

“nós” e “outrem” (2002: 15). É compreensível que a ênfase do conceito barthiano nas fronteiras entre grupos e não no conteúdo relacional do grupo seja útil para esses antropólogos, já que muitos deles estão engajados na luta pela titulação das terras quilombolas e na extensão desse termo para diversos grupos negros rurais no Brasil. A situação política em que se encontram é dirigida pela necessidade de definir critérios legais que são plausíveis e homogêneos ou, melhor dizendo, neutros. Como argumenta Geertz (1973: 260) sobre essa atuação política, os “sentimentos cívicos” da “sociedade moderna”, para quem a ligação de laços primordiais e a política é patológica, requerem conceitos neutros.

Contudo, como vimos no presente trabalho, a divisão entre laços relacionais primordiais e a política esvazia a autodefinição dos quilombolas dos rios Erepecurú e Cuminã de qualquer sentido próprio. Ser quilombola quer dizer ser “coletivo”, e ser coletivo conecta diversos planos relacionais – político, cosmológico e social – para criar um conceito de ser, uma essência de ser muito específica. Embora o conceito de etnicidade possa funcionar nos âmbitos políticos nacionais, ele diz pouco sobre a própria cosmologia política das comunidades remanescentes de quilombos e, portanto, é teoricamente obsoleto. Mas vou além dessa limitação, pois, ao falar sobre uma cosmologia política, esse trabalho também busca ressaltar a atuação política para além da questão fundiária, na maneira pela qual os coletivos interagem com outros grupos ribeirinhos e dentro da coletividade. Para isso, qualquer que seja o conceito de etnicidade – primordialista, transacionalista ou instrumentalista –, ele tem limitações por não considerar a relação (seja negativa ou positiva) como fundamento do grupo, priorizando, no seu lugar ou o “conteúdo cultural” (no caso do primordialismo) ou o “posicionamento político” vis-à-vis outros grupos (no instrumentalismo) como pontos-chaves do grupo étnico. O conceito de “eticidade” não é, portanto, somente teoricamente obsoleto: metodologicamente ele também não é capaz de levar a atuação política de grupos como os quilombolas a sério, a não ser naquelas situações em que essa atuação se insere em um debate fundiário nacional, justamente por não buscar compreender o funcionamento da cosmologia política desses grupos.

É no sangue, no interior, que as escalas relacionais e, portanto, políticas, são construídas, e nesse interior que um local é feito, um ponto onde, como diz Strathern

(1995: 179), “pessoas agem, e agem para fazer o mundo funcionar”, ou seja, o interior fornece “a possibilidade infinitamente recorrente de medir – não as escalas, mas a capacidade de imaginá-las”. O objetivo desse trabalho não é tomar como dado o que é ser quilombola e coletivo, e sim explorar a imaginação relacional desse grupo e como ela funciona para os filhos dos Rios Erepecurú e Cuminã.

## **Referências**

Almeida, A. W. B. 2002. 'Os quilombos e as novas etnias'. In *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, ed. E. O'Dwyer, 43-82. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Almeida, A. 1998. "Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997)." In BIB, Rio de Janeiro, 45:51-69.

Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.

O'Dwyer, E. 2005. 'Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?'. In Ilka Boaventura Leite. org. *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: Co-Edição NUER/ABA, 2005, v. , p. 215-238.

\_\_\_\_\_. 2002. 'Introdução'. In *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, O'Dwyer, E. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV.

\_\_\_\_\_. 1995. "“Remanescentes de quilombos” na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra'. In ABA *Caderno Terra de Quilombo*. Rio de Janeiro, UFRJ, 121-139.

Strathern, M. ed. 1995. *Shifting Contexts: transformations in anthropological knowledge*. London, New York: Routledge.