

“Moramos no mundo dos invisíveis”: Sobreposição, ruptura e movimento em uma área coletiva quilombola¹

Julia Sauma

Estou com medo, pastor, muito medo, uma voz fina cantarolava da canoa azul que vinha em nossa direção pelos jacintos que cobrem as superfícies das enseadas do rio Erepecuru. Olhei com dificuldade pelo sol forte do meio da manhã e vi uma figura cinza curvada, um largo chapéu de palha e o lento ritmo do remo. Ao aproximar-se do barco ancorado onde descascávamos uma enorme pilha de mandioca, Lulita – uma das velhas *filhas* daquele rio – repetiu sua declaração ao pastor evangélico que estava entre nós, *Estou com medo, pastor, muito medo*. A proa da sua canoa cutucou o nosso barco e Lulita se arrastou até um dos vãos laterais. Sentada em sua canoa, pequena, com cabelos grisalhos e olhos azuis, Lulita fitava o horizonte. Puxou um pequeno cachimbo de madeira de sua saia, o acendeu e tragou. *Ouvi dizer que você está procurando um marido jovem*, o pastor brincou. Lulita franziu os seus lábios e sacudiu a cabeça. *Do que você tem medo Lulita?*, perguntou o pastor. *Dos bichos*, ela respondeu com um sorriso seco e olhar distante, e depois virando para dentro do barco repetiu, *dos bichos, pastor*.

Em 1998 e 2000, após mais de uma década de negociações e duras expedições nas densas florestas que cercam suas comunidades para a demarcação física da sua terra, os *filhos do Erepecuru*² receberam os títulos federal e estadual da sua Área Quilombola. Com seus 231.610,2939 hectares, o território quilombola

1. O presente ensaio foi elaborado durante um Pós-Doutorado realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), com financiamento do Programa Nacional de Pós-Doutoramento da CAPES.

2. Durante os últimos onze anos, a pesquisa etnográfica que fundamenta o presente trabalho foi realizada em grande parte nos rios Erepecuru e Cuminá, afluentes do rio Trombetas. Contudo, diversas visitas, conversas, reuniões e entrevistas foram realizadas em comunidades quilombolas nos rios Trombetas, Acapu e Ariramba. A noção de ser *filho* de determinado rio é bastante comum nessa região. É o termo de autoidentificação mais comumente utilizado pelos remanescentes de quilombos de Oriximiná. Outros termos incluem: *remanescentes*, *quilombolas*, *coletivos* e *castanheiros*. Para uma discussão dessa sobreposição de autodenominações, ver Sauma (2013).

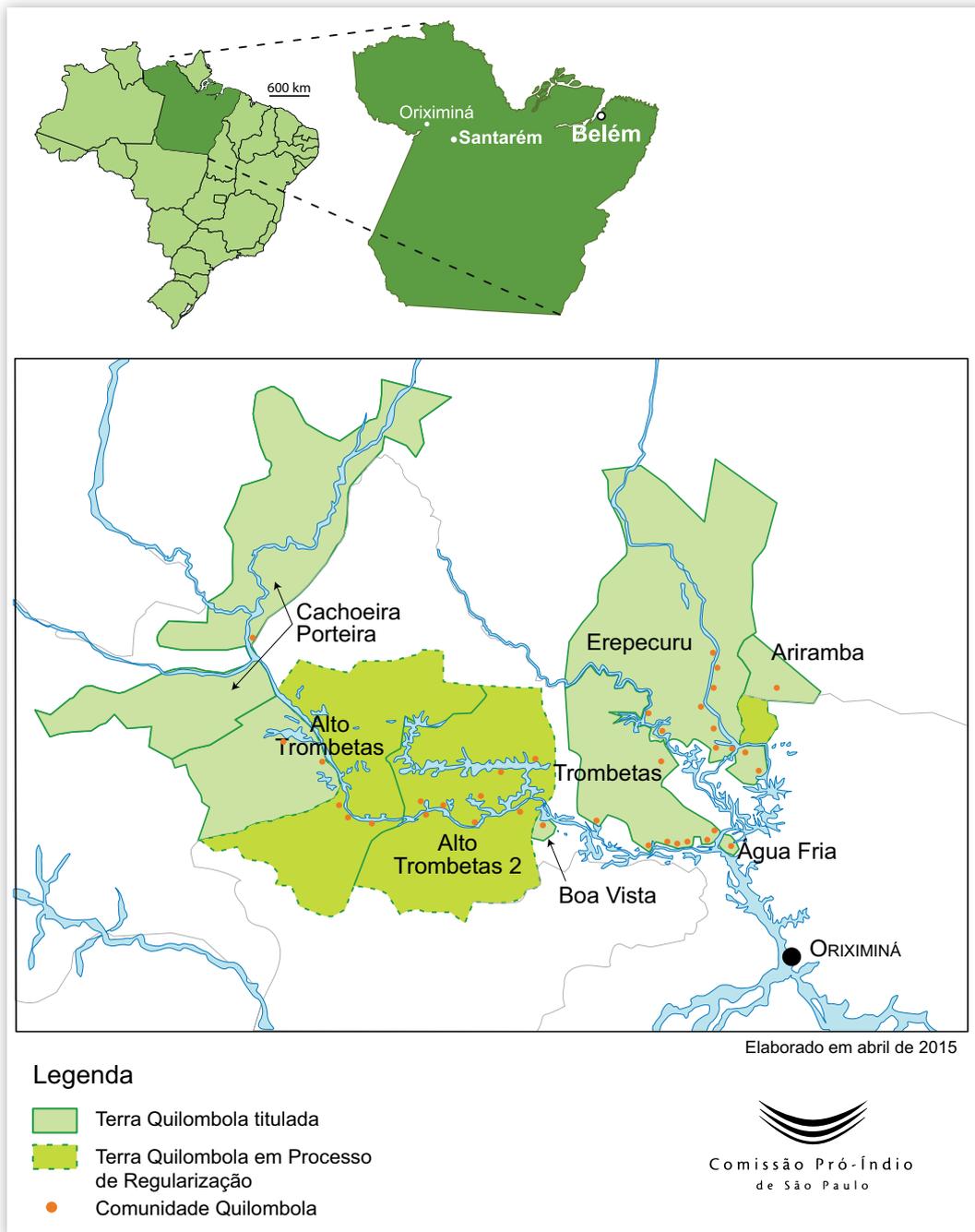


Figura 1. Terras Quilombolas em Oriximiná, Pará.
Direitos autorais: Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Erepecuru é um dos maiores territórios quilombolas titulados no Brasil. É composto por ambiente de várzea e de terra firme, comunidades³, roças e matas densas, castanhais, cachoeiras, rios, lagos e igarapés.

A titulação de sua *área*, como os *filhos* costumam denominar a sua terra, ocorreu dois anos após as primeiras demarcações e titulações de territórios quilombolas realizadas no Brasil, que contemplaram as comunidades Boa Vista do Rio Trombetas e Água Fria, ambas localizadas no rio Trombetas (Figura 1). Localmente, refere-se a essas primeiras áreas demarcadas como *áreas dos parentes*, obtidas através da *luta* que os *filhos* do Trombetas e do Erepecuru venceram através da *união*.

O presente ensaio parte da constatação de que o processo de formação dessas primeiras áreas quilombolas no Brasil evidenciou um problema para os quilombolas de Oriximiná no que diz respeito à configuração da relação entre pessoa e lugar contida na lógica agrária estatal dominante naquele momento. Por essa lógica, cada família rural – independentemente da região e das práticas tradicionais de extrativismo e de produção – deveria realizar todas suas atividades (de moradia, coleta e lavoura, por exemplo) em um único e circunscrito *lote individual*. Tal lógica foi desestabilizada pelos quilombolas de Oriximiná nesse momento crucial de sua história recente, através da sua demanda por *áreas coletivas*. Essa escolha foi feita ao compararem os procedimentos de demarcação propostos pelo Estado, ou seja, a divisão do território em lotes individuais, com o seu *jeito de viver*, que pressupõe a existência de diferentes tipos de lugares onde se “sobrepoem” áreas de moradia, de lavoura e áreas que servem para a caça e o extrativismo de produtos da floresta. Esta lógica é antagônica à divisão da terra em lotes individuais. *Ser coletivo*⁴ foi um dos conceitos criados por eles para falar sobre o seu modo de viver, e distingui-lo assim da forma que o Estado brasileiro

3. Os *filhos* mais idosos dizem que anteriormente vivia-se em *localidades*, em grande parte virilocalis segundo dados genealógicos dessa pesquisa. *Localidades* são lugares estabelecidos por uma ou duas famílias (muitas vezes irmãos) que, aos poucos, aumentavam à medida que as suas crianças cresciam e casavam. Segundo os meus interlocutores, uma *comunidade* é definida enquanto tal pela presença de uma capela. A primeira comunidade em seus rios, a Serrinha, foi iniciada pelo grande *sacaca* (curador e profeta) Balduino Melo, mais ou menos no final da década de 1940.

4. Tais expressões, segundo os meus interlocutores, foram *criadas* em reuniões das associações quilombolas de Oriximiná para fortalecer o seu vocabulário, sempre emergente, de mobilização política. Criado, portanto, a partir de múltiplos encontros e trocas com professores, padres, ativistas, antropólogos, biólogos, entre outros, ele potencializa assim a possibilidade de comunicar (entre si e para os outros) sobre o seu *jeito de viver*. A ênfase que os meus interlocutores em Oriximiná dão à *criação* desse vocabulário nessas reuniões problematiza a interpretação que tais termos seriam o resultado de “apropriações” (GALLOIS, 2004) ou “ressignificações” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) de termos estatais e/ou acadêmicos, reflexão que infelizmente vai além do escopo do presente trabalho, mas que parte da forma como os meus interlocutores em Oriximiná parecem conceber as suas interações com *pessoas de fora*.

supôs que este deveria ter, como *individuais*. A *área coletiva* ou *área quilombola* seria, a meu ver, outro conceito produzido nesse encontro entre formas de viver e de ser, que surge como uma maneira de responder à ideia de que o lugar da pessoa quilombola seria o lote individual, circunscrito e desvinculado de outros lugares: o conceito nativo de *área* responde ao de *lote*, assim como o conceito nativo de *coletivo* responde ao de *individual*⁵.

No entanto, seria precipitado afirmar que *viver um em cima do outro* – concepção ativada pelos quilombolas de Oriximiná no confronto conceitual e político entre ser *coletivo* e ser *individual* – é contingente à luta pela titulação. Tal disposição conectiva traz à tona duradouras práticas de convivência que orientam e são orientadas por noções cosmológicas e sociológicas cuja confluência compõe um espaço-tempo de inúmeras sobreposições – de pessoas e espíritos, lugares, tempos e *forças* – algumas das quais serão descritas aqui. Ao mesmo tempo, veremos como essa composição envolve os movimentos de abertura e fechamento.

No presente ensaio, analiso como a noção antropológica de paisagem ajuda a nossa compreensão da relação que meus interlocutores de Oriximiná estabelecem com os rios, as florestas e os lugares existentes em suas áreas coletivas. Contudo, também busco refletir sobre a necessidade de complementar a compreensão desse conceito com as “rupturas” que os *filhos* do Erepecuru e do Trombetas também identificam em suas *áreas*. Essas discontinuidades tomam a forma de quebras no espaço e no tempo, no perceptível e no verificável, que agem sobre, e também constroem, os lugares e as pessoas – como o medo de Lulita e os *bichos* do Erepecuru e do Trombetas (Figura 2).

1. Sobreposições

No dia em que os agentes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra)⁶ chegaram à comunidade Boa Vista do Rio Trombetas – sem

5. O direito coletivo que os quilombolas reivindicaram transformou a própria concepção jurídica do ‘conceito de direitos’ e potencialmente até a de ‘nação’, tal como figura na Constituição brasileira (LEITE, 2008). Assim, o ‘Estado pluriétnico’ idealizado pela Constituição de 1988 (DUPRAT, 2012) veio a tratar o grupo juridicamente instituído – como as associações quilombolas que possuem os títulos de terras coletivas – como sujeitos individuais, criando um precedente para a resolução de problemas em torno da cidadania e justiça para Afrodescendentes no Brasil, pessoas que foram sistematicamente excluídas do projeto nacional republicano desde a abolição da escravidão em 1888 (LEITE, 2008).

6. Na época (1995), o Incra era o órgão responsável pela demarcação e titulação de terras da União. Contudo, muitas vezes, as terras reivindicadas por famílias e/ou comunidades quilombolas pertencem ao governo do estado do Pará e estão sob jurisdição do órgão estatal correspondente, o Instituto de Terras do Pará (Iterpa) em Oriximiná. A demarcação e titulação da Área Erepecuru envolveu o Incra e o Iterpa.



Figura 2. Aurora no Rio Cuminá. Fotografia: Julia Sauma.

alertar os seus moradores anteriormente – para realizar a primeira demarcação quilombola no Brasil, acreditavam que seguiriam os procedimentos já existentes na época para o estabelecimento de assentamentos rurais, nos quais cada família recebe um título individual pelo seu lote de terra. Contudo, tal proposta foi amplamente rejeitada pelos comunitários de Boa Vista do Rio Trombetas, que se reuniram assim que os agentes desembarcaram nos seus portos. Conforme o que Dona Maria Zuleide Viana dos Santos, moradora da comunidade e coordenadora da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (Arqmo), me explicou, “eles queriam separar os lotes, mas você está vendo aqui como a gente vive. Como dividir quando a gente mora e trabalha *um em cima do outro*?”.

Respondendo aos agentes do Incra em uma intensa reunião que ocorreu naquele julho de 1995, as famílias quilombolas argumentaram que o seu título tinha que ser *coletivo*, e não *individual*, pois o desmembramento da comunidade em lotes possibilitaria a venda da terra e significaria o fim do seu modo de vida, dos seus *costumes*, da sua *alegria* e *tranquilidade*. Segundo eles, o título individual ameaçaria a sua convivência *um em cima do outro*, sua “sobreposição” – termo que proponho

para descrever esse aspecto da vida, enunciado por meus interlocutores nesse momento. Os agentes do Incra saíram da comunidade Boa Vista do Rio Trombetas naquele dia sem demarcar nem titular qualquer lote individual e, depois disso, as famílias iniciaram o processo de formação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Boa Vista Trombetas (ACRQBV), bem como de delimitação física da Área coletiva Boa Vista do Rio Trombetas, *abrindo os picos* para delimitar a sua terra. Desta forma, eles conquistaram o primeiro título coletivo quilombola do Brasil, em novembro de 1995, abrindo um precedente jurídico para a demarcação de terras quilombolas no país.

Morar *um em cima do outro*, segundo Dona Zuleide e outros interlocutores quilombolas do Erepecuru e do Trombetas, implica morar em um lugar e trabalhar (na roça) em outro lugar. Isso significa que os quilombolas normalmente atravessam os *terreiros*, quer dizer, os arredores imediatos de diversas casas e, muitas vezes, até embarcam em suas canoas e adentram os lagos mais próximos, onde outros parentes moram, para chegar até sua roça. Morar *um em cima do outro* também significa “ter um pé de laranja no terreiro do seu parente”. Toda família costuma plantar pés de fruta próximo as suas casas, que serão usufruídos por todos, mas estes sempre serão identificados como sendo da família que os plantou, mesmo quando esta família já desmontou sua casa e a reconstruiu em outro lugar (Figura 3). Morar *um em cima do outro* não envolve somente uma descrição da disposição espacial das relações de parentesco, mas também uma leitura temporal – e, portanto, “agentiva” – dos lugares que formam as áreas coletivas.

No centro de cada terreiro e de cada comunidade, plantam-se numerosas mangueiras que oferecem sombras frescas para realizar reuniões, conversas e partidas de dominó, assim como frutas doces feito mel durante os longos dias igualmente melados do verão. Muitas vezes, enquanto se deslocam rio acima ou rio abaixo, os moradores identificam uma dessas árvores ou um grupo de árvores na margem do rio, encobertas por mato e cipós, e lembram da história daquele lugar. As árvores não só ativam visualmente o passado, delas também emana a *força* das relações (casamentos ou separações) e dos eventos (nascimentos e mortes) que ali se desenrolaram. Elas evocam *forças* como a *tristeza*, a *raiva* ou a *alegria*, geradas pela convivência e que *entram* nos corpos. Tais lugares são significativos para os moradores, pois guardam algo do passado que permanece. Essa observação nos obriga a repensar qualquer “abstração do problema do espaço daquele do corpo e da ação, e [vai] contra a separação oposicionista do espaço e do tempo”, como bem observa Nancy Munn (1996, p. 465) em relação à paisagem warlpiri, no *outback* australiano.

Ali, podemos dizer que a sobreposição de lugares também faz parte do modelo relacional operante, pois os antepassados warlpiri deixaram para trás as formas



Figura 3. Mangueiras na comunidade Jauari, rio Erepecuru. Fotografia: Julia Sauma.

momentâneas de determinada ação, deslocando o índice temporal da “relativa transitoriedade das ações a uma duração, estendida indefinidamente para o futuro” (MUNN, 1996, p. 455 tradução minha). Esse é o *jukurranu*, o “duradouro”. No Erepecuru e no Trombetas, aquilo que dura é a *força* das relações (de parentesco ou não) que foram construídas em determinado lugar. E, assim como para os Warlpiri, tais formas duradouras produzem lugares onde o *jeito de viver* dos meus interlocutores pode operar, gerando “espaços excluídos” (MUNN, 1996, p. 455) que eles devem evitar. Contudo, o “duradouro”, aqui, não implica somente *forças* que unem e separam parentes e lugares, mas também rupturas: descontinuidades que permanecem dentro dos rios, dos lugares, do mato e das pessoas.



Figura 4. Cachoeira do Chuvisco, rio Erepecuru. Fotografia: Julia Sauma.

2. Os fundos do Erepecuru

Maria Roberta me falou que o seu falecido marido, o *sacaca*⁷ Chico Melo, contou que um dia ele viu a água borbulhando no porto da sua casa na comunidade Jauari. Ele subiu o barranco situado ao lado do porto e enxergou, no *fundo* do rio, o corpo de uma cobra gigante que se estendia para dentro da terra. Maria Roberta relatou esse acontecimento enquanto conversávamos sobre outras brigas que ocorreram entre parentes, na mesma época. Chico Melo falou para Maria Roberta que a cobra era filhote da antiga *mãe* do rio Erepecuru, que o *tempo da cobra* sempre poderia voltar e que isso aconteceria se seus parentes não parassem de brigar.

7. Para os quilombolas de Oriximiná, o *sacaca* tem um *dom de Deus* – muitas vezes identificado durante a infância – que implica uma ligação, através de *cordões invisíveis*, com espíritos que vivem nos fundos do rio e *mostram tudo* para o *sacaca*. Tais espíritos visitam o *sacaca*, geralmente à noite, levando-o até os *fundos* (fisicamente e em sonhos) e ensinando-lhe orações e outros conhecimentos que ele deve usar para ajudar seus parentes. São informações sobre plantas medicinais e onde encontrá-las, receitas de combinações entre plantas e outros elementos para curar determinadas doenças, ou onde encontrar pessoas e objetos desaparecidos (SAUMA, 2013).

A principal narrativa ancestral contada pelos *filhos* do Erepecuru é a “lenda das cobras-grandes” (LIMA, 1992; O’DWYER, 2002; RUIZ-PEINADO, 2002; SAUMA, 2013; 2014)⁸, que descreve a chegada dos primeiros *negros escravos fugidos*⁹. A lenda contém diversos elementos importantes, mas para a presente discussão os pontos intrigantes giram em torno da ideia de que o Erepecuru era um rio *fechado* ou *encantado* (termos usados como sinônimos pelos quilombolas de Oriximiná) quando os primeiros *mocambeiros*¹⁰ chegaram, e que o rio tinha uma *mãe*: uma cobra-grande que era *dona*¹¹ do rio. A cobra do Erepecuru não queria deixar os negros subirem. Ela tinha um irmão que era *dono* do rio Trombetas que tentou convencê-la a deixar os negros passarem, mas ela o ignorou. No final, as duas cobras brigaram de forma explosiva e desapareceram. Com isso, os negros puderam subir o rio e *abrir* os seus lugares, *desencantando* os lagos e a mata, e encontrando refúgio em localidades acima da cachoeira do Chuisco, a *mãe cachoeira* dos *filhos* do Erepecuru (Figura 4).

A vida coletiva nas margens dos rios e lagos do Erepecuru e do Trombetas foi fundada a partir de uma série de violentas rupturas: a escravidão, a fuga das plantações e o conflito com e entre os *primeiros donos* – termo utilizado tanto para os *encantados* (como as cobras-grandes, os botos e os *invisíveis*) quanto para os povos ameríndios que habitavam ali e *ensinaram os antigos*¹² a viverem na mata. Contudo, como Chico Melo apontou, o desaparecimento daquele tempo de rupturas não significa que ele não voltará, pois permanece ali, logo abaixo dos

8. Como discutido por Ruiz-Peinado (2002), essa lenda tem diversas conexões com os mitos de origem kaxuyana e tiriyo. Conexões também podem ser feitas com diversos outros povos ameríndios da região (GONGORA, 2007). Porém, tal esforço ficará para outra ocasião.

9. Termo utilizado pelos quilombolas de Oriximiná para falar sobre os seus antepassados (ver, por exemplo, LIMA, 1992). Como proponho em outro lugar (SAUMA, 2013), acredito que esse termo (entre outros) marca a diferenciação intergeracional, uma persistente prática entre os *filhos* do Erepecuru.

10. Outro termo utilizado pelos quilombolas de Oriximiná para falar sobre os seus antepassados. Segundo os meus interlocutores, tal termo era utilizado pelos comerciantes da cidade de Oriximiná, antes da introdução do termo remanescente de quilombo.

11. Os termos *dono*, *dona* e *mãe* são utilizados pelos quilombolas para falar sobre a relação de maestria entre um ser (*visível* ou *invisível*, humano ou não humano) e o lugar onde vive / os seus pertences / certas aptidões (o seu *dom de Deus*) / os seus animais domesticados. Assim, os lugares têm *donos invisíveis*, a caça e as cachoeiras têm *mães* ou *donas invisíveis*, determinados lugares fundos têm *donos* ou *mães*. A diferença entre *donos* e *mães* (ou *donas*) parece denotar a sua fixidez: os *donos* são necessariamente associados a um lugar determinado. Muitas vezes, são figuras que circulam bastante e chegaram de longe. Já as *mães*, são mais fixas e regulam a circulação dos outros. Existe uma clara relação entre o termo *dono* nesse contexto e o uso feito desse termo por diversos povos ameríndios (ver, por exemplo, BRIGHTMAN, 2010; FAUSTO, 2008; VANZOLINI, 2010; WALKER, 2013).

12. Termo utilizado para falar sobre ancestrais mais recentes, conhecidos pela própria pessoa, pelos seus pais, avós ou algum parente.

seus portos. Além disso, hoje no Erepecuru, diversos locais na floresta e nos rios continuam *fechados* e têm *mães*, principalmente as cachoeiras, os igarapés, os castanhais e os lagos. Segundo os meus interlocutores, são locais onde existem *fundos* – poços de água profundos, locais de densa vegetação, grutas de pedras – onde há sempre algum tipo de abundância (água, caça, peixes, ouro, plantas medicinais) e uma *força*: o *Encantado*, potência criadora localizada e, ao mesmo tempo, os *bichos*, espíritos e *invisíveis* – *os encantados* – *mães e donos* que habitam no Erepecuru em *encantes*, comunidades localizadas nos fundos dos rios¹³.

A *área coletiva* é composta por *fundos* e superfícies, lugares e seres *invisíveis* e *visíveis*, como Profeta – morador da comunidade Pancada, grande companheiro e guia nas matas do Erepecuru – explicou para mim há alguns anos: “Julia, nós, *visíveis*, moramos no mundo dos *invisíveis*”. Nessa colocação transparece a importante observação, feita recorrentemente pelos meus interlocutores, de que o seu *jeito de viver* foi construído em um mundo que também pertence a outros seres, que já estavam ali quando chegaram. Para eles, a cobra-grande, os botos, os espíritos dos *fundos* são *coisas dos antigos*. Eles se distanciam, assim, de um tempo em que tais seres eram mais evidentes, em que a sua *área* era mais *fechada*. Mas, ao mesmo tempo, falam da presença desses seres no presente: de como viram a cobra-grande em uma tempestade, como uma parente foi levada para o *encante* ou engravidada por um boto, ou como um espírito fez uma vizinha *pular*¹⁴.

13. Meus interlocutores identificam o *Encantado* (no singular) como *força* onipotente, que é especialmente forte em lugares fundos onde tal *força cria tudo que existe*: os *bichos*, *espíritos* e *invisíveis* – termos que são utilizados com maior frequência que a categoria coletiva de *encantados* (entidades criadas pelo *Encantado*, mas que independem dele). *Bicho* é um termo utilizado tanto para aqueles animais que circulam bastante e que podem enganar as pessoas – como o boto, o veado vermelho e a queixada – quanto para outros animais, tendo em vista que todos os animais foram criados pelo Encantado e têm a capacidade de agir de forma *complicada* ou *enrolada*. *Espírito* é um termo principalmente utilizado para encantados formados por pessoas que, em vez de morrer, desaparecem nos fundos. Quando aparecem, essas entidades são identificadas como *visagens*; elas também podem ser benéficas e ajudar o *sacaca* a *enxergar* e obter conhecimentos sobre plantas medicinais e orações. Os quilombolas de Oriximiná com quem trabalhei costumam dizer que todos *os sacacas* viram *espíritos dos fundos* no final de suas vidas. *Invisível* é um termo utilizado para espíritos do fundo, donos de determinado lugares e *mães* (como a mãe da caça e a mãe cachoeira).

14. Termo utilizado pelos quilombolas de Oriximiná para falar sobre fenômenos de “transe” (GOLDMAN, 1984), quando o corpo da pessoa é tomado por espíritos ou bichos, que tentam forçá-lo a fugir dos lugares das pessoas para morar em lugares fundos na floresta ou nos rios e lagos. Durante o tempo em que morei no Erepecuru, presenciei diversos casos de mulheres cujos corpos foram tomados por espíritos ou botos. Segundo meus interlocutores, é menos comum os espíritos tomarem o corpo masculino, pois são naturalmente menos abertos (ver abaixo). Mas o *sacaca* é frequentemente tomado por espíritos (normalmente de outros *sacacas*) para a transmissão de conhecimento.

Além de curar as doenças dos seus parentes e *limpar besteiras* (tirar feitiço) de suas casas, Chico Melo anunciava essa sobreposição entre o *visível* e o *invisível* e deixava claro que o *tempo da cobra* – um tempo de ruptura, de transformações abruptas – permanecia *no fundo* e poderia voltar e mudar tudo, mais uma vez. Uma das capacidades dos *sacacas* é *enxergar tudo aquilo que está no fundo*, aquilo que é *invisível*, mas presente e que, talvez, esteja atuando na vida dos seus parentes. A grande preocupação de Chico Melo – segundo a sua viúva, Maria Roberta, seus irmãos, filhos e primos – em relação a essa sobreposição entre os *fundos dos invisíveis* e as localidades dos *visíveis* (os *filhos* do Erepecuru) era a briga entre parentes. Segundo o *sacaca*, assim como na lenda, o conflito entre quem tem o mesmo sangue seria *muito forte*, capaz de atrair os *invisíveis* para a superfície (assim como a cobra-grande em seu porto) e *fechar* o rio e as matas novamente.

Segundo as narrativas que reforçam as preocupações de Chico Melo, e segundo as falas do seu filho, Clóvis Melo, que continuou o trabalho do seu pai no Erepecuru, a principal maneira de evitar tais conflitos seria recorrer a certas práticas, elaboradas há muitas gerações, que fundamentam aquilo que os quilombolas de Oriximiná identificam como *ser coletivo*: a *fé* (em Deus e no *sacaca*), o *compartilhamento* de instrumentos, de tempo de trabalho e de produtos – especialmente de comida (ou seja, caça e peixe) – e a *confraternização* (em visitas aos vizinhos e a participação em brincadeiras e festividades). Práticas que estão fundadas em *um jeito de viver*, um conjunto de princípios relacionais cujo principal objetivo seria evitar o conflito, mantendo submersas as rupturas que fundamentam um modo existencial, mas que também podem causar o seu fim.

3. Aberturas e fechamentos

De acordo com a lenda das cobras-grandes, quando os antepassados dos *filhos* do Erepecuru subiram o rio, suas águas e florestas eram completamente *fechadas* e *encantadas*, termos que, como já mencionei, são utilizados como sinônimos pelos meus interlocutores para falarem sobre o passado do Erepecuru, mas também para falarem sobre os pontos fundos de sua área hoje. Essa paisagem contém *lugares abertos* (as comunidades e roças, por exemplo) e *lugares fechados* (como a floresta ou os poços das cachoeiras e dos rios). Entre os lugares mais *fechados* e, portanto, mais perigosos que existem em suas *áreas* atualmente, está a mata densa, local onde até um caçador ou um castanheiro muito habilidoso pode ficar *encantado*, perdido, sem possibilidade de voltar para casa.

Contudo, tais termos não denominam somente pontos fixos. *Abertura* e *fechamento* apontam, acima de tudo, para o movimento permanente do ambiente ou talvez para os impulsos inerentes a essa paisagem, sustentados por ações que *limpam* e *sujam/encantam*, respectivamente. Na lenda, o desaparecimento das cobras-

grandes permitiu o *desencantamento*, quer dizer, a abertura de determinados lugares. Especialmente importante foi a abertura dos lagos, lugares onde há uma abundância de peixes e de caça. Essa ação foi iniciada pelos primeiros *sacacas* com orações e fumaça de charutos de *tauari* (LIMA, 1992) e continua atualmente com o trabalho que o *sacaca* faz para *limpar* as casas e com a incessante *limpeza* do mato que cresce nas roças, nos terreiros e nas sedes das comunidades. A *abertura* e a *limpeza* dos lugares são incessantes porque o *fechamento*, a *sujeira* e o *encantamento* também o são.

Reformulado na antropologia durante os últimos trinta anos para minar as concepções euro-americanas de representação que o fundamentam (ver, por exemplo, DANIELS; COSGROVE, 1988), o conceito de paisagem emergiu como meio de questionar o olhar ocidental universalizante e distanciado (BENDER, 1999; BENDER; WINER, 2001) que define o ambiente como algo estático e inerte (MUNN, 1996), sobre o qual as pessoas constroem a sociedade. Enfatizando, assim, as relações recíprocas e mutuamente constitutivas entre pessoa e lugar, os trabalhos que colocaram a paisagem no centro da antropologia também introduziram a ideia de que essa relação depende não somente do olhar, mas do movimento das pessoas e que não é somente a pessoa, mas o ambiente que também muda e age. Os efeitos teóricos e metodológicos de tal abordagem na disciplina não devem ser subestimados, acima de tudo, no que concerne a nossa compreensão de “pertencimento” (FELD; BASSO, 1996; INGOLD, 2000), em contextos de reivindicações por terras tradicionais¹⁵.

No caso dos quilombolas de Oriximiná, tais trabalhos nos levam a entender os movimentos de *abertura* e de *limpeza* dos lugares como um dos índices da coletividade, do seu *jeito de viver* e, portanto, da *área coletiva*. Ali, a felicidade de uma família ou de suas próprias comunidades pode ser identificada a partir do quão *aberto* e *limpo* ou *fechado* e *sujo* os terreiros estão, pois são indicadores de quanto as famílias usam a sua inteligência e, assim, *têm fé em Deus* e do quanto elas compartilham (alimentos acima de tudo) e brincam juntas.

A agência dos lugares e o movimento das pessoas fundamentam a demanda por uma *área coletiva* para os *filhos* do Erepecuru e do Trombetas, uma vez que a manutenção do seu *jeito de viver* depende dessa sobreposição e da troca entre parentes, e entre os parentes e os seus lugares (do passado e do presente), dependendo assim de uma terra que *não se separa*. Não é somente a pessoa que está em movimento, mas também o ambiente, pois os lugares são abertos por pessoas (acima de tudo, por pessoas ligadas por relações de parentesco), mas começam a *fechar* assim que elas param de agir, e tais movimentos – a abertura

15. Reflexões recentes sobre a importância dessa literatura em tais contextos incluem Abramson (2000), Fay e James (2009), Di Giminianni (2010), James (2006), Povinelli (2002) e Verdery (2003).

acionada pelo parentesco e o fechamento que ocorre na sua ausência – definem os diferentes lugares que compõem as suas *áreas coletivas*.

Como vimos, quando os *filhos* do Erepecuru e do Trombetas veem uma mangueira ou outra árvore frutífera, ou a estrutura de uma casa em um lugar abandonado, e refletem sobre o tempo daquele lugar, sobre as pessoas que moraram ali, se foram felizes ou não, eles identificam a *força* do lugar a partir das circunstâncias que levaram ao seu *fechamento*. Tal processo pode ter ocorrido por diversas razões, mas a principal delas é a *sujeira*: um dos termos utilizados pelos quilombolas para falar sobre a briga e o *feitiço*, que ocorre principalmente entre parentes próximos quando agem de forma *gananciosa* um com o outro, quando não compartilham e não brincam. Assim, o conflito e a inveja entre parentes não levam somente a fechamentos cosmogônicos – como o retorno das cobras-grandes – mas também causam o fechamento de lugares específicos, que são abandonados pelos parentes e, portanto, deixam de ser *limpos*. Esse é um processo que, se não estiver muito avançado, pode ser impedido com a *fé em Deus* e com a *limpeza* da casa com defumações e banhos preparados pelo *sacaca*. Mas, às vezes, as *forças* (de raiva, tristeza ou até alegria) geradas por essas *sujeiras* ficam muito potentes e nada pode ser feito a não ser abandonar o lugar e deixá-lo *fechar*.

A partir dessas imagens – o mato que não para de crescer e as relações de parentesco que podem sempre *se sujar* – quero propor que a *abertura* e o *fechamento* dos lugares não são somente próprios a uma paisagem composta por movimentos de constantes esvaziamentos e enchentes, desaparecimentos e reaparecimentos (de águas, mato, terra, casas, *bichos*, *invisíveis*, relações e, portanto, de pessoas), mas se devem também à sobreposição de *forças* e parentes, *invisíveis* e *visíveis*. E a sobreposição se destaca nesses movimentos especialmente quando levamos em conta que a *abertura* e o *fechamento* não ocorrem somente nos lugares, mas também nos corpos das pessoas.

São inúmeros os casos em que se abandona um lugar ou que se desiste de retomar uma casa abandonada, por exemplo, por conta da intensidade da *força* encontrada ali. Na comunidade do Jauari, no rio Erepecuru, por exemplo, foi relatado o caso de um jovem casal que tentou retomar a casa abandonada dos pais do rapaz situada logo abaixo da comunidade, descendo o rio, e cuja armação e terreiro estavam encobertos por mato. Segundo seus parentes, o casal limpou o terreiro parcialmente e o rapaz reconstruiu uma parte da casa, mas no final desistiram e se mudaram para a comunidade porque *não conseguiram ficar felizes* ali: a *força* do casamento dos seus pais, que foram muitos alegres naquela casa, *força* que permaneceu naquele lugar, *mexia com eles*, especialmente com a esposa. Idealmente, o que se busca são lugares que um dia foram *tranquilos* ou lugares cuja *força* já diminuiu.



Cada comunidade também tem sua *força*; umas são alegres e agitadas; outras, tristes e paradas; outras, ainda, tranquilas. E tais *forças* mudam de acordo com o movimento das pessoas: quanto mais cheia a comunidade, mais alegre ela fica, porém mais vulnerável à raiva e à briga; quanto mais vazia a comunidade, mais triste, mas, apesar disso, ela também fica mais tranquila. Assim, as *forças* são um problema no Erepecuru – como os *encantados* –, pois estão em todo lugar e *são coisas que entram* no corpo das pessoas. A pessoa deveria ter a capacidade de regular tais influências. É importante *saber brincar* e assim poder participar de eventos como as festas e os torneios de futebol que geram a animação e a alegria, sem deixar essa *força* tomar conta do seu corpo e se transformar em raiva. Cada pessoa também deve saber *afastar a tristeza*, andando, visitando os amigos, participando de brincadeiras e assim por diante.

Tal capacidade reside, em grande parte, no corpo: a pessoa com o *corpo fechado* sabe regular a sua interação com tais *forças*, enquanto a pessoa com o *corpo aberto* é suscetível a *tudo que passa por ela*. Segundo meus interlocutores, o *fechamento* do corpo deveria acontecer ao longo da vida. Todos os bebês nascem com *corpos abertos*; à medida que as crianças crescem, a sua *mãe do corpo* – órgão que regula a

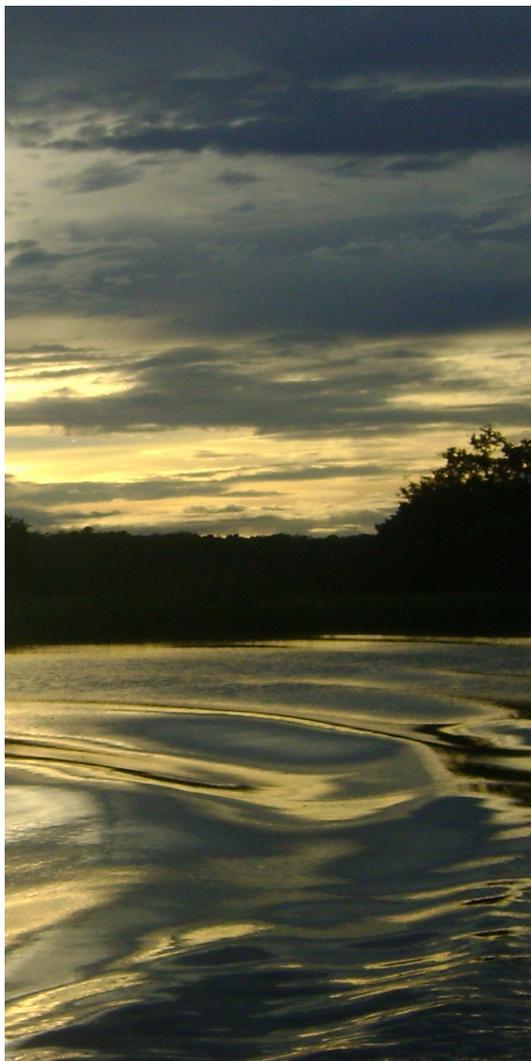


Figura 5. Pôr-do-sol no rio Erepecuru.
Fotografia: Julia Sauma.

circulação de nutrição e *força* no corpo – é fixada em seu umbigo, e com isso as suas *consciências* se desenvolvem, *fechando o corpo* e diminuindo a vulnerabilidade da pessoa. Contudo, o *fechamento do corpo* não é nem garantido nem absoluto. Diversos adultos – homens e mulheres – se identificam ou são identificados como tendo corpos que não se *fecharam completamente*¹⁶. Determinados estados transitórios, como doenças e a menstruação, também *abrem* o corpo.

Aqui, o *fechamento do corpo* da pessoa é sinônimo de visibilidade, ponto que é eloquentemente colocado nas descrições elaboradas pelos meus interlocutores sobre a susceptibilidade das crianças, que são completamente abertas às *forças do mundo*. Com o *quebranto*, por exemplo, uma doença infantil causada pelo contato da criança com alguém exausto, recém-chegado de uma longa viagem, a criança é então *tomada* pelo cansaço do outro, de forma que parece se transformar nessa *força*. O mesmo ocorre com outras *forças* como a raiva, a tristeza e a alegria.

16. As razões para esse *mau-fechamento* variam: às vezes ele é associado a um *dom* específico – tal como o dom dos curandeiros; às vezes ocorre por conta da falta de certos alimentos ou o excesso de outros, tais como as comidas *remosas*, que são muito *fortes*, como a carne de anta e de tatu, certas espécies de peixe, como o surubim, entre outros.

Enquanto isso, a pessoa com corpo fechado *enxerga mais e tem mais juízo* e, por isso, não é influenciada por ou consegue controlar a sua proximidade com aquilo que é invisível – como *forças* negativas ou excessivas, além dos *bichos* e *espíritos do fundo*. Para que tal *fechamento* aconteça, é necessário que a pessoa esteja num lugar *aberto*, pois essa *abertura* permite a circulação dos parentes, possibilitando as trocas e confraternizações, por exemplo, que nutrem a *mãe do corpo*, fazendo as crianças crescerem, suas consciências se desenvolverem e seus corpos se *fecharem*.

A convergência de *aberturas* e *fechamentos* em lugares e em corpos nesse contexto revela o ideal coletivo de pessoas com *corpos fechados* morando em lugares *abertos*: ambos processos que dependem da troca e da brincadeira entre parentes, assim como da *fé em Deus*, que possibilitam a visibilidade. Em contraposição, o *fechamento do lugar* e a *abertura do corpo* fazem a pessoa se aproximar da esfera do invisível, daquilo que não se vê ou que dificulta a visibilidade: o mato, o *fundo*, o Encantado, os encantados, *forças* excessivas que transformam o corpo em pura *força*. Assim, a descontinuidade inerente à sobreposição relacional que quero expor aqui, a duradoura ruptura nas terras que não se separa das *áreas coletivas*, não remeteria somente à permanência de um passado violento em um espaço contínuo, mas também aos desencontros entre o *visível* e o *invisível* (Figura 5).

Conclusão

Etnografias sobre espaços “contestados” (BENDER; WINER, 2001), nos quais se incluem as áreas onde há reivindicações por terras tradicionais, proporcionaram ricos campos de pesquisa, que foram cruciais para a emergência, na antropologia, da noção de paisagem como quadro analítico e descritivo que permite alinhar as concepções políticas, sociológicas e cosmológicas de diversos povos. Nesses trabalhos, enfatizam-se as práticas e narrativas que “constroem” os lugares e vice-versa, fundamentando as reivindicações por territórios tradicionais (ver, por exemplo, FELD; BASSO, 1996; LOVELL, 1998; LOW; LAWRENCE-ZÚÑIGA, 2003). A ênfase desta literatura na conexão entre práticas e “perspectivas de habitação” (INGOLD, 2000) aponta para a estreita relação entre a construção de formas (físicas ou figurativas) e o ambiente, através do engajamento prático das pessoas com o seu entorno. Acompanhando a busca por uma antropologia mais reflexiva, o esforço etnográfico e analítico de inserir o sujeito e a sua capacidade perceptiva como agente da paisagem teve a importante função de combater a ideia de que existe um olhar determinante sobre qualquer lugar – um olhar de fora e utilitarista, como aquele que contempla um mapa ou uma pintura. Essa perspectiva subverte assim uma concepção etnocêntrica da paisagem, levando-nos a prestar mais atenção nas íntimas relações entre as pessoas e seus lugares, e na importante conexão entre o movimento e a percepção.

Contudo, tal renovação analítica também gera um problema para o presente ensaio, bem expressado por Abramson (2000, p. 2): o autor sugere que a disseminação do uso desse conceito permite a emergência de uma miríade de paisagens internas a atores individuais, colocando o “ator humano além do domínio da estrutura”. Em outros termos, para Abramson, os limites do conceito de paisagem estão no protagonismo excessivo dado ao sujeito a partir da ênfase em “processos humanos primários”, como a percepção, algo que dá força a essa abordagem, mas que – levada longe demais – dificulta, por exemplo, a nossa compreensão do lugar do *invisível* no *jeito de viver* quilombola em Oriximiná, a não ser que este seja apreendido de forma metafórica ou figurativa. Esse descompasso fica especialmente claro quando levamos em conta que o *invisível*, no Erepecuru e no Trombetas, é ativo, mas não *deve* ser percebido, a não ser pelo *sacaca*. O *invisível* deve ficar fora do alcance perceptivo da pessoa, pois constitui um mundo que só emerge quando o *seu jeito de viver*, o seu ideal coletivo, não está operando corretamente.

A solução de Abramson – considerar a terra como “significante material da diferença cultural” (2000, p. 2) – ressoa em Oriximiná, onde o processo de demarcação do território quilombola gerou a oposição entre *coletivos* e *individuais*. Contudo, “terra” também é um termo que limita o nosso horizonte, potencialmente sobrecodificando a relação entre diferentes componentes – lugares, floresta e rio, *visíveis* e *invisíveis* – com a propriedade e a materialidade. Ou seja, o uso do termo “terra” dificulta nossa capacidade de entender a relação entre os processos de coconstrução de pessoas e lugares e o mundo imaterial, como nos casos de desencontros entre *visíveis* e *invisíveis*¹⁷.

Proponho sobrepor analiticamente, em vez de substituir, a oposição entre sujeito (e, portanto, agência) e estrutura, com a contraposição entre *visível* e *invisível* – nas relações baseadas na troca entre pessoas e entre pessoas e lugares, e desencontros que *fecham* tais relações. Acredito que tal posição, que emerge a partir das

17. Há sempre a tentação de analisar essa relação em contextos amazônicos não ameríndios a partir da teoria do perspectivismo (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Como argumento em outro lugar (SAUMA, 2013), acredito que temos que ter muito cuidado. Tal teoria – ancorada em um rico corpo etnográfico e mitológico – certamente ressoa em diversos contextos amazônicos, inclusive no Erepecuru e no Trombetas. Contudo, também não acredito que o perspectivismo seja “aplicável”; o procedimento para o uso dessa teoria teria que ser o comparativo. No caso dos quilombolas de Oriximiná, os elementos emergentes da etnografia que poderíamos chamar de “perspectivistas” – como a capacidade de determinadas presas ou *bichos* (como o boto) serem tomados por humanos, e nas reflexões sobre os *encantes* e como tais locais parecem com uma comunidade (com casa, campo de futebol e comércio) – são sistematicamente sobrepostos, em suas narrativas, pela invisibilidade. Os enganos que emergem nos desencontros entre humanos e presas ou *bichos* não são, a meu ver, fruto de uma continuidade excessiva (mitológica) de fundo, mas de uma descontinuidade absoluta. Tal reflexão será elaborada em uma publicação futura.

etnografias sobre os quilombolas de Oriximiná¹⁸, complementa o trabalho feito pelo conceito de paisagem com as rupturas que podem permanecer no campo de ação do ator, mas fora do seu controle e fora do seu campo de percepção, como vimos no início deste trabalho com o exemplo do medo de Lulita, algo que acompanha os meus interlocutores no Erepecuru e no Trombetas todos os dias. A sobreposição entre corpos e lugares nas *áreas coletivas* dos quilombolas de Oriximiná abre um caminho para entender essa dinâmica, pois ambos *abrem e fecham*, produzem e recebem *forças*, mas um como reflexo do outro. Os *lugares fechados* do Erepecuru e do Trombetas são feitos por *forças* que desfazem os corpos das pessoas. As *áreas coletivas* dos quilombolas de Oriximiná sugerem, assim, uma concepção espaço-temporal construída pelos desencontros constantes e desconcertantes entre o *visível* e o *invisível*, de quem vive *um em cima do outro*.

18. Ver também Scaramuzzi (2016) e Félix (2006; 2011). Tal oposição é comum em outros contextos amazônicos não-ameríndios como vemos em, por exemplo, Harris (2000 e o presente volume) e Maués (2005), uma comparação entre tais descrições e análises e as narrativas quilombolas do Trombetas ficará para um futuro trabalho.