

CIP - Catalogação na Publicação

Kosby, Marília Floôr

ALMA-CAROÇO: Peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do Brasil / Marília Floôr Kosby. -- 2017. 174 f.

Orientador: Ari Pedro Oro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Quilombos. 2. Religiões de matriz africana. 3. Etnografias multiespécie. 4. Peregrinações. 5. Cabras. I. Oro, Ari Pedro, orient. II. Título.



INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ALMA-CAROÇO:
Peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do
Brasil**

Marília Floôr Kosby

Porto Alegre
Setembro de 2017

**ALMA-CAROÇO:
Peregrinações com cabras negras pelo extremo sul do
Brasil**

Marília Floôr Kosby

Orientação:

Ari Pedro Oro (orientador)

Tese apresentada ao doutorado em Antropologia da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como um
dos requisitos para obtenção do grau de doutora.

Banca de avaliação:

Ari Pedro Oro (PPGS/UFRGS - orientador)

Profa. Dra. Flavia Rieth (PPGANT/UFPEL)

Prof. Dr José Carlos Gomes dos Dos Anjos (PPGS/UFRGS)

Profa. Dr. Eduardo Dullo (PPGAS/UFRGS)

Porto Alegre
Setembro de 2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelas boas condições com as quais pude desenvolver minha pesquisa de doutorado.

Ao professor Ari Pedro Oro, que generosamente aceitou orientar minha tese quando eu já me encaminhava para o final do curso.

Aos professores, Flávia Rieth (UFPel), José Carlos dos Anjos (PPGS/UFRGS) e Eduardo Dullo (PPGAS/UFRGS), por se disporem a compor a banca de avaliação deste trabalho.

Aos professores Edgar Barbosa Neto (UFMG) e Jean Segata (PPGAS/UFRGS), que compuseram minha banca de qualificação, e nesta ocasião fizeram contribuições significativas para a continuidade da pesquisa aqui apresentada.

Aos colegas do Núcleo de Estudos da Religião (NER) e do GeAfro, pela leitura e discussão prévia desta tese, que me fizeram vislumbrar seus caminhos futuros. Luana, Emili, Hermes, Lucas, Érico.

À Comunidade quilombola de Palmas. Principalmente, à Dona Zair Franco, Dona Onélia Franco e Seu Alcíbio, Seu Pedro e Dona Neli Alves, Leomar e Vanderlei Alves, Ana Luísa Soares. E em especial, à Fabiani Franco, por sua inabalável afinidade com os caminhos, com as esperanças.

À Mãe Viviane D'lemanjá, de onde venho.

A Pai Humberto de Bará Adague, por me receber no seu *llê*, pelas horas de conversa e o conhecimento compartilhado. A Gilmar de Ogum Avagã, pela parceria e por sua colaboração inestimável à elaboração dos pressupostos desta tese.

À Iyá Sandrali de Oxum, Secretária Executiva do Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul. A sua filha, a pesquisadora e *yalorixá* Winnie de Campos Bueno, por escrever comigo e pelo que aprendo com sua presença.

Às colegas e amigas da turma PPGAS/2014, por apostarmos na alegria. À Laurita e à Lilia (e suas gurias), por nos abrigarmos em nossa condição estrangeira. À Leandra, por não deixar que eu sentisse saudades da fronteira. Rita, Gutcha, Bethânia, por Valizas e outras cabritagens. Ao amigo e colega de

sempre, Tiago Lemões, pelas andanças. Ao colega Daniel Vaz Lima, do *INRC-Lidas campeiras na região de Bagé*, pela generosidade com que continuamos trabalhando.

A José e Rita, meus pais, por todo o apoio. À vó Ivone e à Tamira, pelo abrigo. À Pâmela, por não permitir que a casa das teses nos levasse muito longe, além de onde desejamos estar.

*O negro da cabra é o negro
da natureza dela cabra.
Mesmo dessa que não é negra,
como a do Moxotó, que é clara.*

*O negro é o duro que há no fundo
da cabra. De seu natural.
Tal no fundo da terra há pedra,
no fundo da pedra, metal.*

*O negro é o duro que há no fundo
da natureza sem orvalho
que é a da cabra, esse animal
sem folhas, só raiz e talo,*

*que é a da cabra, esse animal
de alma-carço, de alma córnea,
sem moelas, úmidos, lábios,
pão sem miolo, apenas côdea.*

RESUMO

Esta tese tem como objetivo contar as *histórias de peregrinações* (Ingold, 2011) vividas ao acompanhar as cabritas que partem da comunidade quilombola de Palmas, localizada na zona rural do município de Bagé, fronteira sul e oeste do Rio Grande do Sul, e vão de caminhão até um aviário em Alvorada, região metropolitana de Porto Alegre, onde são vendidas para casas de religiões de matriz africana para participarem de rituais de abate sacralizado. Nesse trajeto, são consideradas as cabritas, os humanos que com elas se relacionam e as condições ambientais de movimentação e de convívio com as mesmas durante a pesquisa etnográfica (Despret, 2011). As relações entre humanos e animais serão abordadas a partir da noção de *etnografia multiespécies* (Kirksey e Helmreich, 2010), tensionando o antropocentrismo ao dar ênfase na *transespecificidade* (Sá, 2013) das implicações mútuas entre as definições de humanos e não-humanos. A pesquisa foi impulsionada pelas controvérsias surgidas a partir da discussão do Projeto de Lei 21/2015, proposto na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul pela deputada evangélica e ativista da proteção animal Regina Becker Fortunatti, que visava proibir o abate sacralizado de animais nas casas de religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. O que era para ser um estudo sobre os *rituais de iniciação no Batuque* (Dos Anjos, 2001) e a necessidade de os animais sacralizados nesses eventos terem uma “vida boa”, “imaculada”, em contrapartida com as acusações de “barbárie” e “assassinos” contra o pessoal de religião, acabou por se ampliar em uma descrição de como terreiros urbanos e quilombos rurais compartilham mundos na resistência ao racismo, às forças de aniquilação da diferença do Estado brasileiro e seus tentáculos capitalistas. No rastro das cabras, nas relações entre o quilombo de Palmas e os terreiros da região de Porto Alegre, eclode um cosmo de seres vivendo vidas em aliança, apontando para possibilidades profícuas de multiplicação dos agentes e vozes nos estudos de Etnologia Afro-brasileira. O intercâmbio de animais, ervas, mel, grãos e os cuidados mútuos com essas culturas esboçam coexistências compartilhadas por meio de *trilhas* que surgem de experiências negras corporificadas nos movimentos constantes de suas epistemes peregrinas.

Palavras-chave: quilombos; religiões de matriz africana; etnografias multiespécie; peregrinações; cabras.

ABSTRACT

This PhD thesis aims to tell the *stories of peregrinations* (Ingold, 2011) lived by accompanying the goats that depart from the quilombola community of Palmas, located in the rural area of the municipality of Bagé, south and west border of Rio Grande do Sul, as they go by truck to an aviary in Alvorada, metropolitan region of Porto Alegre, where they are sold to houses of afro-brazilian religions to participate in rituals of sacred slaughter. In this path, the goats are considered, as well as the humans that relate to them and the environmental conditions of movement and conviviality during the ethnographic research (Despret, 2011). Relationships between humans and animals will be approached from the notion of *multispecies ethnography* (Kirksey and Helmreich, 2010), stressing anthropocentrism by emphasizing the *transpecificity* (Sá, 2013) of the mutual implications between definitions of humans and nonhumans. The research was fueled by controversies arising from the discussion of the Bill Project 21/2015, by evangelical and animal rights activist Regina Becker Fortunatti, which aimed to prohibit the sacrificial slaughter of animals in the houses of afro-brazilian religions in Rio Grande do Sul. What was meant to be a study of *initiation rituals* in Batuque (Dos Anjos, 2001) and the need for sacred animals in these events to have a "good", "immaculate life", in contrast to the accusations of "barbarism" and "murderers" against religion personnel, has been expanded in a description of how urban terreiros and rural quilombos share worlds in resistance to racism, to the annihilation forces of the difference managed by the Brazilian state and its capitalist tentacles. In the trail of the goats, in the relationship between the Palmas quilombo and the terreiros located in the Porto Alegre region, emerges a cosmos of beings living lives in alliance, pointing to proficuous possibilities for the multiplicity of agents and voices in the studies of Afro-Brazilian Ethnology. The interchange of animals, herbs, honey, grains and mutual care with these cultures sketches coexistences that are shared by the *trails*, which arise from black experiences embodied in the constant movement of their peregrine epistemes.

Key-words: goats; quilombos; afro-brazilian religions; peregrinations; multispecies.

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: NO MEIO DA ESTRADA	31
FIGURA 2: VISTA DA VENDA DE VANDERLEI ALVES.....	33
FIGURA 3: SAINDO DO MATO.....	55
FIGURA 4: GANHANDO UNS BROTOS.....	55
FIGURA 5: DE CANGALHA NO PESCOÇO E ASSINALAÇÃO NA ORELHA.....	56
FIGURA 6: DEVORANDO AS FOLHAS.....	56
FIGURA 7: AS OVELHAS DE SEU BIQUI.....	60
FIGURA 8: VALE DO RIO CAMAQUÃ. RINCÃO DO INFERNO.....	62
FIGURA 9: RINCÃO DO INFERNO. A VISTA.....	63
FIGURA 10: MORAR NAS PEDRAS.....	64
FIGURA 11: AS ANGLONUBIANAS DE TEODORO.....	70
FIGURA 12: ESTRADA DE PEDREGULHOS.....	75
FIGURA 13: DEITADA NAS PEDRAS. OS CORVOS.....	76
FIGURA 14: OS CORVOS NAS PEDRAS.....	77
FIGURA 15: CAPEANDO.....	79
FIGURA 16: CAMPEANDO 1.....	79
FIGURA 17: CABRAS DE TEODORO, ONDE FOI UM MILHARAL.....	84
FIGURA 18: REBANHO DE TEODORO.....	85
FIGURA 19: CHEGANDO NA PROPRIEDADE DE TEODORO.....	85
FIGURA 20: NAS MANGUEIRAS DE TEODORO.....	86
FIGURA 21: TOCANDO AS CABRAS.....	87
FIGURA 22: NO ALTO DAS PEDRAS.....	88
FIGURA 23: SAINDO-ENTRANDO DO MATO.....	88
FIGURA 24: DESGARRADO.....	89
FIGURA 25: CHIVA! CHIVA!.....	89
FIGURA 26: EM ALVORADA.....	108
FIGURA 27: XING LING.....	109
FIGURA 28: DE UM CAMINHÃO A OUTRO.....	112
FIGURA 29: UM CAMINHÃO CHEIO DE QUATRO-PÉS.....	112
FIGURA 30: DE PALMAS PARA ALVORADA.....	113
FIGURA 31: SEM CANGALHA, ASSINALADA E DE CAMINHÃO.....	113
FIGURA 32: NO PORÃO.....	114

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: “NÃO SE PODE ANDAR POR ANDAR”	10
CAPÍTULO 1. UMA ECOLOGIA DA VIDA POR CAMINHOS NEGROS	21
1.1. Voltando ao quilombo, voltando aos terreiros, seguindo	24
1.2 Alguns rastros	30
CAPÍTULO 2. CHIBAS E <i>CHANGUEIROS</i> : BICHOS DO MATO, CAMPOS DE PEDRA. O QUILOMBO DE PALMAS	38
2.1. “O cabrito não pode pisar onde mija”	53
2.2. Os ricos, os gaviões-corvos-urubus e outros bichos medonhos	74
CAPÍTULO 3. UMA IMENSA TRAVESSIA: DE CABRITAS QUILOMBOLAS A AXORÔ DE ORIXÁ	98
3.1. Um caminhão cheio de quatro-pés	110
3.2. Na casa de Pai Humberto, no rastro do <i>alabê</i> Gilmar	121
CAPÍTULO 4. “ESSE SANGUE TEM AXÉ?”: A CARNEADA, O <i>CORTE</i> , AS MATANÇAS	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS	146
ANEXO: <i>BELO SANGUE JORRADO</i> : UMA AVE VIVA NO DESPACHO, CORPORALIDADES NEGRAS, DIÁSPORA	154

INTRODUÇÃO: “NÃO SE PODE ANDAR POR ANDAR”

Esta tese tem como objetivo contar as *histórias de peregrinações* (Ingold, 2015) vividas ao acompanhar as cabritas que partem da comunidade quilombola de Palmas, localizada na zona rural do município de Bagé, fronteira sul e oeste do Rio Grande do Sul, e vão de caminhão até um aviário em Alvorada, região metropolitana de Porto Alegre, onde são vendidas para casas de religiões de matriz africana¹ para participarem de rituais de abate sacralizado. Nesse trajeto, são consideradas as cabritas, os humanos que com elas se relacionam e as condições ambientais de movimentação e de convívio com as mesmas durante a pesquisa etnográfica (Despret, 2011). As cabritas atuam por fluxos de *indiscernibilidade* (Deleuze, 2002): selvagens-domésticas no quilombo, “acinzentadas-meio pretas-meio brancas-malhadas”, nos terreiros, “veado-cabrito²” para o comerciante.

A pesquisa foi impulsionada pelas controvérsias surgidas a partir da discussão do Projeto de Lei 21/2015, proposto na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul pela deputada evangélica e ativista da proteção animal Regina Becker Fortunatti, que visava proibir o abate sacralizado de animais nas casas de religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. O que era para ser um estudo sobre a riqueza simbólica e a centralidade dos animais sacralizados nos terreiros, em contrapartida às acusações de “barbárie” e “assassinos” impingidos ao pessoal de religião, acabou por se tornar uma

¹ Espalhadas por todo o território brasileiro e americano, muitas são as religiões que, seguindo traços geracionais e transformacionais orientados pela presença de africanos e seus descendentes, podem ser classificadas pelo prefixo “afro”. As religiões de matriz africana com as quais convive este estudo são classificadas como Nação (ou Batuque) e Umbanda (com algumas de suas variações, umbanda cruzada, umbanda branca, quimbanda), vivenciadas no Rio Grande do Sul. Simplificadamente comparando, a Nação e a religião de culto aos orixás (divindades), enquanto que a umbanda é o culto aos caboclos, pretos velhos e exus (entidades) – o que não exclui que, nesta última, os orixás desempenhem papel fundamental nas orientações cosmológicas. O que acontece na quase totalidade das casas de religião que se fizeram objeto de minhas pesquisas, é o seguinte: existem, dentro de uma mesma casa, diferentes espaços de cultos onde se realizam cerimônias e rituais de diferentes religiões, mas cultuadas pelas mesmas pessoas, só que não ao mesmo tempo.

² Em Palmas, no sentido coletivo, fala-se “as cabritas” (“as cabritas vão para as pedras ao sol do meio-dia”), no sentido genérico fala-se “cabrito” (“a carne de cabrito é saudável”). Designados por “cabritas” pela comunidade, os rebanhos de cabras, cabritas, bodes e cabritos atendem pelo chamado “*chiba!*”, pronúncia de *chiva*, vocábulo em espanhol para a palavra *cabra*. O pessoal de religião, na cidade, costuma se referir a esses animais no sentido genérico de “cabrito” e “cabritos”.

descrição de como terreiros urbanos e quilombos rurais compartilham mundos na resistência ao racismo, às forças de aniquilação da diferença do Estado brasileiro e seus tentáculos capitalistas.

Embora não se encontrem terreiras no quilombo de Palmas e expressões tais como: “Orixá? Mas tu acredita nessas coisas?” tenham sido muito recorrentes nas vezes em que tratei do assunto com membros das famílias negras dessa comunidade, não se trata aqui de tentar estabelecer uma continuidade identitária entre o quilombo e as terreiras, baseada em uma suposta correspondência de elementos representativos da presença africana e afrodescendente em solos meridionais.

No rastro das cabras, nas relações entre o quilombo de Palmas e os terreiros da região de Porto Alegre, eclode um cosmo de seres vivendo vidas em aliança, apontando para possibilidades profícuas de os estudos de Etnologia Afro-brasileira ampliarem seus esforços em considerar o caráter *inter* e *transespecífico* das comunidades negras implicado nessas conexões.

Enquanto escrevo a tese organiza-se um projeto piloto entre a Emater, o Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul e alguns quilombos, visando as articulações entre as demandas dos terreiros por animais, ervas, mel, grãos e as disponibilidades comerciais dos quilombos. Procura-se com esse projeto reforçar as relações entre esses territórios negros sem a presença da usura de mercadores, latifundiários e demais agentes que interceptam os caminhos entre eles.

Ademais, a multiplicidade de vozes evocadas nos enunciados deste trabalho comportará pais e mães-de-santo³ e trabalhadores rurais negros de minhas pesquisas pregressas. Não tenho como subtrair a presença de Mãe Rejane D’lemanjá e Mãe Viviane D’lemanjá⁴ de minha escuta e de meu olhar para as coisas do Batuque; suspeito que com os mesmos olhos e mesmos ouvidos atentos para a antropologia. Dessa forma, ouvir-se-ão também vozes do passado, “metáforas históricas, realidades míticas” (Sahlins, 2004), na forma de

⁴ Mãe Rejane D’lemanjá cultua a nação Cabinda, em Pelotas, e é mãe de santo de Mãe Viviane D’lemanjá, de quem sou filha.

intensidades - estes trajetos contra-identitários que atravessam a tese e sua autoria, num esforço epistemológico assumidamente peregrino. Destaco aqui, como argumentou Dos Anjos (2006), o esforço por explodir a unidade da autoria e o que ele chama de “mistura caótica de subjetividades” em uma multiplicidade de vozes. Na sua obra supracitada, o autor assenta como vã qualquer tentativa de se garantirem as individualidades, posto que os nomes evocados e mesmo aqueles “espíritos sem nome”, que pairam durante a pesquisa e o texto antropológico, falam por si, ocupam lugar na etnografia também como autores.

A pesquisa de campo foi realizada entre os anos de 2015 e 2017. Os procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa serão explicitados nos capítulos da tese. Parte-se da atenção dada às relações entre as famílias quilombolas, as cabritas “criadas” pelos matos do quilombo e a paisagem. No meio do caminho, encontra-se com Teodoro Valente⁵, vizinho ruralista do quilombo, que também cria cabras e faz a mediação com o aviário de Porto Alegre, comprando animais por preço bastante baixo dos quilombolas e revendendo-os para o caminhoneiro com cerca de 100% de acréscimo. De Alvorada vamos até a propriedade rural de Teodoro, no caminhão do comerciante de animais Alfredo⁶; depois, fazemos o carregamento das cabritas e o trânsito com elas por estradas e rodovias. Segue o atribulado desembarque de ovelhas e cabritas na pequena chácara do comerciante, em Alvorada; os desencontros posteriores com Alfredo, a perda das cabritas de vista, a alteração de rota. Enfim, o encontro em Porto Alegre com o pai-de-santo que discorreu longamente sobre o abate sacrificial de animais na sua casa de religião.

De fato, ao encontrar o tamboreiro Gilmar de Ogum Avagã e seu pai de santo Pai Humberto de Bará Adague as descrições da vida das cabras no quilombo e no trajeto até as casas de religião passaram a ser atravessadas por uma leitura do mundo que se pauta, em larga medida, pela criação de *múltiplos* que abarcam o diferente, ao invés de aniquilá-lo, a saber: a escolha dos animais que serão abatidos nos rituais de iniciação e sua distribuição entre os orixás; o desdobramento destes rituais enquanto gestação de novas vidas humanas e

⁵ Nome fictício.

⁶ Nome fictício.

nascimento de orixás; a associação entre sangue e fertilidade; a transformação de cabritas quilombolas “rústicas” em “cabras frágeis” e “bodes brabos”.

O “paradigma ecológico” encampado por Ingold (2002), no sentido já sugerido por Gregory Bateson na obra *Pasos hacia una ecologia de la mente* (1998), norteará minha postura de aprendizado durante o processo de elaboração da tese, pois ao atentar a *modos de estar no mundo* mais do que a *representações*, assumo que o conhecimento aqui apresentado advém de relações em que a subjetividade da experiência da percepção não está desengajada dos fenômenos que a suscitam. Esse viés fenomenológico (Merleau-Ponty, 2013, 2011, 2007), que estende as existências humana (“social”) à do meio ambiente (“natural”) – subvertendo tais oposições e dualidades, dentre muitas outras - requer que se mapeie as *malhas* de comunicação em que vai se dando o processo de conhecimento, nunca desengajado da relação prática no mundo. A ideia é seguir as pistas que o ambiente vai dando, como num processo iniciático, como foi meu processo iniciático na antropologia e no batuque, concomitantemente: aprender a ser pessoa no batuque é um processo muito diferente daquele que a gente encara quando está aprendendo a ser alguém na academia: não há cartilhas, nem perguntas, nem respostas, há o “botar sentido” e o “catar folhas”⁷.

A formação físico-geográfica da região de Palmas e a relação de seus habitantes com a paisagem que descrevem e na qual estão implicados, são trazidos neste estudo como elementos políticos engajados em uma “ecologia da vida”, ou seja, no fato de ser a percepção do ambiente uma forma de conhecimento, um aparato para o constante “vir a ser” ao qual está condicionada a existência viva, porque animada, dos organismos (Ingold, 2002). Assim, as relações práticas de interação dos humanos com animais, plantas, pedras, outros humanos, fenômenos climáticos, arroios, etc. “revelam” ininterruptamente a paisagem e as implicações das mútuas percepções na elaboração de conceitos e noções. Isso quer dizer, dentre muitas outras coisas, que as

⁷ O primeiro quer dizer, segundo meus amigos “de religião”, atentar, estar atento a determinado fenômeno – o que não se percebe e aquilo no que não se botou sentido; o segundo, nas palavras de Marcio Goldman (2005), se refere à ausência de um cronograma ou programa sistemático de aprendizagem, quando é preciso catar informações, juntar observações, fazer parte, construir o conhecimento a partir (de algumas partes) do que está por vir.

reflexões aqui desenvolvidas correspondem à trama formada por um conjunto de atividades de interação com a paisagem e os “seres vivos” de Palmas implicados na criação de cabritas em Palmas – interações estas que se dão, ou são percebidas, no trânsito da pesquisadora por essas trilhas negras, já que são muito válidas aqui as premissas que se pautam por conceitos mais de tipo processual e pragmático do que estrutural e normativo. Esta é uma etnografia *peregrina* (Ingold, 2015), em contraposição ao postulado de etnografia *multisituada* (Marcus, 2001), pois, ao contrário desta, não se realiza *em* diferentes localidades, mas *através, em torno de lugares, de um lugar para outro*.

A paisagem, ao ser percebida e revelada pela “vida vivida junto” dos interlocutores da pesquisa (humanos, animais, espaço), e na sua descrição, torna-se um conhecimento, conjunto de trilhas, sinais, mapas, que configuram um jeito de estar no mundo (Ingold, 2014). Baseado na teoria da “fenomenologia da percepção”, de Maurice Merleau-Ponty (2011 [1972]), Tim Ingold constrói seus argumentos em prol da construção do conhecimento antropológico a partir de uma perspectiva *implicada* no mundo, no lugar de *aplicada* a este.

Esta tese se alia a perspectivas teóricas e etnográficas voltadas para práticas e sociabilidades em que esteja flexibilizada a fronteira humano/animal, atravessamentos, passagens e novos coletivos humanos e não humanos (Latour, 2012, 2009). A aposta em *seguir* as cabritas como membros da comunidade de Palmas que participam dos rituais de iniciação nas casas de religião em Porto Alegre deu origem a um mundo superpovoado que eclode do encontro entre os orixás e as cabras, as galinhas, os méis, as ervas. Um mundo percorrido por historicidades racializadas que vão se atualizando nas estratégias de existência que se forjam contra forças homogeneizantes de apagamento e aniquilação da vida de corpos negros. Da resistência a um projeto de lei amparado em preceitos de racismo religioso emergem as alianças entre terreiros e quilombos rurais, em sua coexistência com algumas espécies animais e vegetais. Relações que foram percebidas nesta pesquisa por ela estar preocupada em conhecer como surgem novas dimensões de intencionalidade, agência e negociação multiespécies (Kirksey e Helmreich, 2010), a partir das diversas formas de manejo da relação entre natureza e cultura. Imbuída de tais objetivos, além de transcender fronteiras, a antropologia deve considerar a

comunicação e o convívio pós-humano e não humano. O que já é considerado tanto pelo coletivo do Batuque quanto pelos quilombolas de Palmas. É tudo uma questão de aprender a não fazer da antropologia um motor de usurpação de lugares de enunciação.

Não se trata, portanto, de uma postura estrutural funcionalista de projeções culturalistas capazes de enxergar uma sociedade de cabras, paralela à sociedade dos humanos e estruturada da mesma forma, tal como Evans-Pritchard descreveu os rebanhos bovinos dos Nuer do alto Nilo – um duplo da sociedade humana – mas de comunidades que se formam no encontro entre espécies distintas. Aqui, sobretudo, ganha força o desdobramento de *interespecificidade* em *transespecificidade*, sugerido por Sá (2013):

A transformação interespecífica, ou simplesmente a transespecificidade, se dá quando o resultado deste realinhamento relacional é algo diferente daquilo que previamente reconheceríamos como comportamentos, ações, hábitos, performances coligadas aos corpos e características de cada espécie. (p. 249)

Nesse ponto, Haraway (2006) alerta para a importância de se considerar o viés fenomenológico da etnografia, contemplado no papel fundamental da relação de convivência humana com a agência dos animais. Adotando tais perspectivas percebe-se a presença humana na questão animal e a atualidade desta, ultrapassando o olhar evolucionista sobre a domesticação.

Para Digard (1999), não há um marco histórico depois do qual determinada espécie tornou-se domesticada em uma certa cultura, mas existem elementos estruturais que mediam as atuais e constantes ações no sentido de manter relações de domesticação com alguns animais ao longo das gerações. Assim, o “processo domesticatório” consiste em pensarmos que todas as culturas possuem relações de proximidade/afastamento com determinadas espécies de não-humanos, o que torna a domesticação um fato social universal e particular. As leituras antropológicas evolucionista e neo-evolucionista localizam a domesticação de animais num determinado período da história da humanidade, qual seja, aquele que encerra as inovações socioculturais e econômicas da Revolução Neolítica (Morgan, 2005; White, 1978 apud Lewgoy, 2011). Digard, ao contrário, afirma que o estatuto doméstico é constantemente reiterado a cada geração, por meio do desenvolvimento de técnicas e processos

culturalmente transmitidos. Exemplo da flexibilidade e sutileza deste “contrato doméstico” é a possibilidade de alguns animais passarem por processos de “desdomesticação” (reincorporação de atributos selvagens por animais outrora domesticados, seja em decorrência de abandono, seja por outros fatores). Para este autor, a fixação da dualidade entre o polo “animais de companhia” (aproximados do estatuto de humano por meio de uma hipersubjetivação) e o polo “animais utilizados economicamente” (invisibilizados e reificados pelo crescente distanciamento cidade/campo) é a especificidade do sistema domesticatório do Ocidente moderno.

No primeiro capítulo, *Uma ecologia da vida por caminhos negros*, descrevo como - do cruzamento entre o campo com as religiões de matriz africana e a subsequente experiência de pesquisa no universo das chamadas “lidas campeiras” no pampa sul-rio-grandense – cheguei ao território negro de Palmas, seguindo o rastro das cabritas cujo sangue extraído em abates sacralizados alimenta os orixás em terreiras na região de Porto Alegre e do sul gaúcho. Além disso, na trilha do sangue, deparei-me com a criação de abelhas para produção de mel no quilombo, sendo estas duas substâncias fundamentais para o equilíbrio cosmológico, no batuque, para as relações entre “os vivos”, “os mortos” e “os deuses” (Correa, 2006).

A ideia inicial era de que a tese abarcasse a observação participante com as abelhas, mas à medida que a convivência com as cabritas foi se mostrando cada vez mais densa, colocou-se a possibilidade de as “trilhas de mel” ficarem para um trabalho posterior. No entanto, creio que nos olhares afro-religiosos desta pesquisa está sólida uma perspectiva política de não aniquilação da diferença, transportada na noção de “axé de doçura” e do uso do mel nas oferendas como um jeito de estar no mundo pautado pela premissa de que “não se pode ter só bravura na vida”. Tal preceito foi fundamental para que eu conseguisse atravessar algumas fronteiras, como por exemplo, ir do quilombo à propriedade de Teodoro Valente e conviver, ainda que brevemente, com um *ethos* latifundiário, patriarcal, ruralista, sem deflagrar conflito, respeitando os limites éticos deste trabalho e os cuidados com meu corpo.

A disponibilidade do fazendeiro em dismantelar a comunidade quilombola, suas artimanhas para homogeneizar as singularidades das cabras

vindas do quilombo, com o intuito de esconder a origem negra dos animais e as capacidades produtivas dos quilombolas, se somaram à sua dificuldade em conceber, sem demonstrações do seu potencial para violência, a presença de uma antropóloga “de casa”, cujas recomendações para visitá-lo tinham vindo, ao mesmo tempo, de um colega de sua irmã e dos líderes quilombolas.

No capítulo 2, *Chibas e changueiros: bichos do mato, campos de pedra, o quilombo de Palmas*, descrevo como fui conhecendo Palmas, a formação do quilombo, sua comunidade itinerante de humanos e não humanos (e seu modo transitório de se territorializarem), a paisagem, as histórias. Borrando fronteiras, tencionando limites, tento levar a pesquisa ao extremo de suas possibilidades de realização negociada com os interlocutores, para ver até onde consigo sustentar o passo de acompanhar as cabritas no seu jeito peregrino de estar no mundo. No subcapítulo *O cabrito não pode pisar onde mija*”, trago uma frase de Pai Humberto do Bará como título para tratar mais especificamente da criação desses animais, muito focada nos deslocamentos das cabritas, na fragilidade de seus cascos, sua disposição para estar sempre em outro lugar. Algumas experiências etnográficas em outros lugares, como o Deserto de San Juan, na Argentina, o Sertão Pernambucano e os Montes Pirineus, aparecem como aporte comparativo no que tange, principalmente, às questões da ambivalência entre “domesticidade” e “selvageria”. O final deste subcapítulo se conecta com o próximo, *Os ricos, os gaviões-corvos-urubus e outros bichos medonhos*, a partir da apresentação de diferentes perspectivas em que a comunidade quilombola de Palmas atualiza sua relação com os animais não-humanos: a interacional, entre mulheres e cabras, conhecendo os próprios corpos e seus fenômenos a partir dos corpos das outras; a utilitarista, cabritas como alimento e produto; a simbólica, o olhar sob o outro, o olhar sobre o outro: os ricos como corvos, os negros como ratos.

No capítulo 3, *Uma imensa travessia: de cabritas quilombolas a axorô de orixá*, descrevo minha viagem com Alfredo, o comerciante de Porto Alegre que vai buscar cabritas e ovelhas na fazenda de Teodoro. Evoco algumas noções de contra-mestiçagem para discutir os processos de apagamento das origens negras das cabritas e a conseqüente tentativa de apagamento da existência criativa da comunidade quilombola humana de Palmas. O ímpeto de Teodoro de

transformar as cabritas no caminhão em uma massa viva despersonalizada, sem rastros pelo corpo, me remetem às historicidades diaspóricas dos corpos batuqueiros e me lançam a pensar a sua busca por um animal “imaculado” (sem ferimentos expostos) para ofertar aos orixás, como busca de um corpo negro que não esteja “em estado de dor”, nas palavras de Gilroy (2001). As relações que criam o que é selvagem e doméstico se invertem: a proximidade com os humanos e a contenção dos movimentos criam bodes embrabecidos, asselvajados, o contrário do quilombo, onde a proximidade amansa. A grande metáfora que Frantz Fanon, faz da pele negra como “hemorragia que coagula sangue negro sobre todo o corpo”, traça a poética deste capítulo. Sacralizar esse sangue, direcioná-lo aos orixás, é condição para que “outros seres” (espíritos, eguns) não venham se alimentar dele.

Se começo esta tese dizendo que o trajeto é do quilombo para as terreiras, ratifico-me aqui ao perceber que ter passado pelas terreiras antes, como pesquisadora que se tornou filha-de-santo, foi fundamental para que as primeiras pistas de por onde andar e para onde olhar, no quilombo, fossem-me dadas. As ervas que as cabritas comem no mato, as ervas com que são feitos os banhos de iniciação nas terreiras (*mieró*), a carne de cabrita ser saudável porque este animal come “só chá”, a *carneada* (com abate por sangria), o *corte* (com abate por corte das veias jugulares seguido de decapitação), o convívio com o sangue como vida (sangue com axé) e associação ao sangue como estigma de uma condição “menos civilizada”, as diversas formas, motivos e consequências de se ter uma vida andeja.

No capítulo 4, “*Esse sangue tem axé?*”: a *carneada*, o *corte*, as *matanças*, Pai Humberto de Bará Adague e seu filho de santo Gilmar de Ogum Avagã descrevem como escolhem os animais para os rituais de iniciação, como se distribuem os mesmos entre os orixás a partir de uma perspectiva nômade, em que cabritos “acinzentados”, “meio pretos-meio brancos”, “meio malhados”, que permitem com que orixás “comam juntos”. A concepção do *chão* (ritual de iniciação) como parto e renascimento vem a trazer argumentos que se contrapõem às acusações de “barbárie” e “assassinos” proferidos pelos defensores da proibição do abate de animais nos rituais das religiões de matriz

africana. São expostos alguns paradoxos das semióticas moderna e conservadora que embasaram as diretrizes do PL 21/2015.

A implicação mútua entre o campo da antropologia das relações humano-animal e o campo da etnologia afro-brasileiras se cruzam na noção de “corporalidade” no devir minoritário de raça e no devir minoritário animal, acontecimentos evocados no anexo “*Belo sangue jorrado*” – *corporalidade negra, uma galinha viva no despacho*, escrito junto com a yalorixá, advogada e militante feminista negra, Winnie de Campos Bueno. Longitudinalmente atravessando o texto, problematizamos a escrita etnográfica e os paradoxos da escrita colaborativa. Tal capítulo tem como principais referenciais teóricos os autores Appiah (1997), Fanon (2008) e Gilroy (2001). Por questões formais, o texto foi localizado como anexo da tese, mas sugiro que seja lido antes dos demais capítulos.

Privilegiarei os sentidos que nessas intersecções são atribuídos ao ato de *circular* como modo de *andar por determinados lugares e tempos*. Deslocar-se, transitar, são movimentos carregados de intensidades, tanto para as religiões de matriz africana quanto para a comunidade quilombola de Palmas. Lá, “circular muito pode ser perigoso”; já aqui, o arriscado é não andar. Em ambos, porém, o *perambular* (pelas estâncias da região ou pelas outras terreiras) é um jeito de pensar e estar no mundo.

Só “não se pode andar por andar”, disse-me o falecido Sr. Fernando Camacho, *changueiro* morador da Vila da Lata. Comunidade quilombola camponesa, localizada à beira do Corredor Brasil-Uruguai, no município de Aceguá, emancipado de Bagé entre os anos de 1995 e 1996. O território da comunidade é composto por uma série de ranchos dispostos em ambas as margens da única rua da Vila. Mais adiante, ver-se-á que dentre as comunidades quilombolas dos arredores de Bagé há um elemento de formação comum, a itinerância dos trabalhadores campeiros como vetor da sua possibilidade de permanência no local. O Sr. Fernando Camacho foi interlocutor do INRC – Lidas campeiras na Região de Bagé/RS⁸, e se dizia um *andarilho*. *Changueiro*, andava

⁸ O INRC – *Lidas Campeiras na Região de Bagé* (1a Fase) teve por objetivo a produção de conhecimento antropológico e historiográfico a respeito dos ofícios desenvolvidos por trabalhadores e trabalhadoras da pecuária do pampa sul-rio-grandense, com fins de registro como patrimônio imaterial brasileiro. A pesquisa atendeu a uma demanda da Prefeitura Municipal

pelas estâncias em busca de algum serviço por fazer, foi um trabalhador itinerante sem vínculo empregatício ou salarial, que realizava *changas*, serviços gerais rápidos pelas estâncias da região – consertar arames, limpar algum campo, cuidar de algum animal, esquilar alguma ovelha, etc. Não podia parar por muito tempo no mesmo lugar; seu território era uma abertura para o mundo, seu conhecimento estava forjado em suas histórias de peregrinações. O que vale para esse habitante da região fronteira do sul do Brasil vale para esta tese.

As trinta e três fotografias aqui apresentadas compõem os caminhos epistemológicos que esta tese foi trilhando, não sendo meras ilustrações ou representações daquilo que foi dito em texto escrito. Elas participam das histórias. E de contá-las.

Se não se pode andar por andar, também as paragens são mais *lugares de intensidades* do que espaços dentro dos quais se entra, como os *nós de histórias*, de que nos fala Ingold (2015). Assim, a tese acaba por se tornar algo parecido com o que Deleuze e Guattari (1996) chamaram de “um corpo sem órgãos”, ou “um animal de alma-córnea... pão sem miolo, só cõe”, para João Cabral de Melo Neto (2008). Um capítulo vazando no outro.

de Bagé/RS, foi financiada e acompanhou a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais / IPHAN, acolhida pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por intermédio do curso de Bacharelado em Antropologia. A execução do trabalho teve como equipe os seguintes pesquisadores: Profa. Flavia Rieth (coordenadora), Marília Floôr Kosby, Liza Bilhalva Martins da Silva, Marta Bonow Rodrigues, Pablo Rodrigues Dobke, Daniel Vaz Lima; os consultores: Profa. Claudia Turra Magni (consultora em Imagem), Profa. Erika Collisson (consultora em Geografia), Prof. Fernando Camargo (consultora em História); e os colaboradores: Vanessa Duarte, Camile Vergara, Cristiano Lemes da Silva, Fabiola Mattos Pereira, Thais Pedrotti, Tiago Lemões, Profa. Karen Mello (FURG).

CAPÍTULO 1. UMA ECOLOGIA DA VIDA POR CAMINHOS NEGROS

Comecei a atuar como pesquisadora, mais especificamente como antropóloga, no ano de 2006, numa pesquisa que creio ainda não tenha findado substancialmente. De 2006 a 2010, fui pesquisadora do Inventário Nacional de Referências Culturais – *Região Doceira de Pelotas e Pelotas Antiga*, uma metodologia do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, executada por antropólogos e historiadores da Universidade Federal de Pelotas, com o intuito de produzir conhecimento a respeito das tradições doceiras que tornaram a cidade de Pelotas conhecida como a “capital nacional do doce” - para fins de registrá-las como patrimônio imaterial brasileiro, processo que será concluído neste ano de 2017. Minha principal contribuição para essa pesquisa foi o trabalho que resultou na monografia de conclusão do curso de Bacharelado em Ciências Sociais *“Nós cultuamos todas as doçuras”: a contribuição negra para a tradição doceira de Pelotas*, estudo que foi publicado como livro, em 2015, com o título: *“Nós cultuamos todas as doçuras”: as religiões de matriz africana e a tradição doceira de Pelotas*. Neste estudo trago a importância do “axé de doçura” para a cosmopolítica das religiões de matriz africana: os *orixás de mel*, as oferendas de doces e todos os agenciamentos que compõem um pensamento pautado pela ideia de que “não se pode ter só bravura na vida”, as quais apontam para uma postura política muito mais favorável ao “amansamento”⁹ do que à aniquilação do outro, mesmo num contexto de drásticas e históricas desigualdades sociais.

Em continuidade a este estudo antropológico, concluí o mestrado em Ciências Sociais (UFPel/2009) com a dissertação *“Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro”: Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas/RS*. O trabalho versou sobre as relações entre

⁹ Herbert Hermann, em sua dissertação *No coração da cidade: Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre –RS*(PPGAS/UFRGS), apresenta uma noção parecida da relação dos indígenas com os *fog* (brancos). Herbert chama essa relação de “amansamento”, fazendo uma tradução aproximada de *mysan* um conceito Kanhgág no trato com o “selvagem”, ou seja, o não humano e que possui potência (Os *fog*, brancos, entram nesse entendimento). Este “amansamento” seria oposto à aniquilação.

feitiçaria, morte e iniciação no Batuque, a partir de minha relação com esses processos, enquanto pesquisadora e neófito, já que para o pessoal do Batuque, ao contrário da academia, não há muito a aprender sem ser “afectado”, na acepção de Jeane Favret-Saada¹⁰.

Em 2010, findado o mestrado, recebi a proposta para integrar a equipe de pesquisadores do Inventário Nacional de Referências Culturais – *Lidas campeiras na região de Bagé/RS*. Entre os quesitos que embasaram o convite estavam meu conhecimento da metodologia do INRC, aprendido quando e durante minha atuação no INRC-*Região doceira de Pelotas/RS* e o fato de ter nascido e crescido em um ambiente profundamente marcado pela pecuária extensiva, próximo à fronteira com o Uruguai. Trabalhar no Inventário das *lidas* foi fundamental para que eu percebesse o quanto a relação com o Batuque ainda afetaria minha relação com a antropologia.

Eu agora *contemplava* fenômenos familiares - como a carneada de uma ovelha, tantas vezes vivenciada por mim antes mesmo de saber o que era Batuque, ou mesmo antropologia – com o olhar de quem queria saber “algo mais” sobre aquilo, permitindo-me o “*encantamento de que há sim algo de novo debaixo do sol, que não seja uma representação precisa de algo que já está lá, algo que (ao menos por hora) não pode ser explicado, e apenas precariamente descrito*” (Rorty 1980: 370 apud Ingold, 2014).

O exemplo da *carneada* é potente aqui pois quando estava fazendo observação participante nas terreiras, aquilo que menos me interessava era atender para a carneada (courear e destrinchar o corpo do animal para que seja consumido) dos ovinos e caprinos cujo sangue tinha sido ofertado aos orixás, durante o *corte*, abate sacralizado destes animais. Eu ficava participando dos rituais no quarto-de-santo porque a carneada era algo familiar demais, sobre o que “nada me restava querer saber”. O mais próximo que chegava das carnes

¹⁰ Ao estudar a feitiçaria na zona rural francesa, a autora se disse agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. *Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhes são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los.* (Favret-Saada, 1990 apus Siqueira e Stolze, 2005)

era quando ajudava a depenar e destrinchar as aves. No entanto, alguns anos depois, observando a carneada de uma ovelha numa estância, o sangue do animal a escorrer por longos minutos, uma colega pesquisadora do INRC das *lidas* se dirige a mim e pergunta: “este sangue tem axé?”. Eu não tinha resposta, nem via Batuque, nem via academia, nem via minhas origens sociais. A pergunta anunciava que eu poderia estar prestes a pisar o caminho da emergência contínua, no qual se jogam os noviços na observação participante, segundo Ingold (Idem).

Repeti a pergunta a Mãe Viviane D’lemanjá e ela respondeu que o sangue da ovelha só tem axé quando a faca que a imola o tem. É o instrumento sacralizado que sacraliza o sangue. Perguntei a outra amiga mãe-de-santo e ela foi além: disse-me que se o animal que está sendo carneado fora do contexto da terreira tiver alguma correspondência sagrada com o orixá de quem carneia (um filho de lemanjá carneando uma ovelha branca, por exemplo), pode acontecer de o sangue passar a ter axé apenas com o contato das mãos. Considerei sanada a dúvida e nunca mais pensei no assunto, apesar de saber que dele muito se poderia pensar.

A questão da *carneada* e do *corte* só voltou às minhas preocupações quando eu já estava no doutorado e eclodiram as mobilizações em torno da votação do Projeto de Lei 21/2015 (protagonizado pela deputada Regina Becker), que visava alterar Código Estadual de Proteção aos Animais, retirando a emenda que exclui as religiões de matriz africana das proibições previstas nesse código. De fato,

no ano de 2015 a deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT), advogada, ativista na defesa dos animais, ex-secretária especial dos direitos animais na Prefeitura de Porto Alegre (SEDA), membro da Igreja Batista Filadélfia e esposa do prefeito de Porto Alegre, José Fortunati, protocolou na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul um projeto de lei que buscava alterar o Código Estadual de Proteção aos Animais, retirando dele o artigo 2º, que garante às religiões de matriz africana o direito ao sacrifício de animais. (Oro et al, s/d)¹¹

¹¹ O projeto de lei protocolado pela Deputada Regina Becker não foi um fato isolado, nem no Rio Grande do Sul, nem na esfera nacional. Sobre as perseguições contras religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul ver também: Oro, 2005 e 2008.

1.1. Voltando ao quilombo, voltando aos terreiros, seguindo

No ano de 2015, eu já cursava doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, integrando o Grupo Espelho Animal, de pesquisa sobre as relações humano/animais. Como este grupo também realizava trabalhos com os movimentos sociais de proteção animal, eu acabei presenciando as manifestações de pessoas que proferiam argumentos de condenação à “barbárie” levada a cabo pelos batuqueiros “assassinos”, os “macumbeiros ignorantes”, em seus rituais de iniciação.

Questionada a respeito pelos colegas como alguém que teria algo a dizer sobre o assunto, o que me ocorria era que as motivações para a elaboração de tal projeto de lei eram preconceituosas e faziam parte de um movimento histórico de demonização das religiões de matriz africana no Brasil. Meu argumento principal era de que, segundo os fundamentos da religião, só pode ser ofertado aos orixás um animal sadio e que tenha tido uma vida plena e boa, pois tudo o que se oferece aos deuses e aquilo que se quer ter para si não há uma separação opositora entre o imaginário e o real. Eu não posso oferecer um cabrito magro e doente esperando que o orixá vá se contentar com o ato simbólico de oferendar (como se a imaginação suprisse o que a realidade carece). Outro argumento, amplamente difundido pelas entidades organizadas em defesa da liberdade de culto das religiões afro era de que o que acontece nos terreiros¹² é na verdade um abate sacralizado, voltado para formas tradicionais de alimentação.

¹² Em Pelotas e outras cidades do Rio Grande do Sul, ao contrário do que se encontra na literatura sobre religiões de matriz africana em outras partes do Brasil, o termo “terreira” é utilizado no feminino, sendo referido tanto às “casas de religião”, templos onde se praticam tais religiões, quanto as cerimônias periódicas de uma religião específica, a Umbanda. Respectivamente, pode-se ouvir frases do tipo “Fui ao Batuque na terreira do Luiz” ou “hoje tem terreira na Mariza”. Em Porto Alegre, ouvi mais o uso do termo “terreiro”, para se referir à casa de um pai ou mãe de santo, onde se realizam batuques e, possivelmente, terreira de umbanda e toques para exu (quimbanda ou umbanda cruzada). Também vejo pessoas chamando a casa de *ilé*, correspondência de “casa” no iorubá. O termo mais amplo com o qual me deparo é “casa de religião”, amplamente utilizado. Nesta tese, os termos “terreiro” e “casa de religião” serão os mais utilizados.

Passei então a acompanhar os debates inflamados que emergiram do contexto de votação do PL 21/2015 porque as acusações proferidas pelos defensores do projeto feriam a mim e a meus amigos de religião, em sua maioria negros e trabalhadores de camadas populares. Ninguém “de religião”¹³ me cobrou qualquer engajamento público. Quem me cobrava posicionamentos acadêmicos eram meus colegas antropólogos. Posicionamento que eu tomava por comprometimento ontológico, pelo compromisso que fiz com aquilo que devo ao mundo por meu desenvolvimento e formação (Ingold, 2014), com o Batuque e com a antropologia, neste caso.

Meu projeto de pesquisa de doutorado junto ao Grupo Espelho Animal (CNPQ/UFRGS), até então focava-se nas transformações da relação entre os campeiros (gaúchos) e os cavalos. Mas foi a partir das indagações sobre o PL 21/2015 que dei partida ao caminho de fuga, retornando aos negros e seus *territórios existenciais*, da cidade para o campo, das terreiras para o quilombo. Fui assim operando *desterritorializações relativas*, constantemente, em busca de referências negras para questões que afetam, direta e indiretamente, a presença negra no sul do Brasil. Embora pareça uma grande guinada - se pensarmos em termos de *identidade e representação* – o que a experiência de campo me mostra é que o universo das *lidas campeiras* é fundamentalmente atravessado por jeitos negros de estar no mundo. Considerando que as linhas de fuga me levaram ao quilombo e ao mato, enquanto as terreiras se debatem para escapar das totalizações estatais, nada mais ocorreu do que seguir o fluxo do caminhar em direção ao lugar de onde vem o sangue que alimenta os orixás e acompanhar as controvérsias que constituem a existência das cabritas na comunidade quilombola de Palmas, enquanto seres que tencionam fronteiras: entre “araganas” e iguarias para os quilombolas e órgãos estatais a estes relacionados, entre animais/alimentos sagrados para o povo de terreiro, e “vítimas da barbárie dos terreiros” para movimentos de proteção animal e órgãos estatais a estes relacionados, respectivamente.

¹³ O termo “de religião” atravessa os seres, objetos, criações, iniciados no Batuque e nas demais religiões de matriz africana. Tem-se “casa de religião”, “pessoa de religião”, “música de religião”, “roupa de religião”. No que se refere aos seres humanos, se autodeclaram “de religião” (no sentido mais amplo), “batuqueiro” (que também pode ser pejorativo, se vindo de fora do grupo), “povo de axé”, “povo de terreiro”, “povo de santo”, “comunidade tradicional de matriz africana”. Aqui, serão mais frequentes as denominações “povo de terreiro” e “de religião”.

Mas Palmas não foi meu primeiro destino de fuga. Já dando início à nova pesquisa de doutorado, buscando interlocutores que criassem caprinos para serem vendidos para as casas de religião, procurei indicações de criadores na Emater de Canguçu, município com presença de quilombos e geograficamente semelhante à região de Palmas. Por ser mais próximo de Pelotas e por eu ter conhecidos em Canguçu, pensei que seria mais fácil empreender trabalho de campo lá do que em Bagé. No entanto, o técnico que me atendeu na Emater disse não conhecer nenhum criador de caprinos, pois o único que ele sabia que fazia esse tipo de criação era um “picareta de cabrita”, que produz animais “em péssimas condições para “umbanda e saravá”. Disse-me ainda que não sabia de nenhum caminhoneiro que transportasse esses animais, pois o transporte dos mesmos seria feito em porta-malas de carro. Prontificou-se a me apresentar criadores “de verdade”, em Santana da Boa Vista, município integrante do território Alto Camaquã¹⁴ e oficialmente nominado “Capital Gaúcha do Caprino”. O deputado estadual Nelson Harter (PMDB), autor do Projeto de Lei 422/2007, justifica seu objetivo de assim nominar a cidade, declarando que *“historicamente a população santanense foi criada e alimentada com leite de cabra, quando a maioria da população ainda residia na zona rural.”*

O início da pesquisa era anunciado pela deslegitimação de referenciais negros, por parte de setores do Estado, representados por pessoas brancas sem compromisso existencial com aqueles grupos com os quais eu buscava trabalhar. Os rumos me encaminhavam então para a comunidade quilombola de Palmas, com quem de fato eu já havia começado este estudo, quem havia me dado as pistas destes rastros negros de sangue e mel.

¹⁴ “Desde uma perspectiva estritamente geográfica o Alto Camaquã constitui a parte superior da bacia do rio Camaquã e está situado entre as coordenadas geográficas 30o 25’ a 31o 33’ de latitude Sul e 52o 48’ a 54o 12’ de longitude Oeste, sobre o Escudo Cristalino (formação geológica) e inclui áreas dos municípios de Bagé, Caçapava do Sul, Canguçu, Encruzilhada do Sul, Lavras do Sul, Piratini, Pinheiro Machado e Santana da Boa Vista, com uma área de 8.670 km². Desde o ponto de vista ambiental a região se caracteriza por grande beleza paisagística com topografia dobrada, terreno em declive e a presença intensa de matas nas ladeiras, vertentes e margens dos cursos de água. A vegetação arbórea aparece associada à vegetação herbácea campestre, formando mosaicos de mato-campo. A região possui mais de 70% de cobertura de vegetação natural configurando-se como uma das regiões mais preservadas do Rio Grande do Sul. Do ponto de vista produtivo o Alto Camaquã se caracteriza pelo predomínio da pecuária de campo nativo realizada em pequenas e médias unidades produtivas.” (Fonte: <http://www.altocamaqua.com.br/quem-somos/Disponivel> em 26.04.2016.)

A primeira vez que visitei Palmas foi também a primeira vez em que estive em um quilombo, formalmente denominado. Integrava a equipe de pesquisadores do Inventário Nacional de Referências Culturais – *Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS* e havíamos recebido a indicação de conhecer a região de Palmas, suas criações de ovinos e caprinos, sua paisagem peculiar com relação às planícies levemente onduladas, popularmente hegemônicas no imaginário regionalista sobre o pampa sul rio-grandense, aquele pautado pelo referencial em que predominam o latifúndio e a agropecuária extensiva, atividades bastante comuns na região fisiográfica da Campanha¹⁵. O município de Bagé é abarcado pela campanha e pela Serra do Sudeste, onde se constituiu a comunidade de remanescentes de quilombo de Palmas, no 5º distrito municipal.

Fomos encaminhados a Palmas por um membro do poder público, representante da pasta da Cultura da Prefeitura de Bagé, a proponente do Inventário junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Sob a nada animadora afirmação de que “os negros de Palmas não produzem nada”¹⁶, nos dirigimos à propriedade rural do Sr. Edegar Scholante, o Marreco, pequeno criador de ovelhas e cabritas, lindeiro das terras quilombolas. Embora iniciante em solo quilombola, a expressão “os negros de Palmas não produzem nada” reincidia em minha trajetória de pesquisadora com coletivos negros no sul do Brasil. Quando atuava na pesquisa sobre a tradição doceira de Pelotas e perguntava sobre a participação negra na criação e perpetuação de uma tradição tão importante em uma cidade tão negra, ouvia das doceiras de “famílias tradicionais pelotenses” e demais produtores de doces do centro desta cidade afirmações como “os negros não contribuíram em nada” ou “os negros só mexiam os tachos”. A insistente tentativa de afirmar a invisibilidade negra nas referências culturais da região de Pelotas, subjugando a existência de africanos e seus descendentes à condição de escravos, deu-me o ímpeto de buscar, pelas

¹⁵ Boldrini (1997) divide o estado do Rio Grande do Sul em nove regiões fisiográficas diferentes, especificadas conforme o ecossistema que as compõe, nos quais variam os tipos de solo, a altitude e a vegetação. Essas regiões seriam: Litoral, Depressão Central, Missões, Campanha, Serra do Sudeste, Alto Uruguai, Campos de Cima da Serra, Planalto Médio e Encosta do Nordeste.

mãos e pelos olhos dos próprios negros, conhecer a cidade que se revela para além das perspectivas comprometidas com a desigualdade e o racismo.

Seu Scholante, mesmo não sendo de família negra, mantinha relações amistosas com a comunidade quilombola e, assim, apresentou a equipe de pesquisadores a Leomar Alves, então presidente da Associação Quilombola de Palmas. Leomar nos contou um pouco de sua trajetória enquanto líder comunitário e nos levou para conhecer sua criação de cabritas, algumas estavam em um curral, perto de sua casa. Naquela época, era o ano de 2011, conhecer Leomar e passar por Palmas apontavam para um universo intenso, a ser conhecido com maior atenção e tempo em uma oportunidade de convivência futura. Estávamos com os prazos de sistematização dos levantamentos do INRC – *lidas campeiras* já se esgotando e incluiríamos de forma muito insipiente a criação e caprinos em Palmas no universo da lida com animais no pampa sul-rio-grandense.

A observação participante que constituiu a pesquisa do INRC – *lidas campeiras na região de Bagé/RS* aconteceu em localidades dos municípios gaúchos de Arroio Grande, Pelotas, Bagé, Hulha Negra, Herval, Aceguá e Piratini. Os colaboradores da pesquisa foram homens e mulheres direta e indiretamente ligados a experiência de lida no pastoreio pecuário, dentre os quais podemos citar: *alambreadores* (fazedores das cercas de arame que delimitam as propriedades rurais), *esquiladores* (responsáveis pela tosquia de ovinos), *domadores de equinos*, *tropeiros* (ofício em desaparecimento, faziam o traslado de tropas de uma propriedade para outra ou em direção a locais de abate em massa), *peões campeiros* (que realizam um leque amplo de serviços gerais na manutenção da propriedade rural e dos rebanhos), *capatazes* (administradores do trabalho dos peões campeiros), *peões caseiros* (responsáveis pelos trabalhos em torno da casa da propriedade, executam atividades desde a feitura da comida dos demais empregados até o cuidado com galinhas, porcos, cães, vacas leiteiras e demais animais que não ficam soltos no campo), *guasqueiros* (fazedores de artefatos e utensílios em couro cru), *pecuaristas* (proprietários de rebanhos de grande, médio e pequeno porte), bem como alguns técnicos tais como médicos veterinários, agrônomos e sindicalistas, além de poetas, escritores e pesquisadores locais.

Intuíamos, no entanto, que habitavam Palmas fenômenos fundamentais para o conhecimento a respeito das matrizes constituidoras e transformacionais, tanto do desenvolvimento dos ofícios inventariados pelo INRC quanto de diversos territórios existenciais do extremo sul brasileiro. Os agentes nos davam pistas: famílias de descendentes de trabalhadores negros escravizados para o trabalho em charqueadas e estâncias, os animais, os “brancos/ricos” enfurecidos com o reconhecimento das terras quilombolas, as fronteiras, as estradas, o mato, as pedras, a venda de cabritas para as casas de religião de matriz africana da região da fronteira e de Porto Alegre.

Todos esses acontecimentos se cruzam a partir de uma perspectiva em que percebo a pesquisa no mundo, em condição transitória, peregrina, assumindo a possibilidade de suportar ou não os perigos de andar ao longo das trilhas que a vida com as cabras vai traçando, a vida com os negros. As cabritas como descritas pelos quilombolas são animais perambulantes, não respeitam os limites impostos por cercas, perais, acidentes geográficos; nunca estão no mesmo lugar e estão sempre no mato, que é um lugar bastante habitado, mas talvez seja melhor chamá-lo de um “não-lugar”. Quando alguém foge ou se esconde é comum ouvir que “fulano ganhou o mato”, o mato como paradoro para aqueles que não podem estar em lugar algum, para os que não podem parar, se fixar. O mato foi o primeiro quilombo em Palmas, lugar de escravos fugidos e desertores das guerras de fronteira.

As cabritas são animais andarilhos, às vezes vão para os perais, que escalam com destreza, deitam-se no sol, secam os cascos para se livrarem das frieiras. É comum vê-las atravessando as estradas, indo de um mato a outro. Usam cangalhas, têm assinalação nas orelhas, como forma de indicarem seus proprietários, já que as terras do quilombo são de uso coletivo, andam soltas, caminham muito, mas há um triângulo de madeira pesando em seus pescoços. Elas não ficam só pelo quilombo, vão onde houver comida, comem brotos, comem o mato, quase não pastam. Elas vão do quilombo para a propriedade de Teodoro, de lá vão para Alvorada e de Alvorada para as casas de religião da região de Porto Alegre. No quilombo elas são “araganas”, “danadas”, “impossíveis”, por suas habilidades de fuga e de esconderijo. Na cidade, antes irem para os terreiros são “mágicas”, pelas mesmas destrezas. Para os pais de

santo, passam a ser animais em condições frágeis de sobrevivência na cidade, inadaptáveis ao confinamento, cuja vida ideal é vivida em outro lugar.

As perambulações das cabritas não se restringem ao deslocamento espacial e geográfico; elas também borram as fronteiras do que se tem por “domesticado” e “asselvajado”. São animais que, apesar de viverem andando e terem autonomia em quase todos os sentidos de sua sobrevivência, despertam nos humanos a necessidade de convívio periódico como garantia de que estes a tenham “em criação”¹⁷. Assim, para que as cabritas não fiquem “bagualas” (xucras), é necessário que sejam juntadas, chamadas com milho, pelo menos duas vezes por semana. Caso contrário, saem para os matos em busca de comida e não voltam mais, ou costumam a ser achadas. Nos casos mais extremos se tornam selvagens a ponto de se converterem em animais de caça.

1.2 Alguns rastros

É cara a esta tese a operação de testar até o limite a teoria de Tim Ingold (2007) sobre *domesticação* como um processo de passagem da confiança para dominação que acontece de homens sobre animais, bem como de homens sobre homens, coadunando os fenômenos de servidão de animais e de humanos, como em continuidade nas sociedades onde acontecem. O aporte etnográfico que corrobora esta escolha teórica é também fundamentado pelas relações que cabritas e quilombolas têm com a noção de territorialidade, a necessidade de se deslocar para poder se territorializar e para garantir sustento. Permitir que as cabras saiam de seu domínio, deslocando-se pelas redondezas, atravessando estradas, subindo cerros, abrir mão da dominação e negociar proximidade e

¹⁷ Nesta tese tratarei animais de produção como aqueles cuja formação de rebanhos tem finalidade estritamente mercadológica e de “produção de mercadoria”. Animais de criação seriam aqueles cujo convívio diário com humanos seria mediado pelo ambiente, suas demandas e ofertas, gerando seres cujas existências sustentam mais um modo de viver juntos em determinado espaço. Essas categorias não são fixas, como veremos no decorrer do trabalho. Às vezes, as cabras são animais de produção, às vezes de criação, às vezes as duas coisas. No quilombo de Palmas, privilegiarei a ideia de “criação”, que é a predominante por lá, mas considerarei também as relações da comunidade com a perspectiva da “produção”. A produção extensiva de gado bovino, por exemplo, pela visão do agronegócio, produz animais como mercadoria, mas do olhar do peão que lida com o gado mais diretamente no cotidiano há o entrelaçamento de afetos interespecíficos. Sobre essas classificações e suas torções, ver Sautchuk e Stoeckli (2007).

afastamento, pastoreio e autossustento, é lidar com o nomadismo como condição de estância, compartilhado por humanos e animais.



Figura 1: No meio da estrada
Fonte: acervo da autora

No esforço de esboçar a singularidade da “descrição etnográfica” feita pelos antropólogos, Ingold a define mais como *uma arte que uma ciência, mas não menos precisa ou verdadeira*. Do trabalho empreendido nesta “arte da descrição”, no entanto, o autor propõe que sejam excluídas as expressões “campo” e “etnográfico” (porque *a etnograficidade não é mais intrínseca ao trabalho de campo do que aos encontros do qual ele é feito*). No lugar de “trabalho de campo etnográfico” sugere que adotemos a clássica denominação *observação participante*, por conter ela dois atos indissociáveis entre si, uma relação irremovível da esfera de nosso envolvimento sensível com os outros. Pensar em observação como objetivação e participação como subjetivação, segundo o autor, é uma cisão epistemológica típica do que ele chama de “ciência normal”, aquela que diferencia estar *no mundo* de conhecer o mundo. Aqui ganha força a atitude de *contemplação* (atentar e abarcar) como compromisso

ontológico, nas palavras de Ingold, já que para ele a antropologia é uma *prática de educação*: que transforma a pessoa do antropólogo e molda a antropologia que ele faz.

Ao acompanhar “seres intersticiais” como as cabras, também me deparei com os interstícios éticos deste constante movimento que foi a pesquisa de campo junto a esses animais e os agenciamentos que fomos fazendo no caminho. A “experiência corporificada dos movimentos perambulação”, ou seja, a práxis de *peregrinação* trazida por Ingold (2015), como forma de estar viva e de manter a pesquisa viva, deixou mais evidentes os obstáculos que se impõem ao conhecimento e à vida como movimento, ao mesmo tempo em que me levou a fazer da possibilidade de trilhar, atravessar, transmutar com as cabras, a potência fundamental deste trabalho.

Fui amadurecendo essa percepção à medida que me deparava com a sensação de que meu projeto de pesquisa estava a perigo, quando parecia que o campo não seria mais possível, ou que eram paralisantes os dilemas éticos impostos por uma postura ainda muito agarrada ao que Ingold, em “*Estar vivo*” chamou de “Lógica da Inversão”¹⁸, uma lógica de fato sedentária e impregnada nas universidades ocidentalizadas e nas nossas cabeças por elas formadas. Quando aceitei que as pausas deveriam mesmo ser momentos de tensão, assumi que este trabalho era em si os movimentos que fazia, não em busca de um destino final, mas de um outro lugar por onde andar, na busca por colocar em vibração criativa a ação e a percepção.

A dificuldade de chegar ao quilombo, a rodovia longa, a estrada acidentada, ter que lembrar o caminho toda vez que fui a Palmas – um período por semestre, desde 2015 -, sob a impressão de poder me perder sempre; chegar até a venda do Vanderlei, presidente da Associação Quilombola de Palmas, e ter que toda vez explicar quem eu era, quais eram as minhas intenções, até que o Impeachment da ex-presidente Dilma Rouseff interseccionou algumas de nossas vulnerabilidades – o que foi acentuado com

¹⁸ Segundo Ingold (2015, p. 215) na “lógica da inversão” todo organismo é reconfigurado como expressão externa de um designio interior. A pessoa acaba agindo e percebendo, presumivelmente, conforme modelos culturais ou esquemas cognitivos instalados no interior de sua cabeça. Os seres ficam fechados em si mesmos, selados por uma fronteira externa ou casca. A vida fica instalada dentro das coisas.

a instauração da CPI do Incra e da Funai - e os telefonemas com notícias mútuas sobre possíveis riscos e ataques à nossa cidadania, tudo isto entrelaçou nossas linhas vitais. Estávamos vivendo.



Figura 2: Vista da venda de Vanderlei Alves.

Fonte: acervo da autora

Chegar na casa do vizinho Teodoro, grande opositor dos quilombolas, criador de cabras em larga escala, orgulhoso de roçar o mato nativo, de extrair mármore do solo de parte de seus 400 hectares, de servir-nos carne de caça, desafiando o tempo inteiro minha presença de antropóloga, amiga dos quilombolas que queria aprender com ele sobre manejo de cabras. Jurar para mim mesma não voltar nunca mais àquele lugar, onde ouvi piadas machistas, juras de violência, racismo e destruição dos recursos naturais, e me ver um tempo depois tendo que pousar durante uma madrugada na casa de Teodoro, na ocasião do carregamento das cabritas encomendadas por Alfredo, do aviário de Alvorada. Ser recebida com pompas e circunstâncias, sob a alegação de que eu era “de casa”, por ter ido procurar Teodoro a partir da indicação de um tio meu que é agrônomo do Banco do Brasil e colega de sua irmã. Depois, ouvi-lo

dizer que “a cabrita é baguala, mas a gente tratando bem, ela come na nossa mão”.

Quando intentei em ir até a propriedade de Teodoro, quando já estava por Palmas, encontrei Vanderlei Alves na estrada. Tinha ligado para Teodoro e não fora atendida. Perguntei a Vanderlei como fazia para chegar até a propriedade de Teodoro e ele me explicou. Conversamos por um tempo, eu disse que estava pensando em desistir da comparação e fazer o campo só com o pessoal do quilombo. Vanderlei disse que seria uma interessante comparação, pois na propriedade de Teodoro as coisas são muito diferentes do quilombo. Enquanto conversamos, recebo uma ligação de Teodoro, dizendo que estava me esperando para o almoço. Eu estava acompanhada de Esther, minha prima.

Quando chegamos na propriedade de Teodoro, o primeiro espanto: havia um caçador ali hospedado que estava depenando algumas das dezenas de pombões mortos por ele. Havia aves mortas penduradas em ramos que pendiam do teto do galpão. E contavam sobre o casal de *seriemas* “gordas como perus” que haviam abatido alguns dias atrás. Percebi que mais afrontas viriam quando Teodoro começou a repetir muito que nós éramos “de casa” e que estava nos recebendo bem. Esperou-nos com chimarrão e a lareira acesa. Enquanto tomávamos o mate, contou que seu avô comprou aqueles 200 hectares de terras porque sua avó era uma médica homeopata e ali havia muito *guabiju* (uma árvore frutífera nativa), espécie que ela apreciava muito. Já no almoço, o caçador indicou que comêssemos as asinhas dos pombões, que eram as melhores partes, ao que Teodoro respondeu, olhando para a cozinheira: “eu gosto é dos peitinhos”. A atitude de repulsa da mulher foi compartilhada por nós.

Assistimos o cachorro de raça *border colie* pastorear as cabritas, vimos a jazida de mármore e os cerros roçados. E quando Teodoro começou a querer falar de seus ímpetos de violência contra os quilombolas já estava mais do que na hora de irmos embora. Vanderlei tinha razão, era tudo muito diferente. Tive muito medo, por mim e pela minha prima, que gentilmente me acompanhava devido os “perigos da estrada”, para que eu não andasse “sozinha por aí”. As recomendações de cuidado eram muitas quando eu dizia que ia para um quilombo. Mãe Viviane dizia que eu colasse minha guia ao corpo, para ter segurança na estrada. A estrada tem seus perigos mesmo, mas a iminência da

violência como vontade de fugir que parece paralisar o pensamento, eu só senti naquele dia, na casa de Teodoro.

Nem a noite congelante em que Alfredo cochilava no volante do caminhão por estradas em que tinha que dirigir a 20 km/h foi tão assustadora. Aliás, só começou a ficar terrificante quando Teodoro ligou para dar a notícia que ainda faltavam alguns carneiros e que teríamos que pernoitar por lá. Alfredo quis abrir mão dos carneiros e voltar ainda de madrugada para a cidade. Fiquei aliviada por um tempo, mas conforme percebia que ele não conseguia mais conter o sono, a ponto de me oferecer o volante do caminhão, não houve outra escolha. No íntimo de meu desespero pensei em ligar para alguém do quilombo e pedir pouso, mas já era muito tarde e talvez fosse pior, pois Alfredo nunca havia chegado nas terras quilombolas, interceptado por Teodoro. A mãe de Teodoro estava em casa e graças ao sono cambaleante e incontrolável de Alfredo, chegamos e fomos dormir. No outro dia, só conseguimos partir em viagem às duas horas da tarde, pois Teodoro saiu pela região a procurar carneiros. Comprou cada um por duzentos reais, não sei por quanto vendeu a Alfredo, mas sei que cada um custa cerca de seiscentos reais para o pessoal de religião.

As recusas reiteradas do dono do aviário que compra cabritas de Palmas – tio de Alfredo – em me receber, mesmo que fosse para pegar um número de telefone ou perguntar por Alfredo, o receio de que eu fizesse parte de algum órgão denunciante do comércio de animais para fins religiosos, as reverberações da polêmica do PL 21/2015, o sumiço de Alfredo após termos descarregado as cabritas em Alvorada, também sinalizavam que meu campo não ia se estender muito por ali, o que de fato aconteceu. A saída foi aceitar o desafio de buscar constantemente um outro lugar, quando se tratava de firmar alianças com interlocutores brancos, nem de terreiro, nem do quilombo

Com relação ao pessoal do quilombo, os desafios foram de outra ordem, menos pautados por possíveis características identitárias minhas do que pela demanda constante pelo reconhecimento de que a pesquisa que eu realizava poderia trazer benefícios para a comunidade e não se configurar em um trabalho extrativista. Na maioria das vezes suas oscilações com relação à pesquisa que eu queria desenvolver se amenizavam na paridade de nossas “preferências políticas”; mas, em outras foi bem tensa, pois vincular as cabritas quilombolas

ao axorô (sangue com axé) não foi e não é algo simples, já que o abate sacralizado de animais nos terreiros está fora dos padrões sanitários de vida ideais para os órgãos estatais de fomento à produção agrícola. Responde-se por um duplo estigma: o de ser quilombola e “não produzir nada” e de participar dos rituais de “barbárie” dos “macumbeiros ignorantes”.

Quando Fabiani Franco me disse “temos alma de cabra, não é à toa que as estudamos”¹⁹, desvelou-se a mim talvez o maior desafio deste estudo: testar a capacidade de meu corpo de aguentar uma alma de cabra - uma alma de cabra, que é um corpo de cabra – e os dilemas que essa ideia de seguir tais animais poderia trazer para uma pesquisa antropológica. Conversávamos pela internet, alguns dias após termos nos encontrado na casa de seus pais, no quilombo de Palmas; perguntei se ela morava em Dom Pedrito, cidade onde estuda. Respondeu-me “moro em Palmas, acho que moro em Lavras”. O marido de Fabiani é de Lavras, município próximo a Palmas. Disse a ela que se parecia comigo, que não sei se moro em Porto Alegre, Pelotas ou Bagé, e desta declaração ela nos colocou em paridade de almas com as cabritas. Disse-me, no entanto, que a gravidez estava fazendo com que ela “assentasse um pouco” e que o mais difícil seria escolher uma casa para morar. Escolheu Palmas.

Com tantos deslocamentos, entre o quilombo e os fazendeiros, entre Palmas e as terreiras, entre Porto Alegre e Bagé, onde se territorializa uma pesquisa que se dedica a seguir cabritas destinadas ao abate sacrificial em casa de religião de matriz africana? Talvez em um texto que se esforce para não ficar bagual, que mantenha o potencial relacional da produção de conhecimento e os atravessamentos transespecíficos como relações fundamentais para a manutenção dinâmica das mais diversas formas de socialidade neste planeta. Um texto que evite se abagualar a ponto de só voltar ao contato de seus domesticadores/domesticados depois de caçado e morto. Mas também, que a imanência de se asselvajar seja uma maneira de atentarmos para uma antropologia comprometida com a organicidade das relações que estabelece com seus interlocutores.

¹⁹ Fabiani apresentou a monografia “*Desenvolvimento de queijo tipo minas frescal caprino adicionado de bactéria probiótica*”, como trabalho de conclusão do curso de Técnico em Agroindústria, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Rio-Grandense (IFSul), Campus Bagé, no ano de 2015.

O Quilombo de Palmas é uma parte do caminho percorrido pelas cabritas que acompanhei, numa imensa travessia em que seus corpos experimentam desde os deslocamentos constantes pelos perais e matos de Palmas, o confinamento total no andar de baixo da boleia do caminhão que os leva para a região de Porto Alegre, seu desembarcar na pequena chácara em Alvorada, a habitação no galpão e a necessidade de serem logo encaminhadas saudáveis para as casas de religião, antes que a vida sedentarizada na cidade “macule” seus corpos e estes sejam “cuspidos fora” pelos orixás. Na cidade, o desafio maior será o sumiço das cabritas vindas de Palmas e a busca por um outro lugar para reterritorializar esta tese, o solo de um terreiro.

No próximo capítulo, apresentarei uma descrição das formas de socialidade que acompanham a Comunidade quilombola de Palmas.

CAPÍTULO 2. CHIBAS E *CHANGUEIROS*: BICHOS DO MATO, CAMPOS DE PEDRA. O QUILOMBO DE PALMAS

Em junho de 2015, depois de me perder algumas vezes pela estrada entre Bagé e Palmas – já que as informações dadas por meus interlocutores na cidade sobre a localização do quilombo eram bastante imprecisas e as únicas referências que eu tinha na memória eram a de um cerro pontiagudo, na BR 153, depois do qual eu deveria dobrar à esquerda, e a de uma imensa tuna que ficava em frente à venda de Vanderlei Alves (presidente da Associação Quilombola de Palmas), na estrada da Coxilha das Flores -, consegui encontrar Leomar Alves novamente, com quem tive as primeiras noções a respeito das cabritas enquanto coabitantes de Palmas e do *coexistir longamente* (Ingold, 2015) estabelecido entre elas e a comunidade quilombola humana da região.

A Certificação da autodefinição como *remanescente de comunidade de quilombos* no Cadastro Geral requerida pela comunidade negra rural de Palmas junto à Fundação Cultural Palmares, em 2005, foi oficializada em 16 de abril de 2007, a partir da elaboração de relatório sócio-histórico-antropológico e da emissão do laudo. Mas, a organização e o incentivo, por parte do Movimento Negro de Bagé e de outros movimentos sociais, se deu entre 2002 e 2006. O reconhecimento definitivo do território quilombola ocorreu em fevereiro de 2017, quando o INCRA publicou portaria no Diário Oficial da União, reconhecendo como território de remanescentes de quilombos a área de 837.984 hectares compostos pelas localidades Rincão da Pedreira, Rincão do Alves, Campo do Senhor Ourique e Rincão do Inferno.

A comunidade quilombola de Palmas é composta por cerca de 30 a 40 famílias, todas ligadas por vínculos comuns de ancestralidade. Uma ancestralidade assentada na relação com a terra, na ocupação territorial da região em questão, além de laços de parentesco, compadrio e matrimonialidade. A área cuja demarcação de terras de uso coletivo foi reivindicada pela Associação Quilombola de Palmas está situada ao norte do município de Bagé, ao sul do rio Camaquã, a leste do arroio Palmas e a oeste da rodovia BR 153. Os quatro locais são interligados pelo segmento populacional de origem comum supracitado, os três primeiros possuem continuidade geográfica por meio de

trilhas, estando apenas o Rincão do Inferno mais afastado e com acesso via estradas da região. O próximo passo da regularização do território quilombola de Palmas é a decretação das terras a serem desapropriadas, para depois, finalmente, haver a titulação da área em nome da comunidade.

Segundo o “Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade quilombola de Palmas”:

Essa microrregião é uma área que faz fronteira com os municípios de lavras do Sul, Caçapava e Santana da Boa Vista. Possui um solo litólico, bastante pedregoso e irregular, uma área íngreme, cujas características quanto mais se adentra no quilombo e nos aproximarmos do Rincão do Inferno essas características são acentuadas quando se está mais próximo ao vale do Rio Camaquã-Chico (*sic*). Depreende-se daí o fato de os negros terem obtido concessões para ocupar essas áreas ou então de adquiri-las, uma vez que são consideradas impróprias para a prática de uma agricultura extensiva ou familiar. (INCRA;UFRGS, 2007. p. 17)

Em Palmas, o relevo ondulado e fortemente ondulado, por “coxilhas” e “cerros”, com altitudes entre 200 e 300 metros, o solo composto por frequentes afloramentos rochosos, por “lajes de pedra”, “perais” e “paredões”, densa vegetação arbórea, os “matos”, e raras áreas de vegetação rasteira, só com pasto, as “vages” ou “várzeas”, são em linhas gerais descrições físico-geográficas e paisagísticas que se contrapõem à imagem hegemônica que se convencionou ter das regiões marcadas pela *comarca pampeana*²⁰, quais sejam, as vastidões de pastagens, várzeas e planícies da Campanha, povoadas por extensos latifúndios, grandes rebanhos bovinos e seus pastores/caçadores²¹, os

²⁰ A expressão “comarca pampeana” foi cunhada pelo pensador uruguaio Ángel Rama para descrever a região da fronteira Brasil/Uruguai como uma zona de compartilhamento cultural sem dividi-la dicotomicamente em noções como fronteira geopolítica/fronteira cultural ou nação/região. Para Aldyr Schlee, esse espaço fronteiriço é peculiar pela permanência de uma cultura periférica comum, dentro de limites nos quais os referenciais de delimitação territorial foram, “durante muito tempo (e ainda são, de certa maneira), os definidos linguística e culturalmente a partir de um velho e decadente processo de exploração da atividade rural, no qual se plasmou e sucumbiu a imagem do gaúcho – o da criação extensiva de gado no pampa”. (Schlee, 2014)

²¹ Pode-se dizer que a criação de gado bovino unicamente para fins econômicos (de mercado e, em ínfima escala, de subsistência) tal como acontece na região estudada, é um tipo de pastoreio extensivo-predatório, a propósito do conceito que Tim Ingold (1976 apud Sautchuk e Stoeckli, 2012) emprega para o manejo das renas pelos Skolts, do norte da Finlândia. O uso do cavalo

gaúchos²². Esta tese, portanto, privilegia os modos de viver que teriam ficado debaixo dos cascos do Centauro dos Pampas, não fossem os responsáveis por dar continuidade à vida nos caminhos por onde andam, marcando a diversidade dos modos de conviver com o pampa.

Conforme o “Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade quilombola de Palmas, Bagé/RS” (INCRA;UFRGS, 2007), a ontologia desses quilombolas acamponesados²³, descendentes de escravos campeiros, está fundamentada na lida com os animais, o quilombola gaúcho se distingue por demonstrar ser um exímio cavaleiro, ser um bom ginete e ser hábil no tiro de laço.

Em Arroio Grande, município localizado 40 km da fronteira com o Uruguai, nas terras da família de Olindo Medeiros de Albuquerque Neto, interlocutor do “*Inventário Nacional de Referências Culturais – Lidas campeiras na região de Bagé/RS*”, a atividade da pecuária extensiva de bovinos é realizada desde as primeiras décadas do século XIX, sempre com mão de obra exclusivamente de trabalhadores negros. Olindo afirma que a inserção de trabalhadores brancos na lida campeira foi tardia, já em meados de 1990, acompanhando a escassez de mão de obra para o trabalho nas estâncias. O produtor rural conta que os trabalhadores negros que ainda vivem na sua propriedade são seus “protegidos”, filhos e netos de antigos empregados seus, “muito fiéis”, “muito leais” ao patrão. De todos os peões e capatazes de estância da região de Bagé e Aceguá que foram indicados como interlocutores do *INRC-Lidas campeiras*, por serem referência em seus ofícios, nenhum era negro. E todos os interlocutores negros desta mesma região mantinham vínculo com alguma comunidade rural negra,

pelo gaúcho complementa tal argumento e não é subsumido pelos casos em que a motocicleta é utilizada. (Kosby et al, 2017)

²² Esta paisagem se sobrepõe como hegemônica, pois é nela que municípios como Bagé alocam culturas hegemônicas, tais como a pecuária extensiva de gado de corte, atividade alicerçada no latifúndio, na escravidão e no patriarcado. Segundo Rieth et al, em “The way of life of the Brazilian pampas: an ethnography of the Campeiros and their animals” (O modo de vida campeiro no pampa brasileiro: Etnografia das lidas com animais): “*Bagé – município situado na campanha Sul-rio-grandense - desde muito cedo notabilizou-se pelo forte arraigo a tradição pecuária, apoiada pela grande vastidão de campos característicos da região – o pampa [...] (tradução livre. 2016, p. 115)*. Sobre as diretrizes hegemônicas da construção de uma “identidade gaúcha” e de uma “cultura gaúcha”, ver os trabalhos antropológicos de Leal (1989, 1997), Oliven (1992), Da Rocha (1985; et al, 2009).

²³ Reforço que este termo é utilizado pelos técnicos do “Relatório do INCRA.” e que corresponde a uma demanda de construção identitária no processo de aquisição de direitos frente ao Estado.

como o Quilombo de Palmas, a Vila da Lata e a Comunidade Tamanduá, estas duas últimas no município de Aceguá. Estes interlocutores foram referidos como *guasqueiros* (artesãos que trabalham com couro cru), *alambradores* (construtores de aramados) e *changueiros* (serviços gerais).

Em Arroio Grande, município onde ainda não se reconheceu a existência de alguma comunidade negra rural, todos os interlocutores indicados como referências eram negros. Um deles, Seu Edevar Pereira, hoje já falecido, explicou por que os negros são preferidos para o trabalho nas estâncias:

Quando tinha marcação lá no Seu Machado, era brabo. O velho não deixava os empregados usarem laço, a gente não podia laçar os terneiros porque perigava quebrar o bicho. Então, tinha que derrubar à unha. Porque era menos prejuízo quebrar um negro do que quebrar uma rês. E a gente se quebrava. Eu tô encostado porque minha coluna não presta mais, não posso montar cavalo. (Entrevista realizada em 2010).

A primeira vez que vi uma cabra pessoalmente foi em uma terreira, já com mais de vinte anos de idade. Antes de conhecer Palmas eu não tinha a menor noção de que havia uma presença tão marcante de rebanhos de cabras na região sul do Rio Grande do Sul. Nasci e cresci nesta região e passei a infância e parte da adolescência frequentando estâncias e propriedades rurais de criação de bovinos, equinos e ovinos, mas nunca tinha visto uma cabra ou bode. Seu Edevar era amigo de meu pai, que é veterinário e faz atendimentos em diferentes propriedades rurais. Conversamos pela primeira vez quando eu já trabalhava como pesquisadora do *INRC – lidas campeiras*. As estâncias que frequentei na infância ficavam, em sua maioria, na região da planície costeira de Arroio Grande, composta de imensas várzeas, próximas à Lagoa Mirim e ao arroio Grande, terras ótimas para a plantação de arroz (que precisa de muita água) e para a criação de gado bovino. Os únicos empregados negros que conheci nessas propriedades eram mulheres, as duas cozinheiras.

Os homens negros apareciam para as marcações²⁴, vinham “emprestados” de criadores amigos do dono da estância. Ajudavam no serviço

²⁴ As *marcações* são festas anuais nas quais ocorrem a castração dos terneiros (bovinos jovens) que são apartados dos escolhidos para reprodutores, a assinalação (corte de parte da orelha do bicho) e a fixação, com ferro quente, da marca do proprietário no couro dos terneiros e terneiras. São esses eventos uma celebração do rebanho, da estância e de seu dono, um rito cuja expressividade não se refere apenas ao volume de gado, mas à possibilidade de atualizar as relações com aquilo que é tido como tradição na vida campeira, mais especificamente, na construção da pessoa do campeiro. Comparecem amigos, familiares e vizinhos da propriedade

pesado dentro da mangueira e participavam da festa junto com os outros empregados, bebendo e comendo churrasco. Havia um assador negro, Jorge, que era chamado em dias festivos para fazer o churrasco. Às vezes levava um filho seu como ajudante. Quando a marcação ocorria nas mangueiras de perto da casa, as mulheres assistiam por um tempo o duelo de corpos entre homens e terneiros, as castrações, as assinalações. Assisti algumas marcações em que se utilizava laço para derrubar os animais, denotando brutalidade para os corpos de homens e de bichos. Nós, as mulheres (brancas), do lado de fora da mangueira, sentíamos um misto de compaixão pelos bichos derrubados, capados, sangrados - o que piorava se alguma vaca berrava, também do lado fora, pelo seu terneiro que saía de perto dela pela primeira vez para passar por aqueles procedimentos sanguinolentos -, um misto de compaixão pelos bichos e raiva dos homens, que submetiam os corpos àquela violência “só para se acharem mais machos e valentes do que os outros”.

As marcações sem uso de laço parecem improváveis, mas de fato aconteciam. Imagine um bicho de mais de duzentos quilos, assustado, estressado, ser derrubado e imobilizado por um ou dois corpos de homens. Antes de conversar com Seu Edevar, eu não tinha sido capaz de fazer essa diferenciação. Nunca alguém tinha chamado minha atenção para isso, e aqueles jogos de corpos violentos entre machos humanos e machos bovinos não tinham para mim essa drástica diferença de cor. Não fazia diferença, ainda eram os bois

rural, trabalhadores e patrões. Em alguns casos, mulheres participam, geralmente acolhendo as famílias convidadas e administrando a festa, na qual a comida principal é o churrasco de carne bovina e/ou ovina. Quando os terneiros são colocados, um por um, para dentro da mangueira, os homens mais velhos encenam aos mais jovens como se atira o laço, como se assinala, como se “capa” ou “faz o serviço” (castra). Aos mais novos é permitido pealar (laçar o animal pelas mãos para derrubá-los), imobilizar os bichos e comer os seus testículos. No mesmo fogo em que as marcas aquecem são jogados os testículos recém extraídos dos terneiros, a carne gordurosa e suculenta não chega a assar e é disputada para ser comida quente, acompanhada de cachaça. Durante o serviço, que é um híbrido de trabalho e brincadeira, debocha-se daqueles que têm pouca habilidade com o laço e não são ágeis nem fortes o suficiente para segurar os animais enquanto estes são castrados, cortados e marcados. Da mesma forma, desdenha-se e fazem-se chacotas dos terneiros fracos, que “não valem a pena” do esforço de serem derrubados e imobilizados. Embora atualize relações ontológicas para aqueles homens cujo manejo com os bovinos é um eixo fundamental na sua formação, a grande maioria dos participantes da marcação já não reside mais no campo. No mesmo sentido, enfraquece-se o sentido utilitário de marcar o rebanho para assegurar a propriedade da terra e dos animais, visto o fracionamento das propriedades e o cercamento das mesmas. (Kosby, 2016)

as vítimas e os homens os machistas criando rituais sadomasoquistas de masculinidades.

Quando a variável “homens negros” é incluída em minha percepção de tais eventos é possível notar que há, por parte dos padrões, um deslocamento autoritário das fronteiras humano/animal: há homens mais próximos da condição animal, porque animalizados por aqueles que se julgam mais próximos de uma condição humana. A reificação de corpos de bovinos, sua coisificação em mercadoria, isenta-os de algumas violências das quais os homens negros não são poupados. Não considerar essas gradações de humano, animal, coisa, atravessadas pelas classificações raciais – olhar para dentro da mangueira e ver apenas a dualidade humanos versus animais, como assentada em diferenças de espécie biológica, algo como dizer “a raça é a humana” – é negligenciar a historicidade das relações que envolvem tais viventes e a exploração mais ou menos violenta dos corpos de uns e de outros. E, o que é pior, condescender à ideia de que, no fundo, são só diferenças de classe (ou espécie).

Todas essas considerações acerca das marcações e de meu encontro com Seu Edevar são para dizer que o desconhecimento da existência de cabras pelo pampa brasileiro era diretamente proporcional à minha distância em relação às comunidades negras rurais dessa região. Assim, conhecer a rotina de corpos negros na lida com os rebanhos bovinos, a partir da perspectiva de um trabalhador negro, foi como atualizar o conhecimento de que a corporalidade negra, historicamente racializada, por essas paragens americanas, é a de um corpo em estado de dor (Gilroy, 2001), estado não muito diferente daquele ao qual são submetidos os corpos de alguns animais de criação.

A consulta ao “*Relatório do INCRA*” foi-me sugerida por Vanderlei Alves e outros interlocutores, ao serem interrogados por mim sobre a origem da comunidade, seus ancestrais e fundadores. Por este andamento da pesquisa, em que as pessoas me recomendaram que buscasse nos autos a trajetória de sua consolidação identitária enquanto remanescentes de quilombo, negociamos implicitamente a não realização de entrevistas ou questionários, técnicas pelas quais as famílias do quilombo de Palmas já passaram exaustivamente. A melhor forma de aprender sobre as relações entre os habitantes humanos e não-humanos na localidade foi implicando-me nessas relações, seja pelas visitas e

conversas com Dona Zair Franco, Dona Onélia e Seu Biqui, os passeios pelos perais do Rincão do Inferno com seu cão ovelheiro Urso, seja pelas idas ao mato para chamar as cabritas com Ana Luísa Soares e as crianças, as conversas com Leomar e sua filha Fabiani, a visita a Seu Pedro e Dona Neli e suas cabritas. O centro irradiador dessas relações e ponto de referência para minhas chegadas a Palmas é a venda de Vanderlei, também sede da Associação Quilombola de Palmas.

As famílias que constituem a comunidade quilombola de Palmas são descendentes de trabalhadores negros escravizados das estâncias de pecuária da região. Severino Teixeira Brasil, um dos primeiros sesmeiros da região, era dono da Estância de Palmas. Também foram sesmeiros da região os Simões Pires, cuja grande sesmaria teve intensa produção pecuária. Esta sesmaria se dividiu depois entre os Collares, os Tavares, os Dutra, etc. Há relatos de laços de sangue não reconhecidos entre os Simões Pires e a Comunidade quilombola, casos de mulheres negras que tiveram filhos de homens daquela família; outrossim, entre os Collares estão opositores constantes ao reconhecimento das terras do quilombo. As sesmarias eram doadas a militares que se destacavam na manutenção e expansão do território português frente às investidas espanholas e tinham como finalidade também o aproveitamento do gado xucro que abundava pelo pampa (INCRA;UFRGS, 2007).

Segundo relatos concedidos aos pesquisadores do “Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade quilombola de Palmas” pelo Sr. Ourique e Sr. Anacleto, em finais do século XIX e início do século XX “os campos eram muito grandes”, não havia cercas ou divisões. Sr. Anacleto ressalta que a vida campeira consistia em cuidar de gado, ovelhas, tudo como é hoje, só que mais difícil, pois não havia cercamento..

Com a especialização dos ofícios da pecuária e o cercamento das estâncias, os trabalhadores ex-escravos e seus descendentes vieram a ser enquadrados posteriormente como peões, *alambradores*, *domadores*, *esquiladores*, *posteiros*, *tropeiros* e, mais frequentemente, como *changueiros*. (Rieth et al, 2013; Kosby et al 2017). O trabalho de changuear, fazer serviços gerais rápidos pelas estâncias da região (consertar arames, limpar algum campo, cuidar de algum animal, esquilar alguma ovelha, cortar lenha, carnear,

etc.), sem vínculo empregatício ou salarial, em troca de valores ínfimos em dinheiro ou de algum “pedaço de carne”; a plantação de roças e lavouras em terras alheias, como meeiros, enfim, formas precárias de sustento e exigentes de constante deslocamento, geralmente a pé, articulam uma história comunitária em que há o predomínio de relações de exploração do saber-fazer negro baseadas principalmente no impedimento de que estes trabalhadores criassem vínculos de propriedade com a terra e com os meios de produção. No período que se seguiu à abolição da escravidão no Brasil, uma das poucas formas de adquirir algum capital e de estabelecer laços comerciais com pessoas de fora da comunidade/família, realizadas pelos ex-escravos, os libertos e seus descendentes, em Palmas, foi o extrativismo de lenha e a feitura de carvão para a venda.

Os descendentes de Margarida Sabóia, a ancestral mais antiga referida pela comunidade quilombola de Palmas, roubada de uma senzala pelo marido Antônio Alves, em finais do século XIX, são detentores de conhecimento profundo acerca das matas, das árvores e da madeira que elas fornecem. Aqueles primeiros “negros aquilombados nos matos” das redondezas do rio Camaquã, os antecessores e contemporâneos de Margarida Sabóia, quando dentro do mato comiam palmito de jerivá e mel de abelhas nativas. Até hoje há quem saiba reconhecer a presença das colmeias dentro das árvores pelo zunido que fazem, embora Vanderlei conte que a abelha africana praticamente dizimou a abelha preta (nativa). A produção de mel realizada no quilombo se dá por meio de caixas de abelha e subsídio governamental.

Um outro dado interessante acerca das abelhas é a relação desses animais com a mata nativa. Teodoro Valente, vizinho da comunidade, afeito a roçar matos e “limpar” cerros, depois de fazer uma grande “faxina” nos seus campos, preparando-os para receberem plantações, reclamava da baixa produção de mel daquele ano, que não tinha sido “bom de flor” pois muitas caixas ficaram vazias. As abelhas comem “tudo quanto é flor”, diz Teodoro, de aroeira, de eucalipto... Olhei em volta, os “campos limpos” e me perguntei se as flores não tinham diminuído por causa dos desmatamentos. Teodoro tem uma alternativa à falta de flores. Ele prepara uma solução: ferve a cera de abelha

com água, põe suco de limão e dá para elas comerem. Assim, ainda produzem algum mel.

Outra forma de cercear o vínculo dos negros com a terra era dificultar que criassem laços de parentesco. Os filhos dos ex-escravos campeiros, no pós-abolição eram doados aos estancieiros como suas “crias”, para serem explorados no trabalho campeiro. Nos relatos de Dona Onélia, consta a narrativa de uma negra que teve um filho e que, por não ser dado ao negro “o direito de criar filho”, o menino foi colocado à entrada da porteira da mãe e pisoteado por uma cavalhada. Segundo Dona Onélia, “não sobrou nem um pedacinho” e a mãe foi mandada para o arroio enquanto isso acontecia. No entanto, à revelia das tentativas de aniquilação dessa possibilidade criar parentesco e filiação, estas são as principais formas de socialidade que articulam os núcleos familiares da comunidade quilombola de Palmas. Os casamentos endogâmicos, entre primos principalmente, fazem parte da história da comunidade e é o fio que acompanha a circulação de pessoas e seu pertencimento àquele lugar. (INCRA; UFRGS, 2007)

Atualmente, a criação de caprinos, a produção de mel, a feitura de doces para serem vendidos nas feiras da cidade, o acesso a crédito rural, à aposentadoria e aos direitos vinculados ao estatuto de produtor rural – acessados principalmente a partir da formação da Associação Quilombola – apontam para outras possibilidades de sustento e manutenção da vida na localidade.

As contendas fundiárias acirradas pelo reconhecimento das terras quilombolas fizeram com que muitos proprietários rurais brancos da região, que antes contratavam, ou melhor, solicitavam os serviços campeiros dos moradores do quilombo, deixassem de fazê-lo, como forma de retaliação. Assim, as famílias quilombolas adquiriram a possibilidade de usufruir de forma sustentável dos recursos naturais do território que habitam (e onde habitaram seus ancestrais), mas foram tendo suas relações de trabalho e sustento cerceadas pelos vizinhos, que também se organizaram, a partir de pautas “ruralistas”, para dar continuidade às investidas historicamente insistentes de capturar e submeter as possibilidades de criação de vida autônoma e digna dos coletivos negros aos paradigmas agropastoris latifundiários. Seguir trabalhando como peões,

capatazes, alambradores e demais serviços da lida campeira passaram a ser atividades mais restritas ao contato com proprietários rurais ou estancieiros vindos de outras regiões, já que os locais, de “famílias tradicionais” da região, operaram boicotes ao saber-fazer dos trabalhadores moradores do quilombo. Mas isso não quer dizer também que a execução dos ofícios da lida campeira não seja pautada por relações de exploração e abuso, que escapa por si só das maneiras do racismo e da lógica escravocrata.

Quando Leomar Alves me disse que trabalhava de capataz em uma estância vizinha das terras do quilombo imaginei uma propriedade com extensão de centenas de hectares, pois este era o padrão de classificação que eu trazia dos relatos dos proprietários da Campanha de Bagé. No entanto, o fato de a referida estância possuir cerca de 35 hectares de extensão e o conhecimento a respeito das dificuldades impostas por estancieiros para que as famílias quilombolas conseguissem se fixar em algum pedaço de terra, me fizeram perceber, por comparação e pela aproximação com a etimologia, que o termo “estância” é utilizado de forma relacional, referindo-se a um “lugar onde se está ou onde se permanece”²⁵. Assim, depende menos do tamanho do que da noção de territorialidade, à qual se associa e com as quais se relaciona. Aos africanos e seus descendentes não foram permitidos ter “lugares de estar”, mas atribuídos lugares para não estar; qualquer fixação territorial, como mostra a trajetória da comunidade quilombola de Palmas, deslegitimada e se possível aniquilada pelo pensamento hegemônico dos proprietários de largas extensões de terras.

Leomar cria caprinos e ovinos, mas se considera profissional na feitura de alambrados, atividade que não tem conseguido levar adiante, desde que encabeçou a luta pelo reconhecimento e titulação das terras onde vivem sua família e seus parentes.

Ainda segundo o “Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade quilombola de Palmas, Bagé/RS”, a itinerância é uma condição comum aos negros camponeses. Em Palmas o deslocamento entre estâncias aconteceu desde o período pós-abolição e das guerras de fronteira (também

²⁵Dicionário Michaelis (disponível em: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portuguesportugues&palavra=est%E2ncia)).

chamadas de “revoluções”). As narrativas sobre os fundadores da comunidade semantizam as noções de fronteira e escravidão: as propriedades rurais adentravam o território uruguaio, as fronteiras entre Brasil e Uruguai não estavam definidas durante os três primeiros quartos do século XIX, e a presença brasileira ao norte do Rio Negro era agropastoril e utilizadora de mão-de-obra escrava. Assim como muitos “negros aquilombados nos matos” eram desertores ou fugitivos das guerras, é possível que os ancestrais mais antigos da comunidade tenham migrado para o Uruguai e depois voltado para a região de Palmas, por motivos de trabalho, engajamento militar, fuga da guerra ou pela pacificação (UFRGS;INCRA, 2007)²⁶.

Analisando dados documentais sobre fugas de negros cativos no Brasil escravista, os historiadores João José Reis e Eduardo Silva (1989) cunharam o conceito de “fugas para fora”, referindo-se às fugas de escravos para lugares de difícil acesso, longe dos núcleos urbanos, como matos, montes, etc. Para os autores, essas fugas aconteciam em casos extremos de descontentamento por parte dos escravos e objetivavam romper com o sistema escravista.

Além das fugas para quilombos em zonas de difícil acesso houve, como bem conhece a historiografia brasileira, as chamadas fugas “para dentro”, acentuadas nas últimas três décadas do século XIX, devido à expansão urbana, aos movimentos abolicionistas, ao anonimato possibilitado pelo aglomerado de negros escravos e livres e, principalmente, à possibilidade de contato dos escravos com diferentes grupos de negros libertos. Entre os núcleos de presença negra para a resistência à escravidão e mesmo para a busca por melhores condições de vida, frente à discriminação e marginalização da população escrava e liberta, pesquisadores apontam os numerosos terreiros de batuque (Corrêa, 2006; Mello, 1994), as sociedades beneficentes (religiosas ou não), os grupos de representação política organizados em torno das atividades de operários, artesãos e artistas, as bandas musicais, os blocos e clubes carnavalescos e recreativos, que entre outras atividades, buscavam formar bibliotecas, manter aulas para os associados e organizar palestras.

²⁶ O conflito regional conhecido como Revolução Federalista (1893-1895), entre dissidentes federalistas e republicanos situacionistas, respectivamente maragatos e chimangos, teve a região de Bagé e especificamente a localidade de Palmas, como núcleo efervescente de mobilização de estancieiros e tropas de ambos os lados da contenda.

Na perspectiva de quem vive na região sul do Rio Grande do Sul, cuja vida está fortemente marcada pela fronteira com o Uruguai e a Argentina, e por atividades agropastoris, expressões como “para fora”, “de fora”, “lá fora”, “aqui fora”, “estar para fora”, “ir para fora”, designam territórios instituídos no espaço rural, no interior, fora do núcleo urbano, mas povoados por pessoas, animais e outros viventes. Algumas vezes é possível ouvir alguém dizer “a fora do Fulano”, ao invés de “a estância do Fulano” ou “a chácara do Fulano”. O escritor e tradutor Aldyr Garcia Schlee, em um artigo chamado Linguagem de fronteira (2014), descreve como é viver nesta comarca pampeana, destacando essa condição “para fora”:

[Na fronteira] É estar-se no interior, no interior e ao mesmo tempo no exterior; é estar-se dentro e fora, até porque viver para fora, viver para fora aqui é viver no interior; e viver no interior, viver no interior é como estar... fora do Mundo! (Schlee, 2014, p..26)

Embora a maioria das fugas inventariadas em Bagé e arredores tenha se dado em função da proximidade com a fronteira do Uruguai e do fato de a abolição da escravatura neste país ter ocorrido na década de 1840, os dados registrados no *“Relatório do INCRA”* trazem diversos relatos e fontes documentais sobre os primeiros aquilombamentos da região de Palmas terem se dado em função das tais fugas de escravos para os matos, das investidas dos proprietários de escravos de “prenderem nos matos a negros fugidos”, de se criarem “quilombos em matos de difícil acesso”, e até de alguns fugidos criarem mais de um quilombo em matos diferentes, mudando-se de dias em dias para não serem presos. Há relatos de ranchos construídos por escravos fugidos dentro do mato, esconderijos em ilhas dentro do mato sobre o rio Camaquã. Um fato interessante quanto à ideia de mato como esconderijo de escravos fugidos, e mesmo desertores das guerrilhas, é que em meio aos conflitos com os estancieiros da região de Palmas, durante o processo de reconhecimento das terras quilombolas, um membro da comunidade, parente das pessoas que compõem a Associação Quilombola de Palmas, passou a atuar de forma contrária a esta, ajudando os ruralistas e “traíndo” seus parentes. Essa pessoa é chamada pelos quilombolas de “o capitão-do-mato”.

Acontece que essa dicotomia entre “dentro” e “fora” só presta melhor ajuda se for tomada como uma ambivalência quando estamos pensando em uma

terra escravizada (Palermo, 2013), onde - mesmo que os estatutos oficiais artificiem uma possibilidade de liberdade “do outro lado da fronteira” - ser negro, ter a cor da pele negra, era o sinal assinalado no corpo de alguém a quem se podia caçar e explorar. Ou, como já disse Fanon (2008), onde quer que vá, o preto permanece um preto, ele é escravo de sua aparição. Seja no Brasil, seja no Uruguai, ser negro era andar em constante fuga. Parar era perigoso (coabitam-se passado e presente nestas últimas frases). Não há dentro ou fora da escravidão quando se trata de um projeto de escravização com bases racistas; não há trabalho ou prestação de serviços – assalariados ou não - que não sejam uma forma de mortificação, de destruição de corpos negros, em um projeto de sociedade (e nação) entranhado desse colonialismo escravocrata racista.

Assim, a itinerância e os constantes deslocamentos impostos por forças de opressão racial constituíram a comunidade de Palmas (Gilroy, 2001 apud INCRA/UFRGS, 2007). O que era estratégia de aniquilação e exploração da presença africana e afrodescendente na região, tornou-se a forma possível de existência da comunidade e de sua permanência no local:

(...) os quilombolas da região de Palmas promoveram um processo de ocupação territorial gradativa, por meio da exploração de mão de obra escrava ou livre negra, denominado de “desterritorialização relativa”, uma vez que os quilombolas da região deslocam/migram, no período escravocrata, entre estâncias fugindo ou retornando de contexto de guerrilhas; trocando de campos como agregados; deslocando-se com as famílias entre trabalhos sazonais com as colheitas de trigo, arroz ou em atividades extrativistas, sobretudo na produção de lenha e carvão, paralelo à produção de roças. (UFRGS;INCRA, 2007)

A situação de Leomar, por exemplo, mostra bem a ambiguidade de muitas comunidades quilombolas, no que diz respeito à possibilidade de deslocamento e mobilidade, que fica limitada quando ocorre o reconhecimento do território do quilombo. Tem-se a terra, a casa para morar perto dos parentes, mas as possibilidades de sustento ficam muito restritas a formas sedentarizadas de produção, por um lado porque os antigos “clientes” não aceitam relações que não sejam de exploração e dependência e, por outro, porque o leque de atividades que as ações governamentais apoiam como sendo características de determinadas comunidades possuem muitas vezes um viés mais “confinado”,

visando reforçar a ligação das pessoas à terra via *produção* (produzir mel, cabritas, ovelhas, árvores frutíferas, etc.). Tais políticas públicas de fomento, apesar de fornecerem incentivo e cooperarem para a geração de renda das comunidades, desconsidera a mobilidade e a itinerância como modos de estar no mundo desses coletivos negros, e como formas deles fazerem intercâmbios, trocas, aprendizados, incorporação de novas técnicas nativas, comercialização de produtos, bens e serviços, transmissão e aquisição de novos saberes (seja em outras comunidades, seja nas universidades e instituições ensino). É como se o reconhecimento de sua “identidade quilombola” lhes custasse o preço de um certo confinamento.

Em setembro de 2016, quando estive visitando o Instituto Nacional de Teconologia Agropecuária da Argentina (Estación Experimental Agropecuaria San Juan), para conversar com as biólogas Mariana Martinelli e Julieta Carmona sobre a caprinocultura em zonas de *secano* da Província de San Juan, as pesquisadoras me relataram alguns paradoxos semelhantes com relação à comunidade *El Rincón*, no deserto de San Juan. Zonas de *secano* são regiões de clima desértico onde o acesso à água se restringe às precipitações pluviais mínimas, ao contrário das zonas de *oásis*, que também são desérticas, mas possuem cursos d’água e nascentes. As zonas de *secano* são zonas de *cabriteros*, segundo Mariana, e nós três somos *cabriteras*. A primeira assertiva diz respeito ao fato de as populações do *secano* serem pobres e terem vínculos alternativos à ideia de propriedade da terra amparada pelo Estado argentino; a segunda, aponta para o fato de serem mulheres a maioria das pesquisadoras que se dedicam a estudar esses animais/populações “marginais”.

A comunidade *El Rincón* é formada por descendentes da comunidade indígena Huarpe Sawa e seu território foi reconhecido pelo INAI (Instituto Nacional de Assuntos Indígenas), em 2000. A Comunidade Huarpe, que atualmente é conhecida como “Comunidade Sawa”, se encontra ao sul da Província de San Juan, no Departamento Sarmiento, e tem cerca de cento e oitenta famílias, habitantes de zonas rurais de difícil acesso. Esta comunidade se formou na fronteira entre San Juan e Mendoza, em torno das Lagunas de Guanacache, as quais secaram há cerca de setenta anos. As famílias eram comumente chamadas de *laguneras* e plantavam milho, trigo, frutas, legumes,

criavam cabras e algumas vacas. Dedicavam-se à pesca e ao trançado de couro e outros artesanatos (Segura, 2013).

Mariana Martinelli conta que o *secano* não é assim “por natureza”, diz que os rios foram desviados para irrigarem as vinhas e olivares, num processo de transformação dos recursos naturais que já dura mais de um século. Cecília Montani, vice-diretora do Departamento de Biologia, da Universidade de San Juan, professora da área de *Antropologia e Sociologia de las Zonas Secas* – quem me encaminhou para Mariana Martinelli – explica que até mesmo os bosques de *algarrobos*, árvores nativas, foram derrubados para que a madeira fosse usada na construção das videiras e se abrisse espaço para a plantação de olivares.

O reconhecimento de sua ascendência indígena Huarpe e a demarcação de suas terras trouxeram para a comunidade a tarefa de lidar com a sua fixação dentro dos limites de um território. Isso, é claro, dentro da perspectiva estatal e identitária de território, que prioriza as fronteiras político-administrativas das terras, dos corpos, das cosmologias, ontologias²⁷. Mais uma vez: o fato de andarem, de habitarem o mundo como peregrinos, é uma das posturas mais potentes no seu modo de viver e de sobreviver. Mas, ao passo em que a “identidade indígena campesina” passa a ser o meio de garantir direitos básicos, o principal direito a ser condenado é o de ir e vir, justamente o que lhes permite contatar parentes, fazer intercâmbios, criar laços com a terra, escapar das cooptações do Estado, ir atrás de água e outros recursos básicos (Escolar, 2007).

E não se trata de querer deixar a terra à qual se pertence, ou de não poder sair do quilombo, por exemplo. Trata-se de obstaculizar o passar, o andar, o

²⁷ No capítulo três do livro “No território da Linha Cruzada”, uma etnografia da desterritorialização da Vila Mirim, em Porto Alegre, a partir da perspectiva de uma casa de religião de matriz africana, José Carlo Gomes dos Anjos aponta para a necessidade de desvinculação da referência estritamente empírica para se discutir território como um conjunto de arranjos simbólicos de determinados grupos sociais, que interagem com níveis mais complexos de realidades, porém sem formar um todo completo, pois as identidades se produzem simultaneamente em diferentes locais. E acrescenta que, no seu universo empírico, o próprio território se desterritorializa na medida em que os referenciais simbólicos de delimitação de fronteiras são nômades quanto à forma de lidar com a identidade. A memória, então, se apresenta como fator territorializante, quando, a partir da seleção, ordenação e enquadramento, demarca as fronteiras entre o *nós* e o *eles*, tecidas no relembrar de referenciais territoriais do grupo, os quais aparecem em narrativas que vão da origem da comunidade até o seu presente.

deslocar-se por. É tanto um problema de sair quanto de entrar. É tanto um problema de ficar do que de não poder ficar. Os vizinhos, os latifundiários, os ruralistas, não admitem a ideia de haver um território de onde os negros não possam ser escorraçados. E mais: é muito difícil, é quase desonroso, vê-los circulando ali tão perto e não poder capturá-los, subjugar-los.

O quilombo, por mais que não encerre dentro de seus limites as possibilidades criativas de se existir como negro, atualiza como política uma violência branca que até então se diluía na forja das relações de dependência. Em 2010, quando da primeira saída de campo da equipe do INRC-Lidas campeiras para Bagé, estavam acontecendo barreiras nas estradas que levavam até o quilombo. Latifundiários de Palmas se uniram a ruralistas da região para barrar a entrada e a saída de qualquer pessoa ou veículo, no intuito de isolar a comunidade quilombola. Foram acionados o Ministério Público, a Polícia Federal, o Movimento Negro, a Defensoria Pública, para dissolver a barreira.

2.1. “O cabrito não pode pisar onde mija”

As cabritas são membros da comunidade de Palmas. Com as pessoas e com o lugar mantém relações de vivência fundamentais para que as formas de socialidade que ali eclodem sejam intensidades capazes de criar fluxos de existência com aquele lugar. Ninguém soube ao certo me dizer quando as cabritas chegaram por lá, mas todas as pessoas com quem conversei me disseram que seus pais ou avós já criavam caprinos²⁸. Dona Maria Eva Alves, em entrevista aos pesquisadores da UFRGS (INCRA; UFRGS, 2017), conta que conter os cabritos é muito difícil, que sempre passou trabalho com esses animais. A necessidade de contê-los tinha como principal objetivo evitar que

²⁸ Vasques (2016), sobre a presença de cabras no sertão de Pernambuco, encontrou às margens da historiografia canônica, referências bibliográficas que remontam à povoação da região por fazendeiros e vaqueiros: “*A historiografia salienta a presença do boi e do cavalo ao lado dos vaqueiros ao mesmo tempo em que relega bodes e cabras para as entrelinhas, estes, visíveis apenas para aqueles que se esforçaram pra vê-los resistir na caatinga. É com atenção a essas ricas narrativas que foi possível identificar pelas frestas da grande historiografia, nas páginas dos historiadores menores, a presença de cabras e bodes na lida cotidiana dos criadores, outrora vaqueiros (...)*”. (p. 24). Quanto aos caprinos na literatura regional do Rio Grande do Sul, parece que sua ausência acompanha a forma como é tratada a presença negra na formação deste estado.

destruísem roças e lavouras ou fugissem. Faziam-se cercas de rama, de pau a pique, moirões e cercas de pedra.

Houve, em 2005, um incentivo do Programa RS Rural²⁹ para diversos tipos de atividades produtivas que teriam a ver com a realidade da comunidade, dentre elas, a caprinocultura, a apicultura, a ovinocultura. Nessa ocasião, vários moradores optaram por criar cabritas porque são animais que “não dão muito trabalho”, quase não adoecem, não precisam de grande investimento para se reproduzirem, requerendo apenas uma certa atenção à manutenção do convívio com os humanos, para não se afastarem muito da casa de quem as cria. Enfim, os que optaram pelas cabritas já sabiam como conviver com estes animais. Aqueles que hesitaram em escolher “as cabritas do governo”, mas acabaram aceitando o desafio de criá-las, ao invés de optar por outros subsídios estatais, no início tiveram dificuldade para lidar com a itinerância dos bandos. Seu Pedro, tio de Vanderlei e Leomar, se queixava de ter que andar “gastando o cavalo”, subindo e descendo cerro atrás de cabrita. Mas, com o tempo, foram se entendendo, humanos e cabritas; aqueles oferecendo milho numa determinada hora do dia, alguns dias por semana, estas atendendo (mas nem sempre de imediato) ao barulho dos grãos sendo sacudidos no balde e aos gritos de “chiba, chiba!”.

²⁹ Programa desenvolvido pela Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado do Rio Grande do Sul, a partir de empréstimo do Banco Mundial (BIRD), com a contrapartida do Estado do Rio Grande do Sul.



Figura 3: Saindo do mato.
Fonte: acervo da autora



Figura 4: Ganhando uns brotos.
Fonte: acervo da autora



Figura 5: De cangalha no pescoço e assinalação na orelha.
Fonte: acervo da autora



Figura 6: Devorando as folhas.
Fonte: acervo da autora

A manutenção dos rebanhos de cabritas é uma das poucas atividades pecuárias viáveis para a comunidade quilombola de Palmas, justamente porque esses animais são profundos conhecedores dos matos e suas trilhas, das ervas comestíveis, e destros transeuntes nos perais. Por se alimentarem de brotos e do mato - pastando somente em casos de não haver alternativa e mesmo assim preferindo os pastos recém brotados – a necessidade de alimentá-las com milho ou ração se faz menos urgente. Dentre as plantas mais abundantes nos matos de Palmas, as cabritas comem folhas e brotos de *pitangueira*, *cambará*, *aroeira branca*, *São João*, *embira* – esta última é venenosa em determinadas épocas do ano, e as cabritas sabem disso, comendo-as só quando possível. A embira é venenosa para os humanos se for bebida como chá, mas pode ser usada como emplastro cicatrizante em feridas, explica Leomar.

A dissertação “*As veredas do bode criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco*”, de Ariane Vasques (2016), traz importante arcabouço etnográfico de comparação entre a criação nos matos da caatinga e a criação nos matos dos campos de pedra de Palmas. O modo de criação *na solta* é a criação dos animais em espaços abertos e com espaço para deslocarem-se em busca do próprio alimento. A autora descreve esse modo de criação e seu conjunto de técnicas de cuidado diário, o *laboro*, contrapondo-os ao modo extensivo de produção de animais:

No lugar da gestão, o cuidado; no lugar da produção que visa relações de troca ou venda, a criação, que implica considerar de que modo a criação é domesticada, acompanhada, quais são os investimentos do criador sobre as relações que são estabelecidas com ela, o cuidado que eles têm em fazê-la crescer forte e resistente. A criação na solta parte de outra concepção de ligação com a terra, opera a partir de outros objetivos, métodos e técnicas. Menos preocupados com os aspectos relacionados à produtividade e inserção da produção num mercado amplo, os criadores adeptos da criação na solta, produzem um conhecimento referente à caatinga e aos animais, conservado apenas por aqueles que laboram com a criação diariamente. Ela resulta, em primeiro lugar, de uma outra pedagogia, refratária que é aos manuais. (p. 30-31)

Teodoro Valente, também criador de cabritas, diz que estes animais são muito seletivos, pois, embora pareça que “comem tudo o que veem pela frente”, escolhem muito bem as ervas, sua idade e época do ano. Por outro lado, colocá-las em campos com pastagens, junto com outras espécies herbívoras, pode ser

complicado, pois elas conseguem comer os brotos das pastagens – segundo Leomar, graças à anatomia de sua boca -, algo que as vacas, por exemplo, não conseguem; isso acarreta o fim das pastagens antes mesmo que elas cresçam.

Seu Alcíbio, mais conhecido por Seu Biqui, morador do Rincão do Inferno e esposo de Dona Onélia, diz que é óbvio que a carne de cabrita é mais saudável do que as outras, pois tudo o que ela come é *chá*. Numa ida ao mato para chamar as cabritas com Ana Luísa e as crianças, moradores da Pedreira, percebi que estas vinham pelo caminho comendo as folhinhas das mesmas árvores que as cabritas comem, as mesmas com as quais Ana Luísa faz chá para acompanhar bolo ou torta frita, ou para curar enfermidades.

Quando me mudei para Porto Alegre e fui morar no bairro Partenon/ São José, na mesma época em que fazia campo no quilombo de Palmas e com o aviário de Alfredo, comecei a observar a disposição dos jardins das casas da vizinhança e daqueles canteirinhos que ficam na beira das calçadas, geralmente circundando alguma árvore, quando fazia caminhada. Fiz isso porque, seguidamente, ia me deparando com plantas familiares e que me davam uma sensação de “conhecimento” daquelas ruas. Conforme fui juntando em minha memória as plantas que julgava conhecer, fui percebendo que eram as ervas utilizadas nos banhos da umbanda ou no *mieró*³⁰ dos orixás, e eram também aquelas plantinhas que as pessoas usam “para dar sorte”, “para espantar olho gordo”. Descobri também que meu amigo Tiago Lemões morava perto, do outro lado da Avenida Bento Gonçalves. Fazia tempo que não convivia com Tiago, que frequentava um centro de Umbanda perto de sua casa. Desde então, algumas tardes de sábado foram dedicadas por nós a catar folhinhas e preparar banhos energizantes, com folhas de *pitangueira*, *onda do mar*, *tapete de oxalá*, *alevante*, etc. Encontrava muitas pitangueiras pelas ruas do Partenon, gostava de arrancar uma folhinha e esfregar entre os dedos, para ficar com o cheiro na mão. Remetia-me à infância e às idas ao mato para colher pitangas; agora, também me remetem às crianças mastigando as mesmas folhinhas no mato do quilombo e aos “banhos fortes” que Tiago me receitava e que me davam tonturas.

³⁰ *Mieró* é uma mistura de sangue de aves e algumas plantas maceradas, com a qual se lava a cabeça e o corpo de quem vai passar pelo ritual de corte para seu orixá. Esse banho é uma das primeiras etapas pelas quais a pessoa passa na noite do corte.

Pouco tempo depois, soube que aquela região era a região de Porto Alegre com mais concentração de casas de religião de matriz africana. Passei a botar fé no meu olho para as plantas e deu até para reconhecer uma casa de *santeria* no bairro de Vedado, em La Havana, Cuba, pela forma semelhante de disposição das plantas em torno da fachada, saindo pela calçada, passando pelo muro, pelas grades. Eu não sei se o Pai Humberto de Bará Adague sabe que as cabritas comem “chá”, mas ele diz que uma das coisas mais lindas de se ver na vida é quando um orixá nasce enquanto se lava a cabeça de um filho com *mieró*. O Pai Xangô de um amigo meu um dia disse que “sem folha não tem orixá”. Parece que cabrito também não.

Seu Biqui, em entrevista à equipe de pesquisadores do “Relatório Sócio, Histórico e Antropológico...” (INCRA; UFRGS, 2007), conta que tem uns cabritos guaxos (órfãos criados perto dos humanos) na volta da casa, mas que *araganos* (afastados do convívio humano), soltos campo afora (ou seria mato adentro?), são mais de 80 animais, assinalados na orelha, mas sem marcação no couro. Assinalar é fazer um recorte na orelha do animal com a faca, fazendo um desenho que identifique o dono do rebanho. O rebanho de Teodoro é marcado com o contorno de uma “chave de boca”, por exemplo. Seus rebanhos “de raça” usam brinco. A assinalação é feita quando as cabritas e cabritos ainda são pequenos, na mesma ocasião em que os machos são castrados. Quando o proprietário possui ferrete com desenho para marcar o couro dos animais com ferro quente a marcação é feita junto. A maioria do pessoal de Palmas não marca os animais com ferrete. A marcação, castração e assinalação também são procedimentos feitos nos rebanhos de gado bovino, nas mais diversas propriedades rurais de pecuária extensiva no pampa. Os eventos em que isso acontece são grandes festas, as já descritas *marcações*³¹. Em algumas casas de religião de nação Cabinda, a pessoa pode *assinalaras* têmporas com sangue de aves antes de dar de comer ao *ori*. Assim, ela marca sua iniciação, atualiza

³¹ Em “*Fazendo o serviço: as marcações como ritos de iniciação masculina de homens e animais na vida campeira*” (2016), faço uma etnografia das trocas de virilidades entre rapazes e bovinos machos. Seria muito interessante fazer um estudo comparativo entre as marcações de bovinos e as marcações de caprinos.

sua continuidade com o axé da casa, para depois, em outra obrigação, assentar o seu orixá na cabeça.

As cabritas, segundo Seu Biqui, gostam das pedras, que abundam em Palmas, e gostam de andar. “Para elas não tem campo... para elas é caminhar... nem sei como permanecem aí na volta...” (idem, p.115). Quando conheci Seu Biqui, cerca de dez anos depois da entrevista acima, ele já parecia saber o que fazia as cabritas não se afastarem definitivamente. Dizia-me: “não há bicho que a boia não amanse”. A questão é que as cabritas devem ser “amansadas” com mais frequência do que as ovelhas, por exemplo. Seu Biqui tem umas quatro ovelhas que aparecem de manhã na volta da casa para receberem comida, sem precisarem ser atraídas. Se fossem cabritas teriam que ser chamadas, ou ficariam devorando os brotos e folhinhas do mato.



Figura 7: As ovelhas de Seu Biqui.
Fonte: acervo da autora

Conforme Dona Zair, filha de Dona Onélia, “as cabritas não têm paradeiro, são danadas”. A estratégia delas para se manterem alimentadas é a itinerância pelos matos e perais. Pode-se perceber que os matos mais fechados, mais

densos, acabam por ficar “limpos” até certa altura, pois as cabritas vão clareando as picadas conforme vão comendo o que está ao seu alcance. E embora não haja necessidade de grandes investimentos financeiros na manutenção do rebanho, é fundamental que as cabritas sejam manejadas pelo menos uma ou duas vezes por semana, para que não fiquem “bagualas” (xucras ou araganas), já que sua condição de domesticadas, ou não, não é definitiva. Quando “bagualas”, custam para atender ao chamado com oferta de milhos. Entocam-se nos matos, ou saem a caminhar pelas pedras e não voltam para os locais de referência, onde costumavam encontrar-se com os humanos.

Julieta Carmona, uma das biólogas argentinas de San Juan, conta que as cabritas de *El Rincón* saem todos os dias para a montanha em busca de comida, e voltam para o curral sempre no mesmo horário e seguindo o mesmo itinerário, à tardinha. Na montanha não há água e há pumas, predadores de cabras; no curral há água e abrigo. Segundo as biólogas, as cabritas são animais “muito inteligentes”. Por isso, fazem sempre o mesmo caminho. Mariana e Julieta acreditam que as cabras são os animais criados por comunidades pobres por serem muito rústicas e adaptáveis, plásticas, como seus humanos. Mostram-me fotos de algumas comunidades *cabriteras* do *secano*. São lugares quase sem vegetação, com casinhas próximas umas das outras. E cada comunidade possui um curral para as cabritas voltarem ao fim do dia. Não há marcação, nem assinalação nos animais; tampouco há alambrados. Mariana atribui isso ao caráter “tradicional” da comunidade, que não se pauta pela noção de propriedade.

Ana Luísa, criadora da comunidade de Palmas, quando engravidou, diminuiu o contato com as suas cabritas e elas ficaram bagualas, tendo que ser “campeadas” novamente. O marido de Ana Luísa cria abelhas, quase não intervém na criação de suas cabritas. “Campear” é cuidar, observar, ter certo controle dos movimentos de outrem, o que é atributo daqueles mais astutos. O louva-deus e o veado, por exemplo, são bichos que “te campeiam”, conforme Dona Onélia e Seu Biqui. O primeiro, além do fato de possuir veneno, tem sua periculosidade potencializada pela habilidade de observação; já o segundo, também parece causar um certo “medo”, por geralmente ser visto às margens das estradas, nas saídas dos matos, observando os humanos antes de disparar.

Mas não é apenas o animal e suas habilidades que são consideradas aqui: o lugar onde costumam ser vistos, as beiras de estradas, são locais tidos como potencialmente perigosos. Para Dona Zair, que tem sua casa há cem metros da estrada, seria mais seguro viver no Rincão do Inferno, cujo acesso só é possível por quem conhece bem a região, do que ficar suscetível a visitas de desconhecidos, “que passam, fazem o que querem e saem estrada afora”.

Seu Biqui concorda, e diz que os matos e perais que circundam esta localidade são perigosos para quem não conhece, já que os foragidos que lá adentrarem podem não conseguir sair. Dona Onélia e Seu Biqui também deixaram de criar suas cabritas, pois por serem só os dois, tornou-se difícil manejá-las semanalmente.



Figura 8: Vale do rio Camaquã. Rincão do Inferno.
Fonte: acervo da autora



Figura 9: Rincão do Inferno. A vista.
Fonte: acervo da autora

No Rincão do Inferno a topografia composta por cânions de pedra (que formam o vale do Rio Camaquã) e matas densas, faz com que se torne muito árduo o trabalho de se deslocar em busca das cabritas, estas se tornando “selvagens” pela vida no mato, “por aí”. O último rebanho do casal saiu a andar e se tem notícias de que no verão atravessaram o rio e foram para a propriedade do outro lado do paredão (cânion). Às vezes, quando alguém aparece com arma, faz-se uma caçada e se consegue trazer um cabrito para casa, para comê-lo. Dona Zair, que não suporta partos, tem nojo de animais recém nascidos, e que gosta de participar do abate e das carneadas de vacas, disse que se um dia souber de uma caçada, vai me chamar. De que outra forma se abatem as cabras que não caçando-as? As demais, devem ser pegas. A diferença está na arma: na caça alveja-se à distância, no abate doméstico usa-se a faca. Sem dúvida, matar e carnear um guaxo não é uma ação que se faça sem pesar, sendo bem mais comum abater cabritos (mais os machos do que as fêmeas) que ficam mais afastados do convívio humano. Essa aproximação/afastamento, como já foi visto, é negociada constantemente. Ou seja, não é apenas pela questão

econômica que as cabras são mantidas relativamente longe da casa, mas também para que haja o distanciamento necessário à realização do abate sem maiores traumas.

Fabiani Franco lamenta ter tido que vender suas duas guaxinhas brancas para um caminhoneiro que buscava por cabras desta cor para vender a uma casa de religião. Como eram as únicas brancas e a família de Fabiani estava precisando vender, foram-se as guaxas, mas com pesar. Pai Humberto de Bará Adague conta algo semelhante quanto ao seu *apronte* (aprontamento) na religião, quando tinha nove anos de idade. Como sua mãe levou o cabrito da obrigação para o pátio de casa quinze dias antes do *corte*, ele – que sempre gostou muito de animais – acabou criando laços de estima com o animal. Na hora de abater o quatro-pés foi muito difícil, pois ele estava com pena, brigou com a mãe de santo, virou a obrigação, criaram-se vários transtornos.



Figura 10: Morar nas pedras.
Fonte: acervo da autora

Atualmente, Pai Humberto não gosta de colocar crianças no chão, a menos que haja uma necessidade por motivo de doença ou acidentes graves, como aconteceu com ele. Não entrega axés de búzio ou de faca para crianças, não as apronta. Pensa ser isso uma irresponsabilidade e critica os pais e mães de santo que o fazem. Ele também evita manter as cabritas, cabras, bodes, cabritos, ovelhas, carneiros, enfim os animais de quatro pés destinados aos orixás, perto de casa. Pede para o vendedor entregá-los no dia da obrigação, assim não se criam afetos mais profundos com esses animais, nem afetos de amizade e carinho entre humanos e aqueles espécimes mais dóceis, nem brigas e disputas corporais entre homens e machos furiosos.

No primeiro caso, evita-se que se tenha dó ou pena de matar o animal que o orixá vai comer, sob a possibilidade deste rejeitar a comida que lhe é ofertada e o animal não poder ser abatido; no segundo, evita-se que carneiros machuquem às cabeçadas aqueles que com eles lidam, e que bodes sexualmente vorazes e violentamente habilidosos nas disputas corporais contra a contenção, machuquem fêmeas e machos das demais espécies – seja pelas tentativas reiteradas de cópula forçada, inclusive com ovelhas e cabritos, seja pelos seus revides às ações humanas contentoras.

No artigo “*Animais selvagens convertidos em agentes políticos: A gestão pública da fauna nos Pirineus*”, sobre a implementação de políticas estatais de conservação na conversão dos montes Pirineus em reserva ambiental, Beltran & Vaccaro (2015) traz o exemplo da *cabra doméstica (Capra aegragus)* que, ao contrário de outros ungulados selvagens da reserva, passam por batida de caça por parte dos agentes estatais, com o intuito de controlar sua proliferação e evitar os acidentes que causam, principalmente os automobilísticos. Essas cabras domésticas na verdade se asselvajaram quando as famílias de pastores emigraram para os grandes centros urbanos e deixaram os animais soltos nas montanhas. Segundo os autores, “as cabras domésticas são criaturas muito resistentes” (p. 51) e, ao serem abandonadas, se adaptaram à vida selvagem, reproduzindo-se largamente. As autoridades justificam o extermínio das *Capra aegragus* afirmando que seu processo de asselvajamento é um “desafio à ordem natural”, “uma distorção do equilíbrio ecológico”, por mais que esses animais estejam por lá há vários séculos. O mais curioso é que toda a nocividade que se

apontam ter as cabras – até vetores de doenças para animais domésticos – vem do fato delas terem procedência de proximidade com os humanos, como se não fossem uma espécie “natural”. Para Seu Biqui, por exemplo, não há distorção alguma em as cabritas se asselvajarem se forem abandonadas, sem comida.

Dona Onélia conta que ela e os irmãos se criaram tomando leite de cabrita, que possui um gosto forte e é adocicado. Diz que é comum a cabrita parir gêmeos e até trigêmeos, o que muitas vezes incorre em criar algum dos filhotes como guaxos, deixando-os mais mansos do que aqueles que se criam soltos. Ela tem vontade de criar umas cabritas guaxas, porque gosta de cabrita e porque os guaxos quase não se dispersam. As cabritas enquanto muito próximas dos humanos, tais como guaxas, se se permitir, andam por cima das camas, das mesas, dos sofás, se deixam abraçar, beijar. No entanto, é só passarem alguns dias sem contato com as pessoas, ou sem comida, que já rumam para os matos, para as andanças, e logo se tornam tão bravias que só estratégias de caça são capazes de trazê-las de volta para o convívio humano.

Ainda na esfera dos cuidados, as cabritas possuem certa autonomia na proteção contra predadores: ao contrário das ovelhas, elas conseguem defender os filhotes recém nascidos dos zorros, ou cachorros do mato. Por outro lado, se precisarem deixar a cria escondida em um buraco no chão e sair para comer no mato, elas o fazem. A isso se soma o fato de um cabritinho com quatro meses de idade já poder “se governar”, ou seja, comer sem precisar da mãe e querer cobrir (copular com) as cabritas (que com cerca de seis meses já permitem cobertura). Quem me fala em cabrito “se governar” é Alfredo, durante a viagem entre Alvorada e Palmas.

Alfredo está entre mundos, traduz um universo pelo outro. Digo isso porque no Batuque do Rio Grande do Sul, campo pelo qual Alfredo também circula, também há a expressão “se governar”. A pessoa pode se governar depois de pronta, de ter assentado todos os orixás no corpo e na pedra (*acutá*) e de ter recebido os axés de *ifá* e *obé*, búzios e faca, respectivamente. A pessoa que se governa pode “matar” para si e para filhos e/ou afilhados de santo, ou seja, pode “cortar” na cabeça de outras pessoas, pode usar a faca para iniciar outras pessoas, vertendo o *axorô* do corpo de um animal para o corpo de um ser humano e para os objetos rituais.

Outro viés interessante dessa autonomia das cabritas é sua proteção contra doenças, garantida pelo fato de quase não pastarem, não comerem gramíneas próximas do chão e contaminadas por verminoses. Os quilombolas me disseram que raramente morre uma cabrita por doença ou ataque de predadores. O máximo que acontece é morrerem filhotes quando de grandes geadas ou de algum caprino ficar preso entre galhos ou no tronco de árvores quando se penduram para comer folhas mais altas. Andar pelos perais, outrossim, oferece solo seco, evitando a doença mais recorrente entre as cabritas: as frieiras nos cascos. Aqui, novamente, eclode a atmosfera de sua existência enquanto membros da comunidade de palmas: autonomia com relação à subsistência e a constante necessidade de os humanos reforçarem os laços de convivência com os animais. Às vezes, tem-se a impressão de que as cabritas também esperam dos humanos que eles não se “asselvagem” em relação a elas.

Mas a “rusticidade”, a “plasticidade”, das cabritas não está dada pelos seus corpos desengajados do ambiente, principalmente do chão onde pisam. Tanto que o contrário também pode ser dito delas, de não serem bichos fáceis de criar, o que muito se ouve dizer delas na cidade. Pai Humberto de Bará, morador da Quinta do Portal, localidade da Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, conta que antigamente até existiam yalorixás e babalorixás que tinham algum animal em casa, mas o crescimento da cidade acaba por confinar o espaço, tanto para os humanos quanto para os cabritos (no masculino, na cidade). Para Pai Humberto:

É bem complicado. E cabrito não é um bicho muito fácil de criar, não. Geralmente, quem cria tem terras muito grandes. Ele necessita muito de montanha, é um animal que não se procria no plano. Aquilo faz terrível. Uma vez eu estava conversando com um veterinário e ele me explicou que onde ele urina ele não pode passar. Porque dá uma qualidade de vermes que mata ele. Então, ele precisa de muito espaço, para que ele possa fazer as necessidades dele e não voltar naquele local. Eu tenho um filho que tem uma chácara de tamanho bom e que tentou. Eu disse que não ia dar porque não é bicho que se adapta a terreno plano. Ele tentou umas duas ou três vezes. Mas perdeu remessas inteiras. Não vinga. O negócio é a pessoa ter um em casa. Um ou dois. Agora, querer muitos... Se o espaço é pequeno e tu botares uns cinco ou seis, vais perder. (Entrevista realizada em junho de 2017)

As descrições de Pai Humberto me ensinam também sobre o quilombo e as controvérsias de se exigir que as cabritas lá fora fiquem em abrigos, pisando sobre serragem. As pedras, de que elas tanto gostam, e para onde vão pegar sol, são terrenos secos em que podem parar os cascos. Alfredo já tinha me dito que não estava trazendo muitos cabritos de uma só vez para seu terreno em Alvorada, por causa da umidade, quando de épocas de muita chuva. Ao escutar Pai Humberto entendo por que Alfredo repete tantas vezes que a serragem que cobria o chão do galpão onde os animais ficavam no interim entre chegar de Palmas e irem para as terreiras era trocada todos os dias. Na cidade, os cabritos não são nada rústicos, pelo contrário, são muito frágeis. Isto provoca algumas controvérsias: sendo tão “rústicas” e “adaptáveis”, como se diz das cabritas em Palmas ou no deserto de San Juan, é curioso que elas não tenham se adaptado a parar com as patas sobre solo úmido, ou que o bode “mija” nas patas da frente e esfrega-as na barba para atrair as fêmeas, quando estão no cio, daí seu famigerado fedor. O que parece concatenar as análises etológicas de Pai Humberto e dos quilombolas e seus vizinhos é a constante desterritorialização dos cabritos, que estão sempre em outro lugar.

Segundo Leomar, as cabritas, comendo ração, podem dar até quatro crias por ano. Para que uma cabrita se reproduza bem, quinze dias depois de parir ela já pode emprenhar de novo, desde que esteja bem nutrida, ou seja, que haja espaço e alimento suficiente para todo o rebanho. Colocar muitos caprinos em um pequeno espaço significa menos reprodução dos mesmos. As cabritas não têm cio periódico, podendo copular e emprenhar caso haja um bode por perto. A reprodução é controlada tirando-se os bodes do rebanho, em determinados períodos, e é controlada para que os recursos naturais de alimento não se esgotem. A venda dos animais para as terreiras fica dependendo de não estarem as cabritas com filhote “no pé”, ou seja, com filhotes recém nascidos, dependendo também de algumas especificidades de cor, de sexo, de possuírem guampas ou não, de não estarem prenhas, de serem virgens. Todas essas especificidades estão relacionadas ao orixá ou entidade a quem elas vão ser ofertadas, como veremos mais à frente.

Alfredo compra cabritas de um proprietário rural vizinho do quilombo, o Teodoro, para vender na região metropolitana. Teodoro compra dos moradores

do quilombo por cerca de 130 reais e revende para o mercador por 200. O preço dos animais mais que triplica até chegar nas casas de religião: se no quilombo são vendidos por 130 reais cada um, na cidade eles podem chegar a 600 reais cada. Os principais consumidores da produção de cabritas dessa região – tanto do quilombo quanto de seus vizinhos - são as casas de religiões de matriz africana das regiões da fronteira e de Porto Alegre, o que gera algumas controversas entre os produtores.

Aqueles mais afinados com órgãos técnicos, como a Embrapa, acreditam ser “um desperdício” que uma carne “tão saudável”, porque magra, seja destinada massivamente a rituais religiosos, podendo haver investimento na criação de um mercado de consumo da mesma como *commoditie*. Para a comunidade quilombola, no entanto, é extremamente dispendioso se aproximar dos padrões de produtividade, principalmente sanitários, exigidos àqueles que buscam se beneficiar dos programas estatais de incentivo à produção rural e permanência no campo, no que diz respeito à produção de caprinos de corte. Algumas famílias da comunidade até criam as cabritas próximo à casa, com um certo controle de sua reprodução e manejo regular, mas sem controlar com tanto afincos o jeito “aragano” desses animais se deslocarem pelo espaço, sem respeitar muito os aramados, as estradas, os limites impostos pelo mato e a propriedade. São colocadas cangalhas (triângulos feitos com varas) ao redor do pescoço das cabritas para evitar que passem as cercas de arame, que comam as hortas, que estraguem as plantações dos vizinhos. Esta foi a motivação dada pelos quilombolas, que vivem em terras coletivas. Teodoro Valente, como não tem roças de vizinho por perto, usa as cangalhas para evitar que as cabritas escapem da propriedade.

No caso da criação das cabritas que são consumidas domesticamente e pelas casas de religião, não há investimentos na construção de abrigos e a compra de alimentos específicos, pois “o mato sempre deu tudo” que é preciso para uma grande criação de cabritas saudáveis. Outro fator importante é que as cabritas criadas pelo pessoal do quilombo não são de nenhuma raça específica de corte, como a *bôer* ou a *anglonubiana*, as quais encontrei na propriedade vizinha. Tampouco produzem leite como produziriam raças como a *saanen*. Para Leomar, o fato de as cabritas “não terem raça definida” dificulta a colocação dos

produtores no mercado de produtos caprinos, já que a produção não é competitiva em relação à dos produtores que tem capital para investir em animais de raça, cujo preço do espécime pode equivaler ao preço de um bovino de raça, além de a criação exigir investimentos em abrigo e alimento. Para ele, o ideal seria que se pudesse criar os dois tipos de caprinos, aqueles que são vendidos para as casas de religião e aqueles que se prestam a *commoditie*, especificamente.



Figura 11: As *anglonubianas* de Teodoro.

Fonte: acervo da autora

É bom lembrar que muitas cabritas da comunidade de Palmas foram adquiridas com apoio de política estatal, o que exige que se problematize a eficácia de tais programas e suas potencialidades em possibilitar aos pequenos produtores de comunidades quilombolas que tenham condições de manter seus saberes tradicionais sem que isso corresponda a limitarem-se à produção para o consumo doméstico.

Outra contradição interessante de ser pensada reside nas qualidades que o pessoal do quilombo atribui à carne de cabrita - como o fato dela ser saudável

porque a alimentação dos animais se faz de brotos e folhas de árvores do mato, classificadas como *chá* para a alimentação humana, alimentos assegurados por suas andanças - parecem não ter o mesmo estatuto de importância quando se tratam de raças que devem comer ração, milho, dormir em abrigos, ou que o valor econômico do espécime requeira uma maior contenção de suas peregrinações em busca de alimento.

Converso com minha colega de tema de pesquisa, Winnie Bueno, que é graduada em Direito e também yalorixá da casa de nação Cabinda de sua família, em Pelotas, e ela traz uma comparação interessante para as controvérsias da carne de cabrito no quilombo de Palmas. Conta que quando passou pela Faculdade de Agronomia aprendeu que o gado mais saudável, o que chamam de “orgânico”³², é aquele criado em pastejo, solto, em semi-confinamento onde é priorizado o bem-estar e a expressão do comportamento natural do animal naquele ambiente.

Assim, haveria uma racialização dos corpos dos cabritos dos negros de Palmas, percebida na substituição dos matos pelos abrigos e currais e pela alimentação por grãos orgânicos e selecionados pelos técnicos. Todas as intervenções com o intuito de controlar o que comem, por onde andam, onde dormem, serviriam mais para impor um padrão de certificação sanitária e de origem segura do que para garantir a “organicidade” ou “sustentabilidade”, o que já acontece nas relações entre cabritas e quilombolas, há muito tempo. Uma maior “racionalização” do manejo também impõe aos quilombolas o investimento de recursos materiais e humanos, que excede as possibilidades sustentáveis de

³² A Embrapa Semiárido, de Petrolina/CE possui um projeto de Produção de Cabrito Ecológico: *“O objetivo é desenvolver inicialmente um cabrito tipo carne, o “cabrito verde”, com forte identidade territorial e cultural com os sertões baiano e pernambucano do São Francisco, criado com baixo nível de uso de agroquímicos e em harmonia com a caatinga, em uma estratégia análoga ao que está sendo conduzida pelo pessoal da cadeia produtiva do bovino de corte, com o seu “boi verde”. As qualidades mercadológicas incluem o sabor característico (“sabor de caatinga”), maciez, suculência, menos gordura de cobertura e intramuscular, teores mais baixos de colesterol e de calorias. O produto será ofertado ao mercado em cortes especiais e com certificação de origem. Na etapa seguinte, ou mesmo simultaneamente, chegar-se-á ao cabrito orgânico, com a eliminação completa dos produtos e práticas não permitidas e a obtenção do selo de certificação. A atual caprinocultura extensiva praticada no nosso semiárido, ao contrário do que muitos pensam, pela sua ação espoliativa sobre a caatinga e pelo uso, já generalizado, de vermífugos, piolhidas, “mata-bicheiras” e outros alopatóicos, estaria impedida de receber o selo de orgânica.”* (Clóvis Guimarães Filho, disponível em: http://www.cpatia.embrapa.br:8080/noticias/bkp_noticiasantigas/noticia33.htm, em 01/07/2017.

criação e recriação da comunidade. Seria uma intervenção com ênfase no que falta, no que não é feito, mais do que naquilo que a comunidade de humanos e caprinos têm como conhecimentos e sabedorias.

Apesar das diferenças aparentemente polarizadoras, é fundamental ressaltar que praticamente não há produção de cabritas para o mercado de carne na comunidade quilombola de Palmas, tampouco a venda de cabrita para as religiões de matriz africana gera rendimentos que permitam investir em outras formas de manejo, já que a presença de mediadores (mercador e o vizinho com capital que barra a entrada do mercador no quilombo) estabelece uma distância entre os consumidores e os criadores. Tanto o pessoal de axé quanto os quilombolas ficam à mercê dos preços estabelecidos pelos mediadores, e há por parte de alguns produtores brancos da região a intenção de apagar a origem das cabritas quando estas vêm do quilombo. Assim, justifica-se a frase “os negros de palmas não produzem nada”, mesmo que se esteja ganhando dinheiro com as cabritas da comunidade quilombola.

Creio, no entanto, que as cabritas de Palmas e todos os demais animais que são destinados ao abate nos terreiros têm um alcance ainda mais importante do que o mercado de *commodities*, qual seja o fato de sua carne ser fonte de proteína animal para o povo de terreiro e para as comunidades que com eles se relacionam. Os batuques e serões são ocasiões de compartilhamento de comida e, em muitos casos, as poucas oportunidades de populações pobres da periferia das cidades comerem carne. Parece, portanto, que a proibição do abate de animais sacralizados golpeia não somente o direto ao culto e à expressão religiosa do povo de axé, mas compromete a soberania alimentar de populações pobres negras e não-negras.

Fabiani Franco Alves, seu pai Leomar Alves, o irmão deste, Vanderlei Alves, a prima deles, Dona Zair Franco, Ana Luísa, Dona Onélia, nenhuma delas referiu possuir conhecimento sobre o que acontece nos terreiros para onde seus animais são vendidos. Dona Onélia, inclusive, tem certa proximidade com a crença evangélica. Leomar, certa vez comentou que não tinha gostado de ver um pesquisador falando em um documentário sobre o costume de uma comunidade quilombola gaúcha de cozinhar algumas receitas com sangue de animais, o estudioso em questão fazia referência aos benefícios que tais práticas

alimentares trariam para a saúde e a longevidade. Leomar considerou a declaração um desserviço para a imagem das comunidades quilombolas do estado, pois poderia dar margens a distorções como “barbarismo” ou “selvageria”. Tinha receios quanto à vinculação da comunidade com os estigmas das religiões de matriz africana. Conversamos algumas vezes sobre as possíveis consequências para o quilombo da aprovação de um projeto de lei como o PL21/2015 e surgiram essas controvérsias.

Fabiani, por outro lado, traz uma perspectiva comparativa entre o abate nas casas de religião e a indústria frigorífica. Não tem dúvidas de que a demonização do abate nos terreiros é mais uma investida racista contra os modos de viver negros, já que é impossível acreditar que as pessoas que se mobilizam contra a presença de animais nos rituais afro-religiosos estejam mesmo indiferentes às origens sociais de quem pratica essas religiões. Diz que se tais movimentos de proteção dos animais fossem mesmo engajados pela manutenção da vida, e fora de qualquer ideologia racista, estariam investindo contra a barbárie da indústria frigorífica, que sacrifica animais e humanos. Sugere-me que assista o documentário “Carne, osso”³³, sobre os abusos assombrosos aos quais são submetidos os trabalhadores do setor industrial responsável pelo maior número de ações trabalhistas das regiões onde atua. Fabiani pede para que eu preste atenção na cena em que uma das entrevistadas diz “chega uma hora que eu já não sei se a carne que eu estou cortando é a minha ou é a do bicho”.

Não por coincidência, eu já tinha ouvido falar do referido documentário, Durante a programação do Fórum Social das Resistências 2017, em Porto Alegre, na Tenda da Economia Solidária, houve um debate do qual participou um dos realizadores do filme. Foi nesta mesma ocasião que conheci a yalorixá

³³ **Roteiro e edição:** Caio Cavechini, 2011. **Realização:** Repórter Brasil. Em entrevista à equipe do documentário, a terapeuta ocupacional do INSS-Chapecó/SC, Juliana Varandas, relata: “De acordo com o Ministério da Previdência Social, um funcionário de um frigorífico de bovinos tem três vezes mais chances de sofrer um traumatismo de cabeça ou de abdômen do que o empregado de qualquer outro segmento econômico. Já o risco de uma pessoa de uma linha de desossa de frango desenvolver uma tendinite, por exemplo, é 743% superior ao de que qualquer outro trabalhador. E os problemas não são apenas físicos. O índice de depressão entre os funcionários de frigoríficos de aves é três vezes maior que o da média da população economicamente ativa do Brasil.”. Disponível em: <http://carneosso.reporterbrasil.org.br/o-filme/index.html>

Vera Soares, que se apresentou como sogra do irmão de Leomar e Vanderlei Alves que mora em Porto Alegre.

No mesmo passo desta reflexão, recordei que no documentário ao qual Leomar faz referência, as últimas entrevistadas são a yalorixá Sandrali De Oxum e sua mãe Iyá Eli De Oxum, respectivamente, mãe e avó de minha colega Winnie. No seu depoimento sobre a alimentação nos terreiros do Rio Grande do Sul, Iyá Sandrali enfatiza a relação que o povo de axé possui com os animais e as peculiaridades que isso traz para o abate e a produção de alimentos. Segundo a yalorixá, nem mesmo a produção de charque e seu consumo teriam sido possíveis sem o saber-fazer negro, pois um negro “não mataria a pauladas o animal, que é uma extensão do seu corpo”. Um animal morto a pauladas fica com a carne rija demais, por causa do estresse, e o abate conforme as práticas das tradições de matriz africana deve ser por corte com faca das veias jugulares do pescoço e por sangria rápida. No capítulo 3, essas técnicas de abate serão melhor esclarecidas.

2.2. Os ricos, os gaviões-corvos-urubus e outros bichos medonhos

Acabara de entrar pela estrada da Coxilha das Flores. Há tempos não chovia. Os pedregulhos da estrada estavam soltos e rolantes. Na primeira curva íngreme, o carro derrapa e perco o controle da direção, consigo parar quando esbarro em uma moita. O combinado com Dona Zair era de irmos para o Rincão do Inferno ainda de manhã. Já eram 10h30 horas, eu estava atrasada e precisaria trocar o pneu do carro. Nunca tinha feito isso. Resolvo dirigir com o pneu furado até a venda de Vanderlei – são cerca de 5 km – em busca de ajuda. Chego à venda e está Seu Gaudêncio, tio de Vanderlei, sozinho. Ele tampouco já havia trocado pneu alguma vez. Unimos nossas inexperiências, aliamos as forças – que eram mais de Seu Gaudêncio do que minhas – e conseguimos trocar o pneu. Porém, fico receosa, com medo que a roda tenha ficado frouxa. A estrada para o Rincão do Inferno, logo que se passa o Cerro do Malcriado, é uma das mais acidentadas que conheço, principalmente pelas subidas íngremes, os pedregulhos soltos (na seca) e o barro (na chuva).



Figura 12: Estrada de pedregulhos.

Fonte: acervo da autora

Dona Zair me esperava com a porteira aberta. Eu dirigia com insegurança. Ao adentrar a porteira, os cães vêm para a volta do carro, como de costume, e passo por cima de um. O cão sai ileso, mas o incidente não contribui para que eu fique mais tranquila. Almoço com Dona Zair e seu marido. Depois, ela e eu juntamos algumas roupas que ela vai levar para lavar na casa da mãe, Dona Onélia. Entramos no carro, passamos na venda de Vanderlei para comprar carne de galinha e bolachinhas, que levaríamos ao Rincão do Inferno. Eu já havia relatado o acidente da manhã a Dona Zair. Digo que desta vez dirigirei com menos audácia, o que é bastante necessário na estrada do Rincão.

Chegamos sem maiores percalços. Deixo o carro a uma certa distância da casa de Seu Biqui e Dona Onélia, já que devemos atravessar um mato e uma laje de pedras para chegar onde residem, bem perto do precipício formado pelos cânions do vale do rio Camaquã. Somos recebidas com alegria pelo casal e seus cães, já por volta das 16 horas. Tomamos café e decido ir para as pedras, olhar o pôr-do-sol, fazer algumas fotos e tentar me distrair dos sustos do dia. Urso, o

cachorro ovelheiro de Seu Biqui, vai comigo. Está um céu claro. Tento alinhar a câmera de forma que os raios de sol não escureçam as fotos. Deito-me nas pedras para observar e tentar fotografar as aves de rapina que me sobrevoam e que, aliás, sobrevoam constantemente o Rincão do Inferno. Os gaviões dão rasantes.



Figura 13: Deitada nas pedras. Os corvos.

Fonte: acervo da autora

Acho lindo, mas Urso não me deixa fotografar direito, me cheira, me lambe, faz uns grunhidos, vai até a boca do mato e volta a mim umas duas vezes, empurra a câmera das minhas mãos, até que desiste e entra no mato fazendo uns barulhos meio chorosos. Levanto-me e vou para outra parte, tentar fotografar com zoom os “corvos” que ficam pousados em bando nos paredões do outro lado do rio.



Figura 14: Os corvos nas pedras.

Fonte: acervo da autora

Aqui cabe atentar sobre como algumas classificações dos animais são operadas por Dona Onélia. Parece que os corpos dos animais comportam vários nomes, todos interligados por alguma ação em comum, movimento ou lugar onde vivem. As aves de rapina dão um exemplo. Um dia perguntei a Dona Onélia, apontando para uma ave que voava em círculos, se aquilo era um urubu. Ao que ela me responde: “Sim, é um corvo, um carancho, um gavião”. Menos que as diferenças que eu atribuiria a cada um desses animais – os quais estão separados em corpos diferenciados, dentro de minhas classificações – neles é considerado um eixo comum, que os coloca como não diferenciáveis: a rapinagem.

Outro exemplo interessante diz respeito aos veados: Alfredo, dono do aviário e mercador de cabrita, me disse que o veado cruza com a cabrita, que por isso alguns cabritos têm “feitio de veado”, como focinho fino e alongado – nunca viu o contrário, veado “com feitio de cabrita”. Perguntei para Seu Biqui, Dona Zair e Dona Onélia, se eles já tinham ouvido falar disso; disseram-me que

não, mas que é bem possível que seja verdade, pois “o veado é um cabrito”, vive como cabrito. Para o Pai Humberto de Bará Adague, também é provável, porque o bode tenta cobrir animais de outras espécies.

Feito tal comentário, voltemos. Retornei ao fim de tarde com Urso e os “gaviões-corvos-urubus”. Ao voltar para dentro de casa, começamos a conversar sobre bichos medonhos. O medo de cobra cruzeira é unânime, o de louva-deus causa pouco espanto (por ser um bicho venenoso), e o de veado, já relatado acima, é que me causa mais estranhamento. Praticamente no mesmo instante em que Seu Biqui explica que o mistério amedrontador do veado está em seu costume de observar – “campear” -, pego-me contando minha trajetória de pesquisadora, dando detalhes da pesquisa de doutorado, falando de minhas opiniões políticas, de minha postura favorável aos quilombolas. Deixo que eles me “campeiem”, ponho-os a me observarem, tentando sair da beira da estrada, desse lugar de alguém perigoso³⁴.

Utilizo o termo “perigoso” na falta de expressão melhor, mas creio que não seja bem de perigo a ameaça que o veado faz aos meus amigos de Palmas, e sim de desconforto, desconfiança. Reflito sobre isso porque este animal aparece nos relatos como presa, nunca como predador ou violento. Há causos, inclusive, de um tipo de um jogo/brincadeira chamado “correr veado”: tira-se o veado do mato, correndo atrás dele a cavalo e com cachorros, até os cães o caçarem. A carne fica para os cães, pois pelo estresse da presa e por ser muito magra, acaba sendo dura demais para o consumo humano. As pessoas só comem carne de “veado descansado”, isto é, quando o animal é abatido sem perceber, sem se assustar ou correr.

³⁴ Sonho com veado: “Desço do carro para fumar. Um veado sai do mato. Olho para ele, ao lado está o retrovisor direito. Olho para ele e para mim, ele me olha. Pego uma câmera e começo a filmar e narrar. Coloco-o em um canto da imagem, para dar a impressão e espreita e de composição da paisagem. Digo: Estou feliz porque tenho à minha frente um animal silvestre e seus atributos, que os afastam da domesticidade (quais?). Estou triste porque ele me observa como uma pessoa. Estou emocionada. Que bicho sou eu que não lhe causo medo e que tampouco posso me aproximar?” (Diário de campo, 02.06.2016)



Figura 15: Capeando.
Fonte: acervo da autora



Figura 16: Campeando 1.
Fonte: acervo da autora

Como consequência à minha atitude de “defesa”, quando puxo o assunto da política e da questão fundiária, surge a conversa sobre a Associação Quilombola. Meus anfitriões se mostram contentes com a atuação “dos quilombolas”, e concordam que tornar-se formalmente quilombola trouxe muitos benefícios a todos da comunidade. O acesso à aposentadoria como produtores rurais e ao crédito rural são as vantagens mais citadas, sendo a maior dificuldade o aprendizado em conseguir lidar com maquinário de uso coletivo.

Mas a conversa surge pelo viés do deboche com relação aos “ricos”. Aqui todo “rico” é branco, nem todo branco é “rico”, e nem todo negro de Palmas é favorável à Associação Quilombola. Os “ricos” são os vizinhos ruralistas e seus simpatizantes. A palavra “negro” quase não aparece nas categorias das pessoas da comunidade com quem conversei. As definições de cor da pele variam entre “pardo” e “preto”. Num viés mais étnico, pardos e pretos são “morenos”. Seu Biqui ainda me diz: “O presidente dos Estados Unidos é, como dizem por lá, negro”.

Dona Zair conta que encontrou com um dos vizinhos contrários aos quilombolas e que este acabara de chegar de Porto Alegre, apavorado, com a camisa rasgada, após a audiência da CPI da Funai e do Incra³⁵, ter sido abortada, segundo ele, “por umas índias prenhas furiosas”. Havia partido um ônibus de Palmas, em apoio à CPI, mas os vizinhos “ricos” e seus aliados não conseguiram participar da audiência. Todos riem da tentativa frustrada dos lindeiros de manifestarem publicamente sua ojeriza ao reconhecimento das terras quilombolas; e lamentam pelo “capitão do mato”, parente “traidor” e “trouxa” que se aliou aos ricos, os quais o colocaram na linha de frente, para recolher assinaturas, forjar provas e documentos contra a Associação Quilombola. O “capitão” foi processado várias vezes, investigado pela Polícia Federal, e não ganhou nada por colocar-se do lado dos ricos.

Concluindo esta conversa, Dona Zair me reporta à tarde com Urso no pôdo-sol e os gaviões, dizendo: “se a Associação não nos ajudar, não serão os

³⁵ A audiência da CPI da Funai e do Incra, que seria realizada em Porto Alegre, na Assembleia Legislativa, no dia 23 de maio, foi suspensa por lideranças dos povos indígenas e apoiadores, que não permitiram a entrada dos ruralistas.

ricos que vão nos ajudar. Cai numa pedra dessas, mãe, e vê se eles não vêm te comer os olhos. São que nem corvo”. Urso sabia que corvos comem olhos de seres vivos de uma certa altura, eu não sabia. E também não soube distinguir se o conselho servia para as rapinas que me rondaram à tarde ou se era para eu evitar andar pela casa de Teodoro; o vizinho que me recebeu como alguém “de casa” foi o mesmo que ameaçou passar de caminhonete por cima da cabeça de Dona Onélia, quando da liberação do laudo que reconheceu a Comunidade de Palmas como Remanescente das Comunidades dos Quilombos.

Ainda tratando de bichos “medonhos”, Dona Onélia conta sobre a “cobra mamadeira”, uma serpente preta que mama nas mulheres e nas vacas, quando estas estão no banhado. Além disso, a cobra mamadeira come as cruzeiras. A “cobra preta”, como também é conhecida, enrola-se no pescoço da mulher que amamenta, enfeitiça-a, mama no seio dela e coloca a ponta da cola (rabo) na boca da criança, para que esta pense que está mamando. Relata que quando sua filha mais nova, já falecida, era bebê, esta começou a minguar, a não se desenvolver. Sua mãe dizia que era porque Dona Zair, na época com dois anos, ainda mamava, deixando o leite fraco para a irmã. Até que um dia, Dona Onélia estava na casa de um parente e ele viu a cobra mamadeira na parede, alvejando-a com um facão jorrou leite de sua barriga. Quanto às vacas nos banhados, acontece de rejeitarem o terneiro por causa da cobra mamadeira. Dona Onélia conta que quando o terneiro mamão está berrando no campo é porque a cobra preta está mamando na mãe dele.

Dona Onélia não amamentou apenas as filhas que deu a luz: Dona Zair apontou algumas vezes para uma casa no Rincão do Inferno, onde dizia morar seu irmão. Nessa ocasião, em que eu estava com o carro carregado e havia passado pelo incidente na estrada, ficamos com medo de subir uma das ladeiras que levam rumo à estrada da Coxilha das Flores, acesso à BR 153. Não sabíamos o que fazer, pois Dona Onélia estava conosco e nos preocupávamos em não assustá-la. À distância avistamos um homem a cavalo e Dona Zair disse que era seu irmão. Fizemos sinal e ele veio em nossa direção. Aproximou-se, era um homem branco. Ficamos com o cavalo e ele conduziu o carro e Dona Onélia até o alto da ladeira. No trajeto a pé de volta até o carro perguntei para Dona Zair se o homem era seu irmão só por parte de pai, pois Dona Onélia nunca

tinha falado que teve um filho. Ela respondeu que ele era seu irmão porque mamou por muito tempo em sua mãe.

Ao desvendar o mistério da cobra mamadeira, Dona Onélia seguiu dando de mamar para as duas filhas ao mesmo tempo, o que, segundo ela, as cabritas também fazem. E mais: dois dias após darem cria, as cabritas já podem entrar no cio e emprenhar, bastando estar o bode próximo a elas. Dona Zair, que está mais afastada de suas cabritas, manejadas pelo genro, não acreditou muito nessa estória delas emprenharem quando estão amamentando. Dona Onélia comprovou dizendo que é perfeitamente possível, já que ela mesma ficou grávida quando estava ainda amamentando a filha mais velha.

Há um conhecimento do próprio corpo via corpo das fêmeas de outras espécies e vice-versa. Isso fica mais perceptível quando os assuntos são questões reprodutivas e sexuais, talvez por serem assuntos em que seja mais fácil falar daquilo que se vê os animais fazendo do que daquilo que não se vê ou ouve dos outros humanos, como cio ou cópula. Assim, os fenômenos que acontecem no corpo das mulheres parecem tornar possível a ocorrência nos corpos das cabritas.

Leomar confirma as impressões de Dona Onélia quanto à amamentação e fertilidade das cabritas. Ele explica que se retira o bode do meio do rebanho para que as cabritas terminem de criar os cabritinhos. Além do cio das cabritas ser despertado quando o bode “mija na barba” – repito que ele urina nas mãos dianteiras e as esfrega na barba para atrair as fêmeas -, elas se enfurecem quando um bode tenta cobri-las depois de já estarem “corridas” (recém terem copulado).

O bode nunca investe violentamente contra a fêmea, e esta geralmente só o faz quando ocorrem situações de insistência de coito. Nestes casos, ela fica “reinando”, ou seja, fica irritada e altiva. Por tais contendas e para controlar a reprodução das cabritas, há poucos bodes reprodutores, a maioria dos machos é castrada. Geralmente, o reprodutor é de “uso comunitário”, uns emprestam para os outros. Fabiani me conta que um senhor de Uruguaiana vai até o quilombo, de caminhão, para comprar cabritas e bodes para religião, mas avisa antes sobre quantos machos vai querer. Assim, ela e o pai, Leomar, sabem

quantos vão poder capar³⁶. Quanto mais machos puderem capar, melhor, senão “é uma confusão!”. Muita disputa, muitos filhotes, escassez de alimentos.

Desde muito cedo os machos já tentam cobrir as fêmeas, brigam entre eles, disputando-as. Como o cio delas não tem periodicidade fixa, é praticamente impossível evitar que copulem se estiverem perto dos bodes. Mas não é só isso. Pai Humberto de Bará Adague, morador de Porto Alegre, diz que não é só a cabra que tem cio, o bode também: e é “um horror!”, pois ele força os outros animais ao redor a copularem com ele, cobre outras espécies. Cobre machos, cabritas pequenas, mata, machuca. A pergunta que fica é a seguinte: por que isso não ocorre quando esses animais estão soltos? Por que no quilombo as cabritas conseguem “reinar” e na cidade não? Por que na cidade, nos pátios e galpões, a “violência” do cio dos machos se sobrepõe? Nos capítulos 3 e 4 discutiremos mais sobre essas questões.

No contraponto com o manejo em terras comunitárias da *criação* quilombola, está a *produção* de caprinos de Teodoro Valente, lindeiro do quilombo, alocado pelos quilombolas na categoria dos “ricos”. Teodoro cria cerca de 200 caprinos, numa área de 200 hectares (que pertencem a sua família desde a década de 1940). Ele arrenda mais 400 hectares na região, onde planta milho e soja, além de criar gado. Perto da sede da propriedade, onde estive, há uma área de exploração (ainda experimental) de mármore; o solo da região é abundante em mármore, mas a extração e comercialização do mesmo requer uma tecnologia ainda muito cara, além de representar sérios danos ambientais. A empresa Minas do Camaquã é quem faz o experimento nas terras de Teodoro; o pouco de mármore que foi extraído, cortado e polido nesta área, foi enviado para a China. Parece que há uma preferência no mercado por mármore que siga uma única tonalidade de cor. O mais recorrente em Palmas possui vários matizes, mas ainda assim é valioso. Pelo que pude ver, os campos “de pedra” possuem um valor submerso que ainda não foi explorado, mas que aumenta a cobiça pela terra, acirra os conflitos fundiários, dá margem para argumentos

³⁶ Para que a carne seja própria para o consumo humano é necessário capar o macho ainda jovem. Assim, ela não fica com morrinha, gosto e cheiro repugnantes, característicos dos machos.

contrários àqueles que dizem: “Por que não deixam os negros ali? Aqueles campos não prestam para nada, são pura pedra”.



Figura 17: Cabras de Teodoro, onde foi um milharal.
Fonte: acervo da autora

A primeira pessoa que me falou de Teodoro foi Leomar Alves. Como eu sabia das contendas fundiárias envolvendo o líder quilombola e o vizinho, titubeei em contatá-lo a princípio. Enquanto refletia sobre a possibilidade de atravessar do quilombo para a propriedade de Teodoro, por acaso recebi outra indicação envolvendo seu nome. Como já referi, tenho um tio que é agrônomo funcionário do Banco do Brasil e que trabalha com concessão de crédito a produtores rurais. Numa reunião familiar comentei sobre o tema de minha tese e a localidade onde estava fazendo campo. Ele, surpreso, disse-me ser interessante eu conhecer Teodoro, irmão de uma colega sua do banco. Aceitei o desafio ofertado na reincidência da indicação e contatei o criador, que concordou em receber minha visita, dizendo-me estar me recebendo bem por eu ser “de casa”. Porém, quando eu disse ser antropóloga, Teodoro não escondeu sua antipatia à nossa classe, citando alguns casos em que foi “injustiçado” por antropólogas.



Figura 18: Rebanho de Teodoro.
Fonte: acervo da autora



Figura 19: Chegando na propriedade de Teodoro
Fonte: acervo da autora



Figura 20: Nas mangueiras de Teodoro.
Fonte: acervo da autora

Para Teodoro, que aprendeu muito sobre criação de caprinos com uma senhora moradora das guaritas, em Caçapava do Sul, "a cabrita é bagual, mas tratando bem, come na tua mão". Quando fomos chamar as cabritas, que estavam no mato, Teodoro gritou "chiba!" para chamá-las e o cão pastor entrou no mato para buscá-las. Ele juntou o rebanho e levou-o até os bretes, perto da casa. A inteligência do conjunto cachorro/rebanho é harmônica, quase não há extravios, as cabras andando em bloco.

Quando estive no mato com Ana Luísa, no quilombo, ela gritou "chiba!" e depois de um tempo começamos a ouvir um barulho de sineta; era a "cabrita velha", que por ser a mais mansa, trazia um cincerro ao pescoço. A mais velha está mais acostumada com a rotina com os humanos. Ana Luísa e as crianças gritavam "chiba!" e as cabritas pareciam ignorar, apenas iam aparecendo, em alguns pequenos grupos isolados. Ao verem que não era oferta de alimento, disfarçadamente se afastavam.



Figura 21: Tocando as cabras.

Fonte: acervo da autora

Quando eu gritei “chiba!” muitas olharam e atentaram as orelhas, parecendo reconhecer que a voz era de uma estranha. Na época, mês de maio, muitas cabritas estavam dando cria (mesmo período das ovelhas), e acabavam indo para um peral mais longe, onde escondiam os filhotes. Para Leomar, a cabrita é mais xucra do que a ovelha porque se tiver que deixar o filhote e sair a andar, ela o deixa, mas também sabem defender seus filhotes de predadores, como *zorros* (cachorros do mato) e aves de rapina, seja enfrentando-os, seja cavando buracos na terra para esconder os cabritinhos recém-nascidos. A cabrita tem fama de xucra e esperta; a ovelha de mansa e pouco inteligente. Mas a cabrita quando é guaxa, mansa, também é esperta; e a ovelha quando é xucra também é tida como burra (entra no mato e não consegue sair, anda só onde as outras andam).



Figura 22: No alto das pedras.
Fonte: acervo da autora



Figura 23: Saindo-entrando do mato.
Fonte: acervo da autora



Figura 24: Desgarrado.
Fonte: acervo da autora



Figura 25: Chiva! Chiva!
Fonte: acervo da autora

As terras de Teodoro têm pouco mato, se comparadas ao quilombo. Ele roça largas extensões de terra, e conta que ressarce possíveis danos com o pagamento de multas aos órgãos ambientais. Teodoro vende cabritas para um aviário de Porto Alegre há cerca de 30 anos. Esse aviário é especializado em animais para religiões de matriz africana e se localiza no bairro Partenon. Teodoro não gosta das religiões, "não acredita", e inclusive relata uma situação em que "quase espancou" uma entidade que se aproximou dele quando da entrega de um cabrito para abate. Pela descrição que fez, seria um Exu. Ele compra cabritas dos vizinhos, principalmente dos quilombolas, e revende para os compradores dos aviários e das terreiras. Conta que muitas vezes as cabritas foram moeda de troca entre ele e os vizinhos: quando alguém precisava de dinheiro emprestado, pagava depois em cabrita.

Quem lê esta tese vai encontrar mais descrições de como Teodoro maneja suas cabras, as antropólogas e seus vizinhos quilombolas. Parece-me já suficiente a sua participação neste subcapítulo, a fim de agregar-se aos assuntos de que tratamos aqui, "os ricos, os gaviões-corvos-urubus e outros bichos medonhos".

A articulação de humanos com outros animais a partir de agências semelhantes não está restrita à forma como, por exemplo, os quilombolas de Palmas pensam suas defesas dos predadores. Há também formas ofensivas e aniquiladoras de se fazer associações entre a existência de determinados grupos de humanos e não-humanos. Neste caso, as classificações vêm da parte de quem historicamente foi favorecido pelo antropocentrismo.

Uma das fontes de pesquisa do "*Relatório Sócio-Histórico-Antropológico sobre a Comunidade quilombola de Palmas*", buscando dados acerca dos plantéis de escravos em Bagé, foram os inventários *pós-mortem* de alguns indivíduos residentes no município. Nesses inventários constavam alguns bens que a pessoa possuía em vida e que seriam divididos entre os herdeiros. Assim, "*Como o escravo era uma mercadoria, um bem que poderia ser vendido, hipotecado e alugado, ele aparecia listado juntamente com outras posses de seu senhor como bois, cavalos, terras, ferramentas e objetos em geral*" (*Idem*, p. 83).

Tal estatuto não-humano atribuído às pessoas negras pelas entidades escravistas racistas ficou muito fortemente marcado em minha trajetória como pesquisadora, quando muitas vezes ouvi dos interlocutores a afirmação “negro também é gente!” ou “negro é gente!”, como se isso não estivesse dado da mesma forma como estaria para pessoas não-negras. Durante a pesquisa etnográfica que realizei junto às famílias negras que fundaram o Clube Guarani – “o clube dos negros de Arroio Grande/RS” – me deparei com no mínimo duas situações em que houve essa reivindicação de lugar dentro do espectro “humanidade”, enquanto “ser gente”.

No primeiro caso, as pessoas com as quais convivi durante a pesquisa sobre o Clube Guarani contavam a história da instituição como um percurso de estratégias e mobilizações em que estava em jogo a demanda por poderem ser as pessoas “de cor” tratadas “como gente”, isto é, terem acesso ao espaço público e de sociabilidade da cidade sem que para isso houvesse a condição de terem que estar trabalhando ou prestando algum serviço. Em alguns casos, como os do Centro de Tradições Gaúchas da cidade, nem na condição de serviçais ou trabalhadores era permitida a entrada de negros, e isso aconteceu, oficialmente, até a década de 1990. Até as primeiras décadas do século XX era proibido negros sentarem nos bancos da praça central, entrarem na igreja matriz. A tais interdições da vida urbana se opunha a expressão “negro também é gente!”. A reivindicação de um estatuto humano eclode concomitantemente à descoberta da negridão, pela incapacidade de estar com o outro, como explicita Fanon:

No plano das ideias, estávamos de acordo: o negro é um ser humano. Isto é, acrescentavam os menos convencidos, ele tem como nós o coração à esquerda. Mas o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças, pois é sabido que “os cruzamentos de raças diferentes rebaixam o nível psíquico e mental...” (2008, p. 111)

No outro caso, figura a associação arbitrária e excludente entre o clube dos negros e as infestações de animais pestilentos ou perigosos.

Embora haja o contexto de esvaziamento dos clubes sociais em geral, o Clube Guarani teve seu fechamento devido a fatores que ultrapassam a cena social e financeira de decadência vivenciada por outras instituições. O clube foi

fechado em 2006 em decorrência de diversas denúncias contra o seu funcionamento. Dentre as variadas acusações contra o clube (poluição sonora, venda de bebida alcoólica para menores, etc.) a que culminou com o encerramento total das atividades dizia respeito à perturbação causada a um vizinho novo devido ao fato de que as festas realizadas pelo Guarani nas sextas-feiras à noite provocavam “muito ajuntamento na rua”³⁷. Depois de fechado, o clube ainda foi denunciado por ser foco de uma infestação de ratos na vizinhança. Passada a questão dos ratos, a reabertura da instituição foi condicionada à sua conversão em Ponto de Cultura. Em 2012, quando o Ponto de Cultura Axé Raízes já estava em atividade, o prédio sofreu novas denúncias, por meio de redes sociais na internet. Foram feitas declarações de que havia uma colmeia de abelhas nas dependências da entidade, ameaçando a segurança dos vizinhos. As narrativas em resposta às diversas investidas contra a sociabilidade negra, vinham muitas vezes acompanhadas do argumento “negro é gente!”.

A humanidade branca, e seu medo aniquilador da diferença, forjou a intimidade entre negros e as indesejadas espécies companheiras (Haraway, 2003)³⁸. Frantz Fanon, em “*Os condenados da terra*”, credita essa animalização ao maniqueísmo do mundo colonial:

Às vezes, esse maniqueísmo vai até o fim da sua lógica e desumaniza o colonizado. Na verdade, ele o animaliza. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz-se alusão aos movimentos de reptação do amarelo, às emanações da cidade indígena, às hordas, ao mau-cheiro, à proliferação, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra certa, se refere constantemente ao bestiário. O europeu tropeça raramente nos termos “pitorescos”. Mas o colonizado, que percebe o projeto do colono, o processo preciso que lhe intentam, sabe imediatamente em que se pensa. Essa demografia galopante, essas massas históricas, esses rostos dos quais toda a humanidade fugiu, esses corpos obesos que não se parecem mais com nada, essa corja sem pé nem cabeça, essas crianças que parecem não pertencer a

³⁷ Distante um quarteirão do Clube Guarani, praticamente nos fundos da casa do denunciante que se queixava do barulho vindo deste clube, está situado, desde 1902, o Clube do Comércio (Antigo Club Instrução e Recreio, antiga União Gaúcha), fundado por senhores de famílias da elite agropastoril e comercial. Embora o prédio da instituição apresente fortes sinais de degradação, há denúncias de que lustres e móveis estejam sendo vendidos para pagar contas e a contribuição dos sócios seja cada vez mais rara, o Clube do Comércio possui uma batalha a menos na sua luta por manter-se em funcionamento, qual seja, a do enfrentamento de atos de discriminação. Ninguém se queixa do barulho provindo de suas festas, e quanto mais gente elas juntarem, melhor.

³⁸ *Animais de companhia* seriam aqueles cuja presença é desejada, como os *pets*.

ninguém, essa preguiça exposta ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial. (2010, p. 61)

Os ratos que enfiaram as redondezas do Clube Guarani, o clube onde se fazia muito “ajuntamento” de gente, de negros, são alteridades significantes com agência política:

O medo do rato, bem como de outros agentes políticos indesejáveis, é um medo do uno que contém o todo. Um só rato nunca é um rato só. Todo rato contém em si a potência de uma infestação. Festim diabólico. Pandemônio, legiões de não humanos que ameaçam conjurar o apocalipse das formas nítidas, das cores brandas. Donde se deduz que todo ceticismo em relação às agências outras contém uma boa dose de assepsia. (Sá, 2013, p. 245)³⁹

Guilherme Sá, em *“Afiml, você é um homem ou um rato?”*, propõe que se tome a noção de humanidade como política e se coloque em suspenso aquilo que se classifica como universalmente humano - algo historicamente construído - conferindo assim à humanidade sua incomensurabilidade e inegociabilidade. O autor faz uma crítica ao pensamento humanista – crítica amparada por Lévi-Strauss, Sahlins, Haraway, dentre outros -, enfatizando seu caráter excludente e a necessidade de nos dirigirmos a seus próceres sob a denúncia de Homens com espécie, gênero e classe bem definidos, e não como seres humanos. Porque ser humano é variado e ser Homem não.

Em suma, tais ideias liberais humanistas se alicerçam na necessidade de crer que há algo essencial que nos difere dos outros animais, como forma também de justificarmos nossas diferenças. Como forma, melhor dizendo, de justificarmos a desigualdade que impomos aos que escapam aos padrões majoritários. É aqui que voltamos aos ratos:

Deduz-se, logicamente, que ser homem e não rato pressupõe a aquisição de elevadas faculdades morais e sanitárias que se opõem a todas aquelas contaminadas pela vida rato. Ser homem é compartilhar estéticas de limpeza, valores como coragem e altivez, é suprimir o desejo irrefreável de desejar a todos os que não são desejados por ninguém, é viver em um mundo onde trafegar sem ser percebido seria algo inadmissível. Ser homem é não ser não humano qual seja o rato. É viver à sombra do homem. Ser rato é ser excluído. Exterminável.

³⁹ “Tout se passe comme si, pour notre inconscient, certains défauts de l'homme ne lui étaient pas consubstantiels mais procédaient d'une véritable contagion par l'animal; au plus simple, ce dernier fournirait le modèle de la conduite” (Thomas 2014:125 apud Sá, 2013).

Dispensável. Os ratos sobrevivem na não normatividade. Ser rato é resistir. Erráticos. (Sá, 2013, p. 244)

Se pensarmos a relação do Estado com essa subdivisão da população em subespécies, é nela que Foucault percebe o modo como o racismo é inserido pelo biopoder nos mecanismos estatais. Assim, o encarceramento dos inferiores pode ser visto como algo saudável. O que aconteceu nas sociedades nazistas onde o nacional socialismo alemão conseguiu penetrar foi isso: ditadura somada a um biopoder generalizado, política de vida indiscernível de política de morte. Uma defesa do vegetarianismo, da produção de alimentos naturais e integrais, o combate ao tabaco, e o estabelecimento de uma exceção racial ariana que selecionava aqueles seres vivos que não seriam destinados aos campos de concentração e extermínio (Rose & Rabinow, 2006).

A variabilidade das formas de existir como “humanos” - de proceder genealogicamente de outros humanos mantendo nossa capacidade de criar diferença (Ingold, 1995) – é tão violentamente combatida pelos pilares hegemônicos do capitalismo racista que é mais oportuno enxergar suas manifestações como em continuidade com outras espécies de animais, como variações, saltos, de ordem da “natureza”. E assim justificar o tratamento “desumano” conferido àqueles que escapam dos limites do Homem.

Tim Ingold, em “*Humanidade e Animalidade*” (1995), analisa a partilha entre condição humana e espécie humana, operada pelas ciências da humanidade e pelas ciências da natureza, apontando-a como oscilante e perversamente ambígua. Quando a noção de espécie humana deixa de ser tão restrita a brancos e eurocentrados, em prol de uma pretensa igualdade, colocam-se todos dentro de uma mesma definição de natureza. Só que neste espectro de natureza são agregados aqueles que nunca foram de direito e de fato privilegiados pela elevação à condição humana. E que cotidianamente precisam atestar sua humanidade, graças à “*promiscuidade entre a condição humana e a maneira como são concebidos os altos valores do humanismo*” (Sá, 2013, p.247). Para Ingold, essa concepção de que espécie e condição humana são equivalentes corrobora para que a condição defina a espécie, o que nos impede de formular questões mais relevantes acerca das duas noções de humanidade,

“uma espécie biológica peculiar e suas condições sociais e culturais de existência” (idem).

Para Stephen Clark, em “*Is humanity a natural kind?*” (1988), uma ambiguidade permeia a separação da humanidade enquanto espécie (tradição biológica) das demais espécies animais⁴⁰. Há, por um lado, a convicção de que a partir do pensamento evolucionário darwiniano passamos a compor a mesma espécie, já que somos frutos de um mesmo processo reprodutivo contingente, conforme a teoria mendeliana; e há, ao mesmo tempo, uma seleção de algumas semelhanças de ordem metafísica que nos distinguiriam de outras espécies, e que alimentam (e são alimentadas por) teorias como a *Tese da exceção humana*, um robusto e perigoso fruto do dualismo cartesiano⁴¹.

Na mesma direção, para Descola (1996, 2005), a consolidação do paradigma cosmológico naturalista ocidental se dá no período entre 1500 e 1800, pautado pelas “revoluções” cosmológicas promovidas pelas ciências naturais. No que diz respeito às relações entre humanos e seres da natureza, esse paradigma oscila entre uma matriz focada no “predatismo” predominante (expressa na exploração crescente dos recursos naturais) e algumas variações de “reciprocidade” e “protecionismo” (presentes nos movimentos conservacionistas e de defesa animal). De qualquer forma, as separações ontológicas natureza/cultura, humano/não-humano, humanidade/animalidade, são reforçadas e reproduzidas pelo naturalismo em todas as suas versões.

Ingold (1995) sugere que estaríamos mais próximos da resolução desse dilema se nos preocupássemos em pesquisar as relações entre os seres *humanos* e *ser humano*, transcendendo as oposições calcificadas nos campos das ciências naturais e humanas, desestabilizando as fronteiras tradicionais desses territórios. Para o autor, é preciso que os antropólogos se desapeguem da visão dualista de humanidade – uma parte natureza, uma parte cultura –

⁴⁰ Um tipo natural seria algo como um conjunto que se reúne à revelia da arbitrariedade humana, possuindo propriedades comuns, e independente da existência do observador. Clark problematiza a ideia de que as espécies são agrupadas por semelhança de forma. Traz o exemplo dos povos Gê, para quem o cachorro é mais próximo do amendoim do que de outros mamíferos, pois ambos têm passagem pelo incesto.

⁴¹ Jean-Marie Schaeffer (2009) aponta para o dualismo ontológico internalizado no homem moderno - corpo/alma, natureza/cultura, afetividade/racionalidade - como o alicerce dessa tese da diferença de natureza do homem com relação aos demais seres vivos, daquilo que ele chama de “ruptura ôntica” com o mundo da vida.

assim como é necessário que biólogos evolucionistas aceitem a diferença entre espécies, a qual não é absolutamente corruptora de nossa continuidade filogenética com outros animais. Se, por um lado, negamos o etnocentrismo das correntes que acreditam numa gradação em direção ao progresso unilinear, por outro caímos no relativismo antropocêntrico:

Reivindicando a existência de diferenças de grau, o gradualismo não pode deixar de postular uma escala universal de progresso, em relação à qual os homens e os outros animais são situados em posições de "mais" ou "menos". Se, no entanto, recusamos essa escala por conta do etnocentrismo implícito em seu critério de progresso, ficamos com uma concepção antropocêntrica da humanidade como uma condição de tudo-ou-nada, que não admite nenhuma variação de grau, mas é irrestritamente variável em seus modos de expressão. (Ingold, 1995, p. 13)

O artigo de Ingold foi publicado em 1995. Desde então, a antropologia ampliou largamente seu aparato epistêmico de estudo das relações humano-animal, buscando recompor o que se convencionou chamar de social a partir das associações de novos coletivos de humanos e não-humanos. Assim, tenta-se problematizar a unicidade que sustenta a ideia de ser humano como exclusiva/excludente⁴².

Acredito que tais esforços possam vir a colaborar com o arrefecimento de epistemologias pautadas em totalizações, como os paradigmas da mestiçagem e do humanismo, ambos pautados por uma suposição de que o horizonte das relações entre partes diversas é a homogeneização. Daí a aposta na consideração das relações tranespecíficas dos encontros interespecíficos, sem perder de vista aquilo que as pessoas dizem de si mesmas e das implicações que a vida vivida junto a determinados não-humanos traz para essa concepção de "si mesmas". Não esquecendo que tal premissa é uma sugestão de trabalho epistemológico aos antropólogos e demais cientistas, já que coletivos como o povo de terreiro, por exemplo, em nenhum momento desconsidera o caráter fundamental da coexistência humana com os demais seres vivos, da agência mútua dessas diferentes existências umas nas outras.

⁴² Segundo Lewgoy (2011), o fato de a antropologia se interessar pelo não humano traria o risco dela se aproximar de um "regresso ao reducionismo materialista", "darwinismo social", ferindo as premissas régias das ciências humanas tão reforçadas e reivindicadas por inspirações corroboradas na "tese da exceção humana" (Schaeffer, 2009). Seriam perspectivas se opõem à possibilidade de adoção de um olhar interacionista.

O olhar de fora, ou melhor, o olhar de cima, perspectiva tão arraigada às pretensões de cientificidade, é responsável pela dificuldade que ainda se tem em romper com a tentadora vocação de determinar o que os outros são, como se eles nunca tivessem pensado suas fronteiras antes. Não é por acaso que a noção de raça ganha mais força com o desmonte do escravismo - o mesmo sistema que a consolidou e foi por ela consolidado -, amparado na incerteza da condição humana de pessoas negras (Wade, 2004). Quando o humanismo parece triunfar, alastrando-se na redução ao pressuposto da dignidade humana⁴³, a raça emerge como forma de justificar a opressão e persistir como pensamento das diferenças humanas. Um movimento interminável do autoritarismo científico, um mecanismo descrito por Fanon (2008, p. 111): *“Há dois séculos eu estava perdido para a humanidade, eternamente escravo. Depois alguns homens vieram a declarar que tudo aquilo já tinha durado demais.”*

⁴³ “Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da “pessoa humana”. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espanca-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir seu pão com ele.” (Fanon, 2010, p. 61).

CAPÍTULO 3. UMA IMENSA TRAVESSIA: DE CABRITAS QUILOMBOLAS A AXORÔ DE ORIXÁ

As cabras que conheci em Palmas, assim como as do deserto de San Juan, na Argentina, as cabras do Sertão de Pernambuco e aquelas que são abatidas nos terreiros, podem ser descritas por seus movimentos; elas são seus movimentos e estes são movimentos de interstícios. Onde elas vão levam em si um estado de fronteira, arrastam consigo uma imensa fronteira. Quando cheguei na Argentina, falava em *chivas* com as pesquisadoras de lá e elas custavam a entender. Fui surpreendida quando percebi que lá, num país hispanohablante, as cabritas são chamadas de *cabritas*. Na periferia de Porto Alegre, Pai Humberto do Bará Adague se refere aos bodes como *chivos*. Seus corpos não movem deslocamentos espaciais apenas, tencionam as fronteiras que os demais corpos suportam ou não. As cabras vão onde os humanos não conseguem ir; por isso, é muito difícil acompanhá-las.

Não se trata de um desígnio atávico descolado de seu coexistir com outros seres viventes, e depende também muito de quem as observa e escreve suas trilhas. O meu intuito foi traçar as linhas desta tese a partir dos caminhos pelos quais elas – as cabritas que vêm para Porto Alegre - andam desde sua origem entre os negros de Palmas.

Aquilo que se diz delas no quilombo, de que sua docilidade e domesticidade dependem do contato cotidiano com os humanos, se inverte na cidade. O que no quilombo era tornar-se *baguala*, ir e não voltar mais, sumir, na cidade só acontece quando elas morrem; isso para quem veria a morte como um final, o que não é o caso para o coletivo de religião. A imposição de um ambiente “doméstico”, sob o olhar vigilante dos humanos, desenha a “selvageria” de outra forma, agressiva e frágil. E a agressividade é atribuída à presença de machos inteiros, tanto por Pai Humberto de Bará quanto por Alfredo, o comerciante. Para ambos, as fêmeas não oferecem resistências violentas quanto ao ambiente da cidade. Os bodes causam problemas quando colocados junto às fêmeas, pois entram no cio e não podem copular. As cabritas “rústicas” e “altivas” dos matos e campos de pedra de Palmas expõem sua fragilidade na vulnerabilidade dos cascos, mais suscetíveis às frieiras na cidade. Em uma conferência realizada

durante o I Congresso Latino-Americano de Estudos Humanísticos Multidisciplinares, no Campus Jaguarão da Universidade Federal do Pampa, em novembro de 2016, a antropóloga Rita Segato tratou de uma mutualidade entre o corpo das mulheres e a relação das comunidades com a terra, que fica visível com as espoliações coloniais: as mulheres relutam e relutam mais do que os homens em entregar suas terras para o colonizador, e, quando não conseguem evita-lo, ambas, terra e mulher, ficam vulneráveis, com menos possibilidades de se defender.

O intervalo por onde transita o mercador, dono do aviário que faz o comércio dos animais para as terreiras, é carregado de intensidades transformadoras muito potentes para as cabritas e para esta tese – lugar de tensões, de imobilidade forçada e de desterritorialização brutal, de diáspora. Quando as cabritas, cujo modo de fazer conhecimento no mundo é um modo *peregrino*, são transportadas como *passageiras*, encerradas na boleia do caminhão, seus corpos operam a primeira grande virada no sentido de seu confinamento, de seu “encolhimento”. Isso se dá menos pelo transporte em si do que pelas variações nos motivos pelos quais elas viajam. Quando são encomendadas por alguma casa de religião podem ser carregadas e entregues no mesmo dia. O problema é quando Teodoro está precisando de dinheiro e liga para Alfredo para oferecer cabritas sem que este tenha um destino imediato para elas que não o galpão e o pátio.

Um dos problemas é a conversão em mercadoria, em moeda de troca. A sedentarização imposta pela condição de “estoque” com que Teodoro e o caminhoneiro lidam com os animais, o que, para este, dá muito trabalho e “não é negócio”, pois dá prejuízo. Mas, não dura muito tempo, dura o tempo que suportam as cabras ficarem confinadas, o tempo que suportam os humanos lidarem com cabras confinadas. Entre Palmas e os terreiros elas devem ficar o menor intervalo de tempo possível com o mercador, para que seus corpos não se deteriorem, para que o mercador não se deteriore. Entre estar na casa de religião e ser abatido, o intervalo também deve ser mínimo, para que seus corpos não se deteriorem ou deteriorem outros corpos, quando forem bichos brabos –

ou melhor, embrabecidos. Estes últimos, geralmente são os bodes de Ogum, segundo Pai Humberto de Bará⁴⁴.

Segundo Gilmar de Ogum Avagã, tamboreiro e filho de santo de Pai Humberto de Bará Adague, na nação Oyó, os orixás que mais comem bode – o cabrito velho e não capado – são Ogum Avagã e Bará Lodê. Ossaim e Xapanã também comem machos inteiros, mas podem ser dos jovens, dos cabritos. Ogum também come cabrito jovem, mas se for Ogum “de frente”⁴⁵, o de rua, como o Avagã, come bode, sempre bode. O Bará Lodê, que também é “de frente”, deve comer sempre bode, nunca cabrito. Ogum, Ossaim e Xapanã comem juntos, ou seja, comem machos inteiros, variando a cor. Todos eles podem comer bodes, mas se lhes dermos bode uma vez, sempre vamos ter que dar bodes, não vamos poder dar mais cabrito, pois se acostumam assim. Bará Lodê e Ogum Avagã comem juntos, nos seus assentamentos, na frente da casa, nunca dentro. Quando se vai dar de comer para o Lodê ou para o Avagã, tem-se que dar de comer para Iansã Timboá também, que fica assentada na mesma região, mas um pouco afastada dos dois orixás homens. Se não se faz isso, ela vem comer junto com eles, pois é casal com Avagã. E Lodê não gosta da proximidade de mulheres.

Vou pegar Ogum como exemplo, pois é um orixá que aparecerá em diferentes passagens desta tese. Ogum é o orixá da guerra, protetor dos militares, dos brigadianos, dos caminhantes, dos viajantes. Ele é o caminho e é a estrada, estrada de ferro e trem. É o dono da faca e do corte⁴⁶. Sem o *axé de faca* ou de *obé* ninguém pode ser pai ou mãe de santo, nem pode se governar. Ogum é o dono da forja, do ferro, é ele quem fabrica as ferramentas e as armas. E por ser o orixá da guerra, Ogum é o orixá da tecnologia. É a metáfora da ambivalência de que o homem cria os meios da sua própria destruição (Risério, 1996)

⁴⁴ Ver A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras (Ramos, 2016).

⁴⁵ Na casa de Mãe Rejane de Iemanjá, de nação Cabinda, em Pelotas, todos os orixás de dendê são orixás “de frente”. Ogum Avagã, Bará Lodê e Iansã Timboá são orixás “de frente” e “da rua”. O orixá Bará Agelu é “de frente” e “de dentro de casa”, come mel.

⁴⁶ Mãe Rejane D'Iemanjá faz uma divisão de domínios: diz que Ogum é o homem da faca e Obá a mulher do corte.

Quando se tem Ogum na cabeça e passa a cultuá-lo na nação, a educação que se recebe, a pessoa e o santo que nasce, aponta para a necessidade de se saber da bravura que se tem e buscar o equilíbrio junto aos demais orixás, porque nunca um orixá vem sozinho, isto é, cada pessoa tem no mínimo três deles regendo a sua vida, distribuídos na cabeça, no peito e nas pernas, as suas passagens. Além dos nossos orixás pessoais, podemos contar com o axé vindo dos orixás de nossa mãe ou pai de santo, das madrinhas e padrinhos, da natureza, de todo o *Orumalé* (panteão dos orixás).

O *ethos* das religiões de matriz africana não é de destruição nem de aniquilação, mas de respeito pela diferença e pelo ambiente. Não fosse assim, não seriam os terreiros perpetuações de um modo de estar no mundo que é responsável pela manutenção da vida nas sociedades brutais americanas, apesar da violência que estas impõem. “*Não se pode ter só bravura na vida*”, disse Mãe Rejane de Iemanjá, respingando mel sobre uma obrigação de Ogum, orixá do dendê. Ela não faria isso para um Ogum Avagã ou Bará Lodê, que são “de frente” e “de rua” e só comem dendê. São como as fortalezas da casa, precisam ser os mais valentes e destemidos, pois no caso de qualquer agressão são os que primeiro devem se defender e defender a casa. Isso conta para o assentamento, que protege a casa e para o filho do orixá que o tem no corpo, em continuidade. O *ori* e a pedra comem juntos; no dia da obrigação a pessoa recebe o *axorô* no local do assentamento do orixá, na frente da casa, não no quarto de santo, como os demais. Por isso, devem ser bodes grandes, corpulentos. Os de dentro de casa geralmente não precisam ser animais grandes. Mas, segundo Pai Humberto do Bará, na nação Oyó, a preferência é por bichos bem grandes e fortes, para todos os orixás. E não importa o tamanho do corpo da pessoa, se for franzino, baixo, magro, o importante é a fortaleza que se ganha ao alimentar o orixá com um animal viçoso. Este fundamento vale até mesmo para as aves.

Desde o momento em que o comprador avisa Leomar e Fabiani que não devem capar os bodes, já lá no quilombo estes animais são pensados para Ogum, já são de Ogum, já são Ogum, aos olhos de quem é de axé. Na cidade, quando o pai ou a mãe de santo que encomendou for buscá-los ou escolhê-los

entre os outros, eles serão o bode do Ogum de alguém, o bode do Lodê de alguém. O mesmo acontece com os cabritos.

Quando Pai Humberto de Bará Adague tem que lidar com carneiros⁴⁷ ou bodes muito brabos, diz que “passa sacrifício” com eles. Alfredo também passa trabalho com bodes e carneiros, mas compara as cabeçadas desses animais a golpes de UFC (*Ultimate Fighting Championship*⁴⁸), pois eles não precisam tomar distância para deferirem-nas de forma violenta e dolorosa contra quem tenta imobilizá-los. E aqui me ocorre outra ambivalência de Ogum; todos os orixás têm as suas, eles, aliás, têm muitos lados⁴⁹. Entrar em confronto com um bode, que pode ser chamado por “Ogum”, é de alguma forma entrar em contato com as potências da fúria, da autoridade, conhecê-las e até temê-las. Eu iria mais além; diria que conter um bode de Ogum, agarrá-lo pelo cavanhaque, é conter um policial, um brigadiano. Ter Ogum na cabeça, ter no corpo um policial, um soldado, ou um guerreiro. Ambivalência delicada, sutil – e também brutal, ontologicamente – quando se vê a juventude negra sendo dizimada pelo Estado brasileiro⁵⁰, pela polícia brasileira, recrutadora massiva de homens negros.

Explico Ogum por Oxum, uma orixá conhecida por sua doçura. Um dia contava para minha mãe, Viviane D’lemanjá, que uma amiga em comum tinha muito medo de água, de rio, de mar, que mal molhava os pés quando ia à praia. Mãe Viviane, então, me diz que acha que nossa amiga é filha de Oxum, e que, por isso, sabe intuitivamente da força que a água tem, dos seus poderes e mistérios e perigos. Sabe que eles vêm do mesmo lugar de intensidades. O ritual é que dá o movimento de atualização das forças em efetivas mais para o lado da riqueza, da fecundidade ou dos perigos, das misérias.

Pedro Pitarch, em *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, oferece algumas pistas interessantes para pensarmos essa “alteridade íntima”, a partir

⁴⁷ Os carneiros são de Xangô, também um orixá guerreiro, mas menos “rueiro” que Ogum e Bará. Para contê-los, segundo pai Humberto, deve-se agarrá-los das guampas; os bodes, pelo cavanhaque.

⁴⁸ Organização que produz eventos de MMA (*Mixed Martial Arts*), ou em português, “**Artes Marciais Mistas**”.

⁴⁹ Sobre a multiplicidade no politeísmo afro-brasileiro ver Barbosa Neto (2012).

⁵⁰ Conforme o *Atlas da Violência 2017*, o número de incidentes de mortes decorrentes de intervenção policial no Brasil ultrapassa o de latrocínio (roubo seguido de morte), o que demonstra um padrão institucional de uso da força pelas polícias.

de uma pesquisa etnográfica com os indígenas tzeltales da região dos Altos de Chiapas, no sudeste de México. A noção de pessoa que trazem os tzeltales se aproxima da noção de “pessoa fractal”, de Roy Wagner, uma pessoa composta de um largo conjunto de “almas”, que representam um variado repertório de seres (animais, meteoros, espíritos monstros, etc.) e que estão espalhados pelo mundo e no interior do corpo. Nada é individual, a pessoa é uma conjunção de fragmentos e a alma também. Aqui a distinção entre parte e todo não é pertinente. Há um contínuo entre público/privado, corpo/alma, pessoa/cidade, o lado de fora está também do lado de dentro, o exterior é imanente à cidade e a cada pessoa. Pitarch avisa que a tradução de “ch’ulel” por “alma” não é o mais exato, pois ch’ulel deriva de ch’ul, que quer dizer radicalmente “o outro de algo”. Assim, alma é tudo aquilo que o cancuero⁵¹ não é, mas está dentro dele. A alteridade é íntima, nunca se está sozinho porque se está sempre acompanhado das almas brancas que estão dentro de si. As almas brancas são castelhanas (do colonizador) e estão dadas, alocadas no coração, a cabeça é indígena e deve ser feita – há que se fazer indígena, via corpo. E a alma castelhana é um constructo feito de atributos históricos associados ao contato com os castelhanos. Assim, o contato entre brancos e indígenas pode ser visto a partir da relação entre corpo e alma; a relação entre indígenas e brancos é para o cancuero uma relação consigo mesmo. A alma branca é muito frágil e torna a pessoa frágil, vulnerável, se não for bem cuidada, vigiada. Conhecê-la, saber sua localização, é uma forma de tê-la sob controle, evitando que se “mescle” às partes indígenas⁵².

A pessoa de religião, de axé, é também uma pessoa do tipo *divíduo*, em sua contraposição com a noção de *indivíduo*. E também se aproxima da ideia de pessoa fractal, por sua multiplicidade. Edgar Barbosa Neto (2012) chama de “politeísmo intensivo” a qualidade do politeísmo afro-brasileiro de estender a multiplicidade de seres sobrenaturais que o compõem a todas as formas

⁵¹ Povo indígena de língua tzeltal das montanhas de Chiapas.

⁵² Pazzarelli (2017), em “A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais”, aborda a relação entre carneada e matanças de animais de criação em uma comunidade aborígene dos Andes Argentinos, observando a necessidade de o animal “morrer bem” como fenômeno imbricado no procedimento de se tirar para fora dos corpos dos animais carneados a *sorte* que compartilham com o pastor. Na etnografia de Pazzarelli também os animais não podem sentir dor ao morrer.

existentes, como a casa e o corpo, apresentados como indissociáveis da noção de pessoa. Desse conceito de politeísmo pode-se prever “*um mundo repleto de lados simultâneos e heterogêneos*”. A nação é um lado, a quimbanda é um lado, a umbanda é um lado. Dentro da nação, cada nação é um lado e dependendo da casa ou da “bacia”, pode ter outros lados. Assim acontece também com os filhos de santo e com os orixás. O mundo dos outros no Batuque é, para Barbosa Neto, altamente povoado; e o intervalo preenchido na ação ritual pela singularização de algumas alteridades internas atualiza relações historicizadas.

Segundo Pai Humberto de Bará Adague, não é bom sentir raiva dos animais que serão destinados aos orixás, por mais que seu comportamento passa ser eventualmente violento. Por que o orixá precisa daquele macho adulto, grande e forte – e irresignável?

Atreveria-me a dizer que a relação do bode furioso de Ogum com o lado soldado do orixá atualiza a relação da população negra com o Estado, com a violência do Estado e sua opressão sobre os corpos negros, Estado que não bastando criminalizar e destruir vidas negras também converteu corpos negros em alagozes de seu próprio povo. Rita Segato (2010) sugere que se busque um mapa do percurso da história nos corpos, ver como eclode, por exemplo, no corpo de uma índia a história do colonialismo, da exploração, do racismo e, ao mesmo tempo, do patriarcalismo. É o que venho tentando fazer com cabras e bodes.

O encolhimento exigido, o confinamento, da imposição de um modelo de urbanidade e, ao mesmo tempo, a privação de “tal espécie” e “tal raça” de vivê-lo, trata-se daquilo que Frantz Fanon (2010) chama de “a cidade do colono”: uma cidade sólida, toda de pedra e ferro, iluminada, asfaltada, “*onde latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados*”. A cidade do colonizador, de Fanon, é uma cidade empanturrada, preguiçosa, seu ventre cheio de coisas boas. É uma cidade de brancos, de estrangeiros. Fanon descreve o mundo fatiado em dois do colonialismo, contendo também a cidade do colonizado, que é faminta, esfomeada, agachada, prostrada, cidade de pretos e de “turcos”. Mas logo o autor se desprende dessa dualidade como coisa dada e afirma ironicamente:

Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida, não conseguem mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie ou raça. (Fanon, 2010, p. 56)

A descrição da sociedade colonizada opera no mecanismo violento e de caráter totalitário da exploração colonial, que se vale da conversão de negros e indígenas em depositários do mal. Aquilo que faz com que cidades que se desenvolveram enlevadas pelo cheiro de carniça e osso queimado das charqueadas e matadouros, cobertas por moscas atraídas pelos milhares de litros de sangue derramados pelas fábricas de carne bovina, que transformaram seus rios e canais em esgotos e convivem diariamente com o seu fedor, fiquem chocadas e se sintam barbarizadas com o cheiro dos bodes que passam pelos terreiros, com o cheiro das obrigações que putrificam no máximo uma vez por ano por menos de uma semana nos quartos de santo. E mais, que execram o fato de que coletivos negros lidem com o seu próprio alimento, os animais abatidos nos terreiros, mas corroboram com lemas como *“bandido bom é bandido morto”* ou *“as estatísticas dizem que bandidos não chegam aos 30 anos”* – sabendo que a criminalização das existências negras é uma prática e um valor fundante da espoliativa formação das sociedades brasileiras e americanas.

O povo de religião, que tenta cultuar seus orixás na cidade e é esmagado pelas mais diversas forças opressoras da urbe – a gentrificação, a especulação imobiliária, a violência policial, todos bem imantados pelo racismo e suas muitas faces – não teria experiências muito diversas para expor com relação à manutenção de seus corpos e tradições negros num espaço controlado pelo Estado aniquilador e seus braços capitalistas. Pai Humberto de Bará Adague conta que quando morava próximo ao centro, no bairro Santo Antônio, toda vez que começava a tocar o tambor chegava a polícia, sendo abordado por ela cerca de oito vezes por noite, tendo que parar o batuque e interromper os rituais para mostrar a documentação e os registros da casa como casa de religião de matriz africana. Ele também traz o exemplo de sua tia de santo, Mãe Laudelina do Bará:

Tinha uma senhora, que era minha tia de religião. Ela já é falecida há uns doze anos, mais ou menos. Ela morava no Mont Serrat, aqui em Porto Alegre. O Mont Serrat hoje é um bairro classe A. Ali foi raiz africana, ali tinha quilombos africanos. (...) Ali se localizou uma bacia muito forte de Jeje. Essa senhora era minha tia de religião, era Oyó. Ela conseguiu um terreninho a preço de banana, há muitos anos atrás, e localizou a casa dela de santo ali. E aquele bairro começou a crescer ali, em torno daquela casa de religião. Quando as pessoas chegaram, ela já existia ali, ela já estava ali aquela casa de religião. Ela tocava sempre em janeiro. Com o passar dos anos, virou um verdadeiro inferno, porque tinha muitos prédios. Eles faziam até bombas caseiras e tocavam em cima da casa delas. Era uma senhora de muita idade. Um horror! Tocavam garrafa, chamavam polícia. Era um horror! Nos últimos anos, um horror. (...) Nos últimos anos a função de religião foi bem complicada. E não era para ser. Geralmente, as pessoas implicam quando alguém abre uma casa de religião no local. Mas não. Aquele bairro cresceu ao redor daquela casa de religião. Ela era muito velha, morreu beirando os cem anos. Quando as pessoas chegaram ela já estava, cultuando os santinhos dela. Praticamente acabaram com a religião ali naquele bairro. (Entrevista, em 08/07/2017)

Perguntei para Gilmar de Ogum e para Pai Humberto de Bará sobre as implicações de se ter bodes brabos ofertados para determinados orixás, como isso era contornado, se os orixás aceitavam comer animais que tivessem machucado outros. Ambos me disseram que essa é a “natureza” desses machos quando presos, que se evita tais comportamentos, isolando-os uns dos outros antes das obrigações. E que os santos são feitos junto com as pessoas que estão se fazendo no santo. Então, vai da mão do pai ou mãe de santo amansar a bravura na medida certa para que a pessoa se sinta em fortaleza sem ser destrutiva. Porque quem anda muito na rua, como os filhos de Ogum e Bará, correm muitos riscos corporais. Um exemplo dessa “dosagem” é o fato de não se poder cortar galos de rinha para orixá. Bará, por exemplo, come galo vermelho, mas jamais galo de rinha porque é bicho “de briga”.

Um momento emblemático desse corte entre a origem das cabras no quilombo e sua ida para a cidade se deu por ocasião de um carregamento de cabritas que estavam sendo vendidas por Teodoro ao aviário de Porto Alegre. Estavam misturadas dentro do caminhão boiadeiro as cabritas vindas de diferentes donos da comunidade de Palmas – eu reconheci as assinalações -, perguntei a ele de onde elas vinham e me disse que não lembrava. Foi minha última viagem à propriedade de Teodoro, dia de carregamento de cabritas com Alfredo. Dia depois do qual não foi possível mais negociar minha estada em campo na companhia do vizinho do quilombo. Estava arriscando demais cair

numa pedra e ter os olhos comidos por gaviões-corvos-urubus. Foi também a última saída de campo em que pude conversar com Alfredo.

O aviário da família de Alfredo tem mais de 60 anos. O pioneiro foi seu avô, que vendia galinhas em rama pela cidade de Porto Alegre, no início do século XX. Galinha em rama era um jeito de amarrar algumas galinhas pelas patas, nas duas pontas de um pau e carregá-lo nas costas, oferecendo de porta em porta.

O estabelecimento, em uma esquina da Av. Bento Gonçalves, mais parece uma flora de artigos religiosos: vendem-se velas coloridas, gamelas, mel, dendê, fios de contas, além de galinhas e galos. Apesar do contato estreito e cotidiano com pais e mães-de-santo de toda Porto Alegre e Região Metropolitana, Alfredo e seu tio Galvão não se consideram “de religião”. As cabritas compradas em Palmas ficam hospedadas em Alvorada, cidade da região de Porto Alegre, onde Alfredo mora. Ele não escolhe as cabritas; às vezes recebe algumas encomendas, mas todos os animais são vendidos. Faz carregamentos de cerca de 100 animais toda vez que vai a Palmas. Possuem clientes em Caxias, Canoas, Viamão e outras localidades.

Em Alvorada, nos fundos de um grande supermercado, uma placa anuncia: “Vende-se cabrito e ovelha”. O endereço é no centro, mas na frente há terrenos baldios, esgoto a céu aberto, casebres e muito lixo. Ele abre o portão do galpão e já damos de cara com os cabritos, encerrados por causa do frio. Tanto o tio de Alfredo quanto este reforçam sempre que podem o fato de haver espaço para os cabritos ficarem soltos no terreno, embora seja difícil conter sua mobilidade dentro dos limites dessa área. De fato, são três hectares, no centro de Alvorada, o que para cabras não é muito. No meio do galpão – de um lado, as mangueiras das cabritas, de outro, a cozinha de Alfredo – há um vão, onde é estacionado o caminhão quando ocorre o carregamento e descarregamento dos animais. Do lado direito, três mangueiras, duas delas com cabritos e ovelhas, forradas com casca de arroz. Do lado esquerdo, uma cozinha com mesa, fogão à lenha, pelegos. Tudo muito limpo e organizado. Alfredo abre o portão dos fundos e me deparo com um terreno enorme, com um açude.



Figura 26: Em Alvorada.

Fonte: acervo da autora

Xing Ling aparece, um cabritinho preto, nascido no início do ano. É de criação de Alfredo. A mãe dele ainda está por ali, mas ele já “se governa”, já come sozinho, busca por alimento, e já tenta cobrir as cabritas. Sua mãe deu cria a dois filhotes; o irmão de Xing Ling morreu por picada de bicho no pescoço.

No açude há gansos. O terreno é bem encharcado, por isso, nessa época do ano, Alfredo prefere deixar as cabritas abrigadas. Não há mato, ele insiste em mostrar que os bichos não ficam confinados. A serragem do chão do galpão é trocada todos os dias. Estavam todos bem alimentados e com água.



Figura 27: Xing Ling.
Fonte: acervo da autora

Combinamos de ir a Palmas, na casa de Teodoro. Peço para acompanhar Alfredo na próxima viagem e ele aceita. Aguarda apenas algumas encomendas; sabe que elas começam a se firmar em torno do dia 10. Depois desse dia, ele costuma ir. Fala que conhece mais ou menos o calendário da religião. Diz que os animais mais procurados são os “de cor”, aqueles que não são brancos, nem pintados, os pretos e escuros. Conta que aumentou a procura por cabritas pretas. Não era assim: “agora tem se cortado muito para Exu”. Ele sabe que Oxum come cabrita amarela, que Xangô come carneiro, Oxalá cabrita branca, Iemanjá ovelha. Mas prefere deixar bem marcado que não é de religião. Já assistiu rituais, já foi a festas, distribuía cartões de visita em batuques, mas nunca ficava muito tempo, para evitar filiação ou compromisso.

3.1. Um caminhão cheio de quatro-pés

No dia da viagem, 19 de maio de 2016, embarco no ônibus para Alvorada já à tardinha. Chegaremos tarde a Palmas. Levo mate para aquecer e espantar o sono. Adormeço e acordo de um sonho em que a voz de Alfredo me diz “Marília!”. Era hora de descer, estava na última parada. Tive a sensação de que estava numa daquelas situações de “comunicação involuntária” que se dá quando estamos intensamente mobilizados pelo campo (Favret-Saada, 1990 *apud* Siqueira e Stolze, 2005). Entramos no caminhão e, no trajeto por dentro de Alvorada, Alfredo vai me mostrando outros aviários e inúmeras casas de religião. Faz muito frio, e o ar quente do caminhão não funciona.

Já na BR 290 o frio é ainda maior e o barulho do motor do veículo faz com que eu não escute a voz de Alfredo, nem ele a minha; mas precisamos conversar, pois ele dorme na direção. Conta-me que ficou cerca de seis meses sem lidar com cabritos porque tinha que cuidar da avó, que estava doente e veio a falecer há menos de um ano. Os cuidados com ela também fizeram com que ele não conseguisse mais dormir direito à noite, tendo que estar atento aos seus chamados de ajuda. Diz que acabou por ter sono o tempo todo. Tenho a impressão de que lidar com cabritas e ter que cuidar de algum humano em situação de fragilidade (gravidez, doença, velhice) são atividades que não conseguem ser conciliadas. De fato, o que pude observar, tanto em Palmas como, posteriormente, no cotidiano de Alfredo, é que as cabritas conseguem ter

um certo domínio do tempo e do espaço, que faz com que seus “donos”, “criadores” ou “vendedores” fiquem amarrados à possibilidade de manejá-las ou não.

Chegamos em Palmas à 1h30 horas da manhã. As cabritas já estão em um caminhão boiadeiro, de dentro do qual serão colocadas na carroceira do caminhão de Alfredo. Faz muito frio. O primeiro impulso que temos é de descer do caminhão e acender um cigarro, mais pelo desejo de algo que aquecesse as mãos e o ar do que propriamente pelo ato de fumar. Alfredo quer voltar ainda naquela noite para Alvorada, mas consigo convencê-lo a ficar e dormir. No outro dia de manhã, Teodoro me convida para irmos buscar os carneiros com guampas que faltavam no Rincão dos Valério, na propriedade de um amigo seu. Pegamos os nove carneiros e Teodoro alerta Seu Valdemar de que não deixe os carneiros brigarem, pois se quebram as guampas o pessoal de religião não compra. De volta à propriedade de Teodoro, os caminhões já estão com as portas dos boiadeiros encostadas, uma de frente para a outra. O de Alfredo tem dois andares, as cabritas irão no de baixo, para não pularem para fora do caminhão durante a viagem. Os carneiros vão no andar de cima, pois são mais mansos e não se atiram.

Antes de começar o traslado dos animais de um caminhão a outro, percebo que as assinalações nas orelhas das cabritas são diversas, algumas eu já tinha visto no quilombo. Os animais estão todos misturados e embora tenham as marcas de distinção, parece haver a intenção por parte de quem vende de apagar os rastros de suas origens quilombolas. Colabora para isso o fato de Alfredo não chegar até o quilombo, pois Teodoro vende as cabritas como se fossem suas; só quem fala em quilombo sou eu. Alfredo não sabe exatamente de onde vem os animais que compra. Para ele, o fornecedor é Teodoro. O contato com o quilombo é interceptado pelos vizinhos brancos, sempre que possível.



Figura 28: De um caminhão a outro
Fonte: acervo da autora



Figura 29: Um caminhão cheio de quatro-pés
Fonte: acervo da autora



Figura 30: De Palmas para Alvorada
Fonte: acervo da autora



Figura 31: Sem cangalha, assinalada e de caminhão
Fonte: acervo da autora



Figura 32: No porão
Fonte: acervo da autora

Em conversa com a técnica da Emater de Porto Alegre, esta diz que os quilombolas de Palmas estão ilhados, que os técnicos da Emater Regional não conseguem prestar assistência sem serem retaliados na cidade. Ela acrescenta: “rodo o Rio Grande do Sul inteiro, de comunidade quilombola em comunidade quilombola, há anos, e Palmas, para mim, é a cara da escravidão”. Fala isso por causa da forte pressão que os latifundiários exercem contra a comunidade e contra aqueles que se aproximam dela. Não tenho a experiência da funcionária da Emater, mas compartilho com ela dessa constatação. E posso dizer que quando vi as cabritas assinaladas serem arrancadas de sua origem, arbitrariamente desvinculadas de sua vida negra, tive uma impressão de navio negreiro. Menos por uma ilusão de vida idílica no campo, entre os matos e quilombolas, do que pela ação de homogeneização de Teodoro, que oprime os quilombolas e transforma os animais em uma “massa viva”.

O historiador João José Reis (2017) trata a travessia do Atlântico pelos navios negreiros como um rito de iniciação, calcado pelo sofrimento, pela criação de laços de irmandade e pela transformação de estatuto (de cativo para escravo) pela qual os africanos passavam em tal abominável processo. No *malungo*, vocábulo bantu que significa “grande canoa”, as pessoas que faziam a viagem no mesmo barco criavam uma espécie de parentesco simbólico. Pesquisas historiográficas referidas por Reis apontam inclusive para a interdição sexual entre essas pessoas. O historiador chama a atenção para o fato de o grupo de iniciados no Candomblé, aquelas pessoas que vão para o chão juntas, se chamar *barco de yaô*. E a interdição sexual também é vigente para os *barcos de yaô*. João José Reis diz que essas associações são metáforas que a travessia no navio negreiro criou.

Ao ver as cabras misturadas à revelia de suas marcas, acionei, automática e vertiginosamente, em minha mente tudo que lera e ouvira das teorias de *(contra)mestiçagem* (Goldman, 2015) ou *antimestiçagem* (Kelly, 2011; 2016), das implicações políticas de se aceitar o paradigma da mestiçagem como síntese final da diversidade nas Américas sem observar as armadilhas que ele dissimula, o branqueamento, o apagamento da presença negra e indígena, a obstrução do acesso a direitos. Ao mesmo tempo que me deparei com a perversidade da alienação em que eram postas as criações quilombolas fui mais adiante nas etnografias de Dos Anjos (2006), Segato (2010), Barbosa Neto (2012) e fui mais adiante no trajeto das cabritas até os terreiros. Acordei que a maioria das pretensões à mestiçagem e sincretismo, de apagamento e cisão, vêm sendo investidas falhas, fracassadas, embora violentíssimas. Não fosse assim quem diria que quilombolas de Bagé compartilham de uma mesma vida com batuqueiros de Porto Alegre? Quem diria que o Estado brasileiro, em seu afã modernizador e colonialista, ainda emprega recursos e esforços descomunais para dizimar a população negra? As malhas tecidas pela criação, canalização e o compartilhamento do axé não somente garantem a sobrevivência dessas populações, como são em si mesmas, nos seus movimentos, a própria vida vivida desses grupos.

Mesmo os intervalos entre o quilombo e o mercador, entre Palmas e os terreiros, são preenchidos pelos movimentos de corpos em cuja historicidade

irrompem como negros. Os corpos das cabritas, dos cabritos, dos bodes, sempre dispostos a estarem em outro lugar, encarnam pelas feridas a racialidade como acontecimento. As feridas nas patas são as mais comuns, as frieiras de não andarem ou de andarem sobre o mesmo chão, mas qualquer ferida ou sangramento é repudiado pelos orixás. Não pode haver “mácula” ou sangramento no animal que vai ser comido pelos orixás; estes não aceitam. Se a cabrita de Obá deve ser mocha, ela não pode ter tido as guampas serradas. Não pode haver cópula, pois as cabritas prenhas “não se entregam ao sacrifício para os orixás”.

Gilmar de Ogum Avagã me informa que o animal não pode ter nenhuma mácula no corpo. Eu já tinha ouvido falar que eles deveriam ser “imaculados” e que isso significava que o bicho deveria ter tido uma vida saudável, uma vida boa, não poderia ter sido maltratado, deveria estar bonito e bem alimentado, enfim, que deveria ser tratado como um ser sagrado, com tudo de melhor⁵³. Mas quis que Gilmar me descrevesse o que poderia ser considerado uma mácula, um sinal de que tal animal não poderia ter seu abate sacralizado. Gilmar me responde:

não pode haver uma gota de sangue, um ferimento, um sinal de machucado, nenhum arranhão, nada que macule aquele corpo, por motivo algum. Não pode ter sangue escorrendo. Um bicho com o corpo maculado é como uma mulher menstruada, que não pode entrar em contato com instrumentos, roupas, corpos de axé⁵⁴. (Diário de campo, 01/07/2017)

O sangue escorrendo de que fala Gilmar abre precedentes para que outros seres (espíritos, *eguns*) já estejam comendo ali naquele corpo, pois não foi feito o ritual de oferenda daquele sangue para o orixá desejado.

Quando se dá algo para os orixás, seja um animal, uma bandeja de doces, ou uma bandeja com suas comidas preferidas, qualquer presente, o que se espera é que as características dessas oferendas façam parte da vida da gente, passem a ser as características daquilo que vivemos: quem dá doces para o seu

⁵³ Em contraponto a tais noções de animais sagrados, sacralizáveis, ver em “*Vacas, cerdos, guerras y brujas*” (Harris, 1974) as descrições sobre a relação entre hindus e suas vacas.

⁵⁴ Na casa de Mãe Rejane D’lemajá, de nação Cabinda, em Pelotas, dizemos “estou de dedo cortado” ou “estou de dedo” quando estamos menstruadas. Assim, explicamos porque não beijamos a mão dos demais irmãos quando chegamos ou porque não vamos poder participar dos rituais.

orixá, quer doçura, harmonia, fertilidade; quem dá um animal para o seu orixá, tem que dar o animal que ele gosta e que tenha as características necessárias para que, ao alimentar o santo, a pessoa esteja recebendo “tudo de bom na vida”, de acordo com as passagens de orixás de cada pessoa. Os orixás passam pela pessoa, seus mitos, seus lugares na natureza (Barbosa Neto, 2012).

Quando Leomar me diz que o mato deixa a gente “todo arranhado”, pede que eu observe os braços de Ana Luísa, porque ela tem a pele mais clara, e veja os arranhões que trazem dos espinhos de *são joão*, por ela ter que se embrenhar no mato com as cabritas. Ana Luísa e os irmãos têm os olhos verdes e a pele mais clara que a dos outros parentes quilombolas. São todos membros de uma comunidade negra e, ao lembrar dos braços de Ana Luísa, não posso deixar de lembrar da metáfora que Frantz Fanon (2008) faz da pele negra como “hemorragia que coagula sangue negro sobre todo o corpo”.

Assim, quando Gilmar do Ogum me diz que um corpo maculado é um corpo com sangue à mostra, penso que quando se oferta um animal “imaculado” a um orixá, o desejo primeiro é de que na vida não se tenha um corpo ferido, um corpo com dor. Poder-se-ia dizer que qualquer pessoa, branca ou negra, deseja não ter dor. Mas o desejo de quem oferta *axorô* para um orixá que mora no seu corpo, vem de corpos marcados pelos rastros históricos da escravidão. Novamente, aquilo que Paul Gilroy descreve como “a condição do ser em estado de dor”, que seria um estado ontológico correlato à presença da morte derivada da escravidão, a qual não existe separada da impressionante criatividade negra em construir relações de persistência da vida *apesar* da morte que ronda. Os orixás, o axé, são essa possibilidade de criação de vida desde potências de morte. O corpo do animal sem mácula seria a possibilidade de um corpo negro sem mácula, sem feridas?

Passar os carneiros de um caminhão a outro foi fácil, pois onde um vai os outros vão e se dispõem agregados. Mas as cabritas dificultaram muito o trabalho dos peões. Enquanto eles empurravam uma cabrita para dentro do caminhão de Alfredo, aquelas que já estavam lá dentro davam meia volta e regressavam para dentro do outro caminhão. As menores e mais mansas acabavam sendo carregadas no colo, ganhavam carinho e afagos.

Ao chegarem na cidade, sua habilidade de deslocamento, astúcia em fugir e se esconder ou driblar quem os tenta capturar, faz com que se diga que “o cabrito é um bicho mágico”. Fizemos uma viagem de cinco horas, de Palmas a Alvorada, percorrendo mais de 400km de estrada, mas, sem dúvida, a tarefa mais árdua foi descarregar os cabritos e os carneiros no galpão de Alfredo, trabalho que durou cerca de duas horas e foi realizado por Alfredo, eu, um funcionário do aviário, um pai-de-santo amigo de Alfredo e um vizinho seu. O galpão possui cerca de 10mx15m de área e o caminhão estava estacionado dentro dele, com a porta da carroceria praticamente na porta da mangueira, parecendo que seria tudo muito rápido e simples. Isso, se as cabritas não empacassem dentro do caminhão, ou se depois de, enfim, saírem à força de lá de dentro, não pulassem por cima da mesa, das cadeiras, passassem por debaixo do caminhão, entrando e saindo da mangueira. Enquanto tentamos descarregar os animais, o pai-de-santo que chamou os cabritos de “mágicos”, disse-me que “o cabrito é um bicho muito atentos”.

A fala se dá quando somos burlados por um cabrito que subiu no para-choque traseiro do caminhão para não ser visto por ele e dar meia volta para dentro da carroceria de novo, sem cair e se equilibrando no espaço estreito de menos de 10 centímetros de largura. O homem gritou para que eu visse a manobra que o animal fazia, mas quando me virei, nada, já havia sumido, em fração de segundos. Muitos momentos foram assim; os cabritos começavam a explorar o galpão, diferentemente dos carneiros, que pegavam um rumo direto, ou para a mangueira ou para a rua, em geral uns seguindo os outros. Por um momento ficaram seis carneiros trancados em fila indiana entre o caminhão e a mangueira, pois tentaram fugir para a rua e eu os encurralei, e me encurralei junto porque eles ficaram imóveis. Não conseguiram dar meia volta assim como é muito comum entrarem no mato e não conseguirem sair nunca mais, morrendo por lá, como se tivessem entrado num labirinto. Existe um aforismo recorrente na região da fronteira com o Uruguai, que diz: “ovelha não é para mato”, e é usado para alertar quando alguém está tentando fazer o que não sabe.

Os cabritos não. Ora estavam na mangueira, ora estavam debaixo do caminhão, na cozinha. Se nos postávamos à sua frente, andando um pouco para o lado – como se faz com ovelhas, vacas ou cavalos – na tentativa de fazê-los

andar para o outro lado, vindo em direção onde estamos, eles empacam ou disparam para trás. A estratégia de “tocar” os cabritos (andar atrás deles) não dá certo. Eles vão onde querem.

Alfredo sumiu. Já vinha me dizendo que só fazia o trajeto até Palmas porque assim recordava as vezes em que viajou com o avô por aquelas estradas, em busca de fornecedores de cabritas. Gostava de lidar com caprinos, mas dizia dar muito trabalho tê-los na cidade por causa das frieiras e porque são “muito delicados”. Cheguei a vê-lo mais uma vez, quando de uma visita ao aviário para pegar o endereço de um pai de santo amigo seu. Depois disso, não consegui mais contato e seu tio não me deu informações, como era de costume.

Eu me perdi das cabritas que vieram comigo de Palmas até Alvorada, não vi mais nem rastro delas. Alfredo me disse que ia entregá-las aos pais de santo nos próximos dias, mas não consegui mais contatá-lo por telefone. Já tinha o contato de Pai Otávio do Ogum, cliente e amigo de Alfredo. Chegamos a conversar uma vez, mas tive a impressão de que Alfredo havia decidido que pararíamos por ali. Então, preferi, por questões éticas, pegar outro caminho.

Era hora de fechar um intervalo com um corte no caminho que me levou da estância de Teodoro a Alvorada. Este trajeto era um domínio da realidade que existia na separação entre terreiros e quilombo, dependia do distanciamento entre a comunidade quilombola e o povo de terreiro. Eu não poderia seguir por ele, as implicações de minha escrita, das relações que faria a seguir com o pessoal de religião, seriam incompatíveis (ética e esteticamente) com a possibilidade de manter a colaboração de Alfredo sem macular suas relações de negócios e parceria com Teodoro. Fiquei por um tempo à beira do caminho, andando por dentro do mato, esperando ver em qual trilha desembocariam as picadas que iam se abrindo conforme adentrava o matagal, aparentemente sem saída.

Nesse mesmo período, eu já cursava a disciplina “*Racismo no Debate Pós-colonial*”, com o professor José Carlos do Dos Anjos, e com isso consolidava as intuições de que as cabras de Palmas cruzavam racismo, corporalidade e religiões de matriz africana. Confortava-me no sentimento de fim, de crise do meu empreendimento etnográfico, saber que são esses os momentos das

criações mais potentes de uma pesquisa entregue ao devir, à peregrinação. Não é o axé, afinal, uma força de vida capaz de brotar das potências de aniquilação?

As cabritas rumavam para a morte, para seu renascimento imenso, para a possibilidade de continuar caminho, habitando corpos negros, fazendo corpos negros e orixás. Em *“O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”*, Dos Anjos (2001) trata do ritual de “ir para o chão”, quando os filhos de santo recebem na cabeça o sangue dos animais sacralizados como um processo simbólico que envolve eventos elementares da vida do iniciado, como a morte, a gestação, o nascimento e até o adoecimento. Só que as cabras, bodes, aves, carneiros, ovelhas, porcos, que são abatidos sobre a cabeça do filho de santo, não transitam apenas pelo domínio metafórico do ritual; há, de fato, a morte biológica de seus corpos. Uma relação metonímica entre a mão do pai ou mãe de santo, a faca, o pescoço do animal, a sangria, a morte. A morte simbólica da pessoa do filho de santo se refere a morrer para uma vida pregressa e renascer para a nova vida que está sendo gestada.

Um rumo para a África. Muitas experiências negras nas Américas apontam a morte como uma possibilidade de retorno à África. O escritor e antropólogo haitiano Jacques Roumain, em *“Os Donos do Orvalho”* (1954), assim descreve o abate de um galo para o *loa Legba*, em uma cerimônia vudu: *“O sacrifício de ‘Legba’ havia terminado; o Senhor dos caminhos voltará à sua Guiné natal pelas vias misteriosas por onde andam os ‘loa’”* (p. 75). Da mesma forma, as pessoas quando morrem, procuram o caminho de volta para a Guiné. No velório de Manuel, o protagonista de *“Os Donos do Orvalho”*, Roumain descreve o desejo da mãe do personagem de que ele encontre o rumo da Guiné: *“Que essa luz de tua alma te guie na noite eterna, a fim de que tu possas encontrar o caminho dessa terra da Guiné, onde há de ficar em paz com os antepassados da tua raça.”* (p. 206). Ovi algumas vezes, amigos batuqueiros de Pelotas dizerem: “quero morrer na África”, ou “quero que me enterrem na Bahia”. Parece sempre haver um outro lugar onde viver melhor enquanto batuqueiro, viver mais longe da discriminação: Quando a referência de meus amigos era a Bahia, esta vinha recorrentemente acompanhada de argumentos do tipo “lá o batuqueiro não precisa se esconder”; às vezes, Rio Grande, município vizinho de Pelotas, já servia como referência de proximidade com a

África, pois “ali as negras andam de branco à tardinha, ninguém tem vergonha”. Por outro lado, um professor de antropologia, visitando Pelotas por ocasião de participação em uma banca, em 2009, espantou-se ao chegar para jantar na praia do Laranjal e ver uma van de onde desciam várias pessoas com axós brancos, bacias, tambores, alguidares, para a realização de um ritual de batuque. O professor disse que seu espanto se dava pelo fato de na Bahia, onde realizou trabalho de campo, os rituais não serem “tão públicos”.

Como bem mandada fui, de “volta para a África,” no episódio descrito no anexo desta tese “*Belo sangue jorrado: uma ave viva no despacho, corporalidades negras, diáspora*”, quando me deparei com a impossibilidade branca de conviver com corpos racializados pela historicidade negra. Uma colega indignada com as oferendas de galinhas na esquina da casa onde morávamos, ao me ouvir tentar falar do fundamento da oferenda, vocifera para que eu “volte para a África”, desapareça, vá viver deste modo em outro lugar, outro continente, com “os batuqueiros ignorantes”.

Eu estava voltando. O trajeto acadêmico já fazia os seus movimentos. Esta tese precisava “voltar para a África”, mas não pelas vias da morte ou da aniquilação. Precisava reterritorializar-se, seguir seus movimentos rumo ao solo de um terreiro; seguir as cabritas, os bodes, os cabritos, era esta a proposta. Passei a ser orientada pelo professor Ari Pedro Oro, da área de Antropologia das Religiões Afro-brasileiras, quem me apresentou o tamboreiro Gilmar de Ogum Avagã, filho de santo de Pai Humberto de Bará Adague e neto de Mãe Moça de Oxum, forte referência da nação Oyó no Rio Grande do Sul. Com eles foram dados os últimos passos da peregrinação densa que trilhou esta tese. Conheçamos um pouco de suas trajetórias religiosas, antes de entrar na sua casa.

3.2. Na casa de Pai Humberto, no rastro do *alabê* Gilmar

Pai Humberto de Bará Adague é um homem negro de cerca de 50 anos, atualmente morador da Vila Quinta do Portal, na Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre. Quando Pai Humberto nasceu, sua mãe já era iniciada no batuque. Sua

avó materna também. Ambas “entraram para a religião por doença”. Eram filhas de santo de Mãe Moça da Oxum, yalorixá da nação Oyó, que ficou muito conhecida em Porto Alegre – e que depois foi quem iniciou e aprontou Pai Humberto. Sua avó se aprontou em 1930, depois de ficar por quatorze anos fazendo obrigações menores. Vó Carolina de Oxum Pandá morava em Cachoeira do Sul, sua cidade natal, mas vinha fazer as obrigações em Porto Alegre, cidade onde também tinha residência. Às vezes chegava a passar seis meses ou até um ano em Porto Alegre. Segundo Pai Humberto, “*ela sempre gostou desse meio de campo, de estar entre Cachoeira e Porto Alegre*”⁵⁵. Sua primeira obrigação se deu em decorrência de um desmaio; ela passou mal e desacordou. Seus vizinhos, que eram de religião, a socorreram e ela já acordou praticamente com a obrigação na cabeça. O motivo do desmaio teria sido a falta da religião. Vó Carolina foi iniciada por Mãe Andressa de Oxum, irmã de Mãe Moça. Quando Mãe Andressa faleceu, ela passou para a mão de Mãe Moça.

A mãe de Pai Humberto, Mãe Jussara de Oxalá, nasceu em 1942. Segundo a medicina, teve paralisia infantil. Mas ao entrar para a religião conseguiu voltar a caminhar e até hoje não apresenta nenhuma sequela. Fez muitos trabalhos e chãos, até conseguir caminhar:

Sempre explicaram para a gente que foi a religião em si. Claro que a medicina de alguma forma também ajudou, não se pode descartar essa hipótese. Mas eu acho que a maior parte mesmo foi a religião. (Pai Humberto do Bará Adague, entrevista em 08/07/2017)

Bem antes de Pai Humberto nascer, sua mãe já havia sido avisada, através do jogo de búzios, de que teria um filho, que seria filho de Bará e se tornaria um babalorixá. A primeira obrigação de Pai Humberto foi aos três meses

⁵⁵ Conta que seu avô, o esposo de Vó Carolina, pai de Mãe Jussara, era filho de um imigrante alemão com uma mulher negra escravizada. O alemão era casado, mas o casal não conseguia ter filhos; então ele engravidou a bisavó de Pai Humberto, vendeu-a e ficou com o filho. Esse casal era muito rico e seu único herdeiro foi este filho, que teve muitas posses, muito dinheiro, mas, nas palavras de Pai Humberto, “*ninguém aceitava ele como branco, ele era negro. Ele contava que nem prostituta branca ele conseguia, não se deitavam com ele porque ele era negro. Ele tentou casar com branca, mas os pais delas não deixavam. Isso existe até hoje, mais escondido, mais mascarado, mas existe. Não se pode negar.*”. Segundo Pai Humberto, seu avô era muito racista – “*coisa do povo alemão*” - e só casou com sua avó, uma mulher negra, porque “*sofria de racismo*”. Não conseguiu estudar, chegou a ir para um colégio de padres, mas era muito judiado por ser negro. Ficou semianalfabeto e quando herdou o patrimônio do pai não conseguiu administrá-lo, perdeu muitos bens, pois era trapaceado pelos advogados. Uma larga extensão do atual bairro Jardim Botânico pertenceu aos avós de Pai Humberto.

de idade, uma obrigação feita com *abô* de boi, durante a *levantação* de Mãe Moça⁵⁶. Ele estava desenganado pelos médicos e a medicina não estava adiantando:

Os médicos disseram para a minha mãe que era só esperar, pois não tinha mais nada o que fazer. A mãe se desesperou e foi na mãe de santo dela. A mãe foi no dia da *levantação*. A velha foi no búzio jogar e a Oxum chegou - que era uma coisa fantástica, uma coisa de louco aquela mulher! E falou tudo, que ela ia ter que assinar um termo de compromisso para poder me tirar do hospital, porque lá iam me matar. E que ela me daria a vida. A mãe, como boa religiosa que era: Mãe Oxum estava falando, era fato, não havia mais o que pensar, foi lá e me tirou. Foi uma incomodação! Me levou direto para a casa de santo. Aí, a Oxum ficou no mundo, fazendo o ritual de *levantação*, e deixou a bacia esperando, me mergulharam no sangue talhado (e com bichos também). Ali me arriaram, fiquei vinte e quatro horas com aquele sangue. Mãe Oxum me deixou assim e depois foi embora, lógico. E eu fiquei lá. Voltei! (Pai Humberto do Bará Adague, entrevista em 08/07/2017)

Com cinco anos de idade Pai Humberto começou a fazer as obrigações de aves, colocando sangue de aves na cabeça, e aos nove se aprontou, ou seja, sentou o santo, seu orixá de cabeça. O orixá senta quando recebe *axorô* de animal de quatro pés. É a partir daí que começa a contar a idade do santo; é quando ele nasce. Quando menino, tinha recorrentes problemas de saúde e sua mãe dizia que era a falta da religião. Aos sete anos, quando foi internado pela última vez, ela percebeu que as próximas obrigações do filho não poderiam tardar muito.

Embora os problemas de saúde tenham mostrado a urgência da iniciação e a necessidade de preparar o nascimento do orixá de Pai Humberto, ele conta que o fato de já ter um histórico familiar, de mãe e avó iniciadas, facilitou para que fosse um processo rápido porque ele vivia a religião em casa, estava em todos os momentos da sua vida, não havia outra vida fora da religião. Além disso, Pai Humberto teve muita facilidade; era muito curioso, perguntava tudo para sua

⁵⁶ *Abô* é o sangue que fica talhado dentro do *acutá* depois que a pessoa recebe o *axorô* durante a obrigação de *corte*. Enquanto os filhos de santo ficam no chão, as obrigações também ficam, só que dentro do quarto de santo. Passados alguns dias, em geral não mais que uma semana, faz-se a *levantação*, quando é despachado de volta para a natureza tudo de orgânico que estava no chão do quarto de santo durante a obrigação (flores, penas, frentes, inhelas). As *inhelas* dos quatro-pés são o coração, as patas, os pulmões e o fígado, em geral; as das aves são moela, ponta do pescoço, pés, pontas das asas. É na *levantação* que os filhos de santo saem do chão também.

mãe, sua avó, suas tias de religião. Para ele, isso é um dom, é ter nascido com dom. Seguiu sempre pesquisando, tinha “*sede de conhecimento*”. Porque o aprendizado não acaba com o apronte, a pessoa segue aprendendo como fazer os trabalhos de religião com fundamento. Na casa de Pai Humberto, seguindo a bacia de sua mãe de santo, a pessoa para se aprontar precisa ter ganhado os *axés de faca (obé)* e *búzios (ifá)*⁵⁷.

Para Pai Humberto, ter conhecimento é necessário, pois um dia a pessoa vai ter que fazer tudo por si, quando seu pai ou mãe de santo morrer. Se a pessoa for pronta na religião, mas não tiver conhecimento suficiente nesse momento, vai ter que ir para a mão de outra yalorixá ou outro babalorixá. E às vezes estes não são da mesma nação, mudam as *frentes*, as cores das aves, as cores dos quatro pés, o tamanho, tudo. A questão é que a pessoa até aprende, mas nem sempre o orixá dela aceita a mudança brusca. Então, para evitar problemas de saúde física e mental, é melhor que se continue na mesma *bacia*, na mesma linhagem genealógica. Por isso, não é bom a filha ou filho de santo andar de mão em mão, trocando de casa toda hora, pois “*daqui a pouco o próprio orixá não se compreende mais*” (Pai Humberto de Bará, 2017).

Pai Humberto é da quarta geração de feitos no Brasil da nação Yorubá Oyó Mantu, também conhecida por nação Oyó. Depois que Mãe Moça de Oxum faleceu, quando Pai Humberto tinha dez anos de idade, ele passou para a mãe de sua mãe biológica, Mãe Jussara.

Quem me apresentou Pai Humberto foi seu filho de santo Gilmar de Ogum Avagã, tamboreiro e aluno do curso de Ciências Sociais da UFRGS. Nos conhecemos em uma oficina deliberativa sobre pluralismo religioso e relações étnico-raciais, promovida pela Fundação Joaquim Nabuco (PE), realizada em Porto Alegre com a colaboração do Núcleo de Estudos da Religião. Gilmar iniciou sua trajetória religiosa pela mão da falecida Mãe Jane de Oxum Pandá. Sua mãe biológica, sua avó e bisavó também eram de religião, de nação Oyó. Gilmar nasceu com um problema na caixa craniana. Recém-nascido, passou duas semanas no hospital antes de sua mãe levá-lo para casa para morrer. Ele estava desenganado pelos médicos. No caminho para casa, no bairro Belém Velho, em

⁵⁷ Na etnografia de Dos Anjos (2001), o *axé de fala* também foi descrito como requisito para o apronte. Isso varia de nação para nação e até pode variar de casa para casa.

Porto Alegre, sua mãe bate em uma porta para beber água e a senhora que atende olha para a criança e diz que não é preciso se preocupar, porque o bebê não irá morrer. Pede que ela deixe o filho aquela noite na sua casa, que tudo ficará bem. A mãe de Gilmar, que já era de religião, confiou em deixá-lo passar a noite por lá. No outro dia, ele já estava bem. Sua primeira obrigação foi feita nessa época. Começou a tocar tambor ainda menino, com onze anos. Sua mãe tinha Umbanda em casa; ele gostava de ficar ouvindo o tambor do quarto, pois ela não queria que ele fosse “de sessão” (de Umbanda). Conta que tinha a sensação que o tambor tocava dentro dele. Então, num dia em que o tamboreiro faltou, ele pediu para tocar e ela deixou. Depois, passou a tocar no Batuque, com um cunhado que já era tamboreiro experiente.

CAPÍTULO 4. “ESSE SANGUE TEM AXÉ?”: A CARNEADA, O CORTE, AS MATANÇAS

A imolação de animais nas expressões religiosas das tradições de matriz africana é a forma com que se estabelece a comunicação entre os adeptos e as divindades cultuadas, um fundamento sagrado com múltiplos significados míticos que se configuram enquanto pilares dessa religião. Não obstante, o abate sacrificial é uma forma de renovação das relações entre humanos e animais, em que ambas formas de vida são colocadas em continuidade e equidade. É um ritual de renascimento em que a importância da vida animal supera o princípio do consumo para a alimentação humana.

Ao colocar animal e humano em extensão, implicados um no outro, esse ritual põe o homem em contato com potências complexas de sua existência enquanto “ser vivo”. Assim, o abate sacralizado de um animal também encerra o ciclo de uma vida humana, que se reinicia fortalecida pela nutrição dos deuses e da comunidade. Mas isso só é possível graças a uma cosmologia que enxerga a vida como fenômeno coletivo, prevista pela interdependência entre animais humanos e não-humanos, plantas, matas, águas, solo, ventos, enfim a natureza e o meio ambiente. (Bueno, 2015, p. 43)

Com esse trecho da monografia *“Aspectos sócio-júridicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana”*, de Winnie Bueno (2015), chego de volta à paragem que me impulsionou a realizar esta pesquisa, qual seja, a recorrência de tentativas de legisladores evangélicos gaúchos de proibir o abate sacralizado de animais nas casas de religiões de matriz africana. O breve e denso extrato da monografia de Bueno introduz os rastros que segui e afirma o tom da caminhada que me leva a buscar com o pessoal de religião alguns fundamentos que embasam a hipótese de que tal projeto de lei é uma medida alavancada pela intolerância religiosa e com consequências nefastas não restritas ao povo de terreiro. Levar a cabo proibições como a proposta do Projeto de Lei 21/2015 é executar um plano muito antigo e perene do Estado brasileiro e suas articulações elitistas: o de eliminar as possibilidades de soberania das populações negras sobre sua própria existência. Às casas de religiões de matriz africana se somam aqui os quilombos de diferentes regiões do Rio Grande do Sul.

Ter sido interpelada pelas polêmicas causadas por esse projeto durante o doutorado, ter recebido com indignação os argumentos que embasavam seus defensores - num arranjo perverso de duas semióticas, uma reacionária (os

evangélicos em geral, de todas as cores) e uma moderna (os ecologistas, em geral brancos), segundo Marcio Goldman (2015a)⁵⁸ – me permitiu acompanhar o percurso de vidas que são vividas juntas, mas que para mim até então pareciam ignorarem-se em distâncias criadas e preenchidas pela brutalidade das artimanhas colonialistas. E mais, me permitiu esboçar uma polifonia, entre terreiros e quilombos, às sórdidas reivindicações de proibição ao abate de animais nas casas de religião.

A etnografia e a historiografia ainda são bastante incipientes no que tange aos estudos sobre as alianças entre terreiros e quilombos. Muito porque não se leva suficientemente a sério o que os próprios batuqueiros dizem quando falam que “o batuque é mais do que religião”, quando as próprias lideranças do povo de terreiro preferem declarar-se como “comunidades tradicionais de matriz africana” ou “comunidades negras tradicionais”. Há uma tendência a transplantar para os quilombos rurais as instituições da ritualística dos terreiros, como forma de tentar encontrar uma continuidade. Procura-se o culto aos orixás, o toque de tambores, e raramente encontra-se. Em diferentes ocasiões em que apresentei o projeto desta tese em eventos acadêmicos, uma pergunta se repetiu: “no quilombo tem Batuque, tem orixás?”.

A resposta quanto ao quilombo de Palmas é não, pelo que me foi permitido conhecer da vida no local. Proponho, então, que se faça a pergunta de forma diferente: “o quilombo está no terreiro?”. Iyá Sandrali de Oxum, Mãe Rejane D’lemanjá, Mãe Viviane D’lemanjá, Pai Humberto de Bará Adague, dirão “tem mel de abelhas, tem cabrito, tem ovelha, tem galinha, tem ervas, tem tudo que um terreiro precisa para acontecer”. E não os tem como mercadoria apenas – que se encontra nas floradas do centro da cidade – os tem como criações criadas

⁵⁸ Foram Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana proferidos por Marcio Goldman, em 2015a. Seguem dois deles:

“2. A “novidade” da atual campanha é que ela se dá a partir de um agenciamento entre uma semiótica reacionária (os evangélicos - em geral de todas as cores) e uma semiótica moderna (os ecologistas - em geral brancos).

3. A primeira semiótica é mais honesta. Supõe que as religiões de matriz africana estão erradas porque acreditam e cultuam seres maléficos que, erroneamente, consideram benéficos. O que significa que, neste caso, a única coisa pela qual se pode lutar, é que os evangélicos assumam - ou sejam obrigados a assumir - a mesma posição das pessoas das religiões de matriz africana, que, aliás, é a da constituição brasileira: as crenças e práticas religiosas não têm nada a ver com verdades universais e todos têm o direito de adotar religiões que terceiros podem considerar equivocadas.”

em aliança: capar ou não capar os bodes? Cuidar as guampas dos carneiros; apartar os machos das fêmeas em época de intensas atividades religiosas; ver se o Vanderlei já melou as abelhas porque vai ter obrigação da Mãe Iemanjá e é preciso muito mel (e mel próprio para o consumo humano); plantar o marmelo perto da sanga para que não morra; encomendar umas varas de marmelo para a limpeza de fim de ano.

Em muitos momentos fui eu a mediadora destas trocas entre a casa de Mãe Rejane, em Pelotas, e o quilombo de Palmas, em Bagé, porque já tinha o olhar de quem é de religião. Levava mel de presente para Mãe Viviane quando voltava de Palmas e, uma vez, a pedido de Mãe Rejane, tentei articular uma compra de cabritos, mas não encontramos um caminhoneiro que cobrasse um preço possível pelo traslado dos animais. Mas já havia um conhecimento prévio por parte do pessoal do quilombo de como devem ser os animais para religião. E nesse mesmo sentido, Iyá Sandrali de Oxum foi ainda mais longe e - sistematizando um desejo antigo de, enquanto yalorixá e membro do Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul, liberar o trânsito entre terreiros e quilombos do controle mercadológico explorador - articulou com a Emater Regional um plano piloto de fomento ao intercâmbio entre a produção dos quilombos e as demandas dos terreiros. Vou tratar desta questão mais adiante.

Quando ingressei mais intensamente no universo das religiões de matriz africana, por volta de 2006, passando a visitar as festas e participar dos serões, poucas coisas me foram familiares como foi a carneada dos animais, mortos com o fim de dar de comer aos orixás e aos homens. Como já mencionei, a participação desses momentos me remetia a um pretérito não muito antigo de minha existência: a carneada de ovelhas para fora. Nascida e criada no interior da região sul do Rio Grande do Sul - onde o abate de ovinos é comum para o consumo doméstico - ao observar como o pessoal de batuque eviscerava os ovinos e caprinos muitas vezes me remetia à concentração pretérita em não deixar as tripas das ovelhas caírem no chão, em cuidar com que a faca não perfure o fel para que a carne não fique com gosto ruim. A maior diferença do abate para fora é que neste a ovelha recebe um pequeno corte numa jugular e fica sangrando até desfalecer fatalmente, pendurada pelas patas traseiras em um galho forte e baixo de figueira ou em um gancho asteável com roldanas. O

sangue fica escorrendo dentro de uma lata ou, dependendo do local de abate, verte direto no solo e depois é lambido pelos cachorros. Das vezes que me lembro, as carneadas de ovelhas vinham depois da esquila, ou eram para suprir o estoque de carne da casa, ou, ainda, quando em maior número, para celebrar algum aniversário ou para as festas de fim de ano, quando era comum distribuir cortes de ovelha entre vizinhos, empregados e amigos da cidade. Sempre que possível, os animais carneados eram machos capados, os *capões*. Os capões eram separados dos reprodutores ainda pequenos, para serem capados bem jovens, antes que sua carne ficasse imprópria para o consumo humano, por adquirir a *morrinha* (catinga, gosto e cheiro repugnante) dos hormônios masculinos.

No terreiro, os animais recebem um corte nas veias jugulares, no pescoço, e em seguida são decepados, para que o sangue esorra o mais rápido possível de dentro do seu corpo para a cabeça do filho de santo e os objetos rituais que ficam no seu colo no momento do corte. Assim, a morte também acontece de forma rápida. Em conversa com Pai Otávio do Ogum e sua esposa, de nação Cabinda, moradores do bairro Santo Antônio, em Porto Alegre, estes informam que a morte do animal sacralizado deve ser indolor, o que é possível porque da forma como se mata na religião “o bicho sangra depois de morto”. O relato é feito em comparação à sangria, forma como são mortos os animais fora do contexto religioso. Consideram a sangria uma “judiação” e fazem uma comparação com os significados do sangue para os batuqueiros em contraste com os evangélicos e, mais especificamente, com os Testemunhas de Jeová: *“Para nós, o sangue é vida. Para eles o sangue não é vida, por isso eles não fazem transfusão de sangue”*. A comparação surge quando a esposa de Pai Otávio conta, espantadíssima, que a cunhada (evangélica) trouxe um pato de fora e queria comê-lo. Então fez um pequeno corte no pescoço do animal e esperou que ele sangrasse até morrer. O casal não conseguiu assistir a morte do pato, pois “tiveram muito dó”. E acrescentaram que esse tipo de crença, em não poder fazer

transfusão de sangue, é responsável pela cunhada ter depressão e não conseguir criar o filho “com pulso firme”.⁵⁹

Na noite do *serão* ou *corte* – como é chamado o ritual de dar de comer aos orixás dos filhos que irão para o chão -, antes de entrarem no salão onde acontece o ritual e onde está o quarto de santo, os animais às vezes são vestidos com uma capa de tecido, com a cor do orixá para quem estão sendo ofertados. Entram um por um no quarto de santo, são levados para dentro por algum filho da casa. Antes de serem levantados dentro do quarto de santo devem dar uma volta em torno de uma toalha branca que fica estendida no centro do cômodo e onde depois são colocados os corpos das aves e quatro-pés, conforme vão sendo abatidos. Sobre esta espécie de mesa rente ao chão ficam algumas quartinhas de barro com água, frutas e fatias de pão branco ou *acaçás*⁶⁰. Estas vão ser colocadas entre as patas dos corpos dos animais ali depositados.

O animal de quatro-pés é atraído para entrar no quarto de santo com um raminho de pasto verde e/ou um punhado de milho. Alguns relutam, empacam ao entrar, mas isto é raro. A ordem do abate dos animais segue a ordem mítica dos orixás no *Orumalé* (ou *Erumalé*). Começa-se com o Bará Lodê e termina-se em Oxalá. Primeiro matam-se as aves, depois os quatro pés⁶¹. O filho de santo senta-se no quarto de santo virado de costas para o salão, fica com a bacia da obrigação no colo; o animal é levantado sobre sua cabeça, por três ou quatro pessoas. Uma delas segura a cabeça do bicho, enquanto a mãe ou o pai de santo faz o corte. Na casa de Mãe Rejane, quem segura a cabeça e se encarrega de arrumá-la dentro do quarto de santo é o padrinho ou a madrinha de religião da pessoa que está indo para o chão.

Geralmente, se algum dos filhos da casa ou convidado que está ajudando no serão se ocupa de seu orixá enquanto se corta na cabeça de alguém, o orixá que está no mundo é quem leva o corpo do quatro-pés para a toalha: coloca-o encaixado no pescoço, com as patas viradas para a frente e segura por elas, dança pelo salão com o corpo do animal suspenso enquanto as pessoas

⁵⁹ Na etnografia de Pazzarelli (2007) os animais de criação que são abatidos e carneados pela comunidade não podem sentir dor ao morrer, nem relutar. A faca tem que ser bem passada, sob o risco de haver “contaminação” entre mundos que devem ser constantemente apartados.

⁶⁰ Rolinhos de canjica branca enrolados em folha de bananeira.

⁶¹ Para consultar as aves que cada orixá come, ver Corrêa, 2006.

aplaudem e gritam sua saudação. Depois de ficarem um tempo sobre a toalha branca no meio do salão, os corpos dos animais são recolhidos e levados para o coureiro, depena, preparo das *inhalas* (ou inhelas), separação das carnes. As galinhas e galos, assim que depenados e eviscerados, são destrinchados, temperados e vão para as panelas. Viram pratos deliciosos, como galinhas enfarinhadas. Dos quatro-pés retiram-se os miúdos para fazer *sarrabulho*⁶² e as patas para *inhalas*; as carnes são assadas e viram comidas de *frentes* e para o consumo humano.

Para Pai Humberto de Bará Adague, “*o animal tem que se oferecer em sacrifício*”. Assim, se ele não aceita comer o milho ou o pasto que lhe oferecem, é porque o orixá também não quer comer, devendo-se suspender o abate do animal. Se este se abaixa na frente do quarto de santo também deve-se suspender o abate; se a cabrita ou a ovelha berrarem, podem estar prenhes (observam-se as tetas, para ver se estão inchadas) e não se mata bicho prenhe; se a ave bate as asas na hora do corte também não pode ser morta. Todos esses são sinais de que o orixá rejeitou o sacrifício. Pai Humberto conta que pode acontecer de o cabrito ir sozinho, mas também de o pai de santo sentir na hora que não é para matar e mandar soltar.

Pai Humberto não mata animal que não tenha escolhido. Não encomenda bicho por telefone, não compra sem olhar. Muitas vezes se deslocou para lugares distantes de Porto Alegre para poder escolher os animais no local onde eram criados e deixá-los separados para serem entregues no dia da obrigação. E muitos pais de santo amigos seus ainda fazem esse trajeto longo e arriscado para aqueles que não têm documentação adequada para transporte de carga viva. Para ele, o animal se torna sacralizável no momento em que é escolhido, porque é o momento em que ele se identifica com o animal e consegue identificá-lo com o orixá do filho que fará a obrigação:

Eu tenho que olhar para ele e ver que ele é para aquele determinado orixá que eu vou sacrificar. Digamos, o Fabrício é filho de Oxum. Em outubro ele vai cortar para seu orixá, como vários filhos meus vão fazer. Eu tenho que olhar e ver que aquela ali é a cabra que será para a Oxum dele. Eu levo as listas de todos eles. Tanto é que filho meu, nenhum, nunca comprou. Tenho muitos anos de religião, casa aberta há muito

⁶² Cozido de miúdos de ovinos e caprinos, é decorado com ovos cozidos e tempero verde. Fora do terreiro, em comunidades rurais e estâncias, também faz-se o sarrabulho, mas com o sangue do animal carneado, que pode ser vaca, ovelha ou porco.

tempo. E nenhum filho comprou, todos eles sou eu que escolho. Eu tenho que saber que aquele ali tem a cor, o tamanho, ideal para cada orixá. (Pai Humberto de Bará Adague, entrevista em 08/07/2017)

Na etnografia de Norton Corrêa (2006), há um relato que se coaduna com a narrativa de Pai Humberto:

Há uma identificação muito grande, por parte do grupo, do orixá com o animal. Em casa de Ayrton do Xangô, um cabrito que estava destinado ao Bará (que pode ser considerado o orixá do movimento), era bastante inquieto, rebentando seguidamente a corda na qual era posto a pastar, dando saltos inopinados para o ar, marrando de brincadeira as pessoas. Estas tratavam-no por “Seu Bará”. No mesmo templo, em outra ocasião, um grande bode fora trazido ao salão para ser sacrificado a Ogum. Mansíssimo, ele anda solto pela casa, cheira um cabrito morto, mordisca as contas de um agê. Depois entra sozinho no pará, onde come as folhas colocadas na obrigação de um outro Ogum. O chefe da casa, que observa atentamente, diz em voz alta, brincando: “como está com fome o Seu Ogum!”. Na hora do sacrifício, igualmente, em todos os templos, as pessoas dirigem-se a esses animais como se fossem o orixá, fazendo-lhes a saudação ritual deste para que comam o alimento oferecido. (p. 109-110)

Na casa de Pai Humberto, Oxum, Oxalá, Iansã, tem que comer cabrita “parideira”, que já tenha reproduzido. Isso porque Oxum e Iansã são mães e Oxalá tem parte na procriação. Ele é o único orixá homem que come cabrita e galinha, fêmeas e brancas. Como Oxalá e Oxum são os progenitores da maioria dos outros orixás, Oxalá come fêmea porque ele rege a fertilidade de Oxum. Iemanjá também é mãe, mas come ovelha branca. Xangô come carneiro branco com bastante guampa. Bará, Ogum e Ossanha comem cabrito com guampa, mas se o Ogum ou o Bará forem de rua (Avagã e Lodê), devem comer bode.

Todos devem comer um espécime de maior tamanho possível, o que, segundo Pai Humberto, é uma característica da nação Oyó: “*nós não somos feitos com animais pequenos, só os enormes, cabras, bodes*”. Isso torna a religião muito cara, pois quanto maior, mais caro o animal, sem levar em conta o transporte do interior até Porto Alegre. Nenhum desses orixás pode comer filhotes. Mas os Ibejis e o Bará agelu, que são orixás crianças, podem comer cabritos pequenos. Xangô e Oxum de Ibeji come, respectivamente, carneiro e cabrita pequenos. A orixá Obá só come cabrita sem guampa, que não tenha tido cria e, de preferência, que sejam virgens; não pode nem ter esboçado guampa.

Odé e Otim, que são um casal, devem comer um casal de leitões. Todos os machos devem ser inteiros, ou seja, não podem ter sido capados⁶³.

No que diz respeito às cores dos animais, as definições vão ficando menos exatas. Parte-se de uma cor ou característica, e delas a definição vai variando: “*um bode escuro para Ogum*”, ou, “[*para Obá*] *Eu procuro branca, cinza, que é mais o arquipélago de Obá. Até uma amarelinha, de repente.*”. Pai Humberto fala em arquipélago para designar o conjunto de domínios que o orixá abrange. A maternidade, por exemplo, é um domínio por onde *passa Oxum*.

A obrigação na casa de Pai Humberto acontece sempre em outubro. Ele nunca corta menos de vinte e cinco quatro-pés. Já fez obrigações de quase quarenta. Há casas que até abatem mais. Mas ele prefere fazer essa média de animais porque se não, como diz Gilmar de Ogum Avagã, “*é muito sangue, um morticínio!*”. E para evitar muito derramamento de sangue - assim como obrigações tão dispendiosas de dinheiro, tempo e gente - alguns orixás “*comem juntos*”. Gilmar dá o exemplo da sua próxima obrigação: irão sete filhos de santo para o chão, todos já têm o *Orumalé* completo assentado. Seriam doze quatro-pés para cada filho, ou seja, oitenta e quatro animais. Como isso é muito, separam-se os orixás de cabeça de cada um (doze no total) e os demais comem juntos conforme as combinações possíveis. Assim, se Gilmar dá sete quatro-pés, sendo um para o Ogum da sua cabeça, os demais são divididos entre os seus demais orixás e os de seus irmãos.

Por exemplo: Ogum, Ossaim e Xapanã comem juntos. Estão estes orixás muito presentes nos matos, nas folhas ou ervas, na cura e nos ferimentos⁶⁴. O bode de Ogum é “*acinzentado, meio malhado, meio preto/meio branco*”. Se a

⁶³ Em geral, tanto nas casas de nação Cabinda quanto Oió - as duas com as quais convivi por mais tempo - há um eixo mais ou menos variável de agenciamentos entre animais de quatro patas e orixás. Nas casas em que também se corta para Exu, enquanto entidade da quimbanda ou da umbanda cruzada, geralmente, dá-se cabrito preto e, em ocasiões específicas, um boi - nas casas de nação Cabinda, o orixá Ogum também pode comer um boi. Alfredo, o mercador de Porto Alegre, diz que a demanda por cabritos pretos tem crescido, justamente porque tem aumentado o número de casas de religião que dão quatro-pés para Exu, em que o Exu da pessoa come na cabeça desta.

⁶⁴ Na etnografia de Norton Corrêa (2006), feita ela em grande medida na casa de Mãe Moça de Oxum, há referência a um ritual feito nas casas de Batuque, durante a Quaresma, no qual “os orixás vão para a guerra ajudar o Xapanã que está apanhando da polícia” (p.191). A imagem mítica de Xapanã é a de um homem com o corpo coberto de palha, para esconder as chagas que traz na pele. Corrêa ainda faz referência ao fato de este orixá se manifestar na figura de Cristo das Chagas.

pessoa for matar para Ogum, Ossaim e Xapanã comem este bode “acinzentado...”. Se a pessoa for matar para Ossaim, o bode é “meio branco”, e Ogum e Xapanã comem. Se for matar para Xapanã, o bode é “um pouco mais escuro, quase preto”, Ogum e Ossaim aceitam também. E pode acontecer de Oxalá comer a mesma cabrita que Oxum ou a ovelha de Iemanjá, pois “andam juntos”. Assim, quando Gilmar vai escolher o bode de seu Ogum de cabeça, evita que ele seja “mais branco do que preto”, porque branco é um domínio de Oxalá, e é como que um desrespeito invadir o domínio de outro orixá, ainda mais Oxalá, que é um orixá velho e especial na hierarquia do *Orumalé*.

Como se pode ver, as fronteiras entre os domínios dos orixás se interpenetram em muitos momentos. Há sempre um “meio”, “um quase”, “um pouco mais”, que permitem os vazamentos e as possibilidades de variação que os singularizam sem deixarem de estar junto com os demais. É sempre uma perspectiva de existências em relação. Mesmo a individuação supõe a composição com algo mais, esboçado na impossibilidade de definir a exatidão dos matizes sem que se perca uma alteridade que é fundante para esses seres múltiplos⁶⁵. Talvez por isso Pai Humberto enxergue o Candomblé não como outra religião, diferente do Batuque, mas como outra nação, diferente das existentes no Rio Grande do Sul.

A questão dos domínios, dos fluxos de intensidades e da canalização destes está também diretamente relacionada com os fluxos de *axorô* e as intensidades que atualizam. É preciso saber fazer o corte do jeito específico para cada finalidade, ou seja, para alimentar o ser com quem se espera reforçar os laços, sob pena de a vida se desorganizar de forma drástica ou de o ritual não ter a eficácia esperada. Para Pai Humberto, não se pode deixar sangue “correndo por correr”. Não é possível matar um animal para comer ali no pátio de sua casa, pois o sangue escorrendo “chama outros seres” para virem comê-lo, caso não se faça o ritual de oferecer para um orixá ou entidade. Conta que certa vez estava em um sítio e foram matar uma ovelha para fazer churrasco. Preferiu usar uma arma de tiro, pois a faca transmitiria *axé*. Porque a sua mão

⁶⁵ Sobre multiplicidade nas religiões de matriz africana ver Bastide (2001, 1971), Goldman (2005). Especificamente sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, ver Barbosa Neto (2012).

tem axé e passaria para a faca, que passaria para o sangue, “como se fosse uma corrente de energia”.

Aqui retorno, portanto, à questão “esse sangue tem axé?”. Agora com alguns fundamentos para discuti-la.

O *axé de faca* requer muita responsabilidade para ser usado. Ninguém é pai ou mãe de santo se não tiver Ogum assentado; quem não possui o *axé do obé*, não pode matar na cabeça de ninguém. Mãe Rejane de lemanjá costuma dizer que é mãe de santo - diferente hierarquicamente dos filhos e demais - quando está dentro do quarto de santo com a faca na mão. Pai Humberto de Bará Adague diz que o *obé* é um instrumento muito sagrado para o Batuque e que ao levá-lo para fazer a obrigação de alguém está assumindo um lugar de autoridade e respeito com a religião: “Levantou o *obé*, tirou o *agô*⁶⁶, acabou o brinquedo porque eu vou começar a cortar”.

Na nação de Pai Humberto, as pessoas têm em geral dois *obés* dentro do quarto de santo, um para *trabalho* e o outro para colocar filhos no chão. O primeiro é de Bará, serve para fazer serviços fora do quarto de santo, geralmente com aves, como *abertura de cruzeiro*, *limpezas*, *trocas de saúde*. O outro é o *obé* de Ogum, dono da faca. Mas tem pessoas que, ao invés de dar para Ogum, dão para o orixá dono da cabeça de quem está recebendo o *axé de faca*. Mas não é só isso. Tem o *obé de rua*, do Bará Lodê, tem pessoas que cultuam *lansã de rua*, *Dirã*, *Timboá*, que também têm seus *obés*. Existe também um *obé de balé*. Pai Humberto tem o do Lodê, da Oyá, e o de Egun. São *obés* diferentes. Mas dentro do quarto de santo, normalmente, as pessoas têm de duas a três.

O *axé de faca* é dado na mão da pessoa, corta-se o galo prateado de Ogum nas mãos da pessoa, que ela está com o *obé* sobre as mãos. Os demais *obés* recebem o sangue da ave correspondente ao orixá dono da faca. Dado uma vez o *axé de obé*, a pessoa não poderá mais trocar de faca, será o mesmo instrumento para o resto de sua vida.

⁶⁶ Pedido de licença aos orixás para começar um ritual.

E não só os *obés* são diferentes como as formas de usá-los também variam. Conforme se segura o obé, se está cortando para santo ou para egun⁶⁷.

Para o orixá, Pai Humberto puxa na veia do pescoço do animal e enfia o obé. Assim, o sangue só desce, não salta para lado nenhum. Depois se tira a cabeça. Deixa correr bem o sangue. Só depois de escorrer bastante axorô, “quando o animal está se indo”, se corta a cabeça fora. Com as aves é a mesma coisa. Esse processo é rápido. Entre furar a jugular e decepar a cabeça passam-se no máximo cinco minutos. Quando o corte é para egun, Pai Humberto passa a faca direto, decepa a cabeça sem furar a jugular. Assim o sangue respinga para todos os lados⁶⁸. É assim que o egun come na casa de Pai Humberto.

Gilmar de Ogum Avagã faz mais uma diferenciação: dependendo do lado para o qual se passa a faca no pescoço da galinha, é para a saúde ou para o dano.

Pai Humberto vai para o chão em junho; é sempre nesse mês que ele faz a obrigação para seu Pai Bará. É como se fosse o seu retiro espiritual. Em 2017, teve que fazer em fevereiro, pois atravessou um problema de saúde. Os filhos dele vão para o chão em outubro. É esse o calendário de obrigações da casa, mas podem acontecer alterações. Se um filho ou filha estiver com problemas deve-se jogar os búzios e ver quais são os *odús*⁶⁹ negativos e/ou positivos que estiverem na vida da pessoa, para que se saiba se ela vai ter que fazer algum trabalho de limpeza, de troca, para se purificar. Também será consultado se o seu orixá quer obrigação, quer comer.

As trocas de saúde são feitas com órgãos de animais, oferecendo-se o órgão de animal correspondente àquele que está doente na pessoa. Se ela está com problema no fígado, por exemplo, faz-se o axé com um fígado de boi (que é o que se encontra no açougue), para que o orixá leve aquela doença. E os

⁶⁷ Segundo Pai Humberto, egun é espírito de batuqueiro, de quem botou sangue na cabeça, no ori. Quando morrer vai ser egun. A pessoa que morre e que nunca teve contato com a religião é um espírito. Às vezes, se o pai ou mãe de santo joga búzios e vê que tem um espírito que está “assolando” alguém ele o chama de egun. “Mas não é, é um espírito. Só aquele espírito pode ser transformado num egun, sabendo trabalhar”.

⁶⁸ Pai Humberto corta assim para exu também.

⁶⁹ *Odú* quer dizer caminho, passagem, histórias – são atualizações do passado na vida presente da pessoa e apontam possibilidades futuras. Os caminhos da vida de alguém são lidos a partir das histórias míticas dos orixás, conforme se distribuem os búzios quando caem no jogo.

órgãos são usados não apenas para as trocas de saúde; fazem-se serviços de união ou separação de casais com miolos para lemanjá e coração para Oxum. Pai Humberto ainda acrescenta:

Os miolos não são só para isso: às vezes a pessoa está muito fraca, não é uma pessoa iniciada no santo, não vai fazer obrigação, se faz a troca de miolos, que se coloca até na cabeça da pessoa, amarra-se um pano, faz-se a cama de algodão junto e deixa-se por algumas horas, se puder ficar, fica um período maior. Depois, lava-se a cabeça normalmente, com água da quartinha. (Pai Humberto de Bará Adague, entrevista em 08/07/2017)

O coração e os miolos podem ser de boi, pois é um ritual de reforço, não de selamento de laços com os orixás; e além disso, o animal já está morto. Se há algum sacrifício em questão, ele é aquele que Pai Humberto fez aos seus orixás e está oferecendo sempre que se move a fazer um serviço. Segundo ele, na África já era assim: às vezes, eles cortavam o animal em sacrifício ao santo e ocupavam os órgãos para fazer esse tipo de troca. Não é como hoje, que é “praticamente industrializado”. Ele aponta alguns paradoxos quanto ao fato de ter que comprar o referido órgão no açougue e não mais extraí-lo direto do animal:

Antigamente, a gente pegava um animal corresponde ao orixá, que ia responder na troca, e se usava o órgão daquele animal. Pode-se ir no Mercado Público, que o coração está ali. Se queres ele fechado tem, se queres ele aberto também tem. Os miolos são congelados, o que é um horror, quando descongela vira um horror aquilo. Um verdadeiro horror! Tem uns que se desmancham. E miolos é muito complicado de se trabalhar porque, uma vez congelado tem que deixar descongelar em tempo ambiente. Microondas torra; se botar água quente, ele ferve. Então, tem que deixar em temperatura ambiente para ele descongelar. Hoje, é bem mais complicado. (Pai Humberto de Bará Adague, entrevista em 08/07/2017)

Para Pai Humberto, “O negro nada mais era do que um índio africano”. Por isso, a religião tem rituais e fundamentos tão antigos, alguns dos quais ele vem paulatinamente fazendo menos em sua casa, muito por questões sanitárias relacionadas à vida moderna nas cidades. Na nação Oyó existe o fundamento de se cozinhar as carnes que ficam podres no quarto de santo durante a obrigação.

Na casa de Pai Humberto, quando se mata o quatro-pés este deve ficar quatro dias no quarto de santo. No quarto dia levanta-se. Quando se levanta a

cabeça do quatro-pé do teu santo, é feito um prato para a pessoa comer. Geralmente, todas as nações cortam de forma muito parecida, e as cabeças, de Bará a Oxalá, ficam no quarto de santo, em ordem. No dia do toque de quatro-pés⁷⁰ as cabeças têm que estar ali arriadas, que é sinal de que se cortou para os santos. Uns as tapam com um *alá*, que é um pano branco. Durante esses quatro dias, as cabeças vão produzir larvas, que Pai Humberto chama de “arroz”⁷¹. Elas vão andar pelo quarto de santo, pelo salão, e quanto mais prolíferas forem as larvas que saem da cabeça, mais progresso a obrigação vai trazer para a vida da pessoa. O cheiro da putrefação causava incômodo na vizinhança quando Pai Humberto morava em um bairro “mais urbanizado”. Os couros dos cabritos abatidos, segundo o fundamento, devem ficar na casa, para irem para os tambores, mas o mau-cheiro que exalam enquanto secam se espalha por todo o bairro. Então, ele jogou búzios e combinou com os orixás de entregar os couros junto com as buchadas dos animais abatidos. O batuqueiro tem que conviver com esses cheiros, mas os vizinhos não.

Das cabeças em estado de putrefação faz-se uma comida que ao ser consumida “apronta a pessoa por dentro”. As carnes são cozidas, temperadas e comidas frias, num tipo de pirão. Nas palavras de Pai Humberto, é um selamento com o orixá: *“Tu estás te aprontando por fora e por dentro, estás comendo aquilo que o teu orixá acabou de comer. Ou seja, o que ele não quer mais, o que já está na hora de tirar dele”*. Outro ritual de selamento é tomar banho com o *abô* que sobrou no *acutás* e passar uma noite com ele no corpo, o que se faz muito no candomblé, segundo Pai Humberto. Ele liga esses rituais à feitura de *roncós*, na África, tipos de pequenas “ocas” feitas com palha e esterco de búfalo, dentro do local em que a pessoa fica deitada. O búfalo é um bicho consagrado a Oyá; esse selamento protege da aproximação de onças e espíritos ruins.

Pai Humberto ensina os filhos a fazerem a comida com as carnes em putrefação, mas não faz questão que eles comam, pois pode acontecer de alguém ter o organismo mais frágil e passar mal. Como ele come essas comidas desde criança, seu corpo já se acostumou.

⁷⁰ Primeiro batuque após o serão.

⁷¹ Pai Paulo D'Oxalá, da Cabinda, de Pelotas, chama essas larvinhas de “vidinhas”.

A putrefação é um estado de fertilidade, como bem demonstram as larvas que brotam das obrigações. E não é só isso. Dos Anjos traz uma significativa associação entre sangue menstrual e fertilidade, afirmando a ideia de chão como gestação, gestação de uma alteridade, um duplo:

Nas representações populares sobre concepção se enfatiza, por um lado, que o sangue da menstruação é diferente do restante, porque é um sangue parado, fede, quase podre. Por outro lado, durante a gravidez é desse sangue que se alimenta o feto, daí porque não haveria menstruação nesse período. Desse modo, se a fertilidade aparece associada ao sangue em estado de putrefação, ele é signo da alteridade que se desenvolve alimentando-se no mesmo. (Dos Anjos, 2001, p. 8)

É focado nessa condição de “nascimento” e nos afetos que a atravessam que o autor afirma que o ritual de iniciação é uma forma de marcar a passagem da cultura pelo corpo, como destino. Sendo o chão vivido como gestação de uma nova pessoa e o *corte* como o parto do orixá, pode-se pensar nesses rituais como de recomposição dos corpos negros, cujo esquema corporal, segundo Fanon (2008), desmorona para dar lugar a um esquema epidérmico racial. A lógica das *inhalas*, de identificar os órgãos, pegá-los na mão, separá-los dos corpos, arrancar o couro, as penas. A lógica das trocas de saúde. São lógicas de criação de corpos que comportam o diverso. Opostas à dos frigoríficos, onde as pessoas se cortam ao passo que cortam os corpos dos bichos e já não sabem qual sangue é de quem, e que vai nos hambúrgueres. Diferente da lógica dos campos de extermínio do holocausto, em que corpos despedaçados de prisioneiros mortos passavam frente aos olhos dos outros: “a carne... das pessoas assassinadas era transportada em vagões abertos... era mencionada em termos neutros – die Scheiss – não eram corpos humanos” (Mortley apud Gilroy, 2001). Lógica de *dessensibilização da morte* (Bauman), lógica do extermínio da juventude negra brasileira, lógica dos linchamentos de jovens negros, de “punições exemplares”. É contra essa maquinação da destruição do outro que opera a lógica do sacrifício nas religiões de matriz africana, como o Batuque.

Segundo o Atlas da Violência 2017, publicação do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública,

homens, jovens, negros e de baixa escolaridade são as principais vítimas de mortes violentas no país, sendo a população negra a maioria (78,9%) dos 10% dos indivíduos com mais chances de serem vítimas de homicídios. De cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. Conforme o estudo, “Jovens e negros do sexo masculino continuam sendo assassinados todos os anos como se vivessem em situação de guerra” (IPEA/FBSP, 2017, p. 30). A persistência da relação entre o recorte racial e a violência no Brasil pode ser percebida também na comparação entre a mortalidade de não-negras (brancas, amarelas e indígenas), que caiu 7,4% entre 2005 e 2015, e a das mulheres negras, que subiu para 22%.

As acusações de “barbárie”, de “assassinos”, proferidas pelos defensores da proibição do abate sacrificial nas casas de religiões de matriz perdem sentido quando se ouve o que pais e mães de santo têm a dizer sobre seus rituais. Creio que esta tese tenha se esforçado para isso. Richard Bulliet, em *Hunters, Herders and Haburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationship* (2005), sobre as transformações nas relações entre humanos e animais de consumo conforme as passagens das sociedades ocidentais de “pré-domésticas” para “domésticas” e destas para “pós-domésticas” - afora esta perspectiva evolutiva de estágios circunscritos e dispersos numa linearidade de tempo – traz argumentos que me parecem válidos para as reflexões que pretendo suscitar com este trabalho. Para o autor, aqueles grupos que estão distantes, física e psicologicamente, dos animais que servem de alimento, aqueles em que nunca se testemunha o nascimento, o sexo e a morte desses animais, e nos quais se tem ojeriza à matança, como se presenciá-la “endurecesse o ser humano”, nesses grupos que não veem o açougueiro destrinchar as carnes, que tem “vergonha” e “culpa” dos processos de industrialização da carne, há maiores índices de consumo de entretenimento de pornografia e violência por parte das crianças e jovens.

Priorizam-se as relações de fantasia com relação à sangria e ao sexo, como se esses fenômenos não dissessem respeito ao corpo, não pudessem ser vividos pelo corpo. Os pudores com relação ao sangue advindo de ferimentos letais em animais de consumo não isentam essas sociedades “pós-domésticas” de terem atitudes de violência gratuita e derramamento de sangue. Em tais

sociedades em que *pets* são humanizados, seguindo os padrões do *especismo humano* (transformação da espécie humana em algo como homens, brancos, ocidentais), as alteridades radicais ficam mais intensas em *humanos outros* do que em *outros animais*.

Parece bastante cínico esse argumento, se observado por mães que veem os próprios filhos serem mortos, os filhos das vizinhas, os maridos, parentes, que varrem o sangue humano das calçadas depois de “intervenções legais e operações de guerra”. Mas é um argumento válido para aqueles que olham para os terreiros de fora, ou de cima, olharem para si mesmos, no seu próprio espelho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

1

A cabra é negra. Mas seu negro
não é o negro do ébano douto
(que é quase azul) ou o negro rico
do jacarandá (mais bem roxo).

O negro da cabra é o negro
do preto, do pobre, do pouco.
Negro da poeira, que é cinzento.
Negro da ferrugem, que é fosco.

Negro do feio, às vezes branco.
Ou o negro do pardo, que é pardo.
disso que não chega a ter cor
ou perdeu toda cor no gasto.

É o negro da segunda classe.
Do inferior (que é sempre opaco).
Disso que não pode ter cor
porque em negro sai *mais barato*.

Escrevi esta tese sob a vigilância de um sorrateiro delírio persecutório. Tem sido assim toda vez que escrevo a respeito da descoberta de vida neste planeta. Do pouco que já escrevi, muito escrevi junto com pessoas negras. Não quero com isso me eximir da responsabilidade que uma autoria nos impõe; é o contrário. Quero dizer que escrever, contar as histórias de peregrinações vividas junto aos coletivos negros, é sobretudo escrever como estar vivo. Não me assombra escrever sobre as proezas estúpidas de um latifundiário violento e o potencial de denúncia que possa carregar minha escrita sobre isso. A morte não é bicho de caça. Se há algo que me acompanha nessas trilhas de pesquisa com populações negras é a percepção de que a qualquer sinal de enunciação vindo de epistemes negras o Estado solta seus cachorros. O Estado não quer capturar Teodoro; ele é Teodoro. E escrevo “Estado” para me poupar do trabalho de escrever “Estado, agronegócio, banqueiros, mercado, elites brancas, etc.”.

Escrevo essa tese pensando na preocupação que os Yanomami (Kopenawa & Albert, 2015) têm em apagar seus rastros na poeira, na preocupação de Esteban Montejo, o “*Cimarron*” (Barnet, 1987), em esconder

suas pegadas, ambos cientes do potencial de enfeitiçamento que em suas tradições tem o pó dos rastros de alguém. Do potencial de captura de suas vidas.

Eu poderia não ter escrito esta tese; ter escrito outra. Ter deixado o pessoal de Palmas medir sua própria distância da polêmica de proibição do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana. Poderia, mas só enquanto durasse a pretensão de que o que se apresenta aqui é uma obra individual.

Como já disse antes, o Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul montou, junto com a Regional Emater de Porto Alegre, um projeto piloto de estabelecimento de um mercado entre quilombos rurais e terreiros. O Conselho se encarregou de fazer um inventário de demandas dos terreiros por itens como milho, plantas, galinhas, cabritos, enquanto a Emater fica responsável por fazer um levantamento daquilo que cada quilombo (e algumas aldeias indígenas) produz. A execução do projeto piloto já teve início em Pelotas, num trânsito que envolve terreiros deste município e quilombos próximos, incluindo Canguçu. Alguns desses trânsitos já são mais longevos, como é o caso do Quilombo da Mutuca, em Turuçu, que vende milho para uma cooperativa de terreiros.

O caso de Palmas e a venda de cabritas para os terreiros da fronteira e de Porto Alegre poderia se inscrever nesta lógica, caso não existisse a brutal reação de seus vizinhos latifundiários em desmobilizar as tentativas de comercialização justa e não exploratória da produção quilombola. Sabendo do projeto, participei de uma reunião junto à equipe da Emater de Porto Alegre e a Ilyá Sandrali de Oxum (representante do Conselho), e cheguei a sondar a possibilidade de se fazer um projeto piloto em Palmas. As respostas foram reticentes, justamente por causa das dificuldades que os técnicos da Emater enfrentam para conseguirem trabalhar junto ao pessoal do quilombo. Conversei com Fabiani Alves, contei o que era o projeto e ela disse que estavam sem assistência da Emater, já que o pedido foi feito mas recusado pelo chefe regional da entidade, sob a argumentação de que só voltariam a atender o quilombo depois que cessassem os conflitos fundiários da região. Ela tentou contato novamente e a resposta foi que os atendimentos voltariam a acontecer “depois que trocasse o governo”.

Pode ser perversa a ilusória pretensão à cientificidade neutra, isenta de conotações políticas, desapegada de alianças, aquela que se coloca oposta à

“pesquisa militante”, “engajada”, aquela que cria as categorias “militante” e “engajada”. A rapina é mesmo muito astuta, sente de longe o cheiro de coisa viva. *Campear* pode ser, de fato, uma agência de seres bem tenazes. Da demonização do politeísmo à louvação do mestiço, a ciência régia e os demais denominadores canônicos da produção político-intelectual vem empregando muito de seu arsenal nas investidas de captura do *múltiplo*, da legião, farejando o rastro de seus percursos nômades, peregrinos.

A conversão de teorias raciais obsoletas, como a do *embranquecimento* por *mestiçagem*, em políticas raciais de homogeneização da população brasileira, são exemplos de o quanto tais ideais podem perdurar à revelia de suas problematizações. Segundo Guimarães (2012), a classificação da população brasileira em *tipos raciais* nasce de uma concepção científica de “cor” que não diz respeito somente à tonalidade da “cor da pele” e está atrelada intimamente aos ideais de branqueamento elevados com afincos pelos naturalistas do início do século XX, capitaneados por Oliveira Vianna. Essa “cor” que identifica os diferentes *tipos raciais*, num gradiente evolutivo em direção ao embranquecimento, seria principalmente a cor da pele atrelada a outros traços físicos (cabelo, nariz, lábios), mas também sua relação com “traços culturais”, como boas maneiras e domínio da cultura europeia.

Mario Maestri Filho, ao levantar dados de 1868, em documentos da Câmara Municipal de Jaguarão, município com intensa atividade charqueadora, localizado na fronteira com o Uruguai, encontra entre os registros de 22 escravos de uma charqueada uma divisão entre os africanos e os demais: dentre os primeiros estariam os “De nação”, os “Mina” e os “Cabinda”; os demais, seriam “crioulos”, “pardos”, “cabra” e “sem identificação” (Correa, 2006).

Embora não faça nenhuma referência à transespecificidade que a palavra carrega, o “Dicionário da Escravidão Negra no Brasil” (Moura, 2004, p. 75) traz algumas definições para o vocábulo *cabra*, enquanto um tipo mestiço de “branco com negra”, ou de “índio com africano”, ou ainda “de negro com mulato”, “quarteirão de mulato com negro”, “mulato escuro”, “caboclo escuro”. O autor ainda traz outras denominações para o *cabra*, tais como pardo, fula ou fulo, bode e cabrito, todos mestiços nos quais as dosagens de “sangues inferiores” seria maior. Somadas às discordâncias a respeito de qual seria o real cruzamento que

daria origem ao *cabra*, no vocábulo aparecem citações a respeito de suas características morais, que seriam, estas sim, indiscutíveis. Nesse sentido, Moura faz referência a Rodolfo Teófilo, em seu livro *Os brilhantes*:

O cabra é pior do que o caboclo e do que o negro. É geralmente um indivíduo forte, de maus instintos, petulante, sanguinário, muito diferente do mulato por lhe faltarem as maneiras e inteligência deste. É tão conhecida a índole perversa do cabra que o povo diz 'não há doce ruim nem cabra bom'.

Para Bernardino José de Souza (1961 apud Moura, 2004), o termo “cabra” é mais uma das classificações criadas para fragmentar a população negra conforme diferenças cromáticas e sociais, numa “tática de divisionismo étnico dos dominadores”⁷².

No rastro das cabras, as relações entre o quilombo de Palmas e os terreiros da região de Porto Alegre, eclode um cosmos de seres vivendo vidas em aliança, apontando para possibilidades profícuas de multiplicação dos agentes e vozes nos estudos de Etnologia Afro-brasileira. Espero que o que conheci ao fazer esta tese vigore na capacidade criativa incontestada das comunidades negras de proliferarem vida, que os laços entre quilombos e terreiros sejam um meio de ambos perpetuarem suas experiências de resistência. E que as tantas indiscernibilidades das cabras continuem agregando diferenças na possibilidade de se poder sempre “comer juntos”.

⁷² Para Guimarães (2011), esse sistema de classificação se modifica na medida em que perdem força os ideais de branqueamento da população. Desde o Censo de 2000, observa o autor, vem diminuindo crescentemente o número de pessoas que se autodeclararam brancas. Segundo Guimarães, a renúncia à branquidão por parte daquelas pessoas que, cada vez em maior número, se autodeclararam *morenas* ou *pardas*, só é possível graças à incorporação espontânea de fatores como origem familiar e tradição cultural. O autor credits tais êxitos à atuação do Movimento Negro.

REFERÊNCIAS

- AIRA, Cesar. *La Abeja*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2014
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012
- BARNET, Miguel. Cimarron. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1987
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia. Rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecologia de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Editorial LOHLÉ-LUMEN, 1998
- BEDOTTI, Daniel. *El hombre, la cabra y el medio ambiente*. Actas del VI Congreso Nacional y III del MERCOSUR de Pastizales Naturales. 9 al 12 de Abril de 2013. Santa Rosa. La Pampa/ARG. Pag.95-99
- BELTRAN, Oriol; VACCARO, Ismael. Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos: a gestão pública da fauna nos Pirineus. *R@U*, 7 (1), jan./jun. 2015: 37-58
- BOLDRINI, I.I. Campos do Rio Grande do Sul: caracterização fisionômica e problemática ocupacional. *Boletim do Instituto de Biociências da UFRGS*, v.56, p.1-39, 1997
- BORGES, J. L.; GUERRERO, M. *Manual de zoología fantástica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998
- BOSAK, J. *De guaxos e de sombras*. Um ensaio sobre a identidade do gaúcho. Porto Alegre/BR: Dublinense, 2010
- BUENO. Winnie de C. *Aspectos sócio-jurídicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana*. Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Direito, da Universidade Federal de Pelotas, 2015
- BUENO, Wilson. *Cachorros do Céu*. São Paulo/BR: Editora Planeta, 2005
- BUENO, Wilson. *Jardim Zoológico*. São Paulo/BR: Ed. Iluminuras, 1999
- BULLIET, Richard W. *Hunters, Herders and Haburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationship*. New York: Columbia University Press, 2005
- CASIMIRO, I. M. Mulheres de Mirrepe em defesa da sua dignidade. In: CUNHA, T. e SANTOS, C. Santos (Org.). *Artigo Feminino: Das Raízes da Participação*, AJP, Santa Maria da Feira, pp. 71-78, 2005

CAVALCANTE, Ana Clara Rodrigues; HOLANDA JUNIOR, Evandro Vasconcelos; SOARES, João Paulo Guimarães. *Produção Orgânica de Caprinos e Ovinos*. Embrapa Caprinos Sobral, CE 2007

CESAIRE, Aimé. *Poemas*. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas, 2006

CESAIRE, Aimé *Césaire, the collected poetry*. Translated, with introduction and notes by Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley and Los Angeles, California and London, England: University of California Press, 1983

CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In: Mezzadra, Sandro et alli. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Traficantes de Sueños, Madrid. 2008

CLARK, S. R. L. 'Is humanity a natural kind?', in T. Ingold (ed.) *What is an Animal?* London:Unwin Hyman, 1998

CORRÊA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/BR, EDUFRGS, 2006

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997

DELEUZE, Gilles. O atual e o virtual. In: Éric Alliez. *Deleuze Filosofia Virtual*. (trad. Heloísa B.S. Rocha) São Paulo: Ed.34, 1996

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 1996

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995

DESPRET, V. O que as ciências da etologia e da primatologia nos ensinam sobre as práticas científicas? *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23 – n. 1, p. 59-72, Jan./Abr. 2011

DESCOLA, Philippe. "Constructing Natures". In: *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

DESCOLA, Philippe. *Par de-là Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESPRET, V. O corpo com o qual nos importamos: figuras da antropológico-zoo-gênese.

DEVENDRA, C. "Bioclimatology and adaptation in Goats" in Goats: Biology, Production and Development. In Asia. Devendra C. (ed.) *Academy of Science Malaysia*. Fajemisin, 2007

DIGARD, Jean-Pierre. *Les Français et leurs animaux*. Paris, Fayard, 1999

DOS ANJOS, José Carlos G. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006

DOS ANJOS, José Carlos G. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Leal, Ondina Fachel (org.), *Corpo e Significado*: 137-151. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Claro enigma*. São Paulo/BR: Companhia das Letras, 2012

ESCOLAR, D. *Dones étnicos de la Nación*. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina. Prometeo, Buenos Aires, 2007

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF: 2005

GILL, Lorena et al (Org.). *Dicionário de História de Pelotas*. Pelotas/BR: Ed. Da UFPel, 2010

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002

GOLDMAN, Márcio. “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, nº 21(3): 641-659, 2015

GOLDMAN, Márcio. Diez Gritos Sobre la Campana Contra las Religiones de Matriz Africana. *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 2015a. Disponível em: https://www.academia.edu/30649875/Diez_Gritos_Sobre_la_Campana_Contra_las_Religiones_de_Matriz_Africana

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120. 2005

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. In: *Cadernos de Campo* n. 13: 149-153. 2005a

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro, 1984

GOMIDE FILHO, Sérgio Roberto. Zoopoética cabralina: considerações sobre a questão do animal e da animalidade na poesia de João Cabral de Melo Neto. *Revista EmTese*, Belo Horizonte, v. 17, n. 3, p. 128-142. 2011

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Raça, cor, cor da pele e etnia*. *Cadernos de Campos*. São Paulo (1991), 2011

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna et al. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009

HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008

HARAWAY, Donna. *O Manifesto das Espécies de Companhia: Cães, Pessoas e a Outridade Significante*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. Tradução de Sandra Michelli da Costa Gomes. Disponível em:

transecoqueer.wordpress.com/2013/05/17/o-manifesto-das-especies-de-companhia-caes-pessoas-e-a-outridade-significante

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, *Cadernos Pagu*, (5), 1995

HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial, 1974

HAUDRICOURT, A. G. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme* v. 2, n. 1, 1962, pp. 40-50

INCRA; UFRGS. *Relatório Sócio, Histórico e Antropológico da Comunidade quilombola de Palmas*, Bagé/RS. 2007 (Disponível na sede do Incra, em Porto Alegre,RS).

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015

INGOLD, Tim. That's Enough About Ethnography! In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4 (1), 2014, 383–395

INGOLD, Tim. Hunters, pastoralists and ranchers. Reindeer economies and their transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

INGOLD, Tim. *The Perceptions of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. In: *ANPOCS. Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Vol. 10, n.28, 1995

KELLY, José Antônio. *Sobre a antimestiçagem*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2016.

KELLY, José Antônio. Políticas indigenistas y anti-mestizaje indígena en Venezuela. In: Luis Bello. (Ed.). *El estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: Políticas públicas y derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. 1ed. Copenhague: IWGIA, 2011, v. 1, p. 366-377.

KIRKSEY, HILMREICH. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*. Vol. 25, Issue 4, 2010, pp. 545–576

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KOSBY, Marília F; LIMA, Daniel V.; RIETH, Flávia S.. Centauros de Motocicleta: o cavalo como testemunha do “processo domesticatório” do gaúcho. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ano 23, n. 48, Maio/Ago. de 2017

KOSBY, Marília F. “Fazendo o serviço”: as marcações como ritos de iniciação masculina de homens e animais na vida campeira. *Revista IluMinuras*, v. 17, n. 42, 2016

KOSBY, Marília F. *Nós cultuamos todas as doçuras; as religiões de matriz africana e a tradição doceira de Pelotas*. Porto Alegre: Escola de Poesia, 2015

KOSBY, Marília F. *Os baobás do fim do mundo* (2ª Edição). Porto Alegre: Escola de Poesia, 2015

KOSBY, Marília F. *Os baobás do fim do mundo: trechos líricos de uma etnografia com religiões de matriz africana no sul do Rio Grande do Sul*. Vera Cruz/ BR: Ed. Novitas, 2011

KOSBY, Marília F. Cultura e Patrimônio: Breves considerações sobre a presença negra na região de Arroio Grande/RS. *Revista Viva Cultura*. v.1, p.12 - 14, 2010

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2a Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009

LEAL, Ondina F. *The Gaúchos: male culture and identity in the Pampas*. Berkeley: University of California (USA), 1989. (Tese de Doutorado).

LEAL, Ondina F. "Do etnografado ao etnografável: O Sul" como área cultural". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ano 3, n. 7, Nov. de 1997.

LEWGOY, Bernardo; *Espelho Animal: Antropologia das Relações entre Humanos e Animais*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. (Projeto de pesquisa). Mimeo

LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009

MACIEL, Maria Esther. Zoopoéticas contemporâneas. *Remate de Males* – 27(2) – jul./dez. 2007

MARCUS, George W. Etnografia en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11 (22), p. 111-127, 2001

MELLO, Marco A. L. de. Reviras, Batuques e Carnavais. A cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 1994

MELO NETO, João Cabral. *Poesia completa e prosa*. Org. Antonio Carlos Secchin. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2007

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004

OLIVEN, R. G. *A Parte e o Todo - A Diversidade Cultural no Brasil-nação*. Ed. Vozes, 1982

ORO, Ari. P.; BEM, Daniel. F. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras* (Porto Alegre), v. 44, p. 301-318, 2008

ORO, Ari P. O Sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, v. 25, p. 11-31, 2005

ORO, Ari P.; CARVALHO JR., Erico; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. s/d

PALERMO, Eduardo. *Tierra Esclavizada. El Norte uruguayo em la primera mitad del siglo XIX*. Montevideo: TierraAdentro, 2013

PAZZARELLI, F. A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n.48, maio/ago de 2017

PITARCH, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996

QUADRADO, Beatriz F. “*Cultura também é festa*”- *Patrimônio e Memória. Do Clube Guarani ao Ponto de Cultura Axé Raízes (Arroio Grande, RS)*. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Federal de Pelotas, 2012

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower Today. *BioSocieties*. London School of Economics and Political Science, 2006, 1, 195–217

RAMOS, João Daniel D. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Revista Iluminuras*, v. 17, n. 42, 2016.

REIS, João J. Nossa História começa na África. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo>

RIETH, Flávia. et al. *Inventário Nacional de Referências Culturais - Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS (Relatório Final)*. Vol. 1, Vol. 2 e Vol. 3. Pelotas: Complexo Criativo Flor de Tuna, 2013.

RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996

ROCHA, A. L. C.; DEVOS, R.; VEDANA, V.; BARCELLOS, P.; PARODI, A. P.; RAMOS, R. *A poeira do tempo: figuras e lendas da fundação da terra gaúcha*. 2009. (Realização de documentário etnográfico e dvd interativo)

ROCHA, A. L. C. Limites reais e simbólicos da identidade gaúcha. *Rascunho*, Santa Maria/RS, v. 15, p. 4 - 4, 01 maio 1985

ROS, Valéria . Ser Huarpes en el siglo xxi: la comunidad Sawa y la emergencia de una nueva identidad. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*. San Luis: Año 17. Nº 31. Mayo de 2013

- ROSA, João Guimarães. *Ave palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- ROUBAUD, Jacques. *Os animais de todo mundo* (ed. bilíngüe). Trad. Paula Glenadel e Marcos Siscar. São Paulo/BR: Cosacnaify, 2006.
- ROUMAIN, Jacques. *Donos do orvalho*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954
- SÁ, Guilherme J. Afinal, você é um homem ou um rato? In: *Campos: Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 14, n. 12. 2013
- SÁ, Guilherme J. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008
- SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009
- SAUTCHUK, Carlos E.; STOECKLI, Pedro. O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2011/2, p. 227-246, 2012
- SCHLEE, Aldyr G. Linguagem de fronteira. In: *Vox*. Porto Alegre: Corag/IEL, nº 7, 2014
- SEGATO, Rita Laura, “Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje” en *Revista Crítica y Emancipación* 2/3, 2010
- SILANIKOVE, N. *Why goats raised on harsh environment perform better than other domesticated animals*. *Options Mediterrenees* 34 (Serie A): 185-194, 1997
- SILVA, Liza Martins Bilhalva da. 2014. *Entre lidas: um estudo de masculinidades e trabalho campeiro nas cidades de Bagé e Pelotas/RS*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas -Pelotas.
- SIQUEIRA, Paula; LIMA, Tânia Stolze. Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada. In: *Cadernos de Campo* n. 13: 155-161. 2005
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. In: Mezzadra, Sandro et alli. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Traficantes de Sueños, Madrid. 2008, p.33-68
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010
- STRATHERN, M. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia* (seguido de comentários e resposta). São Paulo: Terceiro Nome, 2013
- STRATHERN, M. *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006

STRATHERN, M. *Kinship, Law and the Unexpected*. Relatives are always a surprise. Cambridge, 2005

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Revista Mana* n. 8, p. 113-148, Rio de Janeiro, 2002

WADE, P. 'Race and Human Nature'. *Anthropological Theory* 4(2): 157-172, 2004

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

YELIN, J. *La letra salvaje: Ensayos sobre literatura y animalidade*. Rosario/ARG: Beatriz Viterbo Editora, 2015

ZAMBRINI, Ariane V. As veredas do bode criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de São Carlos, 2016

ANEXO: *BELO SANGUE JORRADO: UMA AVE VIVA NO DESPACHO, CORPORALIDADES NEGRAS, DIÁSPORA*

Marília Floôr Kosby e Winnie de Campos Bueno

BELO SANGUE JORRADO

Cabeça troféu membros lacerados

dardo assassino belo sangue jorrado

ramagens perdidas margens contentes

infâncias infâncias conto demasiado revolvido

o amanhecer sobre sua corrente morde feroz para nascer

Ó assassino atrasado

o pássaro de plumas outrora mais belas que o passado

exige a conta de suas plumas dispersas

(Aimé Césaire – tradução de Nelson Ubaldo e Péricles Prade, 2006)⁷³

Desejo que aquelas e aqueles que lerem este texto se vejam nele como eu me vi no espelho, logo que pude sair do *chão*, na minha obrigação do inverno de 2015.⁷⁴ Outro anseio que manifesto logo de início, e que provavelmente seja

⁷³ O poema *Beau sang glicé*, do poeta martinicano Aimé Césaire (1913 - 2008) compõe seu livro *Ferraments*, publicado pela primeira vez em 1960, em Paris (Ed. Seuil).

⁷⁴ Ir para o chão é um ritual pelo qual passam as pessoas que se iniciam no Batuque - religião de matriz africana de culto aos orixás que se desenvolveu no estado brasileiro do Rio Grande do Sul. Toda vez que vai para o chão, o batuqueiro reforça sua relação com seu orixá pessoal, assim como, pode assentar um novo orixá no corpo – corpo que está em “participação” com a guia (colar de contas coloridas), o *ocutá* ou *acutá* (pedra) e demais coisas da casa em que houver sido derramado o *axorô* ofertado aos seus orixás. Só depois de assentar os doze orixás cultuados no Batuque, e de passar pelos rituais nos quais recebe os axés de faca, fala e búzios, um filho-de-santo pode ser considerado “pronto”, pode “se governar”, ou seja, cortar para o seu orixá, abrir uma casa de religião para si e ter seus filhos-de-santo. Durante o chão, que é um período de reclusão, no qual os iniciados ficam alguns dias sem sair de dentro de casa, eles só podem sentar ou deitar no lugar do chão do salão da casa de religião onde está seu colchão (ao rés do chão), e só podem passar sob o céu da rua se suas cabeças forem cobertas com um *alá* (pano branco de uso ritual). José Carlos Gomes dos Dos Anjos, no artigo *O corpo nos rituais de iniciação do batuque*, relaciona o aprontamento no santo (evento simbólico) e o nascimento (gestação biológica) a partir da noção de *relação metafórica recíproca*, de Marc Augé – não há determinação de um domínio sobre o outro, mas uma lógica intelectual que estrutura a ideia de corpo, atravessando a leitura tanto das formas elementares quanto das simbólicas. Dos Dos Anjos, nessa etnografia com o batuque, aborda a reclusão “como uma mudança substantiva do corpo”: “O chão resume, num único ritual, os três eventos elementares da vida de um indivíduo:

o principal intuito dessa investida de escrita, é o de que as letras em negrito com que minha amiga Winnie Bueno comporá tais linhas sejam um duplo de sua pele preta, as marcas de uma aliança buscada para que eu suportasse uma escrita-pele-rasgada pela encarnação da historicidade de raça nos acontecimentos que vivi e venho contar de mãos dadas com ela – que as palavras de Winnie cicatrizem como sangue o texto, como doeu em mim a negridão nos resquícios de *axorô*, remanescentes pretos na pele clara de meu rosto, de minhas mãos, quando tomei o primeiro banho depois de dar de comer sangue ao meu *ori*. Os rastros coagulados que eu buscava arrancar de mim com as unhas, vasculhando os pelos das sobrancelhas, cada dobra de minhas orelhas, no contraste de minha alvura com o escuro do sangue seco, gritavam: olha bem para esse corpo!

E o que começou como uma tentativa de apagar os rastros pretos, negros, africanos, afrodescendentes, as trilhas de sangue que poderiam trazer até mim discriminações, preconceitos, racismos⁷⁵, foi gradativamente se tornando um ritual de reconhecimento, de reterritorialização. Eu não sei como isso aconteceria com uma pessoa de pele preta, mas comigo foi assim: o preto me fez olhar para mim, me investigar, e à medida que me olhava, que arredava os fios de cabelos, os pelos, cavoucava os ouvidos, as cutículas, tentava enxergar minha nuca, esquecia o que procurava, as “marcas”, porque delas um novo território acabara de eclodir. Vinha à tona com uma força brutal, incontinente na corrente insólita do belo sangue jorrado das aves que meu orixá comeu. Era como se eu estivesse sendo devolvida a uma experiência corporal desconhecida, a uma terra insólita, mas perfeitamente alinhada ao jeito como eu me encontrava no mundo naquele momento: viva, nem mais nem menos. Olhava-me no espelho um corpo bravo, bravio, indócil – um corpo dócil não se veria assim, não se reconheceria território em si mesmo, mas repositório, compartimento.

como um ritual de passagem, no aprontamento o indivíduo morre para a sua existência anterior, vive a limiaridade como momento frágil e perigoso e renasce revigorado no fim do processo.”

⁷⁵ (A tuberculose de 2011: obviamente, eu deveria ter me contagiado “nessas terreiras por aí, nas vilas”; a audição de vozes ocultas em 2007: “quem mandou me meter com esses negros charlatães? Se eles tivessem mesmo algum poder sobrenatural seriam ricos, sai de perto dessa pobreza!”. E agora? Se alguém vê este sangue na minha cara, qualquer incidente que possa vir a acontecer na minha vida vai ser culpa da proximidade com os negros e suas “coisas horríveis”).

A vivência da expressão religiosa de matriz africana é, necessariamente, uma experiência corporal. Todos os dogmas, signos, códigos, estão relacionados diretamente com o corpo físico. O corpo humano, conecta-se ao corpo animal, que é sacralizado ao orixá e portanto sagrado, através do sangue. O sangue sagrado, que verte e corre do animal é o que marca a relação do sujeito com o mítico. Além disso, uma relação que para as pessoas negras brasileiras está imbricada na diáspora negra-africana. As expressões religiosas de matriz africana são uma consequência da diáspora, uma forma de manutenção com os pressupostos civilizatórios que os negros e negras escravizados trouxeram consigo nos navios negreiros, uma memória, uma recordação, uma forma de ver o mundo que se mantém apesar da anti-negritude e das inúmeras empreitadas agenciadas pelas institucionalidades para eliminar os saberes e os corpos depositários desse saber. Já em 1985, Helena Theodoro⁷⁶, primeira mulher negra a obter doutorado no Brasil, versava em sua tese sobre a forma com que a religiosidade de matriz africana “atualiza os valores culturais e a memória comunitária”, essa atualização também é possível aos corpos não-negros, desde que estes estejam dispostos a receber o mítico e sagrado africano, despir-se de tudo aquilo que é pré-conceituado e olhar-se no espelho. Olhar-se no espelho e ver, como Marília viu, que a partir do momento que o corpo branco recebe o *axorô*, ele está passível de vivenciar as consequências do racismo.

Olhava-me no espelho, mas não sabia se o sujeito dessa oração cabia na minha noção de “eu” de outrora. Olhava-me no espelho, e quem é que me via daquele jeito, grave e alegre, pelo incontestado fato de ter esta testa, estas panturrilhas, braços compridos, nariz fino? O que importava o mundo, os outros, se havia um lugar meus Teodoros, um lugar meus quadris, um lugar dentes, palmas de minhas mãos? Quem poderia me domar? Não haveria força mais potente do que a que se atualizava em cada parte de mim que eu acabava de

⁷⁶ A pesquisadora Helena Theodoro, em sua tese de doutorado intitulado "O Negro no Espelho - Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra" analisa o sujeito negro a partir das percepções obtidas a partir das experiências das tradições religiosas negro-africanas no Brasil, especialmente dos *candomblés* no Rio de Janeiro.

descobrir espaço de integridade. “É um orixá muito atrevido.” Quem poderia me domar? Era essa a doma, eu ainda não tinha percebido⁷⁷.

Três dias ao rés do chão do salão dos orixás da casa de Mãe Rejane D’lemanjá, mãe-de-santo de minha mãe Viviane D’lemanjá. Eu e as outras três pessoas que tinham feito obrigação só saíamos de nossos colchões para irmos ao banheiro, nosso último banho tinha sido o *mieró*, instantes antes do *corde*. O banho de ervas ficaria em nossos corpos junto com o *axorô*, até terminar o período de resguardo. Banho dado por minha mãe-de-santo: meu corpo branco nu tingido pelo sumo verde-escuro-arroxado das ervas e do sangue que compõem o *mieró*, as mãos pretas de minha mãe – os olhos de minha mãe já teriam visto cores como as que eu tinha ali? Que cor teria o *mieró* numa pele preta?

Que o galo morresse rápido, era esse o princípio da faca bem amolada, do *corde* certo, de decepá-lo, mais do que degolá-lo. Que fosse rápido e indolor, era por isso que não poderíamos ter dó. Que o intervalo entre a vida do galo e a vida em mim fosse mínimo e preenchido com o espanto breve de um susto. Assim a morte, assim a vida. O *axorô* saía quente da ave e já chegava quase frio à minha cabeça, era julho, mês mais frio do inverno. As mãos frias de minha mãe-de-santo, as ordens contundentes de meu padrinho, de espalhar mais o *axorô* pela minha cabeça. A alegria de nos termos ali, de comer sem talheres aquele pouco de carne que cada bicho podia dar, levar com os ossinhos o pirão até a boca, não lavar as mãos, dormir e dormir e acordar e dormir, juntos, nunca sós. O cuidado que recebíamos por uma fragilidade que não localizávamos ao certo, mas que eu conseguia perceber na incerteza do porvir. Todos nascemos cobertos de sangue. Alguns morrem assim, outros assim sobrevivem.

O sangue mítico sagrado que verte de um animal sacralizado apresenta uma simbologia própria a liturgia do batuque. É este sangue que

⁷⁷ No universo da *lida campeira*, mundo agropastoril do extremo sul do Brasil, onde recebi minhas primeiras referências de existência (ou referências de como não existir, sendo eu uma mulher), alguns cavalos são domados para serem xucros – aqueles que atuarão em rodeios e que terão na sua intempestividade e recusa a serem montados os atributos de valoração da bravura de seus ginetes -, já quando nascem são deixados o mais longe possível do contato cotidiano com os humanos, em campos distantes do movimento, largados ao próprio corpo. Cavalo-de-santo é a denominação dada aos filhos-de-santo quando recebem seu orixá no corpo.

alimenta o orixá e conseqüentemente a alma do iniciado e, a partir desse momento, a carne obtida também é sagrada. Nada se perde, tudo ganha um sentido dentro do sagrado. A carne alimentará os filhos e filhas, a comunidade de terreiro que durante os dias do ritual faz sua morada naquele território. É a carne que será servida nos festejos que seguirão, a distribuição do axé para todos aqueles que pisarão no terreiro. Distribui-se vida ao celebrar a orixalidade, mantém-se ciclos e vínculos que são estabelecidos não só com aqueles que experienciam a vivência de terreiro mas também com todos aqueles que se permitem estar na (em) comunidade.

O corpo indômito, a intrepidez da descoberta em mim de tantos territórios órgãos e membros, depois da surpresa, trazê-los para a escrita, meu labor, labor “da branca” – horas, dias, meses à frente de um computador, o frio, a pneumonia, a estrada, os prazos, a dor nas costas e o sol lá fora. Perceberia mais adiante, no corpo no mundo, a insustentável individuação da descoberta recente. A multiplicidade em meus pés estrada, minha testa mão de minha mãe, minhas mãos livro, livro sangue mel, dor axé, pele branca pele branca pele branca, minha língua dendê azeite quente azedo, a frente de batalha minha cabeça capacete. *“És guerreira como o teu pai, e ainda tem muita batalha pela frente”*. É mais do que uma religião, é um jeito de estar no mundo. **Um pressuposto civilizatório, que atualiza todos os aspectos da nossa vida cotidiana a partir do momento que passamos a ser parte, a ser de alguma forma mais preto do que branco. Se, conforme Frantz Fanon, a condição de sujeito em uma sociedade pautada pelos códigos expressos pela branquitude, se dá para o negro conforme mais não-negro ele for, quando uma pessoa branca adentra a vivência de terreiro ela abre mão de parte da sua cidadania eurocêntrica, normatizada, padrão. Caminha para uma vivência em que parte da sua sociabilidade será pautada pela ancestralidade negra-africana, pelo subjetividade negra, ainda que alva sua pele.** Pelotas é uma cidade negra, uma cidade negra, onde os negros cultuam todas as doçuras porque não se pode ter só bravura na vida. Pelotas tem casarões e um apreço profundo pelas artes, Pelotas é a capital nacional do doce. A tradição doceira de Pelotas teve origem nos casarões dos charqueadores que enriqueceram explorando o

sangue dos negros e dos bois, o suor dos negros, o corpo dos negros e dos bois. Como eu me sinto sendo branca e falando disso? Eu nunca sofri preconceito pela cor da minha pele⁷⁸. Mas tenho o osso esterno do peito rachado por compor outras minorias. Tenho também uma mãe preta que eu amo, uma vó preta que eu amo, irmão preto, tios, um pai que veio da África, pais e mães que cruzaram o Atlântico na barriga de morte de um navio negreiro, se desdobraram, transmutaram, e estão aqui vivos e dançando sobre esse sangue todo. Como eu me sinto? Dolorida e alegre, de tanto trabalhar, e de meu trabalho ser esse tanto de amor. De querer que um dia minha mãe fale, outras mães sejam ouvidas, minha avó. As pretas. Minha mãe se emociona quando fala em público sobre os orixás, minha vó acha que não sabe falar, meu padrinho é um exibido – jeito de dizermos que não há esconderijo na linha de frente, fomos feitos lombo de um mesmo ginete.

As pretas falam de todas nós. Ouçamos!

Winnie escreveu o prefácio do livro *“Nós cultuamos todas as doçuras”*: *as religiões de matriz africana e a tradição doceira de Pelotas*, que publiquei em 2015. Além de mãe-de-santo, é graduada em Direito e tem uma trajetória belíssima como ativista feminista negra latino-americana, como ela mesma se descreve. Não titubeei em acreditar que seriam delas as palavras que abririam o livro, palavras de fúria e amor, com o perdão dos bichos, com o furor das plantas. Desde então, vínhamos pensando em escrever mais coisas juntas. Havia, há, muito o que escrevermos, vivo isso. Mas, como a maioria das coisas mais interessantes com a quais escreve uma antropóloga vem do inesperado (talvez seja assim com todos os escritores), o que nos colocou diante destas páginas foi um episódio de meu cotidiano, apreendido como matéria textual e conteúdo de minha tese de doutorado – numa das muitas vezes em que foi preciso não “estar sempre com a espada na mão”, como diz uma interlocutora

⁷⁸ Juliano do Ogum é meu padrinho de religião e meu cabeleireiro. Depois do *chão*, ficamos 15 dias sem lavar o cabelo com shampoo, só podendo utilizar sabonete neutro. Disso decorreu que se desfez o relaxamento de cachos que ele havia feito em meu cabelo. Quando voltei ao seu salão para refazer o procedimento, estava com os fios rebeldes, mais grossos e com pouca oleosidade. Ao mexer em minha cabeça, Juliano me perguntou se eu tinha alguma avó negra, algum antepassado negro. Respondi que a única pessoa negra de que tenho conhecimento na minha família era a avó de meu avô paterno, “escrava liberta” que se casou e teve filhos com um judeu europeu de origem incerta, no interior do interior do pampa sul-rio-grandense. Branqueamos, respondi. Ficou intrigado e debochou: essa coisa de “raiz africana” é bobagem, raiz africana é a raiz destes teus cabelos aqui da testa.

da minha colega Carla Ávila (2011), nesse mundo de preconceitos. Encher a boca com mel, escrever com dendê e dor.

O convite de Marília, essa mulher de pele branca e de vivências tão distintas mas ao mesmo tempo tão próximas das minhas, me surgiu como desafio. Desafiada por escrever o prefácio do livro oriundo da dissertação de mestrado dela, eu, uma mulher negra que nem ao menos tinha uma graduação completa, responsável por apresentar o conteúdo de um trabalho para o qual ela dedicou a vida. Em um primeiro momento me senti incapaz de fazê-lo. Mas, assim como Marília se vê repleta de questionamentos ao adentrar o universo das expressões religiosas das tradições de matriz africana, eu me vejo tomada por interrogações dentro deste mundo branco que é a academia. Posso eu escrever e produzir academicamente sobre mim? Sobre os meus? E quando o faço, porque é sempre tão tumultuoso? Porque essa pele negra precisa de tantas máscaras brancas para obter alguma passibilidade nesse erudito universo das letras e escritas? Tantas aspas, notas, parênteses que contém sobrenomes de estudiosos brancos que relatam com um olhar externo aquilo que está intrínseco em mim, naquilo que é meu próprio ser? A pele escura, o cabelo carapinha, a testa proeminente, os lábios grossos, o nariz esparramado que se esparrama sisudo por dentro desse não-lugar, desse constante não lugar marcado por muitas perguntas e poucas possibilidades de construir respostas que não precisem ser balizadas pelas escritas da caneta que é posta em mãos brancas.

Com todos esses questionamentos, me vi escrevendo com Marília, mas não para ela, me vi formulando para a negritude pelotense, avalizando, com a pele preta, as palavras daquelas sensíveis mãos brancas que se permitiram enegrecer com o sangue mítico africano.

Voltar para a África: algum destino aos corpos inconvenientes

Nada se faz nas expressões religiosas das tradições de matriz africana sem que comunique com Exú. Exú adquire outro nome no batuque

do Rio Grande do Sul, denominando-se Bará. Mas, independente da tradição, seja no batuque, no candomblé, na quimbanda, tudo por essa entidade começa. É preciso comunicar-se com Exú porque esta entidade está relacionada com o movimento, ela leva e traz nossos desejos ao restante dos orixás, é a dinâmica da energia de Exu que coloca tudo em movimento. E se Exú não está agradado, alimentado, devidamente reconhecido, tudo permanece estagnado. Os exús, na quimbanda, podem ser representados no masculino e no feminino. São agraciados pelos galos, pelas galinhas, bodes, cabritos, pipocas, milho, dendê, flores, cachaça, espumante, cigarro, cigarrilha, charutos, cachimbos. A ave que foi ofertada aos exus que despertaram Marília e que fizeram com que nos comunicássemos nessa escrita é a responsável pelo movimento destas palavras. Ao ser retirada da encruzilhada em que estava, nos colocou em movimento, num movimento de escrita e vivência, ou como já diria Conceição Evaristo, numa “escrivência”.

Estranhei que a galinha estivesse viva. Estava em pé e se mexia lentamente de vez em quando. Tinha os olhos fechados, as penas do lombo um tanto desgrenhadas. Parecia ter frio, parecia que sofria. Tinha chovido durante a noite e ainda garoava um pouco. Estranhei porque geralmente as galinhas que chegam à encruzilhada das ruas que formam a esquina onde moro já chegam mortas, ao menos aos olhos de quem passa por ali durante o dia. É um cruzamento movimentado, entre vias movimentadas, no bairro São José, zona leste de Porto Alegre, um bairro (talvez uma região inteira) em cujo qual a presença numerosa de terreiras, ou casas de religião de matriz africana, marca intensamente o cotidiano dos habitantes. Assim, uma encruzilhada de fluxo intenso em um bairro onde “a cada dez casas se tem uma terreira” não espanta que se torne local privilegiado de despachos de oferendas ou serviços para os orixás e/ou algumas entidades da umbanda ou da quimbanda⁷⁹. As

⁷⁹ Pertinente para a descrição que fazemos aqui, no livro *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*, José Carlos Gomes dos Dos Anjos traz a denominação êmica “Linha Cruzada”, cunhada em sua pesquisa com terreiros em Porto Alegre. Nos terreiros de Linha Cruzada pode-se dizer que são cultuadas três religiões, ou, na linguagem êmica, três “linhas”: o Batuque ou Nação (culto às divindades africanas chamadas de orixás), a Umbanda ou linha dos caboclos, e a Gira, linha dos exus. No entanto, cada uma dessas linhas tem seus rituais e cerimônias independentes, espacial e temporalmente. Na religiosidade afro-brasileira, a encruzilhada, o cruzamento de ruas, de caminhos, é uma percepção espaço-temporal a partir do

encruzilhadas em forma de “x” ou de “+” são lugares de fluxo contínuo de intensidades, configuram um conceito fundamental na cosmovisão das religiões de matriz africana com as quais estudei antropologia no extremo sul do Brasil – escrevo dessa encruzilhada iniciática.

Coabito com outras quatro estudantes uma casa próxima à movimentada avenida Bento Gonçalves, distante duas quadras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, onde três delas estudam: duas cursam faculdade de Direito e uma está por concluir Publicidade e Propaganda. O fato que me levou a convidar Winnie para escrever comigo este texto aconteceu na esquina dessa casa de estudantes, situada em um dos vértices de uma encruzilhada compartilhada por inomináveis e inumeráveis existências. Algumas dessas existências atualizaram-se numa manhã nublada, de uma quarta-feira de abril, do ano de 2016, mais precisamente no corpo torpe de uma galinha vermelha bem gorda, como a maioria das muitas galinhas que passam por abate sacralizado nas terreiras e são despachadas em oferendas aqui em frente à casa de onde escrevo. Estivesse morta, talvez a ave não se fizesse notar como fez, tampouco teria causado os efeitos etnográficos que causou. Eu havia saído à rua para ir ao supermercado quando passei pelo animal e fiquei me perguntando o que ele faria ali, daquele jeito, catatônico e vivo. Pensei que talvez tivesse fugido de uma das várias terreiras dos arredores. Na volta, bati à porta de uma delas para ver se alguém saberia me dizer o porquê daquela situação inusitada, mas ninguém atendeu, era cedo demais. Em princípio, poder-se-ia pensar que tal “fato inusitado” ganhou proporções de investigável porque estava diante dos olhos de uma antropóloga em pleno trabalho de campo cujos interlocutores, em parte, são pessoas “de axé”, mobilizadas pelo tema da proibição do abate sacralizado nas casas de religião de matriz africana, proposta do Projeto de Lei 21/2015, de autoria da deputada estadual Regina Becker.

qual a “pessoa de religião” organiza o agenciamento de sua subjetividade: nenhum ritual começa sem a permissão do “povo da rua”, dos guardiões dos cruzeiros. Tendo em vista que os rituais condensam a prática, no cotidiano, pode-se observar que para o pensamento afro-brasileiro “os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos”, o que faz “da vida um território”. Para que os desejos aconteçam é preciso que haja fluxo nos caminhos, por isso a encruzilhada pode ser vista como um não-lugar, por onde circulam energias nômades, não fixas e não territorializadas.

No entanto, diante dos olhos de alguns vizinhos comovidos com um animal aparentemente tão abatido, o fato também se avolumou. Um contou-me que aquela galinha estava ali porque na noite anterior tinham feito “um batuque” ali na esquina e “não a mataram direito”. Chocada com a informação, liguei para minha mãe-de-santo, em Pelotas, e relatei o que estava acontecendo. Ela ficou comovidíssima com o sofrimento do animal e me disse que achava mais provável que ela tivesse sido despachada viva mesmo – há *serviços* assim, eu não conhecia – e que seu estado fosse decorrente de algum atropelamento ou da noite de chuva. Recomendou que eu ligasse para alguma entidade protetora de animais e que depois disso fosse dar uma volta no outro lado da cidade, para não ficar perto do sofrimento do animal.

Uma das estudantes de Direito que moram comigo é simpatizante das causas e ações de proteção animal e conhece algumas ONGs. Consternada com a “atrocidade” impingida àquela ave, deu-me o número do telefone da Secretaria Especial dos Direitos Animais (Seda). Ligamos e a resposta que obtive foi a de que só são resgatados cães, gatos e cavalos. Ao que perguntei conclusivamente se, então, galinhas poderiam morrer, assim como os negros – galinha de negros, mais ainda! A ligação foi encerrada, e eu já havia me conformado com a ideia de que alguém passaria na rua e pegaria a galinha – para cuidar, para comer, para soltar em outro lugar. A questão, no entanto, foi que minha colega de casa não estava conformada e acreditava piamente que ela deveria ser a salvadora do animal. Vestiu-se de preto, colocou luvas, pegou uma caixa de papelão e saiu obstinada a trazê-lo para casa. Tentei de todas as formas argumentativas possíveis barrar seu intento, sugeri que ela fosse nas terreiras da vizinhança – mesmo sabendo que nenhuma terreira ia querer o animal de volta, era uma tentativa de ganhar tempo -, que ligássemos para o aviário com o qual faço campo e é especializado em venda de animais para religião. Enfim, a pior das ideias, na minha concepção, era levar uma galinha de despacho para conviver em uma casa com cinco pessoas vindas de cinco lugares diferentes do Brasil, com as mais diversas experiências religiosas ou místicas. O argumento peremptório de minha colega foi o de que jamais ela iria a uma terreira, pois não fala com “macumbeiro ignorante”, que não teria problema em levar o animal para casa, pois nada de ruim poderia acontecer com alguém como ela, que não

acredita nessas “coisas de macumba”. Eu disse que, pelo extremo contrário, por conviver com o povo de axé há cerca de dez anos, também sabia que nada me aconteceria diretamente. Já havia conversado com minha mãe-de-santo e ela me disse que o animal já tinha um endereço quando foi despachado, e não era eu. Minha preocupação era com as possíveis atualizações que a presença de um signo tão intenso e carregado interpretações poderia ter numa casa com tamanha diversidade de experiências de vida – o que poderia gerar transtornos de muitas ordens entre as moradoras.

Nada do que eu falei adiantou, meu lugar de enunciação era o dos “ignorantes”. Assombrava-me a ideia de que o rechaço e a opressão de minhas concepções de mundo poderiam ser mais violentos se eu não fosse branca, se eu não fosse uma pesquisadora associada à sigla de uma importante universidade brasileira, se fosse minha ligação com as religiões de matriz africana uma questão de tradição familiar, se eu fosse negra. A galinha veio parar dentro de casa, e as moradoras para a sua volta. Resolvi me abster do caso e esperar que a galinha passasse pela casa sem deixar muitas marcas. Tentei abster-me, mas uma das moradoras me interpelou, perguntando se eu sabia o que significava o despacho daquela galinha. Respondi que não sabia, mas que talvez fosse uma galinha ofertada para lansã – não sabia se detalhava a explicação, se a deixava genérica, não queria criar uma verdade, um dogma, uma explicação. Mal saiu de minha boca a última sílaba do nome lansã, um grito ecoou pela casa: “Volta pra África! Tu e esses macumbeiros ignorantes”. A moça que trouxera a ave para dentro de casa exigiu que se respeitassem todas as religiões quando reclamei de um culto evangélico ensurdecador que invadira a casa alguns meses atrás, mas não pode sustentar a postura tolerante frente ao nome de um orixá.

Não fazia mais sentido eu me perguntar “e se eu fosse negra?”. As respostas eram todas insuportáveis. Naquele momento, as respostas eram tão insuportáveis quanto a manutenção de um padrão sugerido por minha pele branca. Já não havia para mim uma pele branca, mas um corpo tingido de *mieró*, marcado de *axorô*. Nada do que eu dissesse me tiraria deste corpo “sujo”, “ignorante”. Todas as perguntas que eu conseguia me fazer eram da ordem da *representação*. A dor que amiudava meu peito não era subjetiva, olhar em volta

e não reconhecer testemunhas a meu favor: era um acontecimento, um evento, mas e quem passa a vida toda se deparando com isso? A racionalidade não me ajudava, tampouco o que dela vazasse. A pele branca, o corpo negro?

O deslocamento geográfico e temporal exigidos pela ordem “Volta pra África!” batiam em mim como “Deixa de existir! Some!”. O trajeto absurdo sugerido pelo grito não era absurdo por destinar-me à África, mas por acusar o insuportável em minha presença. Consegui dizer para a agressora que evitasse seus comentários racistas na minha frente. Ao que tive a resposta: “Racistas? Como quais?”.

No outro dia de manhã a galinha já não estava mais na casa, mas havia um burburinho ainda. Uma das moradoras alegava que tinha passado a noite tendo pesadelos porque havia dormido com a cabeça virada para o leste, lado onde estava o animal: nos sonhos, homens vestidos de preto, com chapéus, dispostos em roda, tentavam esfaqueá-la incansavelmente. Fiz as malas e viajei para o quilombo de Palmas, em Bagé/RS, onde moram meus amigos Vanderlei, Leomar, Dona Zair, Fabiani, Dona Onélia, Seu Biqui, Ana Luísa, suas cabritas, suas abelhas, o mundo no qual me implico na realização de minha pesquisa de doutorado. Fuga bem sucedida, no quilombo senti-me mais perto de casa.

De volta a Porto Alegre, numa segunda-feira, reparei ao entrar em meu quarto que o chão estava coberto de pontinhos brancos, e imaginei que a tinta do teto estava descascando. Ao tirar os sapatos e andar descalça pelo cômodo, senti que algo fincava a sola de meus pés. Pressionei as palmas das mãos contra o chão e ao trazê-las para perto dos olhos, percebi que pisava em sal grosso. Alguém tinha jogado sal grosso por debaixo da porta, provavelmente, na melhor das hipóteses, para purificar-me. Nenhuma testemunha a meu favor, o chão voraz de uma charqueada, o corpo negro, a dor. Nenhuma testemunha a meu favor.

Talvez a parte mais significativa da intolerância religiosa destinada as tradições de matriz africana seja a anti-negritude (VARGAS, 2014) que é uma constante no pensamento ideológico brasileiro. O ódio que está inscrito nos ataques que sofrem essas religiões e os seus adeptos não se refere somente às crenças, mas sim aos corpos humanos que simbolizam essas crenças. Corpos negros. Quando Marília me relatou esse episódio,

a primeira coisa que pensei foi uma frase que o meu já falecido pai de santo sempre nos dizia quando vivenciávamos uma situação de constrangimento oriunda da nossa pertença religiosa: "batuqueiro não discute". Sempre tive esse ensinamento como dogma, e talvez essa seja a primeira oportunidade que tenho de repensar sobre todos os significados contidos nessa sentença que, até então, era inquestionável. Os questionamentos passaram diretamente pela ânsia da Marília em discutir. Em discutir as nuances do racismo, da intolerância e os signos contidos na forma com que as mulheres letradas com as quais ela coabitava o espaço de moradia tinham agenciado para solucionar um conflito criado pela dinâmica das encruzilhadas consagradas as energias do sagrado de matriz africana.

O primeiro pensamento que me ocorreu quando me vi questionando o porque que nós, batuqueiros, não discutimos, foi o silenciamento. Me vi recordando as narrativas que meu pai de santo compartilhava conosco, nas madrugadas em que nos dedicávamos as liturgias da nossa religiosidade. Se por um lado não havia a necessidade de discutir porque enquanto pessoas detentoras da sabedoria de axé temos a possibilidade de resolver nossas avenças através do mítico-sagrado. Por outro lado, não discutimos porque a invisibilidade e o silenciamento que a sociedade destina para nós é tão massivo, que incorporamos a mesma em nossos pressupostos civilizatórios. Essa invisibilidade é consequência do tratamento estatal dirigido a estas expressões religiosas através dos tempos.

A permanência do racismo na construção da laicidade estatal brasileira condicionou os sujeitos que vivenciavam as religiosidades de matriz africana ao silêncio. A forma persecutória com a qual o Estado brasileiro dialoga com as tradições de matriz africana, desde a gênese do Direito pátrio, exige estratégias para a manutenção e permanência desses cultos. Percebo, então, que a sentença do meu pai de santo é a versão oral de um mecanismo de existência. Não discutir, nas palavras de quem tem consciência que as discussões são pautadas pelo poder, por um poder pautado por pressupostos marcados por uma perspectiva eurocêntrica, elitista e eminentemente branca, é uma estratégia de sobrevivência.

Contudo Marília me propôs o contrário. Me apresentou uma discussão. Uma discussão acadêmica. Me vejo, então, realizando o contrário do que meu pai de santo ensinou. Cá estou, propondo uma discussão sobre racismo, intolerância religiosa, saberes de origem negro-africana e proselitismo religioso. Nós duas fomos enviadas de volta à África.

O sal que elimina, as penas que contaminam, o sangue que reanima.

O ideário de eliminação do outro é algo constante no proselitismo religioso desenvolvido pelas igrejas neopentecostais. A eliminação do sagrado de matriz africana para essas religiões está conectada com a ideia de extirpação do demônio. O que é interessante nessa estratégia: as liturgias neopentecostais incorporam os signos, ritos e símbolos das tradições de matriz africana nos seus próprios cultos. Ou seja, parte dessa negação é feita a partir da afirmação da existência daquilo que querem eliminar.⁸⁰

A experiência de intolerância religiosa e racismo que Marília vivenciou tem muita semelhança com os ataques que as tradições religiosas de matriz africana experimentam quando em confronto com as igrejas neopentecostais. O sal grosso que foi jogado no quarto de Marília é o mesmo sal grosso que é depositado na frente de terreiros de matriz africana que coexistem com essas igrejas. Também é o mesmo sal grosso que curandeiros e umbandistas recomendam para descarregar o corpo. É o mesmo sal grosso que aprofundou feridas dos negros escravizados nas regiões charqueadoras. É o mesmo sal grosso oriundo do mar de lemanjá. Um mesmo elemento, vários significados, inúmeras possibilidades de narrativas. Contudo, o significado empregado no contexto vivenciado é de comunicação. Ao jogar sal no quarto de Marília as mulheres que dividiam a moradia com ela estabeleciam uma comunicação silenciosa, ainda que não sejam religiosas neopentecostais, exprimem nessa ação uma

⁸⁰ SILVA, 2007.

mensagem direcionada ao corpo branco que manifesta uma tradição religiosa de negros, a qual é alvo de repúdio. O simbolismo empregado no sal grosso materializa ataques múltiplos, ao corpo do sujeito que vivencia a religiosidade de matriz africana, ao local que esse corpo habita (que poderia se caracterizar com um ataque ao templo, o quarto de Marília se transforma em uma extensão do terreiro em virtude de ser o local em que descansa o corpo de alguém que é de terreiro, que assim se identifica) e, ao mesmo tempo, um ataque a coletividade de terreiro, ao povo de terreiro. Uma violência físico-simbólica.

Minha pele não é negra. Nomes: Floôr, Kosby. A primeira vez em que pisei o chão de uma terreira foi como pesquisadora. Pelos mundos que transito há um abrigo chamado antropologia. Um abrigo onde chove dentro, quando chove. E é dele que parto quando proponho a *lyá Winnie* a escrita deste texto. Escrever comigo, a partir de questões que formulo porque em algum momento de minha trajetória acadêmica fui por elas interpelada. Posso dizer que parto desta *vantagem epistemológica* - m aula ministrada pelo tópico Racismo no debate pós-colonial, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFRGS), o professor José Carlos Gomes dos Dos Anjos sugeriu que se pensasse em “privilégio epistemológico”, ao invés de *vantagem epistemológica*. “Eu proponho”, as questões são primeiro minhas, embora emerjam do campo, da vida - atualizando a relação entre antropólogo e nativo como uma relação de disparidade, para em seguida dizer que assumo-a em benefício da internalização dessa disparidade como forma de ativação de uma igualdade de nossos discursos, no sentido de estabelecer uma continuidade epistêmica entre eles - a antropologia como prática de sentido equivalente àquelas sobre as quais discorre⁸¹. A antropologia que pratico é vasta e profundamente afetada por minha relação com as religiões de matriz africana, e o reverso também pode ser dito porque ambas relações de conhecimento foram e são vividas como iniciáticas - um mundo me implicando no outro⁸².

⁸¹ Ver Viveiros de Castro (2002).

⁸² Bruce Albert (2015), evocando a ideia de “batismo de campo” (Caratini, 2004), lembra que a qualidade da escuta etnográfica é diretamente relacionada ao grau de “fissura interna” e de alheamento de si, em termos culturais, produzidos pela experiência de campo. Sobre a noção de trabalho de campo implicado no mundo, ao invés de aplicado ao mundo, ver Ingold (2014).

Mas há algo mais do que isso, uma volta além, uma diferença de natureza entre os conhecimentos que me acontecem quando vivo antropologia e batuque atravessados um pelo outro e aqueles que esperava de Winnie enquanto mãe-de-santo, mulher negra feminista. Winnie tem formação em Direito, mas não era exatamente pela sua formação específica que eu a convidava para escrever comigo, e sim pela sagacidade de seu texto e pelo apreço imenso que nutro em discutir com ela questões que clamam por serem levadas a sua radicalidade, principalmente no que diz respeito às relações entre ciência e conhecimento, religiões de matriz africana e racismo – embora este último permeie todas as demais variantes dessas interlocuções. Por mais que ela me traga referências do seu campo de estudo e das leituras que faz na academia, tendo a valorizar e ver mais força naquelas premissas que ela traz de sua vida com os orixás, dos aprendizados com a avó, a mãe, o pai de santo. Enfim, se Winnie não conhecesse este universo das tradições de matriz africana, provavelmente, escreveríamos juntas em outro momento que não aqui.

Não por acreditar que minha amiga não é capaz de fazer uma leitura rica e criativa dos textos que eu também leio; tampouco o fazia por reservar a mim o lugar de quem “domina a técnica de um texto científico” e a ela o lugar de informante. Por lidarmos com temáticas semelhantes de pesquisa, dialoguei com Winnie durante vários momentos da elaboração de sua monografia de graduação no curso de Direito da Universidade Federal de Pelotas, intitulada *Aspectos sócio-júridicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana*, e defendida em 2015. Como já disse, conhecia sua escrita robusta e o arguto trabalho de pesquisa.

Provoquei Winnie mais por uma crença necessária a construção de um trabalho antropológico o menos autoritário possível, uma operação epistemológica que tende a tratar os conhecimentos dos coletivos que se colocam em relação etnográfica com o pesquisador como tão sofisticados e complexos quanto àqueles elaborados pelas chamadas ciências régias - assim, portanto, seria possível dizer que ao sermos todos nativos, somos todos

antropólogos⁸³. Do ponto de vista de uma antropóloga branca isso é compreensível e até desejável. Acontece, que do ponto de vista de Winnie e, possivelmente, de outras mulheres negras com o mesmo perfil dela, essa equivalência de conhecimentos e capacidades de produção de conhecimentos é importante em outro sentido político, vai um tanto mais longe da soleira da porta da antropologia.

Era a vez de Winnie escrever e remeter o texto de volta a mim. Ela iria demorar um pouco ainda para me enviar o que escrevera, pois queria ler mais tal autora, tal texto. Às vezes titubeava, frente ao fato de não lidar muito com autores da antropologia. Eu insistia em dizer que ela não precisava se preocupar tanto com isso, que o que ela sabia dizer sobre os orixás, o batuque, o racismo, já tinham a consistência legitimada pelo lugar de onde vinham, do corpo dela; eram *saberes localizados*. Eu sabia que Winnie já sabia disso há muito tempo. E não deixava de me perguntar, toda vez que recebia suas versões deste texto: “por que ela não escreve a partir do que sabe enquanto mãe de santo?”. Era precisamente isso o que ela estava fazendo. A questão é que eu estava excluindo da minha pergunta e da pessoa de Winnie o fato de ela ser mãe de santo, mulher negra, feminista, e ser também uma pesquisadora. Como se a condição fronteira valesse para mim, mas para ela não.

Pensava eu que o fato de ter nascido e crescido no universo do batuque, desta tradição de matriz africana, possibilitaria que ela fizesse uma antropologia diferente, pensasse a antropologia por outro viés, estranhando-a. E foi precisamente isso o que Winnie fez nas linhas acima. Custei a perceber.

Em paralelo às discussões sobre produção de conhecimento científico e filosófico na África, lembrei-me de Houtondji criticando as noções de etnofilosofia, dizendo que “*o dever único dos filósofos africanos não deve ser descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos coletivos de suas comunidades (...)*”. Para este autor, filosofia africana se define como o conjunto de textos escritos por africanos e designados como filosóficos pelos seus próprios autores, não devendo ser chamada de

⁸³ Essas premissas são formuladas e afirmadas por variações do pensamento antropológico tais como as conhecidas antropologia simétrica e antropologia reversa, expressões cunhadas respectivamente por Latour (1994) e Wagner (2010).

africana apenas se tratar de problemas ou conceitos africanos, como defendem os etnofilósofos. Nesta reflexão ocorreu-me também o professor José Carlos dos Dos Anjos, durante a disciplina *Racismo no debate Pós-colonial*, provocando-nos a pensar se é possível fazer filosofia por africanos desde África, a partir da leitura do texto *A etnofilosofia e seus críticos* - onde Kwame Anthony Appiah discute, em diálogo com Hountondji e outros intelectuais africanos, as possibilidades e impasses da consolidação de uma filosofia africana que ultrapasse o que até então vêm fazendo os chamados etnofilósofos. Para Appiah:

Se os filósofos pretendem contribuir – no nível conceitual – para a solução dos verdadeiros problemas da África, eles precisam começar por uma compreensão profunda dos mundos conceituais tradicionais em que habita a vasta maioria de seus compatriotas. Nisso, creio eu, é Wiredu quem tem razão: o que está errado nos etnofilósofos é que eles nunca ultrapassaram esse passo essencialmente preliminar. Wiredu diz que “o teste da concepção de filosofia africana por um filósofo africano contemporâneo está em saber se ela lhe faculta empenhar-se frutiferamente na atividade do filosofar moderno, com uma consciência africana. Ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia é o verdadeiro desafio dos filósofos comprometidos com os problemas da África contemporânea; como Wiredu – e Hountondji -, aspiro a um discurso mais verdadeiramente crítico. (Appiah, 1997, pp. 153)

Winnie já havia ultrapassado o “passo essencialmente preliminar” com relação aos seus conhecimentos a respeito do batuque e da intolerância religiosa, eles estão na sua consciência, no seu jeito de aprender, de ver o mundo, de pensá-lo. Tratá-los como sofisticados, conceituais, robustos, equalizá-los ao pensamento científico, era uma preocupação minha e de muitos de meus pares. Esperar dela que se limite aos mesmo exercícios e reconhecimentos é como querer limitar a atuação intelectual criativa de outrem àquilo que julgo – eu, meus pares e meu aparato epistemológico disciplinar – ser o conhecimento que lhe cabe, ou a reflexão que realmente interessa. Esperar de Winnie uma escrita “nativa” (o correspondente ao *ethno* da etnofilosofia), presa à oralidade, é querer engaiolar seu fazer intelectual, mais uma vez, dentro de limites que não foram necessariamente por ele testados. Ou que já foram testados e ultrapassados por ela há muito tempo.

Durante um congresso sobre diversidade cultural na América Latina e no Caribe, ocorrido em La Havana, no primeiro semestre de 2017, um professor de filosofia de uma importante universidade brasileira foi taxativo: “*Eu não acho que*

africanos devam querer fazer filosofia. Reivindicar isso é atribuir uma importância à filosofia que ela talvez nem tenha. Os conhecimentos tradicionais geralmente vão mais longe do que a filosofia, em suas reflexões". Tomada de constrangimento, ouvi a fala do professor com um misto de pudor e revelação: me pegaria pensando com contundência as duas últimas frases proferidas pelo colega; no entanto, como soa arbitrário e prepotente quando saem da boca de alguém falas como "*Eu não acho que africanos devam querer fazer filosofia!*".

Quando convidei Winnie para escrever esse texto comigo, era um texto de antropologia que eu pretendia que escrevêssemos. E assim o é. Nunca passou pela minha cabeça que ela não devesse querer fazer antropologia pelo fato de ser yalorixá, muito pelo contrário, considerava-a detentora de uma vantagem (agora sim, vantagem epistemológica). Mas foi preciso me olhar em outros espelhos, então sem o *axorô* pelo rosto, para perceber que esperar que minha companheira de escrita aposte na reprodução dessa vantagem como projeto intelectual é quase o mesmo que dizer que ela não deve querer fazer antropologia (filosofia, Direito, Sociologia) – por mais que eu diga e pense o oposto. Apartar Winnie das preocupações teóricas e metodológicas é estancar sua força política do fazer científico, acadêmico, desta arena hegemonicamente branca, de homens, eurocentrada, judaico-cristã. É não conseguir imaginar o passo adiante apontado por Appiah. É ignorar o fenômeno transformador que foi e tem sido o ingresso de cotistas negros nas universidades brasileiras.

Mas minha cegueira com relação ao poder da escrita, das tradições disciplinares acadêmicas, nas mãos de Winnie é, em alguma medida, também uma cegueira com relação à potência que pode ter a antropologia que pratico, que praticamos. É que pode ser percebida nas alianças generosas, na criação, ao invés de colonização, de lugares de enunciação. A diferença é que de cegueira em cegueira, de silêncio em silêncio, os privilégios epistemológicos, que chegam mais perto de mim do que dela, vão se assentando nos seus lugares hegemônicos costumeiros. Cristalizam-se em mim e vão minguando, arrefecendo, a criação de conhecimento acadêmico feita por mulheres. Eles não me favorecem quando estão a meu favor, só me docilizam. E professá-los - quando digo a Winnie o que ela sabe já basta e que a escrita acadêmica seria dar um passo atrás, um enfraquecimento – é acreditar naquela "síndrome de

impostora” que acomete as mulheres nas universidades, e da qual oportunamente nos falam Vinciane Despret e Isabelle Stengers.

Toda essa autoanálise de minha relação com a escrita de Winnie não é uma *mea culpa*, é mais do que isso uma tentativa de traçar os caminhos do meu pensamento e buscar desvirtuá-los, subvertê-los, fazendo com os perigos aquilo que sugere Glória Anzaldúa: “*Não podemos transcender os perigos, não podemos ultrapassá-los. Nós devemos atravessá-los e não esperar a repetição da performance*”.

Se o axé daquela galinha viva era de movimento, pois eis que andamos bastante.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria, *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*¹. Revista Estudos Feministas, vol 8, n 1, 2000. Tradução Edna de Marco

APPIAH, Anthony. Etnofilosofia e os seus críticos. In: *Na casa de meu pai*. São Paulo: Contraponto Editora, 2000

BARBOSA NETO, E. R. *A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012

BONILLA, Oiara; ROQUE. Tatiana. Entrevista com Vinciane Despret e Isabelle Stengers. *Revista DR*. 1ª edição. Disponível em: <http://www.revistadr.com.br/posts/gostas-da-vez-entrevista-dr-com-isabelle-stengers-e-vinciane-despret> 20/06/2017

CESAIRE, Aimé. *Poemas*. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas, 2006

CESAIRE, Aimé. *Aimé Césaire, the collected poetry*. Translated, with introduction and notes by Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley and Los Angeles, California and London, England: University of California Press, 1983

CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In: Mezzadra, Sandro et alli. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Traficantes de Sueños, Madrid. 2008

DOS ANJOS, José Carlos G. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: Leal, Ondina Fachel (org.), *Corpo e Significado*: 137-151. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001

DOS ANJOS, José Carlos G. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem, 1975

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010

INGOLD, Tim. That's Enough About Ethnography! In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4 (1), 2014, 383–395

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010

_____. Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. In: Mezzadra, Sandro et alli. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Traficantes de Sueños, Madrid. 2008, p.33-68

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Revista Mana* n. 8, p. 113-148, Rio de Janeiro, 2002

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010