

---

## ENTRE LENDAS, MITOS E CRENDICES: ASPECTOS COSMOLÓGICOS DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO SEMIÁRIDO NORDESTINO\*

---

DOI 10.18224/frag.v33i1.13319

ERMÍNIA MEDEIROS MACÊDO\*\*  
MÁRCIO LUCIANO PEREIRA BATISTA\*\*\*  
LUCIANO SILVA FIGUEIREDO\*\*\*\*  
ROSELI FARIAS MELO DE BARROS\*\*\*\*\*

*Resumo: este estudo objetivou reconhecer os aspectos cosmológicos como instrumentos de reafirmação e manutenção dos conhecimentos tradicionais das comunidades quilombolas Custaneira e Tronco, localizadas no estado do Piauí. A metodologia alicerçou-se na abordagem etnográfica, história de vida, observação participante e instrumentos de apoio diário de campo e gravador de voz com 20 informantes-chave em razão da sua reconhecida vivência na temática pesquisada. Os resultados apontam a existência de um sólido movimento que tem se apropriado dos seus atributos cosmológicos manifestados no respeito às entidades protetoras Pai da Mata, Mãe d'Água, e nos elementos etnoculturais das memórias do Sucavão e da senzala do Buritizinho, contribuindo para manter viva a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais. As duas comunidades são reconhecidas por uma dinâmica cultural fortemente vinculada às lendas, mitos e crendices, por meio dos quais se revelam simbolismos cosmológicos determinantes ao modo de vida local.*

*Palavras-chave: Cosmologia. Contexto social. Conhecimentos tradicionais. Quilombo.*

**R**esultado da miscigenação de diversos grupos étnicos, especialmente europeus, africanos e indígenas, a diversidade cultural é uma vigorosa marca da sociedade brasileira (FREYRE, 2006). Em todos os cantos do país, é possível encontrar múltiplas modalidades de manifestações, expressões culturais e povos. Dentre esses povos, estão as comunidades tradicionais,

---

\* Recebido em: 16.04.2023. Aprovado em: 05.06.2023.

\*\* Doutora em Desenvolvimento e Meio Ambiente (UFPI). Mestre em Turismo (UnB). Especialista em Planejamento e Gestão Organizacional (UPE). Graduada em Turismo - ênfase em planejamento e gestão (UFPE). *E-mail:* erminiamedeiros@pcs.uespi.br

\*\*\* Doutor e Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bacharel em Administração pela Universidade Castelo Branco (UCB-RJ). *E-mail:* marciolpb@hotmail.com

\*\*\*\* Doutor em Ciências pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *E-mail:* lucfigueiredo@uol.com.br

\*\*\*\*\* Doutora em Botânica (Taxonomia de Asteraceae - tribo Vernonieae). Mestre em Botânica (Etnobotânica) pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. *E-mail:* rbarros.ufpi@gmail.com

que se caracterizam, dentre outros elementos, pela intensa relação estabelecida com seu território, com sua cultura e com os conhecimentos de seus ancestrais (LITTLE, 2004; VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Munidos desse conjunto de saberes, essas comunidades se apropriam do seu ambiente e sua cultura por meio de uma relação cosmológica, sagrada, simbólica e espiritual. Ao estabelecer vínculo entre o passado e o presente, esses elementos culturais contribuem para assegurar a salvaguarda dos seus conhecimentos tradicionais e força da sua cultura. Porém, esses elementos do passado só ganham sentido quando são capazes de retratar realidades presentes, ou seja, quando sua conservação se mantém integrada aos sistemas locais (DIEGUES, 2014).

Esses sistemas se organizam por meio dos conhecimentos tradicionais e revelam um universo de experiências e sentidos presentes no cotidiano e na essência da vida desses povos. Em comunidades tradicionais, como é o caso dos quilombolas, a recorrência a esses elementos é uma prática cotidiana que revela experiências fictícias ou reais vivenciadas por moradores, cujos testemunhos se perpetuam ao longo das gerações. Todo esse conjunto de vivências produz sentimentos constitutivos das suas lendas, mitos e crendices, representativos da sua cosmologia (CASCUDO, 2009).

Esse campo de cosmovisões se reveste das particularidades da cultura, das memórias e das relações estabelecidas por meio de “transposições simbólicas” com o mundo natural e sobrenatural nas quais não há distinções ontológicas entre humanos e outros seres, e sim uma estreita ligação entre as diferentes espécies, sejam humanos, vivos ou mortos, plantas, animais ou espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a; MALINOWSKI, 2003; DESCOLA, 1997, p. 245; FAUSTO, 2002; DIEGUES, 2007, 2014; SILVA *et al.*, 2019).

Estudos envolvendo as crendices e a cosmovisão das comunidades tradicionais podem ser encontrados em todo o território brasileiro, porém em relação à cosmologia quilombola, a quantidade de estudos não é expressiva (MELO; BARROS, 2016). No estado do Piauí, os últimos cinco anos assinalam um crescimento da produção científica sobre essa temática, com destaque para as pesquisas de Souza (2015), Gomes (2019), Duque, Vieira e Souza (2019), Silva *et al.* (2019) e Farias *et al.* (2020).

Importa considerar que a influência de tecnologias e novas culturas vêm ameaçando esse sistema, reforçando o valor de estudos como esse que se propõem a validar a importância dessas crenças e simbolismos na vida dessas comunidades, colaborando para a perpetuação dos seus vínculos ancestrais e suas tradições (CASCUDO, 2009; KARLBERG, 2012).

Nas comunidades quilombolas Custaneira e Tronco, a cultura se apresenta como alicerce fundamental na vida dos moradores e seus elementos cosmológicos não se encontram distantes, no passado. Ao contrário, permanecem fortemente inseridos em suas realidades. Esse contexto incitou o interesse em reconhecer a cosmologia das comunidades como instrumento de reafirmação dos conhecimentos tradicionais locais.

## MATERIAL E MÉTODOS

As comunidades quilombolas Custaneira e Tronco são territórios contíguos inseridos no semiárido nordestino, dentro dos limites do município de Paquetá-PI. A sede das comunidades está localizada sob coordenadas geográficas 7°09'49.0"S 41°42'52.0"W. Sua distância para a sede municipal do Paquetá é 8 km e para a sede municipal de Santa Cruz é 7 km. Distam cerca de 309 km da capital Teresina/PI, e 26 km de Picos/PI. Sob o aspecto legal, as comunidades possuem certificação junto aos órgãos oficiais no que se refere ao reconhecimento da sua identidade e do seu território quilombola (SOUSA, 2015).

A agricultura de subsistência é a principal atividade produtiva local predominando o cultivo de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), milho (*Zea mays* L.) e feijão (*Phaseolus vulgaris* L.), e, em menor proporção carnaúba (*Copernicia prunifera* (Mill.) H.E. Moore). A maioria dos moradores recebe auxílio governamental. Nos períodos de estiagem, alguns saem em busca de diferentes trabalhos em outros estados.

A cultura é um elemento motivador da coesão social local e de resiliência, que se mantém fortalecida apesar das influências de elementos externos, sobretudo tecnológicos, principalmente nos mais jovens.

Por envolver contato direto com seres humanos, este estudo foi aprovado e consubstanciado no Comitê de Ética de Pesquisa da Universidade Estadual do Piauí por meio do parecer nº 2.627.953 e cadastrado no Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado (SIGGEN) sob o processo A68AC38. Antes do início de cada entrevista, foi solicitada a permissão de cada entrevistado por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

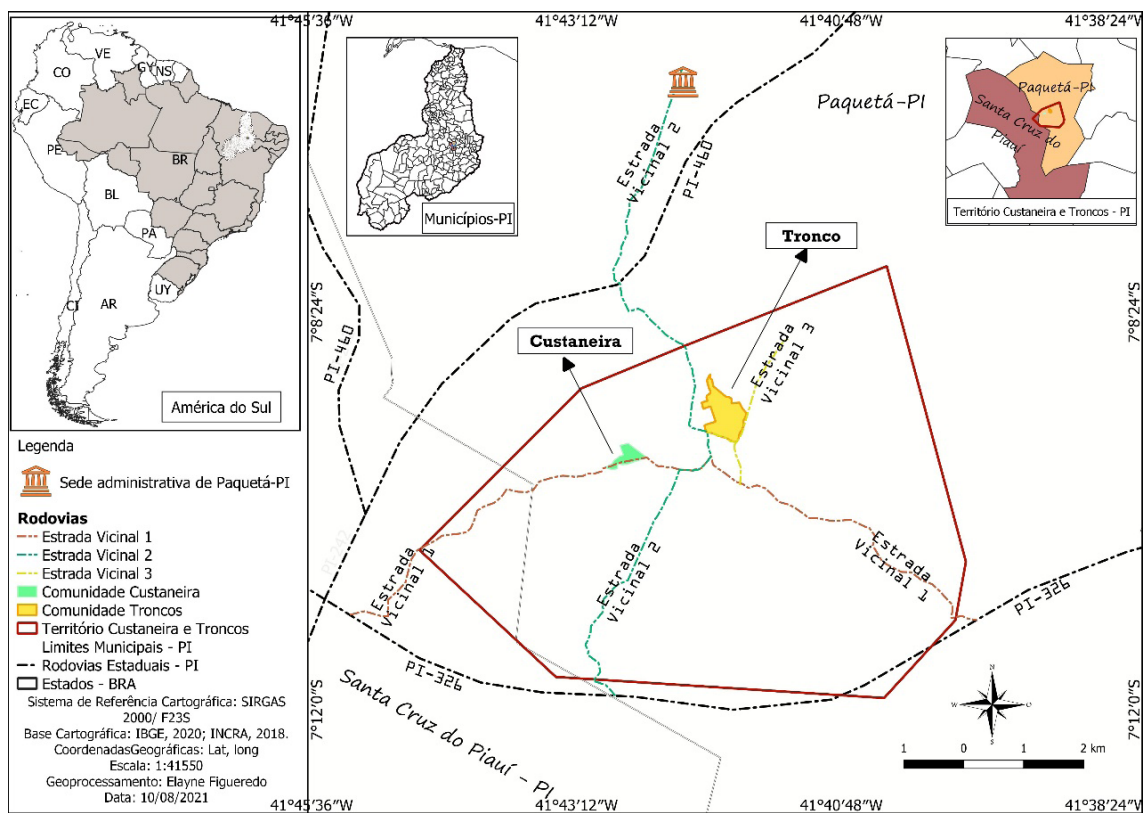


Figura 1: Comunidades Custaneira e Tronco, município de Paquetá/PI. Mapa de localização  
 Fonte: IBGE (2018), adaptado por Figueredo, E. S. em 2021.

O percurso metodológico está alicerçado na abordagem etnográfica e história de vida, extraindo testemunhos orais, lembranças, memórias dos sujeitos pesquisados, retratados por meio de narrativas e relatos (MALINOWSKI, 1922; SPINDOLA, SANTOS, 2003; FLICK, 2009). Utilizou-se da observação participante, que possibilita a aproximação e o envolvimento do pesquisador com o seu campo de pesquisa com o objetivo de captar conhecimentos do cotidiano das comunidades estudadas que não sejam fornecidos apenas por meio das entrevistas, do diário de campo e o gravador de voz (MALINOWSKI, 1922; VIVEIROS DE CASTO, 2002b; FETTERMAN, 2009; FLICK, 2009; ALVESSON, SKÖLDBERG, 2000).

Pretendeu-se, por meio da história de vida dos habitantes, captar a constituição histórica e cultural das comunidades, onde o indivíduo que narra sua trajetória é o interlocutor principal,

com o qual se constitui uma relação dialogada e cooperada por meio de entrevistas, cujos objetos, inseridos em suas esferas cotidianas, são refletidos em sua totalidade (CUNHA, 2009; SILVA, BARROS, 2010). A linguagem não verbal e o cotejo com fontes escritas e imagéticas são elementos que devem integrar a análise.

Foi estabelecida inicialmente uma relação de confiança (*rappori*) entre a pesquisadora e as comunidades visando assegurar maior confiabilidade nos dados (BERNARD, 1988; SIEBER, TOLICH, 2012). O universo considerado compreendeu todas as 48 famílias existentes. Adotou-se a técnica de amostragem da bola de neve, na qual foram indicados 20 informantes-chave na maioria moradores que vivem há muito tempo na área de estudo e que são considerados importantes colaboradores das pesquisas em razão da sua reconhecida vivência e conhecimento sobre os mitos, as crenças e cosmovisões das comunidades, procedendo com a entrevista (ALBUQUERQUE *et al.*, 2019).

Os dados foram coletados sob a responsabilidade de uma única pesquisadora (E. M. M.), com fins de minimizar erros de amostragem. Em seguida, foi realizada uma análise qualitativa dos dados coletados, por meio da transcrição, organização e sistematização dos dados das entrevistas realizadas.

## RESULTADOS E DISCUSSÃO

### Da proteção à permissão: o Pai da Mata

“[...] A gente escuta o assovio direto, em toda época do ano, sempre a noite, depois de sete horas, já tendo fechada a noite. É como o assovio de uma pessoa, aí a gente escuta e vai caçar” (I-3, 72 anos). Nas comunidades Custaneira e Tronco, as diversas áreas de mata existentes são protegidas por uma entidade denominada Pai da Mata ou Caçador. É também nessas matas ou chapadas onde as práticas de caça ocorrem, todavia, para acontecer os moradores precisam ouvir o chamado do Pai da Mata, que se revela por meio de um assovio. Esse som ao ecoar aos ouvidos dos moradores é indicativo de permissão para adentrar a mata e ainda a confirmação que há caça disponível.

A área normalmente utilizada para caça não apresenta qualquer tipo de sinalização e requer a presença de um morador mais antigo para guiar e impedir que os demais caçadores se percam. Porém, até os familiarizados com a área, já se perderam, principalmente quando decidem caçar sem a permissão do Pai da Mata. A crença na interferência de forças e entidades sobrenaturais é assentida pelos moradores, conforme o depoimento de I-3, 72 anos: “[...] Aqui o espírito que protege as matas é o Pai do Mata ou o Caçador. Nunca foi passado com segurança sobre a imagem dele, mas quando ele assovia aqui, a gente já sabe que o caçador tá chamando, aí a gente pode ir caçar que tem caça”.

Os caçadores sempre carregavam consigo amuletos e, ao adentrar as matas, após terem recebido a autorização, apresentam oferendas à entidade protetora. No entanto, esse costume vem se perdendo ao longo dos anos, especialmente entre os mais novos.

[...] Para entrar na mata, os caçadores experientes sempre faziam rituais, mas esse povo de hoje mais novo não sabe mais dessas coisas, mas os mais velhos tudim [sic] fazia, pedia a licença, muitos deles botavam fumo na mata e levava alho, sempre. A gente leva, nós, pelo menos eu e as pessoas do meu tempo não vão pra mata sem levar o dente de alho, uma proteção que é até pra gente e também pros cachorros que sempre acompanham nas caçadas a noite, porque quando o cachorro tá um pouco variando na mata, aí a gente esfrega o alho e passa no nariz dele (I-5, 56 anos).

Quando o caçador insiste em entrar sem permissão ou não leva as oferendas, além de não conseguir êxito na caça, se perde, fica areado, e, alguns casos, é punido com surras, como conta o morador (I-5, 56 anos). “[...] O finado Manoel Canoa botava fumo toda vez que ia pra chapada, aí um dia ele esqueceu. Disse que pegou uma pisa que fazia pena, taca, pra nunca mais esquecer. Às vezes, até o cachorro apanha” (I. J., 79 anos). Ao se perder na mata como punição ou ainda perder a mata como punição por não “cuidar bem” observa-se um movimento de utilização racional dos recursos naturais.

Em muitas comunidades quilombolas, essa entidade que protege as matas e florestas também é chamada Caipora e é um símbolo do folclore brasileiro. “[...] Tem pessoas por aqui que chamam o Pai da Mata de Caipora. Por isso que dizem que é o do Caipora, porque ele fuma. É pra ele que a gente bota o fumo. Aí tem lenda de casos que eles testemunham, que se você esquecer a oferenda é punido” (I 1, 42 anos).

As entidades protetoras dos recursos naturais também se manifestam intensamente entre os índios, por meio de relatos envolvendo rituais e relações simbólicas desses seres que cuidam das dinâmicas locais, como demonstram os estudos de Viveiros de Castro (2002a; 2002b; 2013; 2017).

Na narrativa do Pai da Mata, encontram-se elementos de práticas conservacionistas porquanto a presença humana tem colaborado para a continuidade da manutenção do seu meio natural. Para Andrade (2010) e Descola (1999), as manifestações de sacralidade, representadas nas práticas socioeconômicas e nas relações com o meio natural tem colaborado de forma decisiva para a conservação da biodiversidade nessas comunidades.

#### Mistérios do Xico Banana

O Xico Banana é uma área situada na mata dentro do território da comunidade Custaneira e muito utilizada pelos moradores para caçar. O local transmuda-se a partir dos mistérios que o cercam e que provoca um estado de desorientação nos caçadores. De acordo com a exposição do morador A.L, 42 anos:

[...] existe um ponto aqui na chapada que chamam o Xico Banana ou Xite Banana. Nunca um caçador foi caçar lá de noite pra não se perder. Nascido e se criado aqui, todo caçador de noite, que vai caçar lá de noite se arêa [sic], fica areado [sic]. E aí teve muitos deles que viram rebuliço na chapada...o finado Joel aqui do Tronco se perdeu lá em cima e foi uma areação [sic] tão grande que a pessoa tava em cima da chapada, desceu pro baixão e foi parar lá chegando em Santa Cruz e só foi se desarear [sic] lá no Currálinhos. É uma coisa do lugar, é uma lenda do lugar que dificilmente um caçador sobre no Xico Banana pra não se arear [sic] (A. L., 42 anos).

Observa-se, portanto a obediência das regras, o que leva a pensar que se não pode caçar a noite então há probabilidade de animais de hábito noturno naquela área.

De acordo com Sousa (2015, p. 333):

[...] para muitos caçadores ou ex-caçadores, em alguns dias da semana ou em algumas situações determinadas o melhor a fazer é recolher-se para casa ou nem sair de casa para esse tipo de atividade”. “[...] Tem dia que as visagens são muitas, é nas horas mortas da noite, nego vê coisa. Quando a coisa quando tá desse jeito pode vim [sic] embora que não

sai nada e feliz de quando a pessoa tem a determinação de vir embora e não fica variado [sic], errado na chapada (I. F., 53 anos).

As histórias de caça trazem ainda relatos da influência de trabalhos de magia feitos por pessoas das comunidades para atralhar o caçador, sua arma e, em alguns casos de caça noturna, os cachorros que acompanham.

[...] Quando a caça é de dia, os cachorros não vão, mas o povo leva algumas coisas pra espingarda. Quando não tá acertando os tiros diz [sic] que a espingarda pode tá endeada [sic], aí eles lava, passa [sic] a cera de uma abelha que tem a cupira no cano por fora pra desendear a espingarda. Tem pessoas que endea, endea [sic] também os cachorros, como se ficasse areado [sic], ele não consegue fazer nada, do mesmo jeito a arma que não acerta tiro. O cachorro fica urrando areado. Quando o caçador percebe que tá só perdendo tiro é porque tá endeado [sic]. Agora essa questão de endear [sic] são pessoas maldosas que endea, endea [sic] os bixim, faz de propósito, faz é a mandinga [sic] (I. F., 53 anos).

Quando ocorrem situações de desorientação com o cachorro, os caçadores utilizam os amuletos que sempre carregam quando saem para caçar. Um deles é o alho. De acordo com o morador (A. J., 79 anos):

[...] quando o cachorro tá endeado [sic], tem que passar o alho em cruz no cachorro, passar no fucim [sic] dele, e roda ele ali três vezes aí as vezes dá certo. Aí pega a pá ou a enxada, que o caçador sempre leva, aí pega o facão e fica batendo do lado e do outro na enxada, dando uma pisa na enxada e na pá. Só então é que o cachorro começa a tomar faro.

### A tesoura gigante do Sucavão

O Sucavão é um espaço natural de pequena dimensão que se assemelha a um cânion formando pequenas piscinas naturais. Está localizado no entorno das comunidades e atrai muitos visitantes da região para banhos, acampamento e diversão, todavia muitos moradores acreditam que o local seja macabro e perigoso.

[...] Disse que tem uma tesoura dentro do Sucavão. Os mais velhos contam que é uma tesoura grande que disse [sic] que abre e fecha, como que se fosse uma pedra, no formato de uma pedra e que não é recomendado entrar lá. Muita gente tem medo de banhar lá dentro porque tem medo de entrar na hora que essa tesoura fechar (I-11, 40 anos).

Os relatos convergem, quase sempre, para histórias de assombrações e mortes e descrevem entidades míticas como a sucuri, assim como de tristes recordações sobre a escravidão dos seus antepassados. De acordo com (I-1, 42 anos):

[...] o que acontecia lá é que os coronéis daqui de várias senzalas como o Buritizinho, a senzala do Arabutão, a de lá da Canabrava, do Irajá, adotavam um tipo de castigo que era de amarrar os negros e retalhar, passava [sic] a navalha e retalhavam, botavam sal e pimenta. Os negros corriam e pulavam dentro do Sucavão pra ver [sic] se amenizava, se



tirava o ardor e a dor. Já vinham mesmo nas últimas, pulavam lá dentro e disse [sic] que lá morria muito negro. Então tem toda essa energia que ronda lá e os mais velhos, tai tio Acelino, tia Ester, tudo eles contam isso.. A senzala do Sucavão assim era em direção ao rumo de baixo, inclusive em 2003, 2004, o tronco de açoitar negro ainda era em pé [sic].

Segundo registros do morador A. L, 42 anos, quase todas as famílias não recomendam e, em alguns casos, até proibem seus filhos de irem ao Sucavão.

[...] Eu cresci com medo do Sucavão por conta que dizia [sic] que tinha a sucuri que pega as pessoas...antes dizia [sic] que ela laçou um boi uma vez, e aí disse que comeu esse boi. Eu banho por lá algumas vezes, mas é com medo dessa sucuri. Hoje a gente acha que não tem mais numas águas daquelas ali...mas eu sei que eles contam direto que tinha. O Sucavão é muito fundo, é contada [sic] a pessoa que chega no fundo porque já morreu muita gente. (I-5, 56 anos).

[...] Ora por outra morre uma pessoa afogada lá e é contado o que consegue pegar. Mamãe não gosta de jeito nenhum que a gente vá. (I-1, 42 anos).

Observa-se nessa narrativa que as proibições estabelecidas por meio de relações simbólicas e imaginárias ao Sucavão podem ser associadas à estratégia do preservacionismo, que defende a natureza intocada como forma de proteção a esses espaços, livres da presença humana. Todavia, a preservação caminha na contramão da dinamicidade inerente à construção das identidades e dos conhecimentos tradicionais, que não são estáticos e, ao contrário, estão continuamente sujeitos a processos de adaptação e de hibridação, conforme preceitua Canclini (2013).

#### A “maldição” do Tronco

A comunidade Tronco é povoada por relatos que revestem o local de maldições e infortúnios. Os depoimentos mencionam que quando os primeiros moradores da região foram peregrinar na cidade de Juazeiro do Norte, no Ceará, o Padre Cícero fez uma profecia de que um dia o Tronco iria afundar e matar as pessoas que estiverem passando no momento pelo local.

De acordo com o morador (I-13, 55 anos):

[...] desde pequeno eu escuto história que meu Padim Ciço dizia que quem fosse pro Juazeiro não passasse no Tronco, que o Tronco há de afundar. Contam que lá tem um destroço. Antigamente, a gente quando ia pra lá era com medo. Quando nós ia [sic] dar um recado lá de primeiro, o medo era chegar lá e o Tronco afundar de cabeça adentro e nós e tud [sic] o, mas a lenda mesmo era quando fosse pro Juazeiro (I -7, 71 anos). O Padim Ciço dizia que quem fosse pra Juazeiro não passasse no Tronco, que Tronco ainda é [sic] de afundar (I-11, 40 anos).

[...] Disse que no sermão dele ele dizia isso. O negócio lá é tão coisado que o povo bota até festa na quarta feira santa (I-5, 56 anos).

A recomendação, portanto, era evitar passar pelo local. Embora muitos anos já tenham se passado, até hoje os moradores das comunidades vizinhas acreditam nesse conjunto de símbolos e sinais que atribuem ao local tem uma energia densa e negativa.

Assim como existe a crença na entidade do Pai da Mata para proteger florestas e matas, os moradores também acreditam nos seres encantados protetores das águas. Nas comunidades Custaneira e Tronco, esse ser é representado pela cobra preta. Conforme o morador A. L, 42 anos:

[...] as águas tem [sic] as suas ciências, todos elas tem [sic]. Tem [sic] as horas que a gente vê as marmota [sic] das águas. A cobra preta é a mãe d'água. Nois [sic] não costuma matar cobra preta de jeito nenhum. Se matar ela [sic], as águas secam. A gente não mata cobra preta de jeito nenhum, porque além de ser a mãe d'água disse [sic] que ela também come as outras cobras. Tem [sic] delas que são grandes, mas tem a cobra preta do rabo fino, raz, ela dava carreira em nois [sic] aí, corria atrás mesmo. Teve gente que matou a cobra preta e o olho d'água secou. O Olho d'água do Saquinho secou por esse motivo. Quem matou as cobras pretas aí perto dos olhos d'água, secou tudim [sic] (I-13, 55 anos).

Embora manifestem respeito e sacralidade com o símbolo protetor das águas, a cobra preta, os moradores apresentam oferendas à Mãe D'Água apenas em dias comemorativos. No testemunho do morador (I 1, 42 anos):

[...] quando a gente vai fazer uso da água não leva nada como na mata, só no tempo das entidades que a gente vai lá na fonte e bota as oferendas, como no Dia de Oxum que a gente vai na fonte e bota uma comida, e também no Dia de Iemanjá. Ele acrescentou ainda um fato curioso no que diz respeito ao uso da água: tem uma vasilha que a gente não costuma usar para pegar água porque dizem que é proibido. Os nossos mais velhos não davam a permissão para tirar água da fonte de coité (cuia) e carregar pra [sic] outro canto, mas eu também não sei explicar porque isso.

Observa-se, portanto, que o modo de vida dessas comunidades é vigorosamente fundamentado “[...] por esquemas simbólicos, isto é, por uma ordem de significados que sistematiza e define funcionalidades (meios) e finalidades (fins)”, conforme assinalam Silva, Monteiro e Barbosa (2016, p. 84).

#### Vozes no Oi D'Água D'Anta

Ainda envolvendo relatos sobre o elemento água, o Olho D'Água Danta sempre foi uma fonte de água muito utilizada por moradores das comunidades e é mais um local que registra barulhos estranhos, nesse caso o choro de uma criança, despertando certo temor em algumas pessoas. Muitos acreditam que o espírito daquela criança ainda está presente, mas não sabem explicar o motivo.

[...] No Oi D'Água a gente sunta [sic] voz como se fosse um menino chorando. Tinha uma pedra que chorava uma criança aí tiveram que batizar essa pedra. Não sei quem foi que batizou a pedra, mas suntava [sic] a criança chorar. Ninguém sabe de quem a criança era filho e ninguém sabe se foi alguma criança ou uma mãe que abortou uma criança lá por conta que é muito antiga a história daqui (I- 2, 60 anos).



A água é, portanto, um elemento fundamental para a manutenção da vida e “[...] encontra franco acolhimento no imaginário de todos os povos” (QUEIROZ, 2006, p. 72). Muito mais do que um recurso material, é sua dimensão simbólica que sobressai.

#### Passos e visagens na senzala Buritizinho

A senzala Buritizinho fazia parte da Fazenda Buritizinho, situada no território da comunidade Custaneira. Durante décadas, foi o local de trabalho de muitos deles. O espaço físico não existe, mas a memória dos moradores registra muitas situações em que ouviram vozes e pisadas que eles atribuem ser dos espíritos dos negros que ali morreram e permaneceram para assombrar os vivos.

[...] Na senzala do Buritizinho tem um quarto escuro, chamavam assim porque não tinha janela. Nesse quarto, nego [sic] ouvia voz e também nesse quarto minava [sic] nas parede uma gordura, um óleo que eles diziam que era dos negos [sic] que morreram lá. De noite quem tava na senzala também assuntava [sic] como se o carro de boi passasse. Era como uma penitência que os espíritos ficavam fazendo. Nos tempo [sic] que eu morava na casa da senzala, ouvia sempre barulho de sapato, de gente pisando Minha mulher ficava assombrada, mas a gente via isso e quando ia atrás não tinha nada. Todos que moravam lá ouvia [sic] esse rebuliço. Pra ficar uma pessoa pra ficar lá sozinho, vixe, uma mulher ou um homem pra dormir só na casa grande era muito difícil. O rebuliço era grande (I-3, 79 anos).

O relato da fazenda Buritizinho reafirma os traços das expressões e valores etnoculturais quilombolas enraizados nas experiências passadas que permanecem presentes na vida dos moradores e remetem às origens e memórias constituintes da sua história e identidade étnica. É notório que esse conjunto de cosmovisões estabelece relação direta com o território, na perspectiva do território imaterial defendido por Raffestin (1993) em que a vivência dos moradores se expressa nas interações simbólicas significativas e sob as quais se manifestam as identidades quilombolas.

#### Assombração na Pedra Lisa

A Pedra Lisa é um local que fica próximo do entroncamento entre as comunidades Custaneira e Tronco e já registrou muitos testemunhos de assombrações e visagens por parte dos moradores.

[...] Meu pai disse que foi buscar uma sela lá na Canabrava. Ele disse que quando foi umas seis horas vinha embora, mas os mais velhos tinham essa história que não devia fazer nada no horário das seis e das doze, mas ele veio. Quando foi chegando na Pedra Lisa suntuou [sic] aquele grito atrás como quem queria falar com ele, e ele disse que começou a se arrepiar [sic]. Ele disse que foi indo, foi indo, foi indo e aí pronto acabou. (I- 5, 56 anos). É difícil uma pessoa passar lá depois de seis horas para não ver assombração. Era rebuliço nessa Pedra Lisa (I-1, 42 anos).

Ao refletir a história, a tradicionalidade e a ancestralidade de um grupo social, a cosmologia possibilita compreender as premissas que organizam o seu sistema sociocultural e suas representações no cotidiano local (FARIAS *et al.*, 2020). Nas comunidades Custaneira e Tronco observa-se uma

aproximação com padrão presente em outras comunidades tradicionais. Trata-se da coexistência de três mundos: dos mortos, dos vivos e dos encantados (MELO; BARROS, 2016). O mundo dos encantados é simbolizado por entidades protetoras que regem as matas, as florestas e as águas e os animais. O mundo dos vivos é de todos que ali habitam e o mundo dos mortos compreende o universo de espíritos, normalmente relacionados à sua ancestralidade que exercem influência na comunidade e se manifestam por meio de comunicações mediúnicas articuladas tanto pelo líder local, quanto por outros moradores que possuem tal faculdade. Normalmente, essas comunicações têm permissão para acontecer durante os terreiros da umbanda, que acontecem todas as quartas feiras.

Esses mundos se interrelacionam e entre eles se entrecruza uma rede de significados, de magias e de representações que constituem o alicerce do modo de vida da comunidade. Muitas lendas, mitos e crenças das comunidades Custaneira e Tronco giram em torno das visagens, vozes, assombrações e barulhos estranhos e, quase sempre, remetem a sinais de pessoas ou animais mortos. Freyre (2006) explica que são quase sempre as mesmas e são comuns por todo o Brasil, sendo relatadas nas antigas casas-grandes no Rio de Janeiro e em São Paulo, no Vale do Paraíba e em Recife. É como se seres espirituais se manifestassem por meio de vozes, gemidos e passos atuando como reguladores sociais, com poder para restringir ou expandir ações (MARQUES, 2012).

No caso das comunidades em estudo, essas manifestações interferem diretamente no comportamento social, como se constata na proteção e permissão do Pai da Mata, Caçador ou Caipora para as atividades de caça. De acordo com Sousa (2015), esses entes encantados podem determinar o comportamento não só dos caçadores, mas também dos cachorros de caça. Nesse sentido, é fundamental respeitar a força desse espírito protetor da mata, porquanto sem sua autorização, não pode haver mobilização para a caça. “[...] Pedir licença é uma forma de buscar harmonia com os seres do universo e de viver bem na comunidade” (MELO; BARROS, 2016, p. 127).

A Mãe d’Água, materializada na sobra sucuri, é também uma demonstração da atuação dessas entidades sobrenaturais que reafirma a interferência dos conceitos míticos nos recursos locais (DIEGUES, 2000b). Esse sistema de crenças impulsiona os moradores a agir com certo medo, como se observa nas diversas narrativas do Sucavão e traz como consequência menor visitação e exploração do local, induzindo à proteção, o que nos leva a consentir que as crenças em seres imaginários, muitas vezes, funcionam como instrumentos de conservação dos recursos locais (PEREIRA; DIEGUES, 2010; VIEIRA *et al.*, 2016; SILVA *et al.*, 2019).

A este respeito, Diegues (2000a) e Leite (2000) pontuam a ampla existência de manifestações mitológicas e cosmovisões nas superfícies aquáticas do Brasil. O estudo de Paes (2019) registra a crença em seres sobrenaturais e espíritos de água entre quilombolas situados no Vale do Ribeira, entre os estados de São Paulo e Paraná, como parte da constituição histórica, cultural e simbólica daqueles grupos. Todas essas experiências podem estar contribuindo a conservação dos ambientes aquáticos.

Essas diversas manifestações geram medo, mas também reações de respeito, fazendo com que os moradores se distanciem dos locais considerados amaldiçoados. A religiosidade também se faz presente por meio das orações, utilizadas para afastar qualquer mal. Os mitos, as lendas e cosmovisões dificilmente conseguem ser explicados a partir da verdade da lógica e da ciência, o que não implica em demérito no valor que possuem. Ao contrário, para os povos tradicionais, “[...] as crenças e práticas não carecem de alguma consistência, pois, e o conhecimento que possuem do mundo exterior é suficiente para os guiar na maior parte das suas árduas atividades” (MALINOWSKI, 1922, p.22).

Balizadas por um animoso sentimento de pertencimento ao grupo, ou ainda, medo de repreensão pública e punições sobrenaturais, as comunidades tradicionais mantêm uma relação

de reverência e submissão às suas credices, por mais cruéis e desagradáveis que sejam, e seguem reproduzindo costumes exóticos e práticas consideradas estranhas e até curiosas (DIEGUES, 2000a; LITTLE, 2004; MALINOWSKI, 2003; TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2009).

O campo simbólico que permeia a Custaneira e o Tronco se reveste de representações religiosas, especialmente da umbanda, quando se invoca a proteção de Iemanjá e outros espíritos protetores da natureza. Essa dinâmica demonstra uma relação quase sagrada com a natureza, onde o respeito se institui por meio da obediência aos sinais que escutam e rituais que fazem antes de iniciar suas práticas. Para Sousa (2015), esse cruzamento de religiões pode revelar ainda outros elementos cosmológicos no território da comunidade, pois agrega “diferentes graus, da religiosidade, dos símbolos e significados indígenas, afro-brasileiros e católicos; fazendo dos encantados elementos centrais nas cosmologias” desses povos (MAUÉS, 1990, 2005; MELO; BARROS, 2016, p.126).

Outro traço que integra a cosmologia da Custaneira e do Tronco são as memórias da escravidão, evidenciadas nas cosmovisões da senzala Buritizinho e do Sucavão. É como se o passado ainda se fizesse presente quando ressoa vozes, passos ou histórias de tortura e dor vivenciadas por seus antepassados. Em alguns casos, como no Buritizinho, essas cosmovisões podem estar associadas a sentimentos de vingança contra aqueles que os submeteram a condições tão desumanas.

A cosmologia das comunidades tradicionais consiste, portanto, das relações estabelecidas entre as manifestações culturais e os ecossistemas locais, por meio dos quais os moradores garantem sua sobrevivência as entidades espirituais atuam como guardiões (MAGALHÃES; COSTA NETO; SCHIAVETTI, 2014). Todas essas memórias se entrelaçam em mistérios e “sentidos de pertencimento étnico” (MALUF, 2011; LOURENÇO; SILVA, 2016, p. 73) que convergem em convicções sobre a existência de forças e influências sobrenaturais nesses locais e estabelecem uma intensa conexão entre o sistema cosmológico e a forma de uso dos recursos naturais, representados na proibição ao Sucavão e na obediência das regras de caça (DIEGUES, 2000b).

Em comunidades pesqueiras do Brasil, o Caipora também existe e é conhecido como ser mítico que faz as pessoas se perderem no manguezal, caso não se cumpram suas ordens (MAGALHÃES; COSTA NETO; SCHIAVETTI, 2014). Na região Norte, especificamente na Ilha de Marajó, essa entidade recebe o nome de Curupira, mas sua figura representa o feminino, denominando-se Mãe do mato (MELO; BARROS, 2016). Esses distintos e, ao mesmo tempo, similares formatos, demonstram que os seres imaginários estão presentes em muitas comunidades tradicionais do Brasil, às vezes, recebem nomes diferentes, mas cumprem o mesmo papel protetor aos recursos naturais.

Observa-se que esses rituais religiosos são comuns a outros quilombolas e indígenas onde a crença em seres espirituais e imaginários que protegem as matas, as águas e as florestas é muito sólida, todavia, cada comunidade se veste e expressa suas perspectivas conforme seus valores, reafirmando a prerrogativa que “[...] o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura” (CUNHA, 2009, p. 239).

As conexões cosmológicas se inscrevem de modo vigoroso na relação tempo/território/espço, o que pode ser constatado na narrativa do Pai da Mata, quando há um tempo da caça, n respeito à Mãe D’Água, na proibição de ir ao Sucavão, de passar pelo Tronco em determinadas horas e nas punições. Tudo se manifesta no território e nessa relação com o tempo, o sagrado e o profano aparecem intensamente. Dessa forma, constata-se que os elementos culturais desempenham um papel determinante na definição das territorialidades, intervindo no modo como as pessoas e os lugares estão relacionados, quais usos e valores são atribuídos, conforme ressalta Sack (1986).

As lendas, crenças e manifestações cosmológicas se reproduzem a partir das interações territoriais que constroem territorialidades e identidades coletivas quilombolas. O território, abriga, portanto,

um campo simbólico e imaterial que se correlaciona com o natural e sobre o qual se processam ações da organização social (HAESBAERT, 1997). Perceber a visão simbólica deles é fundamental para entender os múltiplos enfoques e dimensões desse território imaterializado (RAFFESTIN, 1993).

A compreensão dessas múltiplas dinâmicas de simbologias, magias e representações culturais revela um conjunto de valores e crenças que se faz presente nas práticas cotidianas dos quilombolas e condicionam seu modo de agir por meio da validação de padrões de comportamentos que se estabelecem no imaginário social ou em situações reais vivenciadas por moradores, se integram ao universo afetivo e representam suas tradições e referências morais (REGO, SILVA, 2012; LOURENÇO, SILVA, 2016). Esse conjunto de relações e significados fundamentam a cosmologia desses grupos sociais, por meio dos quais é possível identificar traços da constituição cultural de um povo, e assegurar a permanência e continuidade da sua ancestralidade e suas credences ao longo das gerações.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao adentrar no contexto cosmológico das comunidades Custaneira e Tronco, é possível tecer algumas considerações. A primeira se refere à multiplicidade de crenças, lendas e mitos presentes em seu cotidiano, os quais não puderam ser abarcados neste artigo em sua totalidade. A segunda observação é acerca do olhar técnico/científico que, muitas vezes, se mostra limitado para retratar fenômenos muitas vezes inexplicáveis e incompreensíveis. Outro aspecto evidenciou que a pesquisa se concentrou com moradores de idade mais avançada, demonstrando que os mais velhos se mostram mais interessados em transmitir suas crenças, seus conhecimentos suas e histórias.

Os elementos cosmológicos se ressignificam ao longo das gerações, por meio da criação e recriação de conhecimentos e permanecem inseridos em suas realidades, por meio de uma relação de interdependência, da qual precisam da comunidade para existir. Assim, os moradores se mantêm alinhados com essas influências, respeitando o que é difundido por meio desse sistema de crenças.

Os mitos, as lendas e crenças trazem em sua essência uma verdade única para aqueles que o vivem, que se traduz por meio da simbologia que tal verdade representa em suas vidas, e que não consegue ser explicada em sua totalidade por meio do raciocínio lógico. Nessa teia de crenças, as forças sobrenaturais se fundem com as naturais, e revelam mistérios, segredos e relações místicas, misturando ficção com realidade.

No cotidiano das comunidades tradicionais e quilombolas, assim como nas comunidades Custaneira e Tronco, o arranjo cosmológico desempenha funções que organizam sua estrutura social e mantêm a conexão com seus antepassados e sua tradicionalidade. Seja nas atividades de caça, pesca, dança, alimentação, plantio, colheita, a cosmologia se firma como instrumento que tanto dá sentido à própria existência como traz solidez à identidade quilombola daquele grupo.

Por fim, a pluralidade de simbolismos manifestos na cosmologia das comunidades estudadas possibilitou conhecer suas formas particulares de interpretação do mundo e dos fenômenos a partir de suas representações simbólicas e relações sociais e ambientais estabelecidas entre os diversos seres, o homem, a natureza e seu território, denotando uma tessitura cosmológica muito mais extensa, rica e profunda que não foi possível esgotar neste estudo.

## AMONG LEGENDS, MYTHS AND BELIEFS: COSMOLOGICAL ASPECTS OF QUILMBOLA COMMUNITIES IN THE NORTHEAST SEMIARID REGION

*Abstract: the objective was to recognize cosmological aspects as instruments for reaffirming and maintaining the traditional knowledge of the quilombola communities Custaneira and Tronco, located in*

*the state of Piauí. The methodology was based on the ethnographic approach, life history, participant observation and instruments for daily field support and voice recorder with 20 key informants due to their recognized experience in the researched theme. There is a solid local movement that has appropriated its cosmological attributes manifested in respect for the protective entities Pai da Mata, Mãe d'Água and the ethnocultural elements of the memories of Sucavão and the slave quarters of Buritizinho, contributing to keep ancestry and traditional knowledge alive. The two communities are recognized by a cultural dynamic strongly linked to the legends, myths and beliefs, through which they reveal cosmological symbolisms that are determinant to the local way of life.*

Keywords: *Cosmology. Social context. Traditional knowledge. Quilombo.*

#### Referências

- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C.; ALVES, R. R. N. (orgs.). *Methods and Techniques in Ethnobiology and Ethnoecology*. 2. ed. New York: Humana Press, 2019.
- ALVESSON, M.; SKÖLDBERG, K. *Reflexive methodology: new vistas for qualitative research*. London: Sage, 2000. 454p.
- ANDRADE, M. O. A dimensão simbólica e espiritual da biodiversidade nas cosmologias indígenas e nas abordagens filosóficas. *Horizonte*, v. 8, n. 17, p. 11-25, 2010.
- BERNARD, H. R. *Research methods in cultural anthropology*. 2. ed. USA: SAGE Publication, 1988, 520p.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2013. 416p.
- CASCUDO, L. C. *Literatura Oral no Brasil*. São Paulo: Global Editora, 2009. 486p.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 440p.
- DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia, In: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs.). *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Editora Cejup, 1997. p. 243-261.
- DESCOLA, P. A selvageria oculta. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 107-24.
- DIEGUES, A. C. A. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB, 2000a. p. 1-46.
- DIEGUES, A. C. *A imagem das águas*. São Paulo: Hucitec/Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 2000b. 208p.
- DIEGUES, A. C. The role of ethnoscience in the build-up of ethnoconservation as a new approach to nature conservation in the tropics: the case of Brazil. *Revue d'Ethnoécologie*, v. 6, n. 1, p. 1-14, 2014.
- DIEGUES, A. C. *Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras*. 2007. Disponível em: <http://nupaub.ffch.usp.br/sites/nupaub.ffch.usp.br/files/color/simbolagua.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- DUQUE, A. N. F.; VIEIRA, M. A. B.; SOUZA, R. N. R. História e memória em quilombos do semiárido piauiense: patrimônio e identidade cultural. In: SANTOS, C. *O semiárido brasileiro e suas especificidades*. Atena Editora, 2019. p. 195-220.
- FARIAS, J. C.; VIEIRA, I. R.; FIGUEIREDO, L. S.; MAYO, J. S.; ANDRADE, I. M. Cosmovisión en el contexto del extractivismo de cajuí (*anacardium occidentale* L.) en el área de protección ambiental del Delta del Parnaíba, Piauí, Brasil. *Revista Etnobiología*, v. 18, n.3, p. 3-19, 2020.

- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.
- FETTERMAN D. E. In: BICKMAN L, R. D. J. *The SAGE Handbook of Applied Social Research Method*. London: SAGE Publications Ltda, p. 543-588, 2009.
- FLICK, U. *Desenho da pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookman/Artmed, 2009.164p.
- FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006. 375p.
- GOMES, B. F. P. *Performance ritual na umbanda: corpos dançantes -saudando os ancestrais no terreiro Cantinho de Luz, em Altos-PI*. 224p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2019.
- HAESBAERT, R. *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Niterói: Eduff, 1997. 293p.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Cidades@*. Disponível em: [http:// https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/paqueta/panorama](http://https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/paqueta/panorama). Acesso em: 02 nov. 2019.
- KARLBERG, L. G. L. Rezas, benzeduras, superstições em Sena Madureira, Acre. *Revista da Academia Brasileira de Filologia*, n. 11, v. 2, p. 127-142, 2012.
- LEITE, M. C. S. Meu corpo até arrepi, só de falar. In: DIEGUES, A. C. *A imagem das águas*. São Paulo-SP: Hucitec, 2000. p. 143-156.
- LOURENÇO, S. R.; SILVA, D. K. P. Uma análise antropológica sobre a cosmologia da comunidade quilombola de Lagoinha de Cima: entre santos, “arrumações” e seres não humanos. *Aceno*, v. 3, n. 6, p. 71-86, 2016.
- LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, p. 251-290, 2002.
- MAGALHÃES, H. F.; COSTA NETO, E. M., SCHIAVETTI, A. Cosmvisão e etnoconservação nos manguezais do município de Conde, litoral norte do estado da Bahia, Brasil. *Etnobiología*, v. 12, n. 1, p. 23-29, 2014.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1922. 672p.
- MALINOWSKI, B. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. 96p.
- MALUF, S. W. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. *Revista Antropologia em primeira mão*, v. 124, n. 1, p. 5-14, 2011.
- MAUÉS, R. H. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990. 271p.
- MARQUES, J. G. W. Etnoictiologia: pescando pescadores nas águas da transdisciplinaridade. *Revista Ouricuri*, v. 2, n. 2, p. 9-36, 2012.
- MELO, M. F. T.; BARROS, F. B. O mundo segundo os quilombolas do bairro alto (Ilha de Marajó): cosmovisões acerca da vida e das relações sociedade e natureza. *Aceno*, v. 3, n. 6, p. 120-136, 2016.
- PAES, G. S. M. Os negros d’água do rio Ribeira de Iguape: mito e história numa narrativa elaborada por comunidades negras do Vale do Ribeira. *Revista Brasileira de História*, v. 39, n. 81, p. 71-91, 2019.



- PEREIRA, B. E.; DIEGUES A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 22, n. 1, p. 37-50, 2010.
- QUEIROZ, R. S. Caminhos que andam: os rios e a cultura brasileira. In: REBOUÇAS, A. C.; BRAGA, B.; TUNDISI, J. G. (orgs.). *Águas doces no Brasil: capital ecológico, uso e conservação*. 3. ed. São Paulo: Escrituras, p. 719-738, 2006.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993. 269p.
- REGO, F. C. V. S.; SILVA, A. R. N. C. O pensamento social brasileiro em superstição e costumes de Luís da Câmara Cascudo. *Imburana*, v. 3, n. 6, p. 60-70, 2012.
- SACK, R. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 272p.
- SIEBER, J. E.; TOLICH, M. B. *Planning ethically responsible research*. Thousand Oaks: SAGE Publications Ltda, 2012. 264p.
- SILVA, P. V.; BARROS, D. D. Método história oral de vida: contribuições para a pesquisa qualitativa em terapia ocupacional. *Revista Terapia Ocupacional*, v. 21, n. 1, p. 68-73, 2010.
- SILVA, A. B.; LOPES, J. B.; FIGUEIREDO, L. S.; BARROS, R. F. M. de.; SOUTO, W. M. S.; ALENCAR, N. L.; LOPES, C. G. R. Water spirits within the fishers' worldview: implications for fishing management in Northeast Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, v. 15, n. 70, p. 1-10, 2019.
- SILVA, A. J.; MONTEIRO, M. S. L.; BARBOSA, E. L. Contrapontos entre o tradicional e o moderno no rural. *Boletim de Geografia*, v. 34, n. 2, p. 81-97, 2016.
- SOUSA, A. J. *Etnicidade e territorialidade na comunidade quilombola Custaneira/Tronco, município de Paquetá – PI, Brasil*. 454p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, 2015.
- SPINDOLA, T.; SANTOS, S. R. Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa (dora?). *Revista Escola Enfermagem*, v. 37, n. 2, p. 119-26, 2003.
- TOLEDO, V. C.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 20, n. 1, p. 31-45, 2009.
- VIEIRA, I. R.; OLIVEIRA, J. S. O.; SANTOS, K. P. P.; VIEIRA, F. J.; BARROS, R. F. M de. Cosmovisión y etnoconservación en morichales (buritizales), estado de Maranhão, Brasil. *Espacios*, v. 37, n. 24, p. 1-5, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. 552p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O Nativo Relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Economic development, anthropomorphism, and the principle of reasonable sufficiency. In: GAGLIARDI, P.; REIJNEN, A. M.; VALENTINI, P. (orgs.). *Protecting nature, saving creation: ecological conflicts, religious passions, and political quandaries*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 161-180.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: um povo tupi da Amazônia*. 3. ed. São Paulo: Edições Sesc SP, 2017. 301p.