

série  
**entremelas**



## Alma-carroço

*Nos rastros de cabras quilombolas que alimentam comunidades de terreiros, no extremo sul do Brasil*

**Marília Floôr Kosby**



# Alma-caroço



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
GRANDE DO SUL**

Reitor

**Carlos André Bulhões**

Vice-Reitora e Pró-Reitora  
de Coordenação Acadêmica  
**Patricia Helena Lucas Pranke**

EDITORA DA UFRGS

Diretora

**Luciane Delani**

Conselho Editorial

**Carlos Eduardo Espindola Baraldi**

**Janette Palma Fett**

**João Carlos Batista Santana**

**Jurandir Malerba**

**Luís Frederico Pinheiro Dick**

**Maria Flávia Marques Ribeiro**

**Otávio Bianchi**

**Patrícia Chittoni Ramos Reuillard**

**Virgínia Pradelina da Silveira Fonseca**

**Luciane Delani**, presidente

série  
**entremãos**

Coordenação da Série

**Emerson Giumbelli**

(UFRGS)

**José Rogério Lopes**

(FURG)

**Lorena Fleury**

(UFRGS)

Conselho Editorial

**Ana Maria Rabelo Gomes**

(UFMG)

**Antonella Maria I. Tassinari**

(UFSC)

**Carlos Alberto Steil**

(Unicamp)

**Ceres Karam Brum**

(UFMS)

**Clarice Cohn**

(UFSCar)

**Isabel de Moura Carvalho**

(UFMG)

**João Frederico Rickli**

(UFPR)

**Léa Perez**

(UFMG)

**Miriam Cristina Marcílio Rabelo**

(UFBA)

**Otávio Guilherme Alves Velho**

(UFRJ)

# Alma-carço

*Nos rastros de cabras quilombolas que alimentam  
comunidades de terreiros, no extremo sul do Brasil*

Marília Floôr Kosby

© da autora  
1ª edição: 2021

Direitos reservados desta edição:  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Rafael Menezes Luz  
Revisão textual e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

**Marília Floôr Kosby** é doutora em Antropologia Social (UFRGS), com pós-doutorado em Filosofia (Université de Liège, Bélgica). Atua como pesquisadora da Rede Covid-19 Humanidades MCTI. Suas principais pesquisas se dão nos âmbitos da antropologia com populações afro-brasileiras, antropologia da alimentação, patrimônio e antropologia ecológica.



---

K86a Kosby, Marília Floôr

Alma-carão: nos rastros de cabras quilombolas que alimentam comunidades de terreiros, no extremo sul do Brasil [recurso eletrônico] / Marília Floôr Kosby. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021.

200 p. : pdf

(Série Entremeios)

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Religião afro-brasileira. 4. Quilombolas. 5. Peregrinação. 6. Cabra. 7. Alimentação tradicional. 8. Cosmoecologia. 9. Comunidade Quilombola de Palmas, Bagé (RS). I. Título. II. Série.

CDU 39

---

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.

(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-65-5725-051-8

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Comunidade Quilombola de Palmas, Bagé (RS). Principalmente àquelas e àqueles com quem tive interlocução direta: Dona Zair Franco, Dona Onélia e Seu Alcíbio Franco, Seu Pedro e Dona Neli Alves, Leomar e Vanderlei Alves, Ana Luísa Soares. E, em especial, a Fabiani Franco de Alves, por sua inabalável afinidade com os caminhos, com as esperanças.

A Pai Humberto de Bará Adague, por me receber no seu ilê, 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 pesquisa. E a todas e todos que a ambos acompanham, na perpetuação e atualização de tradições de matrizes africanas.

À Rede Covid-19 Humanidades (UFRGS/MCTI) e à Financiadora de Estudos e Projetos (Finep), por possibilitarem a publicação deste livro.



*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.*

João Cabral de Melo Neto, trecho do “Poema(s) da cabra”



## SUMÁRIO

“NÃO SE PODE ANDAR POR ANDAR” .....	11
CAPÍTULO 1 – UMA ECOLOGIA DA VIDA POR CAMINHOS NEGROS .....	33
VOLTANDO AO QUILOMBO, VOLTANDO AOS TERREIROS, SEGUINDO .....	36
ALGUNS RASTROS .....	44
CAPÍTULO 2 – CHIBAS E CHANGUEIROS: BICHOS DO MATO, CAMPOS DE PEDRA.....	53
“O CABRITO NÃO PODE PISAR ONDE MIJA” .....	71
OS RICOS, OS GAVIÕES-CORVOS-URUBUS E OUTROS BICHOS MEDONHOS .....	95
CAPÍTULO 3 – UMA IMENSA TRAVESSIA: DE CABRITAS QUILOMBOLAS A AXORÔ DE ORIXÁ .....	123
UM CAMINHÃO CHEIO DE QUATRO-PÉS.....	138
NA CASA DE PAI HUMBERTO, NO RASTRO DO ALABÊ GILMAR .....	152
CAPÍTULO 4 – “ESSE SANGUE TEM AXÉ?” A CARNEADA, O CORTE, AS MATANÇAS.....	159
CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUAR ABRINDO O MUNDO .....	179
REFERÊNCIAS .....	187



## “NÃO SE PODE ANDAR POR ANDAR”

Este trabalho tem como objetivo contar as *histórias de peregrinações* vividas ao acompanhar as cabritas que partem da Comunidade Quilombola de Palmas – localizada na zona rural do município de Bagé, fronteira sul do Rio Grande do Sul com o Uruguai – e vão de caminhão até Alvorada, na chácara de um aviário com sede comercial em Porto Alegre, onde são vendidas para casas de religiões de matrizes africanas para participarem de rituais de abate sacralizado.

A pretensão de atentar para as peregrinações de minhas interlocuções segue o argumento do antropólogo britânico Tim Ingold (2015, p. 215), que propõe, no livro *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*, que subvertamos a lógica moderna da inversão, que “[...] transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro das quais está encerrada”. A aliança com Ingold não se deu apenas por escolha teórica, mas também pela afinidade que percebi entre as premissas do autor e os modos de habitar que meus interlocutores caprinos praticam: no Quilombo de Palmas, as cabritas foram descritas como animais andarilhos, que estão sempre se deslocando; no aviário e nas casas de religião, essa caracterização das cabritas e bodes como bichos pouco habituáveis ao confinamento se sustenta.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Em Palmas, distrito de Bagé, 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 referir-se a esses animais no sentido genérico de “cabrito” e “cabritos”, especificando-os individualmente quando machos inteiros, chamados de “bode(s)”.

Para Ingold (2015, p. 218), a experiência de habitar “[...] é elaborada a partir de vidas que nunca estão exclusivamente aqui ou ali, vividas neste ou naquele lugar, mas sempre a caminho de um lugar ao outro”. Essa maneira peregrina de habitar a Terra, atribuída por Ingold aos humanos, é neste livro expandida a viventes de outras espécies, a saber, aos caprinos e à experiência corporificada de seus movimentos perambulantes. Foi seguindo as trilhas deixadas pelas cabritas do Quilombo de Palmas ao longo dos caminhos de suas vidas que pude narrar o encontro entre terreiros e quilombos sem que a vida nesses ambientes estivesse encerrada dentro de seus limites, culturais ou geográficos.<sup>2</sup> Nesse sentido, segundo Ingold (2015, p. 219):

Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se a de outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Lugares, então, são como nós, e os fios a partir dos quais são atados são linhas de peregrinação.

Cartografando a *malha* tecida pelos encontros entre cabritas, quilombolas, ruralistas, mercadores, orixás e seus filhos, ervas de chá, plantas, alimentos e lugares sacralizados, protetoras de animais e legisladores, foi possível abordar quilombolas e afrorreligiosos engajados em devires mútuos, tais como aquele implicado no compartilhamento de pressupostos cosmoecológicos

---

<sup>2</sup> Em Pelotas e outras cidades do Rio Grande do Sul, ao contrário do que se encontra na literatura sobre religiões de matrizes africanas em outras partes do Brasil, utiliza-se o termo “terreiras” – no feminino – em referência tanto às “casas de religião”, templos onde se praticam tais religiões, quanto às cerimônias periódicas de uma religião específica, a Umbanda (Kosby, 2008). Respectivamente, podem-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” em referência à casa de um pai ou mãe de santo, onde se realizam batuques e, possivelmente, terreira de Umbanda e toques para exu – festas da Quimbanda ou Umbanda Cruzada. Também vejo pessoas chamando a casa de *ilé*, correspondência de “casa” no iorubá. O termo com o qual mais me deparo é “casa de religião”, amplamente utilizado. Neste livro, os termos “terreiro” e “casa de religião” são os mais utilizados.

vitais para a perpetuação de seus modos de viver, sem que para isso se lançasse mão de operações epistemológicas pautadas no estabelecimento de correlações de ordem identitária. Assim, por exemplo, tem-se que a criação dos caprinos sacralizados pelas religiões de matrizes africanas é realizada no quilombo, mas seguindo regras de produção e manejo pautadas pelas exigências dos orixás e das entidades cultuadas nos terreiros – mesmo que os quilombolas não se identifiquem ou pratiquem essas religiões.

Seguindo tais aberturas e avizinhamentos entre quilombos e terreiros, pretende-se aqui conhecer as possíveis histórias de “construção ativa de similaridades” entre os modos de estar no mundo das comunidades de terreiro e da comunidade quilombola, operacionalizando-se essa mesma premissa para o “devir com” de humanos e não humanos (Despret, 2007, p. 40). Faz-se arcabouço deste estudo, portanto, o conceito de cosmoecologia, no qual se reúnem cosmologia e ecologia, para dar conta dos caminhos e destinos interligados de humanos, deuses, cabras, ervas, terreiros e quilombos (Despret, 2016). Sem ignorar as singularidades dos corpos aqui envolvidos e investindo na direção de certa radicalidade dos objetivos aqui propostos, é possível fazer referência ao que chamaríamos de uma cosmoecologia negra, que entrelaça as transformações mútuas imanentes ao devir-negro desses mesmos corpos.

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 matrizes africanas vivenciadas no Rio Grande do Sul, com as quais convive este estudo, são classificadas como Nação (ou Batuque), Umbanda e Quimbanda. Simplificadamente comparando, a Nação é a religião de culto aos orixás (divindades) e ancestrais, enquanto a Umbanda é o culto aos caboclos, pretos velhos e outras falanges de entidades espirituais, como o povo cigano e os Cosme e Damião. Já a Quimbanda é o culto de exus

e pombagiras. O que acontece na quase totalidade dessas casas de religião é o seguinte: existem, dentro de uma mesma casa, diferentes espaços de cultos onde se realizam cerimônias e rituais de diferentes religiões, cultuadas pelas mesmas pessoas, só que não ao mesmo tempo. Assim, orixás interferem nas orientações cosmológicas e ritualísticas da Umbanda e da Quimbanda; exus e pombagiras podem participar de parte dos rituais da Umbanda, quando esta “cruza a linha” para o lado de exu.<sup>3</sup>

No trajeto entre o quilombo e o ambiente dessas casas de religião, são consideradas as cabritas, os humanos que com elas se relacionam e os arranjos ambientais de movimentação e de convívio com esses animais durante a pesquisa etnográfica. Para a etóloga e filósofa belga Vinciane Despret (2011, p. 69), os animais são ótimos modelos para a condução de pesquisas que busquem conhecer modos de viver de seres humanos, contanto que a investigação considere rigorosamente quais questões a espécie animal com que trabalhamos leva-nos a fazer e a quais das nossas problemáticas de fato esses animais respondem; devem-se também examinar as condições ambientais em que são realizadas as interlocuções e observações, atentando especialmente para os dispositivos que modificam comportamentos – no caso das cabritas, tem-se encerras, carrocerias, cercas, matas, estradas, cangalhas, pátios, etc.

Seguindo as premissas de Despret (2011, p. 71), é importante explicitar desde já que os comportamentos e as habilidades animais descritos neste estudo, além de serem todos relativos ao envolvimento de seus corpos e movimentos com o ambiente, acompanham os efeitos mútuos de sua convivência com seres humanos, só sendo naturalizáveis à medida que sua descrição é feita juntamente com a descrição das condições em que a pesquisa é realizada. Assim, ouvir da Comunidade Quilombola de

---

<sup>3</sup> Sobre essas variações da multiplicidade no campo afroreligioso, ver Barbosa Neto (2017).

Palmas que suas cabritas são andarilhas, araganas, diz menos de uma condição supostamente inata da espécie caprina do que da atenção humana com a mobilidade, a busca por recursos de sobrevivência e as demarcações de limites territoriais. Portanto, aqui não se está tratando de um modelo no sentido projetivo de relação, em que a socialidade humana é projetada no comportamento animal, meramente observado pela pesquisadora, ela também projetada no objeto que observa. Trata-se, sim, de aprender com os animais a fazer perguntas interessantes a respeito de como a vida acontece em condições ecológicas singulares – condições essas que não determinam a vida, mas a compõem, juntamente com os mais diversos corpos de animais, plantas, paisagens e coisas.

Importante notar que o estudo aqui desenvolvido iniciou-se com minha tese de doutorado,<sup>4</sup> cuja pesquisa foi impulsionada pelas controvérsias surgidas a partir da discussão do Projeto de Lei nº 21/2015, proposto na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul pela deputada evangélica e ativista da proteção animal Regina Becker Fortunati. O PL 21/2015 visava proibir o abate sacralizado de animais nas casas de religiões de matrizes africanas do Rio Grande do Sul, propondo a revogação do parágrafo único do artigo 2º da lei que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, isto é, a Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003. Com isso, revogar-se-ia também, em sua totalidade, a Lei Ordinária nº 12.131, de 22 de julho de 2004, a qual incluíra o parágrafo em questão (Rio Grande do Sul, 2015b). O parágrafo instituía o não enquadramento dos “cultos e liturgias das religiões de matriz africana” nas vedações arroladas no artigo 2º do Código Estadual de Proteção aos Animais, cuja versão atualizada rege o seguinte:

---

<sup>4</sup> Tese de doutorado defendida no ano de 2017, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com apoio, na modalidade bolsa, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Art. 2º – É vedado:

I – ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II – manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III – obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV – não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V – exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI – enclausurar animais com outros que os molestem ou atemorizem;

VII – sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde – OMS –, nos programas de profilaxia da raiva.

Parágrafo único – Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana. (Incluído pela Lei nº 12.131/04). (Rio Grande do Sul, 2003)

As justificativas para a revogação de lei e alteração de artigo propostas pelo PL 21/2015 constam por escrito no detalhamento da proposição e têm como premissa que atravessa toda a argumentação a ideia de que os rituais de abate sacrificial de animais, praticados pelas religiões de matrizes africanas, colidem com os “[...] anseios de mudanças que coadunam com a evolução da consciência da coletividade” (Rio Grande do Sul, 2015b). A justificativa fundamenta-se na noção de uma cultura única, norteada por anseios universais, o que sugere uma formulação argumentativa sustentada em preceitos etnocêntricos, em que a “cultura” ou a “sociedade” dos proponentes serve de modelo

evolutivo para as outras tradições e para todos os demais grupos envolvidos na controvérsia legislativa. Assim, o texto assinado pela deputada Regina Becker Fortunati, enquanto justificativa para o PL 21/2015, afirma:

O sacrifício de animais em rituais religiosos em muito inquieta a sociedade e os preceitos de respeito e da boa convivência harmônica e pacífica precisam ser restabelecidos. Além da inconformidade com a morte de animais para este fim, é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento a que somos submetidos, encontrando os corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos, tais como as ruas e praças de nossas cidades, inclusive o de seres que nossa cultura sequer assimila como alimento. Há de se considerar a questão da saúde pública, colocada em risco diante da decomposição orgânica dos animais que são vitimados nos rituais em nome da fé. (Rio Grande do Sul, 2015b)

O arquivamento do PL 21/2015, em 8 de junho de 2015, amparou-se em parecer contrário da Comissão de Constituição e Justiça da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul; relatado pelo deputado Jorge Pozzobom, em 12 de maio de 2015, o parecer fundamentou-se em cláusulas essenciais da Constituição Federal:

a) é objetivo fundamental da República Federativa do Brasil “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e *quaisquer outras formas de discriminação*” (art. 3º, inciso IV);

b) “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (art. 5º, inciso VI);

c) “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, *embaraçar-lhes o funcionamento*” (art. 19, inciso I). (Rio Grande do Sul, 2015a, grifos dos autores)

No entanto, o parecer contrário ao PL 21/2015, antes de efetivamente encaminhar o arquivamento do projeto de lei, foi alvo de recurso interposto pela deputada Regina Becker Fortunati e outros 16 deputados, em 13 de maio de 2015. Os argumentos do recurso, que defende a suposta constitucionalidade do PL 21/2015, sustentam-se na ideia de que o abate sacralizado de animais nos rituais de religiões de matrizes africanas seria caracterizado legalmente como crueldade. Conforme se vê na citação a seguir, tal ideia encontra-se no texto do recurso sem nenhuma referência ou fonte que ateste ou legitime as afirmações que, pela forma não embasada como estão apresentadas, fundamentam em pré-noções, ou mesmo preconceitos, a acusação de inconstitucionalidade da sacralização:

Importante esclarecer que a chamada “sacralização” – o uso de animais em rituais religiosos – resulta em crueldade contra os mesmos, pois são levados a óbito através da prática de sangria sem prévia insensibilização, o que culmina em uma morte lenta e dolorosa, portanto, cruel. E isso é inconstitucional, pela exegese do artigo 225, § 1º, VII e ilegal conforme o artigo 32 da Lei 9605/98 (Lei de Crimes Ambientais). (Rio Grande do Sul, 2015c)

Assim, 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 “assassínio” impingidas ao pessoal de religião, acabou por se tornar 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.

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 discuti o 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 antropologia com populações afro-brasileiras ampliarem seus esforços em considerar o caráter *inter e transespecífico* das comunidades negras implicado nessas conexões.

Enquanto esta pesquisa estava sendo realizada, tentou-se organizar um projeto-piloto entre a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater), o Conselho do Povo de Terreiro do Rio Grande do Sul e alguns quilombos, visando às articulações entre as demandas dos terreiros – animais, ervas, mel, grãos – e as disponibilidades comerciais dos quilombos. Pensava-se, com esse projeto, reforçar as relações entre esses territórios negros sem a presença de mercados, latifundiários e demais agentes que interceptam os caminhos entre eles.

Ademais, a multiplicidade de vozes evocadas nos enunciados deste trabalho comporta pais e mães de santo, bem como trabalhadores rurais negros, de minhas pesquisas pregressas. Não tenho como subtrair a presença de Mãe Viviane da Iemanjá de minha escuta e de meu olhar para as coisas do Batuque; suspeito que com os mesmos olhos e ouvidos atentos para a antropologia. Dessa forma, ouvir-se-ão também vozes do passado, “metáforas históricas, realidades míticas”, como intensidades – estes trajetos contraidentitários que atravessam o texto e sua autoria, num esforço epistemológico assumidamente peregrino (Sahlins, 2008). Destaco aqui, como argumentou o professor José Carlos dos Anjos (2006), o esforço por explodir a unidade da autoria do que ele chama de “mistura caótica de subjetividades” em uma multiplicidade de vozes. O autor assenta como vã qualquer tentativa de se garantirem as individualidades, dado 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 do livro. Parte-se da atenção dada às relações entre as famílias quilombolas, as cabritas “criadas” pelos (por e através dos) matos do quilombo e a paisagem que emerge nesse convívio. No meio do caminho, encontra-se com Teodoro Valente, 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 vai-se até a propriedade rural de Teodoro, no caminhão do comerciante de animais Alfredo Sampaio; depois, faz-se o carregamento das cabritas e o trânsito com elas por estradas e rodovias.<sup>5</sup> Segue-se o atribulado desembarque de ovelhas e cabritas na pequena chácara do comerciante, em Alvorada; sucedem-se então os desencontros com Alfredo, a perda das cabritas de vista e 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 de mundo que se pauta, em larga medida, pela criação de *múltiplos* que abarcam o diferente, ao invés de aniquilá-lo, o que se processa nas seguintes ações: a escolha dos animais que serão abatidos nos rituais de iniciação e sua distribuição entre os orixás; o desdobramento desses rituais enquanto gestação de novas vidas humanas e nascimento de orixás; a associação entre sangue e fertilidade;

---

<sup>5</sup> Teodoro Valente e Alfredo Sampaio são nomes fictícios.

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 (1998), norteou minha postura de aprendizado durante o processo de elaboração da pesquisa, 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, que estende a existência humana (“social”) à do meio ambiente (“natural”) – subvertendo tais oposições e dualidades, entre muitas outras –, requer que se mapeiem as *malhas* de atravessamentos em que se vai dando o processo de conhecimento, nunca desatrelado da relação prática no mundo (Merleau-Ponty, 2007, 2011, 2013). A ideia é seguir as pistas que o ambiente vai dando, como num processo iniciático, como foi meu processo iniciático na antropologia e, de certa forma, 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”.<sup>6</sup>

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 trazidas 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 dos organismos (Ingold, 2002). Assim, as

---

<sup>6</sup> O primeiro quer dizer, segundo meus amigos “de religião”, atentar, estar atento a determinado fenômeno – o que não se percebe é aquilo no que não se botou sentido; o segundo, nas palavras de Marcio Goldman (2005), refere-se 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.

relações práticas de interação dos humanos com animais, plantas, pedras, outros humanos, fenômenos climáticos, arroios, etc. criam ininterruptamente a paisagem e as implicações das mútuas percepções na elaboração de conceitos e noções. Isso quer dizer, entre muitas outras coisas, que as reflexões aqui desenvolvidas correspondem à trama formada por um conjunto de atividades de interação com a paisagem e os “seres vivos” de Palmas envolvidos na criação de cabritas pela comunidade quilombola – 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 *multissituada* (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, 2016). Baseado na teoria da “fenomenologia da percepção”, de Maurice Merleau-Ponty (2011), 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.

Este trabalho se alia a perspectivas teóricas e etnográficas voltadas para práticas e sociabilidades em que esteja flexibilizada a fronteira humano-animal, bem como para atravessamentos, passagens e novos coletivos humanos e não humanos (Latour, 2009, 2012). 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 à descrição de 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 se vão 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, a partir das diversas formas de manejo da relação entre natureza e cultura (Kirksey; Helmreich, 2010). Imbuída de tais objetivos, além de transcender fronteiras, a antropologia deve considerar a comunicação e o convívio mais que humano, o que já é considerado tanto pelo coletivo do Batuque quanto pelos quilombolas de Palmas. É 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 produzem socialidade entre espécies distintas. Aqui ganha força sobretudo o desdobramento, sugerido por Sá (2013, p. 249), de *interespecificidade* em *transespecificidade*:

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.

Nesse ponto, Donna Haraway (2008) 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 Jean-Pierre Digard (1999), não há um marco histórico depois do qual determinada espécie tornou-se domesticada em uma cultura específica, mas existem elementos estruturais que medeiam 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 neoevolucionista 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 (1999), 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 desse “contrato doméstico” é a possibilidade de alguns animais passarem por processos de “desdomesticação” (reincorporação de atributos selvagens, seja em decorrência de abandono, seja por outros fatores). Para o 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, partindo do cruzamento entre o campo com as religiões de matrizes africanas e a subsequente experiência de pesquisa no universo das chamadas “lidas campeiras” na 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 essas duas substâncias fundamentais, no Batuque, para o equilíbrio cosmológico, envolvendo as relações entre “os vivos”, “os mortos” e “os deuses” (Corrêa, 2006).

A ideia inicial era que a pesquisa abarcasse a observação participante com as abelhas, mas, à medida que a convivência com as cabritas foi mostrando-se cada vez mais densa, colocou-se a possibilidade de as “trilhas de mel” ficarem para um trabalho posterior. No entanto, creio que, nos olhares afrorreligiosos 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 e conviver, ainda que brevemente, com um *ethos* latifundiário, patriarcal e ruralista, respeitando os limites éticos deste trabalho e os cuidados com meu corpo.

A disposição do fazendeiro em menosprezar a comunidade quilombola, bem como 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, somaram-se 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”, descrevo como fui conhecendo Palmas, a formação do quilombo, sua comunidade itinerante de humanos e não humanos (e seu modo transitório de se territorializar),

a paisagem, as histórias. Borrando fronteiras, tensionando 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, em 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 desse 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 infestações.

No Capítulo 3, “Uma imensa travessia: de cabritas quilombolas a *axorô* de orixá”, descrevo minha viagem com Alfredo, o comerciante de Porto Alegre que busca cabritas e ovelhas na fazenda de Teodoro. Evoco algumas noções de contramestiçagem 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 despessoalizada, sem rastros pelo corpo, remetem-me 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”, na expressão cunhada por Paul Gilroy (2001), com base na análise da música negra estadunidense, em especial o *rhythm and blues*.

Atento a dissonâncias, tensões e letras de canções que ele diz apresentarem uma versão sofisticada de melancolia – como músicas que trazem uma ambivalência entre o amor romântico e as preces com súplicas sagradas –, Gilroy (2001, p. 379) caracteriza a presença de tal negatividade nas criações do “ser em estado de dor”:

As histórias de amor que elas abrangem são um lugar no qual o vernáculo negro tem sido capaz de preservar e cultivar tanto a relação distintiva com a presença da morte que deriva da escravidão como um estado ontológico correlato que desejo chamar de condição do ser em estado de dor. Ser em estado de dor abrange tanto um registro radical e personalizado do tempo como uma compreensão diacrônica da linguagem [...].

Em ambiente urbanizado, 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. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Frantz Fanon (2008) narra como, ao ir viver na Europa, descobriu sua negridão, deparando-se com transformações na maneira como passou a lidar com seu esquema corporal. Segundo o autor, no mundo branco, sob o olhar branco, o homem negro passa a ter uma relação de negação com o que conhece de seu corpo. Ao perceber que esse mundo branco rejeitava sua participação, exigindo dele não uma conduta de homem, mas de homem negro ou de um preto, Fanon viu seus acenos para o mundo amputados, seu corpo tendo que se confinar e encolher. Sabendo que não se encaixava nas falácias e estereótipos abstratos que julgavam os negros selvagens, estúpidos e analfabetos, o médico martinicano viu-se determinado por seu exterior, pela negrura de sua pele:

“Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição” (Fanon, 2008, p. 108).

A impactante metáfora que Fanon (2008, p. 106) faz da pele negra como “hemorragia que coagula sangue negro sobre todo o corpo” traça a poética desse capítulo:

Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significa para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo?

Sacralizar esse sangue, direcioná-lo aos orixás, é condição para que “outros seres” (espíritos inoportunos, eguns) não venham alimentar-se dele.

Se começo este livro dizendo que o trajeto é do quilombo para as terreiras, retifico-me aqui ao perceber que ter feito antes trabalho de campo pelas terreiras 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 (*mierô*); a carne de cabrita ser saudável porque esse 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 a associação ao sangue como estigma de uma condição “menos civilizada”; as diversas formas, razões e consequências de ter uma vida andeja.

No Capítulo 4, “‘Esse sangue tem axé?’ A carneada, o corte, as matanças”, Pai Humberto de Bará Adague e Gilmar de Ogum Avagã descrevem como escolhem os animais para os rituais de iniciação e como os distribuem entre os orixás com base em uma perspectiva nômade, na qual cabritos “acinzentados”, “meio pretos-meio brancos”, “meio malhados”, permitem aos orixás

“comerem juntos”. Outrossim, ainda nesse capítulo, a concepção do *chão* (ritual de iniciação) como parto e renascimento traz argumentos que se contrapõem às acusações de “barbárie” e “assassínio” proferidas pelos defensores da proibição do abate de animais nos rituais das religiões de matrizes africanas. São expostos alguns paradoxos das semióticas reacionária (os evangélicos em geral, de todas as cores) e moderna (os ecologistas, em geral brancos) que embasaram as diretrizes do PL 21/2015 e estruturam outras campanhas de ataques às religiões de matrizes africanas. Segundo Marcio Goldman (2019, p. 2-4):

[...] A primeira semiótica [a reacionária] 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.

[...] A segunda semiótica – verde e branca – é mais insidiosa, como costuma acontecer com os “modernos”. Ao lado da defesa dos direitos dos animais há, evidentemente, a “certeza” de que as práticas sacrificiais das religiões de matriz africana são “falsas”. Não no sentido reacionário de que se dirigem a seres com os quais não deveríamos ter relações, mas no sentido moderno de que se dirigem a coisa nenhuma. Seriam frutos da ilusão, não do erro.

[...] A intolerância da semiótica reacionária e a tolerância da semiótica moderna são, pois, os dois lados da mesma moeda. Os reacionários, que sabem estar envolvidos em um conflito de verdades, não podem admitir práticas que consideram erradas. Os modernos admitem, tranquila e condescendentemente, práticas que consideram ilusórias. Mas isso só até o momento em que imaginam que essas práticas entrem em conflito com suas

próprias verdades, que eles, claro, apresentam como universais. Nesse momento, querem acabar com tais práticas e o fazem com uma violência que poderia enrubescer qualquer reacionário.

[...] É compreensível que a semiótica reacionária não esteja interessada nessa indústria alimentícia. Mas quando a semiótica verde e branca moderna prefere o alvo, frágil e fácil, das religiões de matriz africana em lugar daquele, poderoso e difícil, dessa indústria alimentícia, a única conclusão a que podemos chegar é que se trata de preconceito e racismo. Como costuma acontecer com excessiva frequência no caso brasileiro, esse preconceito e esse racismo não se autoneoiam e funcionam sem mencionar cores e raças, sempre substituídas por pseudouniversais, como, neste caso, os louváveis ideais de respeito aos direitos dos animais e à natureza.

Só “não se pode andar por andar”, disse-me o falecido senhor 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, entre 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 senhor Camacho foi interlocutor do Inventário Nacional de Referências Culturais – *Lidas Campeiras na Região de Bagé/RS (1ª Fase)*, e se dizia um *andarilho*.<sup>7</sup> Changueiro,

---

<sup>7</sup> O INRC – *Lidas Campeiras* teve por objetivo a produção de conhecimento antropológico e historiográfico a respeito dos ofícios desenvolvidos por trabalhadores e trabalhadoras da pecuária da pampa sul-rio-grandense, com fins de registro como patrimônio imaterial brasileiro. A pesquisa atendeu a uma demanda da Prefeitura Municipal 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. Flávia Rieth (coordenadora), Marília Floôr Kosby, Liza Bilhalva Martins da Silva,

andava 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, como consertar arames, limpar algum campo, cuidar de algum animal, esquilhar 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 pesquisa.

Privilegiarei os sentidos que nessas intersecções são atribuídos ao ato de *circular* como modo de *andar por determinados lugares e tempos*. Deslocar-se e transitar são movimentos carregados de intensidades, tanto para as religiões de matrizes africanas 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.

As 32 fotografias aqui apresentadas compõem os caminhos epistemológicos que esta pesquisa foi trilhando, não sendo meras ilustrações ou representações daquilo que foi dito em texto escrito. Elas participam das histórias e contam-nas.

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).

---

Marta Bonow Rodrigues, Pablo Rodrigues Dobke, Daniel Vaz Lima; os consultores: profa. Cláudia Turra Magni (consultora em Imagem), profa. Erika Collisson (consultora em Geografia), prof. Fernando Camargo (consultor em História); e os colaboradores: Vanessa Duarte, Camile Vergara, Cristiano Lemes da Silva, Fabioli Mattos Pereira, Thais Pedrotti, Tiago Lemões e profa. Karen Mello (Universidade Federal do Rio Grande – FURG).



## CAPÍTULO I – UMA ECOLOGIA DA VIDA POR CAMINHOS NEGROS

Comecei a atuar como pesquisadora, mais especificamente como antropóloga, no ano de 2006, quando passei a integrar a equipe de pesquisadores do Inventário Nacional de Referências Culturais – *Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas (Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo, Turuçu)*, uma metodologia do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), executada por antropólogos e historiadores da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), com o intuito de produzir conhecimento a respeito das tradições doceras que tornaram a cidade de Pelotas (RS) conhecida como a “capital nacional do doce”.<sup>1</sup> 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 (Kosby, 2015). Nesse estudo trago a importância do axé de doçura para a cosmopolítica das religiões de matrizes africanas: 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”, os quais apontam para uma postura política muito mais favorável ao “amansamento” do que à aniquilação

---

<sup>1</sup> Em maio de 2018, as Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas (Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo, Turuçu) foram inscritas pelo Iphan no Livro de Registro dos Saberes.

do outro, mesmo num contexto de drásticas e históricas desigualdades sociais.<sup>2</sup>

Em continuidade a esse estudo antropológico, conclui o mestrado em Ciências Sociais na UFPel em 2009 com a dissertação “*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhora*”: sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Bатуque, em Pelotas/RS (Kosby, 2009). O trabalho versou sobre as relações entre feitiçaria, morte e iniciação no Bатуque, a partir de minha relação com esses processos, enquanto pesquisadora e neófito, já que para o pessoal do Bатуque, ao contrário da academia, não há muito a aprender sem ser “afectado”, na acepção de Jeane Favret-Saada.<sup>3</sup>

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 – *Tradições Doceiras* e o fato de ter nascido e crescido em um ambiente profundamente marcado pela pecuária extensiva, próximo à fronteira com o Uruguai. Trabalhar no INRC – *Lidas Campeiras* foi fundamental para

---

<sup>2</sup> 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 *fóg* (brancos). Herbert chama essa relação de “amansamento”, fazendo uma tradução aproximada de *mjsan*, um conceito Kanhgág que se refere ao trato com o diferente – no caso da pesquisa de Hermann, com os brancos, na negociação pela habitação do mundo. A tradução de *mjsan* para o português perpassa os significados imbricados de “aliviar, nutrir, iludir”.

<sup>3</sup> 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, 2005, p. 159).

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, p. 370 apud Ingold, 2016, p. 408).

O exemplo da carneada é potente aqui, pois, quando estava fazendo observação participante nas terreiras, aquilo que menos me interessava era atentar 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 desses 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 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 – *Lidas Campeiras* 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 (2016).

Repeti a pergunta a Mãe Viviane da Iemanjá 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 Iemanjá 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 nº 21/2015 (protagonizado pela deputada Regina Becker), que visava alterar o Código Estadual de Proteção aos Animais, retirando a emenda que exclui as religiões de matrizes africanas das proibições previstas nesse código (Rio Grande do Sul, 2015b). De fato,

[...] no ano de 2015 a deputada estadual Regina Becker Fortunati (PDT), advogada, ativista na defesa dos animais, ex-secretária da Secretaria Especial dos Direitos Animais (SEDA) na Prefeitura de Porto Alegre, 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 garantia às religiões de matriz africana o direito ao sacrifício de animais. (Oro; Carvalho; Scuro, 2017, p. 234)<sup>4</sup>

## 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

---

<sup>4</sup> 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 matrizes africanas no Rio Grande do Sul, ver também: Oro (2005) e Oro e Bem (2008).

humano-animais (CNPq/UFRGS). Como esse 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 matrizes africanas 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 é 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 aquilo de 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 terreiros é na verdade um abate sacralizado, voltado para formas tradicionais de alimentação.

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” me cobrou qualquer engajamento público.<sup>5</sup> Quem me cobrava posicionamentos

---

<sup>5</sup> O termo “de religião” atravessa os seres, objetos, criações, iniciados no Batuque e nas demais religiões de matrizes africanas. 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”.

acadêmicos eram meus colegas antropólogos. Posicionamento que eu tomava por comprometimento ontológico, pelo compromisso que firmei com aquilo que devo ao mundo por meu desenvolvimento e formação (Ingold, 2016), com o Batuque e com a antropologia, nesse caso.

Meu projeto de pesquisa de doutorado junto ao Grupo Espelho Animal até então se focava 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 tensionam fronteiras: entre araganas e iguarias, para os quilombolas e órgãos estatais a estes relacionados, respectivamente; 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.

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 deles 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 Camaquã e oficialmente nominado “Capital Gaúcha do Caprino”.<sup>6</sup> O deputado estadual Nelson Harter (PMDB), autor do Projeto de Lei nº 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” (Rio Grande do Sul, 2007).

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,

---

<sup>6</sup> “Desde uma perspectiva estritamente geográfica o Alto Camaquã constitui a parte superior da bacia do rio Camaquã e está situado entre as coordenadas geográficas 30° 25' a 31° 33' de latitude Sul e 52° 48' a 54° 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 km<sup>2</sup>. 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” (Quem..., 2016).

com quem de fato eu já havia começado esse estudo, que havia me dado as pistas desses rastros negros de sangue e mel.

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 INRC – *Lidas Campeiras* 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 a pampa sul-riograndense, aquele pautado pelo referencial em que predominam o latifúndio e a agropecuária extensiva, atividades bastante comuns na região fisiográfica da Campanha.<sup>7</sup> 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 INRC – *Lidas Campeiras* junto ao Iphan. Sob a infundada afirmação de que “os negros de Palmas não produzem nada”, nos dirigimos à propriedade rural do senhor 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

---

<sup>7</sup> 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.

dessa 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 escravizados, deu-me o ímpeto de buscar, pelas mãos e pelos olhos dos próprios negros, conhecer a cidade que se revela para além das perspectivas comprometidas com a desigualdade e o racismo.

O senhor 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 apontava para um universo intenso, a ser conhecido com maior atenção e tempo em uma oportunidade de convivência futura.

A observação participante que constituiu a pesquisa do INRC – *Lidas Campeiras* 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 à experiência de lida no pastoreio pecuário, entre os quais podemos citar: alambradores (fazedores das cercas de arame que delimitam as propriedades rurais), esquiladores (responsáveis pela tosquia de ovinos), domadores de equinos, tropeiros (ofício em desaparecimento, fazem 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 – *Lidas Campeiras* 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<sup>8</sup> 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 religiões de matrizes africanas 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

---

<sup>8</sup> Segundo Ester Gutierrez (1999, p. 112), “a área saladeiril pelotense constituiu um dos locais de consolidação do sistema escravista no Rio Grande do Sul, lugar onde se verificou a exploração violenta do trabalho cativo”. O historiador Mario Osorio Magalhães (2010) afirma que os primeiros charqueadores de Pelotas eram comerciantes portugueses previamente enriquecidos. As charqueadas eram estabelecimentos onde se fabricava o charque – carne salgada – e seus subprodutos. O núcleo charqueador pelotense estava situado nas margens da região onde o arroio Pelotas encontra o canal São Gonçalo e, diferentemente dos demais núcleos charqueadores da América do Sul, era uma zona fabril distante dos campos onde eram criados os bovinos a serem abatidos; constava de 30 saladeiros (charqueadas) instalados lado a lado, onde cerca de 2 mil trabalhadores escravizados trabalhavam em condições extremamente rudes (Gutierrez, 2010). A proximidade com as águas facilitava o escoamento do charque produzido nas charqueadas, mas também permitia que fossem evacuados os dejetos da produção: “[...] o que não era aproveitado de 600 bois/dia por charqueada (média de 200 a 1.000 bois) ou 6,5 toneladas diárias de sangue por charqueada (600 bois/dia por 11 litros de sangue)” (Gutierrez, 2010, p. 59).

cabras vai traçando, a vida com os negros e negras. As cabritas como descritas pelos quilombolas são animais perambulantes, não respeitam os limites impostos por cercas, peraus, 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 escravizados fugidos e desertores das guerras de fronteira.

As cabritas são animais andarilhos, às vezes vão para os peraus, 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 de 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

os tenham “em criação”.<sup>9</sup> Assim, para que as cabritas não fiquem “bagualas” (xucas), 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 custam a ser achadas. Nos casos mais extremos se tornam selvagens a ponto de se converterem em animais de caça.

## ALGUNS RASTROS

É cara a este trabalho 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 essa 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 afastamento, pastoreio e

---

<sup>9</sup> Neste livro 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 interspecíficos. Sobre essas classificações e suas torções, ver Sautchuk e Stoeckli (2012).

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



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 nessa “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 que me levou a fazer da possibilidade de trilhar, atravessar, transmutar com as cabras, a potência fundamental desse trabalho.

Fui amadurecendo essa percepção à medida que me deparei 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”, uma lógica de fato sedentária e impregnada nas universidades ocidentalizadas e nas nossas cabeças por elas formadas.<sup>10</sup> Quando aceitei que as pausas deveriam mesmo ser momentos de tensão, assumi que este trabalho era em si

---

<sup>10</sup> Segundo Ingold (2015, p. 215), na “lógica da inversão” todo organismo é reconfigurado como expressão externa de um desígnio 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.

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.



Vista da venda de Vanderlei.

Fonte: acervo da autora.

A dificuldade de chegar ao quilombo, a rodovia longa, a estrada acidentada, ter que relembrar o caminho toda vez que ia a Palmas – um período por semestre, desde 2015 –, sob a impressão de poder me perder sempre; chegar até a venda de Vanderlei Alves, que era agora 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-presidenta Dilma Rousseff interseccionou algumas de nossas vulnerabilidades – o que foi acentuado com a instauração da CPI do Incra e da Funai – e os telefonemas com notícias mútuas

sobre possíveis riscos e ataques à nossa cidadania, tudo isso entrelaçou nossas linhas vitais.<sup>11</sup> Estávamos vivendo.

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 dos 200 hectares de sua propriedade, 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 Porto Alegre. 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 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 entre os diferentes modelos de criação de cabras na região de Palmas e fazer o campo só com

---

<sup>11</sup> A Comissão Parlamentar de Inquérito da Funai e do Incra foi instaurada em 2015 e concluída em 2017, com a finalidade de investigar a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Instituto de Regularização e Reforma Agrária (Incra) no que tange a suas funções de demarcação de terras indígenas e quilombolas. Composta em sua maioria por parlamentares da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), entre os principais argumentos para justificar sua instauração está a proposição de invalidação dos processos demarcatórios, supostamente baseados em “laudos antropológicos fraudulentos” (Dalla Costa, 2019).

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 ao cachorro de raça *border collie* 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 aos “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 14h, pois Teodoro saiu pela região a procurar carneiros. Comprou cada um por 200 reais, não sei por quanto os vendeu a Alfredo, mas sei que cada um custa cerca de 600 reais para o pessoal de religião.

As recusas reiteradas de um dos donos 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.

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”, 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.<sup>12</sup> 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 dessa 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

---

<sup>12</sup> 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. Atualmente, está concluindo o curso de Graduação em Educação no Campo, pela Universidade Federal do Pampa/Campus Dom Pedrito.

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.

O Quilombo de Palmas é uma parte do caminho percorrido pelas cabritas que acompanhei, numa imensa travessia em que seus corpos experimentam: os deslocamentos constantes pelos peraus e matos de Palmas, o confinamento total no andar de baixo da carroceria do caminhão que as 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 rejeitados pelos orixás. Na cidade, o desafio maior será o sumiço das cabritas vindas de Palmas e a busca por um outro lugar para reterritorializar este estudo, 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

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 (presidente da Associação Quilombola de Palmas), na estrada da Coxilha das Flores –, consegui encontrar Leomar 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 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (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 será 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 – Bagé/RS*:

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 [...] são acentuadas quando se está mais próximo ao vale do Rio Camaquã-Chico. 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. (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007, p. 17)

Em Palmas, o relevo ondulado e fortemente marcado por “coxilhas” e “cerros”, com altitudes entre 200 e 300 metros, o solo composto por frequentes afloramentos rochosos, por “lajes de pedra”, “peraus” e “paredões”, a densa vegetação arbórea, os “matos”, e raras áreas de vegetação rasteira, só com pasto, e as “vages” ou “várzeas” são, em linhas gerais, descrições das características físico-geográficas e paisagísticas que se contrapõem

à imagem hegemônica que se convencionou ter das regiões marcadas pela *comarca pampeana*, quais sejam, as vastidões de pastagens, várzeas e planícies da Campanha, povoadas por extensos latifúndios, grandes rebanhos bovinos e seus pastores/caçadores, os gaúchos.<sup>1</sup> Este estudo, 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 a pampa.

Conforme o *Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade quilombola de Palmas, Bagé/RS* (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007), a ontologia desses quilombolas acamponesados, descendentes de escravizados campeiros, está fundamentada na lida com os animais; o quilombola gaúcho se distingue

---

<sup>1</sup> 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 (2014, p. 26), 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”. Essa paisagem se sobrepõe como “padrão” da pampa, 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, Lima e Kosby (2016, p. 115, tradução minha), “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 – a pampa [...]”. 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), Rocha (1985) e o documentário *A poeira do tempo* (2011). 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; Stoekli, 2012) emprega para o manejo das renas pelos *skolts*, do norte da Finlândia. O uso do cavalo pelo gaúcho complementa tal argumento e não é subsumido pelos casos em que a motocicleta é utilizada (Kosby; Lima; Rieth, 2017).

por demonstrar ser um exímio cavaleiro, ser um bom ginete e ser hábil no tiro de laço.<sup>2</sup>

Em Arroio Grande, município localizado a 40 quilômetros 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 dessa mesma região mantinham vínculo com alguma comunidade rural negra, como o Quilombo de Palmas, a Vila da Lata e a Comunidade Tamanduá, estas duas últimas no município de Aceguá. Esses interlocutores foram referidos como guasqueiros (artesãos que trabalham com couro cru), alambreadores (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:

---

<sup>2</sup> Reforço que esse termo é utilizado pelos técnicos do “Relatório do Inkra”, e que corresponde a uma demanda de construção identitária no processo de aquisição de direitos frente ao Estado.

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 em abril de 2010)

A primeira vez que vi uma cabra pessoalmente foi em uma terreira, já com mais de 20 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. Passei a infância e parte da adolescência frequentando estâncias dessa região 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 *marcações*, vinham “emprestados” de criadores amigos do dono da estância.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 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 rural, trabalhadores

Ajudavam no serviço 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 ao duelo de corpos entre homens e terneiros, as castrações, as assinalações. Assisti a 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”.

---

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 seu cercamento (Kosby, 2016).

As marcações sem uso de laço parecem improváveis, mas de fato aconteciam. Imagine-se um bicho de mais de 200 kg, 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 observação. 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 quanto aos humanos. Não fazia diferença, ainda eram os bois 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 patrões, um deslocamento autoritário da fronteira 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 pela racialização – 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 pela pampa brasileira 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 e outros interlocutores, ao serem interrogados por mim sobre a origem da comunidade, seus ancestrais e fundadores. Por esse 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 Alcibio Franco, os passeios pelos peraus 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 Alves 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. Essa sesmaria se dividiu depois entre os Collares, os Tavares, os Dutras, 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 pela pampa (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007).

Segundo relatos concedidos aos pesquisadores do *Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade quilombola de Palmas – Bagé/RS* (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007) pelo senhor Ourique e o senhor Anacleto, em finais do século XIX e início do século XX “os campos eram muito grandes”, não havia cercas ou divisões. O senhor 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-escravizados e seus descendentes vieram a ser enquadrados posteriormente como peões, alambreadores, domadores, esquiladores, posteiros, tropeiros e, mais frequentemente, como changueiros (Kosby; Lima; Rieth, 2017; Rieth *et al.*, 2013). 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 escravatura 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-escravizados, os libertos e seus descendentes, em Palmas, foi o extrativismo de lenha e a feitura de carvão para a venda.

Os descendentes de Margarida Saboia, 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 Saboia, 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, 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-escravizados 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 cavahada. 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 de 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 são o fio que acompanha a circulação de pessoas e seu pertencimento àquele lugar (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007).

Atualmente, a criação de caprinos, a produção de mel, a feitura de doces para serem vendidos nas feiras da cidade, o crédito rural, a aposentadoria e os direitos vinculados ao estatuto de produtor rural – acessados principalmente a partir da formação da Associação Quilombola de Palmas – 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 passou a ser atividade mais restrita 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 me disse que trabalhava de capataz em uma estância vizinha das terras do quilombo imaginei uma propriedade com extensão de centenas de hectares, pois esse 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 permanece” (Houaiss, 2009). Assim, depende menos do tamanho do que da noção de territorialidade, à qual se associa e com a qual 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, foi 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* (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007), 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 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 (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007).<sup>4</sup>

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 escravizados 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 escravizados 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 escravizados e livres e, principalmente, à possibilidade de contato dos escravizados 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 escravizada e liberta, pesquisadores apontam os numerosos terreiros de Batuque (Corrêa, 2006; Mello, 1994), as sociedades benéficas (religiosas ou não), os grupos de representação política

---

<sup>4</sup> O conflito regional conhecido como Revolução Federalista (1893-1895), entre dissidentes federalistas e republicanos situacionistas, respectivamente maragatos e chingãos, teve a região de Bagé, e especificamente a localidade de Palmas, como núcleo efervescente de mobilização de estancieros e tropas de ambos os lados da contenda.

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.

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”, em vez de “a estância do fulano” ou “a chácara do fulano”. O escritor e tradutor Aldyr Garcia Schlee (2014, p. 28), em um artigo chamado “Linguagem de fronteira”, descreve como é viver nessa 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!

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 nesse país ter ocorrido na década de 1840, os dados registrados no “Relatório do Incri” trazem diversos relatos e fontes documentais sobre os primeiros aquilombamentos da região de Palmas terem se dado em função das tais fugas de escravizados para os matos, das investidas dos proprietários de escravizados 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 escravizados 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 escravizados 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 “traindo” 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 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 Gehlen; Bittencourt Junior, 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. (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007, p. 35)

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, desconsideram a mobilidade e a itinerância como modos de estar no mundo desses coletivos negros, e como formas de eles 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 Tecnologia 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 com esses animais/populações “marginais”.

A comunidade El Rincón é formada por descendentes da comunidade indígena *huarpe sawa* e seu território foi reconhecido pelo Instituto Nacional de Assuntos Indígenas (INAI), 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 180 famílias, habitantes de zonas rurais de difícil acesso. Essa comunidade se formou na fronteira entre San Juan e Mendoza, em torno das lagunas de Guanacache, as quais secaram há cerca de 70 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 (Ros 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 Biología, da Universidade de San Juan, professora da área de Antropología y Sociología de las Zonas Secas – que 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, ontologias.<sup>5</sup> 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 contar 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 deslocar-se por. É tanto um problema de sair quanto de entrar. É tanto um problema de ficar quanto de não poder ficar. Os vizinhos, os latifundiários, os ruralistas não admitem a ideia de haver um território de onde

---

<sup>5</sup> No Capítulo 3 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 Carlos Gomes dos Anjos (2006) 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.

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*, estavam acontecendo barreiras nas estradas que levavam até o quilombo. Latifundiários de Palmas se uniram a ruralistas da região de Bagé 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.

#### “O CABRITO NÃO PODE PISAR ONDE MIJÁ”

As cabritas são membros da comunidade de Palmas. Com as pessoas e com o lugar mantêm 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 caprinos.<sup>6</sup> Dona Maria

---

<sup>6</sup> Zambrini (2016, p. 34), 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 [...]” 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 desse estado.

Eva Alves, em entrevista aos pesquisadores da UFRGS (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007), 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 destruíssem 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 Rural para diversos tipos de atividades produtivas que teriam a ver com a realidade da comunidade, entre elas, a caprinocultura, a apicultura, a ovinocultura.<sup>7</sup> 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 esses 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 rebanhos. 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!”.

---

<sup>7</sup> 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.



Saindo do mato.  
Fonte: acervo da autora.



Ganhando uns brotos.  
Fonte: acervo da autora.



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



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 peraus. 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. Entre as plantas mais abundantes nos matos de Palmas, as cabritas comem folhas e brotos de pitangueira, cambará, aroeira-branca, são-jão, 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 Zambrini (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. (Zambrini, 2016, p. 30-31, grifo da autora)

Teodoro, também criador de cabritas, diz que esses 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 da família 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* dos orixás, e eram também aquelas plantinhas que as pessoas usam “para dar

sorte”, “para espantar olho gordo”.<sup>8</sup> 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.

Pouco tempo depois, soube que aquela região era a região de Porto Alegre com mais concentração de casas de religiões de matrizes africanas. Passei a botar fé no meu olho para as plantas e deu até para reconhecer uma casa de *santería* 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 da comunidade quilombola de Palmas, Bagé/RS* (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007), conta que tem uns cabritos guaxos (órfãos criados perto dos humanos)

---

<sup>8</sup> *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.

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 na pampa. Os eventos em que isso acontece são grandes festas, as já descritas *marcações*.<sup>9</sup> Em algumas casas de religião de nação cabinda, a pessoa pode *assinalar* as têmeoras com sangue de aves antes de dar de comer ao *ori* (cabeça). Assim, ela marca sua iniciação, atualiza 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...” (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007, 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

---

<sup>9</sup> Em “*Fazendo o serviço*”: as marcações como ritos de iniciação masculina de homens e animais na vida campeira (Kosby, 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.

frequência do que as ovelhas, por exemplo. Seu Biqui tem umas quatro ovelhas que aparecem de manhã na volta da casa para receber comida, sem que precisem ser atraídas. Se fossem cabritas teriam que ser chamadas, ou ficariam devorando os brotos e folhinhas do mato.



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 peraus. 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 milho. 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-a-deus e o veado, por exemplo, são bichos que “te campeiam”, conforme Dona Onélia e Seu Biqui. O primeiro 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 considerados aqui: o lugar onde costumam ser vistos, as beiras de estradas, são locais tidos como potencialmente perigosos. Para Dona Zair, que tem sua casa a 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 peraus que circundam essa 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.



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



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. De que outra forma se abatem as cabras que não as caçando? 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.



Morar nas pedras.  
Fonte: acervo da autora.

Fabiani lamenta ter tido que vender suas duas guaxinhas brancas para um caminhoneiro que buscava por cabras dessa 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 15 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.

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 búzios 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 bodes furiosos.

No primeiro caso, evita-se que se tenha dó ou pena de matar o animal que o orixá vai comer, sob a possibilidade de este 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 e Vaccaro (2015) trazem 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” (Beltran; Vaccaro, 2015, 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 aponta terem as cabras – até vetores de doenças para animais domésticos – vem do fato de elas 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.

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, a expressão “se governar” é bastante comum e significativa. 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 peraus, 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.

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 do Bará, que mora na periferia de Porto Alegre, conta que antigamente até existiam ialorixás 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 é 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 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 sem correr o risco de desenvolver frieiras ou demais doenças causadas pela umidificação constante e/ou excessiva deles. 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 íterim entre chegar de Palmas e ir para as terreiras era trocada todos os dias. Na cidade, os cabritos não são nada rústicos, pelo contrário, são muito frágeis. Isso 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, apesar de não poder pisar onde urinou, o bode, quando está no cio, “mije” nas patas da frente e as esfregue na barba para atrair as fêmeas, 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, 15 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 deles. 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 precisa ser manejada 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 prenhes, 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 por um valor mais alto. 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 matrizes africanas das regiões da fronteira e de Porto Alegre, o que gera algumas controvérsias 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

para seu consumo como *commodity*. 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 é a motivação dos quilombolas, que vivem em terras coletivas, para o uso das cangalhas. Teodoro, como não tem roças de vizinho por perto, usa as cangalhas para evitar que as cabritas escapem da propriedade. De todo modo, por mais araganas ou andarilhas que sejam, as cabritas têm nas cangalhas artefatos restritores de seus trânsitos.

No caso da criação das cabritas que são consumidas domesticamente e pelas casas de religião, não há investimentos na construção de abrigos e 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 *anglo-nubiana*, 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 têm 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 *commodity*, especificamente.



As *anglo-nubianas* 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 controvérsia interessante de ser pensada emerge das discussões acerca da carne de cabrita. As qualidades que o pessoal do quilombo atribui a ela – como o fato de 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 trata da criação de raças caprinas de corte, que devem comer ração, milho, dormir em abrigos, ou que o valor econômico do espécime requiera uma maior contenção de suas peregrinações em busca de alimento. São estas últimas raças privilegiadas por técnicos da área de agropecuária e pelo “mercado” para a produção de carne caprina enquanto *commodity*.

Conversei com minha colega de tema de pesquisa, Winnie Bueno, que na época era mestranda em Direito e também uma das ialorixás 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”, é aquele criado em pastejo, solto, em semiconfinamento onde é priorizado o bem-estar e a expressão do comportamento natural do animal naquele ambiente.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 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 à 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 calorías. 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, piolhícidas, ‘mata-bicheiras’ e outros alopatícos, estaria impedida de receber o selo de orgânica” (Guimarães Filho, 2003).

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 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 tem 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 matrizes africanas 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, tenta-se justificar 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, seu pai Leomar, o irmão deste, Vanderlei, a prima deles, Dona Zair, 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 no documentário *Tem comida de negro aqui!* (2009) 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 matrizes africanas. Conversamos algumas vezes sobre as possíveis consequências para o quilombo da aprovação de um projeto de lei como o PL 21/2015 e surgiram essas controvérsias (Rio Grande do Sul, 2015b).

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 afroreligiosos 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 ao documentário *Carne, osso* (2011), sobre os abusos assombrosos aos quais são submetidos os trabalhadores do setor industrial responsável pelo maior número de ações trabalhistas das regiões onde atua.<sup>11</sup> 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 nessa mesma ocasião que conheci a ialorixá Vera Soares, que se apresentou como sogra do irmão de Leomar e Vanderlei que mora em Porto Alegre.

No mesmo passo desta reflexão, recordei que no documentário ao qual Leomar faz referência, as últimas entrevistadas são a ialorixá Sandrali da Oxum e sua mãe Ìyá Eli da Oxum, respectivamente, mãe e avó de minha colega Winnie. No seu depoimento sobre a alimentação nos terreiros do Rio Grande do Sul, Ìyá Sandrali enfatiza a relação que o povo de axé possui com os animais e as peculiaridades que isso traz para o abate

---

<sup>11</sup> 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” (Um retrato..., 2017).

e a produção de alimentos. Segundo a ialorixá, 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.

### 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, 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 cinco quilômetros – em busca de ajuda. Chego à venda e está Seu Gaudêncio, tio de Vanderlei, sozinho. Ele tampouco 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 de que a roda tenha ficado frouxa, pois havíamos quebrado um dos parafusos que a prendem ao carro. 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).



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 ficasse 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 dessa 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 16h. 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. Algumas aves, que me parecem gaviões, dão rasantes.



Deitada nas pedras. Os “gaviões”.

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. Eu não tinha certeza de que aves eram, mas pousadas pareciam corvos, não os mesmos gaviões que me sobrevoaram antes.



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 similares: a rapinagem.

Outro exemplo interessante diz respeito aos veados: Alfredo, um dos donos 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.

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-a-deus causa pouco estranhamento, já o medo de veado me causou certo espanto (menos por estranhamento do que por epifania). 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 perigoso.<sup>12</sup>

O veado teve um papel importante no trabalho de campo com Palmas, qual seja, o de me fazer perceber a singularidade da percepção de quem anda a pé. O título deste livro aponta

---

<sup>12</sup> 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 esse 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.

para peregrinações com cabras, mas se for comparar o tempo em que pude caminhar com meus interlocutores e o tempo em que convivemos lado a lado no carro, esta experiência foi predominante. Isso não se deu por uma escolha simples, pragmática. Em muitas ocasiões, minha chegada de automóvel representava a possibilidade de carona para pessoas que, com idade avançada, caminham dezenas de quilômetros para ter acesso à casa de parentes, à comercialização de alimentos, à infraestrutura da cidade. Diante dessas situações que o campo me trazia, conclui que tentar acompanhar essas pessoas em suas caminhadas, ao invés de oferecer carona, poderia parecer um capricho de minha parte. Optei por dois caminhos: andar a pé apenas quando fosse convidada ou quando fosse inevitável e parar algumas vezes na estrada para colocar os pés no chão e “sentir” o ambiente.

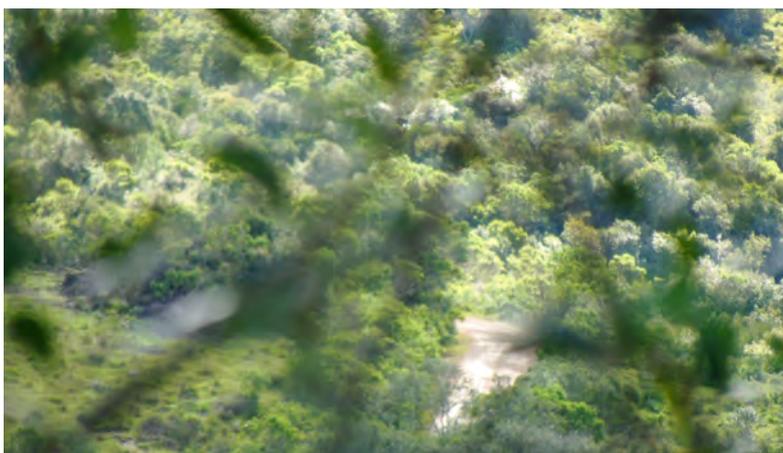
Em uma das idas anteriores a Palmas, numa dessas paradas “para fumar” – não sou fumante, mas imaginei que acender um cigarro pudesse parecer, aos eventuais passantes, um motivo razoável para uma mulher sozinha parar o carro por ali – experimentei instantes de pavor. Desci do carro, acendi o cigarro e fiquei encostada na porta do carona, olhando em direção ao outro lado da estrada, onde se podia ver ao longe. De repente, sinto as mãos e a nuca suarem, e uma sensação de estar sendo observada. Minha decisão imediata é a de fingir que nada estava acontecendo, dar a volta no carro, entrar e arrancar em disparada. O plano só não foi levado a cabo porque não contive o impulso de olhar para trás, para o mato que havia atrás de mim, à beira da estrada. Olho para o mato e vejo dois olhos me olhando fixamente, minhas pernas afrouxam e, em uma fração mínima de tempo, percebo que o observador era um veado. Mesmo sabendo que se tratava de um *voyeur* inofensivo, sigo viagem, o medo custaria a se dissipar de mim e daquele lugar-instante. Tanto foi que, por algumas vezes futuras, ainda haveria de sonhar com esse evento.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Sonho com veado: “Desço do carro para fumar. Um veado sai do mato. Olho para



Sendo campeada.  
Fonte: acervo da autora.



Campeando.  
Fonte: acervo da autora.

---

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 de 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).

Voltemos à noite no Rincão do Inferno.

Como consequência da minha atitude de “defesa”, quando puxo o assunto da política e da questão fundiária, surge a conversa sobre a Associação Quilombola de Palmas. 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”. Pardos e pretos também são agrupados, às vezes, na categoria “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 Incra ter sido abortada, segundo ele, “por umas índias prenhas furiosas”.<sup>14</sup> 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 de Palmas.

---

<sup>14</sup> A audiência da CPI da Funai e do Incra, que seria realizada em Porto Alegre, na Assembleia Legislativa, no dia 23 de maio de 2017, foi suspensa por lideranças dos povos indígenas e apoiadores, que não permitiram a entrada dos ruralistas.

O “capitão” foi processado várias vezes, investigado pela Polícia Federal, e não ganhou nada por colocar-se do lado dos ricos.

Concluindo essa conversa, Dona Zair me reporta à tarde com Urso no pôr-do-sol e os “gaviões”, dizendo: “Se a Associação não nos ajudar, não serão os 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 aves de rapina 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 de 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, ela 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, e 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 à 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 história 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 conversas 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 – sendo o contrário também possível. Essa relação de aprendizado transespecífica não é uma particularidade da Comunidade Quilombola de Palmas, sendo possível observá-la em outros contextos de criação pecuária de

animais, como entre produtoras rurais familiares e suas vacas de leite, na região pampeana sul-rio-grandense. Nesse exemplo, mulheres que alimentam as vacas e convivem com estas diariamente, acompanham seus partos, ajudam a salvar os filhotes e evitar maus-tratos obstétricos, além de se oporem enfaticamente à prática de eutanásia, no caso de as vacas se tonarem inférteis, por conta de algum problema no parto. A justificativa para essa posição assenta-se em expressões tais como “não é só uma vaca, ela conhece o meu cheiro” ou “eu também quase morri no parto do meu filho” (Kosby, 2017, 2019).

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. Nesses 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 capar.<sup>15</sup> Quanto mais machos puderem capar, melhor, senão “é uma confusão!”. Muita disputa, muitos filhotes, escassez de alimentos.

---

<sup>15</sup> 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.

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 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 discorro mais sobre essas questões.

No contraponto com o manejo em terras comunitárias da *criação* quilombola, está a *produção* de caprinos de Teodoro, 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 sua extração e comercialização 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 nessa 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 contrários àqueles que dizem: “Por que não deixam os negros ali? Aqueles campos não prestam para nada, são pura pedra.”



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

A primeira pessoa que me falou de Teodoro foi Leomar. 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 pesquisa e a localidade onde estava fazendo campo. Ele, surpreso, disse-me que seria 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.



Rebanho de Teodoro.  
Fonte: acervo da autora.



Chegando na propriedade de Teodoro.  
Fonte: acervo da autora.



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 baguala, 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, se afastavam.



Tocando as cabras.  
Fonte: acervo da autora.

Quando eu gritei “chiba!” muitas olharam e atentaram as orelhas, mas não se moveram, 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 perau mais longe, onde escondiam os filhotes. Para Leomar, a cabrita é mais xucra do que a ovelha porque se tiver que deixar a cria escondida em um buraco no chão e sair para comer no mato, ela o faz, mas também sabe 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).



No alto das pedras.  
Fonte: acervo da autora.



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



Desgarrado.  
Fonte: acervo da autora.



“Chiba! Chiba!”  
Fonte: acervo da autora.

As terras de Teodoro têm pouco mato, se comparadas ao quilombo. Ele roça largas extensões de terra, e conta que ressarcir 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 matrizes africanas 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 este livro vai encontrar mais descrições de como Teodoro maneja (e é manejado por) suas cabras, as antropólogas e seus vizinhos quilombolas. Parece-me já suficiente a sua participação neste subcapítulo, a fim de agregar-se aos assuntos tratados 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. Nesse caso, as classificações vêm da parte de quem historicamente foi favorecido pelo antropocentrismo.

Uma das fontes de pesquisa do *Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade quilombola de Palmas, Bagé/RS* (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007), buscando dados acerca dos plantéis de escravizados em Bagé, foram os inventários *post 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” (Gehlen; Bittencourt Junior, 2007, 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” – 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 serviços 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 negritão, pela incapacidade de estar com o outro, como explicita Fanon (2008, p. 111):

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 [...]”.

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. Entre 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”.<sup>16</sup> 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

---

<sup>16</sup> 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, e haja 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.

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, 2013).<sup>17</sup> Frantz Fanon (2005, p. 61), 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 emanções 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 histéricas, 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 ninguém, essa preguiça exposta ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial.

Os ratos que enfestaram 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

---

<sup>17</sup> *Animais de companhia* seriam aqueles cuja presença é desejada, como os *pets*.

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)<sup>18</sup>

Guilherme Sá (2013), em “Afinal, 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, entre 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

---

<sup>18</sup> “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, p. 125 apud Sá, 2013, p. 244).

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. 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 na Alemanha nazista 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 (Rabinow; Rose, 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 (1995), em “Humanidade e animalidade”, 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 nesse 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 (1995, p. 9), essa concepção de que espécie e condição humana são equivalentes colabora 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”.

Para Stephen Clark (1988), em “Is humanity a natural kind?”, uma ambiguidade permeia a separação da humanidade enquanto espécie (tradição biológica) das demais espécies animais.<sup>19</sup> 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 cartesiano.<sup>20</sup>

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

---

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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.

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 – 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. 9)

O artigo de Ingold foi publicado em 1995. Desde então, a antropologia ampliou largamente seu aparato epistêmico de estudo das relações humano-animais, 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/excludente.<sup>21</sup>

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 supondo que o horizonte das relações entre partes diversas é a homogeneização. Daí a aposta na consideração das relações transespecíficas 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.

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 de 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 humana,

---

<sup>21</sup> Segundo Lewgoy (2011), o fato de a antropologia se interessar pelo não humano traria o risco de ela 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 que se opõem à possibilidade de adoção de um olhar interacionista.

a raça emerge como forma de justificar a opressão e persistir como pensamento das diferenças humanas.<sup>22</sup> 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.”

---

<sup>22</sup> “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, espancá-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, 2006, 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 hispanofalante, as cabritas são chamadas de *cabritas*. Na periferia de Porto Alegre, Pai Humberto de Bará Adague se refere aos bodes como *chivos*. Seus corpos não movem deslocamentos espaciais apenas, tensionam 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 vivos, e depende também muito de quem as observa e escreve suas trilhas. O meu intuito foi traçar as linhas desta pesquisa 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 *ba-guala*, 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 do 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 relutaram e relutam mais do que os homens em entregar suas terras para o colonizador, e, quando não conseguem evitá-lo, ambas, terra e mulher, ficam vulneráveis, com menos possibilidades de se defender.

O intervalo por onde transita o mercador, um dos donos do aviário que faz o comércio dos animais para as terreiras, é carregado de intensidades transformadoras muito potentes para as cabritas e para este estudo – 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 carroceria 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 deteriore, para que o mercador não se deteriore. Entre os animais estarem na casa de religião e serem abatidos, o intervalo também deve ser mínimo, para que seus corpos não se deteriore ou deteriore outros corpos, quando forem bichos brabos – ou melhor, embrabecidos. Estes últimos geralmente são os bodes de Ogum, segundo Pai Humberto do Bará.<sup>1</sup>

Segundo Gilmar de Ogum Avagã, na nação *oyó*, os orixás que mais comem bode – o cabrito velho e não capado – são Ogum Avagã e Bará Lodê. Ossanha e Xapaná também comem machos inteiros, mas podem ser dos jovens, dos cabritos. Ogum também come cabrito jovem, mas se for Ogum “de frente”, o de rua, como o Avagã, come bode, sempre bode.<sup>2</sup> O Bará Lodê, que também é “de frente”, deve comer sempre bode, nunca cabrito. Ogum, Ossanha e Xapaná 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 Iansá Timboá também, que fica

---

<sup>1</sup> Ver “A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras” (Ramos, 2016).

<sup>2</sup> Na casa de Mãe Rejane da Iemanjá, de nação cabinda, em Pelotas, todos os orixás de dendê são orixás “de frente”. Ogum Avagã, Bará Lodê e Iansá Timboá são orixás “de frente” e “da rua”. O orixá Bará Agelu é “de frente” e “de dentro de casa”, come mel.

assentada na mesma região, mas um pouco afastada dos dois orixás homens. Se não se faz isso, ela vem comer junto com eles, pois forma 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 deste livro. 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 corte.<sup>3</sup> 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).

Quando se tem Ogum na cabeça e se 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 *éthos* das religiões de matrizes africanas 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 americanas brutalmente colonizadas, apesar da violência que estas impõem. “Não se pode ter só bravura na vida”, disse Mãe Rejane da Iemanjá, respingando mel

---

<sup>3</sup> Mãe Rejane da Iemanjá faz uma divisão de domínios: diz que Ogum é o homem da faca e Obá a mulher do corte.

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. Para 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. Esse 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 esses 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 os 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 carneiros ou bodes muito brabos, diz que “passa sacrifício” com eles.<sup>4</sup> Alfredo também passa trabalho com bodes e carneiros, mas compara as cabeçadas desses animais a golpes de UFC (Ultimate Fighting Championship), pois eles não precisam tomar distância para deferirem-nas de forma violenta e dolorosa

---

<sup>4</sup> 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 pelas guampas; os bodes, pelo cavanhaque.

contra quem tenta imobilizá-los.<sup>5</sup> E aqui me ocorre outra ambivalência de Ogum; todos os orixás têm as suas, eles, aliás, têm muitos lados.<sup>6</sup> Entrar em confronto com um bode, que pode ser chamado de “Ogum”, é de alguma forma entrar em contato com as potências da fúria, da autoridade, conhecê-las e até temê-las.<sup>7</sup> 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 brasileiro, pela polícia brasileira, recrutadora massiva de homens negros.<sup>8</sup>

Explico Ogum por Oxum, uma orixá conhecida por sua doçura. Um dia contava para Viviane da Iemanjá 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,

---

<sup>5</sup> Organização que produz eventos de MMA (*mixed martial arts*), ou em português, “artes marciais mistas”.

<sup>6</sup> Sobre a multiplicidade no politeísmo afro-brasileiro, ver Barbosa Neto (2012).

<sup>7</sup> “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” (Corrêa, 2006, p. 109-110).

<sup>8</sup> Conforme o *Atlas da Violência 2017* (Cerqueira *et al.*, 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.

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 de uma pesquisa etnográfica com os indígenas *tzeltales* da região dos Altos de Chiapas, no sudeste do México. A noção de pessoa que trazem os *tzeltales* se aproxima da noção de “pessoa fractal”, de Roy Wagner (2010), 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 conjugação 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 *cancucuo* não é, mas está dentro dele.<sup>9</sup> 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 *cancucuo* uma relação consigo mesmo. A alma branca é muito frágil e torna a pessoa frágil, vulnerável, se não for

---

<sup>9</sup> Povo indígena de língua *tzeltal* das montanhas de Chiapas.

bem cuidada, vigiada. Conhecê-la, saber sua localização, é uma forma de tê-la sob controle, evitando que se “mescle” às partes indígenas.<sup>10</sup>

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 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 possa ser eventualmente violento. Por que o orixá precisa daquele macho adulto, grande e forte – e irresignável?

Atrever-me-ia 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

---

<sup>10</sup> 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 aborígine 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.

vidas negras, também converteu corpos negros em algozes 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 indígena 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 (2005, p. 55) 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, 2005, 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 impregnadas 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.

A arquiteta e urbanista Ester Gutierrez (1999, p. 144), em *Barro e sangue: mão de obra, arquitetura e urbanismo em Pelotas 1777-1888*, descreve bem a instalação de um dos principais núcleos do capitalismo escravocrata no Rio Grande do Sul e sua relação com a urbanização da cidade:

Depois da venda do gado [a ser abatido], na cidade, estancieiros e peões iam às compras nas boticas, nas lojas de fazendas, de louças, nas ferragens, nos armazéns por atacado. Voltariam só no próximo ano. Buscavam alguns serviços. Queriam algumas comodidades urbanas. Comer em uma casa de pasto. Frequentar botequins, bilhares, tabernas, vendas. Quem sabe, até mesmo algum espetáculo. Procuravam divertimentos. Buscavam casas de alcoice. Comerciantes, artesãos, mestres de ofícios, com oficiais ou aprendizes, profissionais liberais, artistas estabeleciam-se. A área urbana crescia, modernizava-se, a população urbanizava-se. Ao mesmo tempo, era invadida pelos cheiros nauseabundos dos sangues putrefatos, dos excrementos apodrecidos, das vísceras deterioradas, dos ossos carbonizados, das nuvens de moscas e de fumaças das gorduras fervidas na zona fabril.

Segundo Gutierrez (2011), a maioria das charqueadas situadas às margens do arroio Pelotas e do canal São Gonçalo possuía olarias próprias, onde, na entressafra do trabalho de preparação do charque, os trabalhadores escravizados produziam telhas e tijolos, materiais com os quais esses mesmos trabalhadores erigiram a cidade.

São essas cidades que execram o fato de que coletivos negros lidem com o seu próprio alimento, os animais abatidos nos terreiros, mas corroboram assertivas 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, o racismo ambiental –, 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 12 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 dela. 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 julho de 2017)

Perguntei para Gilmar do Ogum e para Pai Humberto do 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 evitam tais comportamentos isolando-os uns dos outros antes das obrigações. É 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, corre 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 avenida 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 (proprietário mais antigo do estabelecimento familiar) 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 cem animais toda vez que vai a Palmas. O aviário possui 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. Alfredo abre o portão do galpão e já damos de cara com os cabritos, encerrados por causa do frio. Tanto ele quanto seu tio 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.



Em Alvorada.  
Fonte: acervo da autora.

Xing Ling aparece, um cabritinho preto, nascido há cerca de quatro meses. 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, nos meses do ano em que faz mais frio, 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.



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. Aguardará 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 a rituais, já foi a festas, distribuía cartões de visita em batuques, mas nunca ficava muito tempo, para evitar filiação ou compromisso.

### 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, 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. As cabritas já estão em um caminhão boiadeiro, de dentro do qual serão colocadas na carrocera 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 seu amigo Valdemar. 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 compartimentos de carga 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 vêm os animais que compra. Para ele, o fornecedor é Teodoro. O contato com o quilombo é interceptado pelos vizinhos brancos, sempre que possível.



De um caminhão a outro.  
Fonte: acervo da autora.



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



De Palmas para Alvorada.  
Fonte: acervo da autora.



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



Embarcados.  
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 tenta transformar os animais em uma “massa viva”.

O historiador João José Reis (2016) 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 escravizado) 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 iaô*. E a interdição sexual também é vigente para os barcos de iaô. 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 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 mercado, entre Palmas e os terreiros, são preenchidos pelos movimentos de corpos em cuja historicidade estão marcados 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 prenhes “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 melhor.<sup>11</sup> 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,

---

<sup>11</sup> 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.

que não pode entrar em contato com instrumentos, roupas, corpos de axé.<sup>12</sup> (Entrevista em julho de 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 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 traz 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 os braços de Ana Luísa, não posso deixar de lembrar a metáfora que Frantz Fanon (2008) faz da pele negra como “hemorragia que coagula sangue negro sobre todo o corpo”.

Entretanto, a historicidade que irrompe da fala de Leomar e dos braços de Ana Luísa permite converter a metáfora de Fanon

---

<sup>12</sup> Na casa de Mãe Rejane da Iemanjá, 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.

diretamente em metonímia. É o que se observa quando se faz um breve levantamento historiográfico sobre o cotidiano das lidas nas charqueadas de Pelotas, um dos principais destinos dos africanos e afrodescendentes escravizados e trazidos para o Rio Grande do Sul, entre os séculos XVIII e XIX. Em “Enfermidade e morte: os escravos na cidade de Pelotas, 1870–1880”, as autoras Lorena Gill, Beatriz Loner e Micaele Scheer (2012, p. 140, grifo meu) trazem uma elucidativa descrição das brutais condições de trabalho enfrentadas pelos escravizados, enfatizando a relação entre adoecimento e a lida direta com o sangue coagulado sobre a pele:

Para que se possa entender o trabalho nas charqueadas, é preciso explicar a singularidade de sua safra. Normalmente, a produção compreendia os meses de novembro a maio. Iniciados os trabalhos no meio da primavera, quando o gado ainda se recuperava do emagrecimento do inverno, o abate terminaria no final do outono, e o charque, produzido ao longo de um ano, só seria comercializado no seguinte. Tal situação era motivada, obviamente, pelo clima e pelo ciclo natural das pastagens e da engorda do boi no pasto. Claro está que os meses de maior trabalho eram os do verão, de dezembro a março. Contudo, algumas tropas ainda continuavam a ser comercializadas até maio. Sendo assim, nos últimos dois meses de outono, os escravizados estariam trabalhando sob baixas temperaturas, à beira d’água e sujeitos a intempéries próprias da estação. No caso dos carneadores, *a situação era agravada pelo corpo molhado pelo sangue dos animais, coagulado sobre a pele*, enquanto suas tarefas eram inteiramente realizadas de joelhos, posição que forçava seus corpos.

Trazendo elementos semelhantes, ao pesquisar a exploração da mão de obra escravizada nas olarias dos charqueadores pelotenses, onde os trabalhadores escravizados trabalhavam durante a entressafra do charque, Ester Gutierrez (1999, p. 522, grifo meu) apresenta uma divisão étnico-racial-social do trabalho em ambiente saladeiril e sua potencial letalidade:

A comparação entre os censos populacionais e os números encontrados sobre os homens que trabalhavam nas obras mostrou que, depois da matança, a construção usou mais trabalhadores escravizados que as demais atividades. [...] Fabricar elementos cerâmicos foi um trabalho de escravos; a seguir, de africanos e, em terceiro lugar, de negros. O inverso aconteceu com o trabalho de pedreiro. Assim, mais do que trabalhar com a argila, primeiramente os negros levantavam as paredes; em segundo lugar, os africanos, e, em terceiro, os cativos. [...]

Revelou-se difícil a manutenção da vida para a maior parte dos obreiros. A origem, a cor e a condição de ser livre ou escravo foram determinantes na preservação da vida dos trabalhadores. As dificuldades chegavam a ser fatais para os africanos que conseguiam a liberdade. Quanto mais negro, mais africano e mais velho, mais desamparado. Para esses, praticamente não existia a vida em liberdade. *Tinham passado os verões envoltos pelo sal e pelo sangue das carnes; os invernos, cobertos pela argila úmida dos tempos chuvosos, a qual extraíam e moldavam.*

Os óbitos no hospital foram reveladores do drama e do padecimento dos construtores. O maior percentual de mortes na Misericórdia foi de africanos livres. A seguir, em ordem decrescente, vinham os negros livres, os pardos livres, os africanos, os negros, os negros escravos, os africanos escravos, os escravos, os brasileiros livres, os brasileiros escravos, os livres, os brancos e os pardos cativos. A pior situação seria a dos libertos. Liberdade seguida de morte era praticamente o que restava para os construtores africanos hospitalizados.

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 habita o 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 o 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 400 quilômetros 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 10m x 15m 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 dez 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 encurrealei, e me encurrealei 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 estávamos, eles empacavam ou disparavam para trás. A estratégia de “tocar” os cabritos (andar atrás deles) não deu certo. Eles iam aonde queriam.

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 parariamos 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. Esse 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 dos Anjos, e com isso consolidava as intuições de que as cabras de Palmas cruzavam racismo, corporalidade e religiões de matrizes africanas. 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.

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”, 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 adocimento. 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 (1954, p. 75), em *Donos do orvalho*, 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’.” Da mesma forma, as pessoas quando morrem procuram o caminho de volta para a Guiné. No velório de Manuel, o protagonista de *Donos do orvalho*, Roumain (1954, p. 206) 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 hás de ficar em paz com os antepassados da tua raça.” Ouvei 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, essa 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 ensaio “Belo sangue jorrado: uma ave viva no despacho, corporalidades negras, diáspora” (Bueno; Kosby, 2019), 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 desse modo em outro lugar, outro continente, com “os batuqueiros ignorantes”.

Eu estava voltando. O trajeto acadêmico já fazia os seus movimentos. Este trabalho 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 essa a proposta. Passei a ser orientada pelo professor Ari Pedro Oro, da área de antropologia das religiões afro-brasileiras, que me apresentou Gilmar de Ogum Avagã, neto de santo Mãe Moça da Oxum, forte referência da nação *ogyó* no Rio Grande do Sul. Com Gilmar e Pai Humberto foram dados os últimos passos da peregrinação densa que trilhou esta pesquisa. Conheçamos um pouco de suas trajetórias religiosas, antes de entrar na sua casa.

## 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, ialorixá 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 14 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”.<sup>13</sup> 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 da 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:

---

<sup>13</sup> 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, em Porto Alegre, pertenceu aos avós de Pai Humberto.

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 de Bará Adague, entrevista em julho de 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 de idade, uma obrigação feita com *abô* de boi, durante a *levantação* de Mãe Moça.<sup>14</sup> 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 24 horas com aquele sangue.

---

<sup>14</sup> *Abô* é o sangue que fica talhado dentro do *acutá* depois que a pessoa recebe o *axoró* 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* – comida específica de cada orixá –, *inhelas*). As *inhelas* (ou *inhalas*) 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 Oxum me deixou assim e depois foi embora, lógico. E eu fiquei lá. Voltei! (Pai Humberto de Bará Adague, entrevista em julho de 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 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).<sup>15</sup>

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

---

<sup>15</sup> Na etnografia de 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.

para a mão de outra ialorixá 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 do Bará, junho de 2017).

Pai Humberto é da quarta geração de feitos no Brasil da nação iorubá *oyó mantu*, também conhecida por nação *oyó*. Depois que Mãe Moça da 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 Gilmar de Ogum Avagá, aluno do curso de Ciências Sociais da UFRGS. Conhecemo-nos 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 da UFRGS. 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 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 11 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-jurídicos 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 matrizes africanas. 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 nº 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 (Rio Grande do Sul, 2015b). Às casas de religiões de matrizes africanas 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, bem como ter recebido com indignação os argumentos que embasavam seus defensores permitiu-me acompanhar o percurso de vidas que são vividas juntas, mas, para mim, pareciam ignorar-se em distâncias criadas e preenchidas pela brutalidade das artimanhas colonialistas. E mais, permitiu-me esboçar uma polifonia, entre terreiros e quilombos, às sórdidas reivindicações de proibição ao abate de animais nas casas de religião.

Foram dez gritos – seguem quatro deles – sobre a campanha contra as religiões de matrizes africanas proferidos por Marcio Goldman (2019, p. 3-4):

6. O problema é que as práticas sacrificiais das religiões de matriz africana são técnicas de manutenção do equilíbrio do cosmos, o que inclui, principalmente, o equilíbrio das pessoas. Por isso são quase sempre utilizadas para cuidar dos males advindos dos desequilíbrios a que a existência nos expõe.

7. É por isso também que não há e não pode haver nenhuma “crueldade” com os animais destinados ao sacrifício, uma vez que isso agravaria o desequilíbrio que se pretende combater. Todos aqueles que possuem um mínimo de informação sobre essas religiões sabem que os sacrifícios têm que ser rápidos e indolores e que, se o animal demonstrar resistência ao processo, deve ser poupado sob pena de desastres ontológicos e humanos.

8. Como também sabem todos aqueles que possuem um mínimo de informação sobre essas religiões, a maior parte dos animais sacrificados é preparada para refeições comunais que não apenas alimentam o espírito dos comensais (promovendo seu equilíbrio), como alimentam seus corpos e promovem uma socialidade cuja qualidade deveria ser invejada por todos.

9. Nesse sentido, o máximo que o Estado poderia exigir dessas religiões – a saber, que tratem os animais mais ou menos como os laboratórios que produzem vacinas devem fazê-lo – já é cumprido por elas como que por definição. Bem ao contrário, o modo como lidam com os animais poderia, isso sim, servir de modelo não só para nossos laboratórios como principalmente para a barbárie de nossa indústria alimentícia.

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. Procuram-se o culto aos orixás, o toque de tambores, e estes raramente são encontrados. Em diferentes ocasiões em que apresentei o projeto desta pesquisa 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 da Oxum, Mãe Rejane da Iemanjá, Mãe Viviane da Iemanjá, 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 floras do centro da cidade –, os tem como criações criadas 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 dessas 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 acessível 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, Ìyá Sandrali da Oxum foi ainda mais longe e – sistematizando um desejo antigo de, enquanto ialorixá 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 dessa questão mais adiante.

Quando ingressei mais intensamente no universo das religiões de matrizes africanas, 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 passado não muito antigo de minha existência: a carneada de ovelhas para fora. Por conta de minha infância 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 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 hasteável 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 escorra 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 à 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”.<sup>1</sup>

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*.<sup>2</sup> 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 isso é raro. A ordem do abate dos animais segue a ordem mítica dos orixás no Orumalé (ou Erumalé). Começa-se com o Bará Lodê

---

<sup>1</sup> Na etnografia de Pazzarelli (2017) 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.

<sup>2</sup> Rolinhos de canjica branca enrolados em folha de bananeira.

e termina-se em Oxalá. Primeiro são mortas as aves, depois os quatro-pés.<sup>3</sup> 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. Em algumas casas, 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 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 *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* e as patas para *inhelas*; as carnes são assadas e viram comidas de frentes e para o consumo humano.<sup>4</sup>

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 se deve 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

---

<sup>3</sup> Para consultar as aves que cada orixá come, ver Corrêa (2006).

<sup>4</sup> Cozido de miúdos de ovinos e caprinos, é decorado com ovos cozidos e tempero verde. Fora do terreiro, em comunidades rurais e estâncias, também se faz o sarrabulho, mas com o sangue do animal carneado, que pode ser vaca, ovelha ou porco.

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 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 julho de 2017)

Na casa de Pai Humberto, Oxum, Oxalá, Iansã têm 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 Otím, que são um casal, devem comer um casal de leitões. Todos os machos devem ser inteiros, ou seja, não podem ter sido capados.<sup>5</sup>

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.

Pai Humberto nunca corta menos de 25 quatro-pés. Já fez obrigações de quase 40. Há casas que até abatem mais. Mas ele

---

<sup>5</sup> Em geral, tanto nas casas de nação cabinda quanto *oyó* – 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.

prefere fazer essa média de animais porque senão, 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 12 quatro-pés para cada filho, ou seja, 84 animais. Como isso é muito, separam-se os orixás de cabeça de cada um (12 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, Ossanha e Xapanã comem juntos. Estão esses orixás muito presentes nos matos, nas folhas ou ervas, na cura e nos ferimentos.<sup>6</sup> O bode de Ogum é “acinzentado, meio malhado, meio preto-meio branco”. Se a pessoa for matar para Ogum, Ossanha e Xapanã comem este bode “acinzentado...”. Se a pessoa for matar para Ossanha, o bode é “meio branco”, e Ogum e Xapanã comem. Se for matar para Xapanã, o bode é “um pouco mais escuro, quase preto”, e Ogum e Ossanha 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

---

<sup>6</sup> Na etnografia de Norton Corrêa (2006, p. 191), feita ela em grande medida na casa de Mãe Moça da 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”. 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 esse orixá se manifestar na figura de Cristo das Chagas.

“meio”, um “quase”, um “pouco mais” que permite 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 múltiplos.<sup>7</sup> 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 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 de obé não pode matar na cabeça de ninguém. Mãe Rejane da Iemanjá costuma dizer que é mãe de santo

---

<sup>7</sup> Sobre multiplicidade nas religiões de matrizes africanas, ver Bastide (1971, 2001), Goldman (2005). Especificamente sobre o Batuque do Rio Grande do Sul, ver Barbosa Neto (2012).

– 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 levantá-lo para fazer a obrigação de alguém está assumindo um lugar de autoridade e respeito com a religião: “Levantou o obé, tirou o *agô* (pedido de licença aos orixás para começar um ritual), 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 Iansã de rua, Dirã, Timboá, que também têm seus obés. Existe também um obé de *balé* (assentamento dos ancestrais). Pai Humberto tem o do Lodê, da Oyá, e o de *egum*.<sup>8</sup> São obés diferentes. Mas dentro do quarto de santo, normalmente, as pessoas têm de dois 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.

---

<sup>8</sup> Segundo Pai Humberto, *egum* é espírito de batuqueiro, de quem botou sangue na cabeça, no ori. Quando morrer vai ser egum. A pessoa que morre e que nunca teve contato com a religião é um espírito. Às vezes, se o pai ou a mãe de santo jogam búzios e veem que tem um espírito que está “assolando” alguém eles o chamam de egum. “Mas não é, é um espírito. Só que aquele espírito pode ser transformado num egum, sabendo trabalhar”.

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 egum.

Para o orixá, Pai Humberto puxa a 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 egum, Pai Humberto passa a faca direto, decepa a cabeça sem furar a jugular. Assim o sangue respinga para todos os lados.<sup>9</sup> É assim que o egum 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 *odus*<sup>10</sup> negativos e/ou positivos que estão 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.

---

<sup>9</sup> Pai Humberto corta assim para exu também.

<sup>10</sup> *Odu* 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.

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 órgãos são usados não apenas para as trocas de saúde; fazem-se serviços de união ou separação de casais com miolos para Iemanjá 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 julho de 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 temperatura

ambiente. Micro-ondas 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 julho de 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-pés do seu 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-pés (primeiro batuque após o serão) 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”.<sup>11</sup> 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.

---

<sup>11</sup> Pai Paulo do Oxalá, de nação cabinda, de Pelotas, chama essas larvinhas de “vidinhas”.

Segundo o babalorixá: “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 *acutá* 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. A putrefação é um estado de fertilidade, como bem demonstram as larvas que brotam das obrigações. E não é só isso. Anjos (2001, p. 145) traz uma significativa associação entre sangue menstrual e fertilidade, afirmando a ideia do ritual do 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.

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, p. 105), 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, arrançar 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 de quem é o sangue 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, 1991 apud Gilroy, 2001, p. 398). Lógica de *dessensibilização da morte* (Agamben, 2010), lógica do extermínio da juventude negra brasileira. É contra essa maquiagem da destruição do outro que opera a lógica do sacrifício nas religiões de matrizes africanas, como o Batuque.

Segundo o *Atlas da violência 2017* (Cerqueira *et al.*, 2017), publicação do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), 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” (Cerqueira *et al.*, 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 22 %.<sup>12</sup>

As acusações de “barbárie”, de “assassinos”, proferidas pelos defensores da proibição do abate sacrificial nas casas de religiões de matrizes africanas perdem sentido quando se ouve o que pais e mães de santo têm a dizer sobre seus rituais. Creio que este trabalho tenha se esforçado para isso. Richard Bulliet (2005), em *Hunters, herders and haburgers: the past and future of human-animal relationship*, 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 essa 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 têm “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.

---

<sup>12</sup> Segundo o *Atlas da Violência 2020* (Cerqueira *et al.*, 2020, p. 37): “Analisando-se o período entre 2008 e 2018, essa diferença fica ainda mais evidente: enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras caiu 11,7 %, a taxa entre as mulheres negras aumentou 12,4 %.”

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 PARA CONTINUAR ABRINDO O MUNDO

*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.*

João Cabral de Melo Neto, trecho do “Poema(s) da cabra”

Escrevi este livro sob a vigilância de um sorrateiro delírio persecutório. Tem sido assim toda vez que escrevo a respeito da descoberta de vida neste planeta. Em *Estar vivo*, referência fundamental deste estudo, Tim Ingold (2015, p. 13) afirma que “estar atento significa estar vivo para o mundo”, sendo a vida processo, e não substância. Para o autor (Ingold, 2015, p. 41), a atitude intelectual de “trazer a antropologia de volta à vida” implica assumir que as fontes reais de inspiração intelectual de um livro vão muito além das referências bibliográficas.

Por que reconhecemos apenas nossas fontes textuais, mas não o chão em que pisamos, os céus em constante mudança, montanhas e rios, rochas e árvores, as casas nas quais habitamos e as ferramentas que usamos, para não mencionar os inúmeros companheiros, tanto animais não humanos quanto outros seres humanos, com os quais e com quem compartilhamos nossas vidas? Eles estão constantemente nos inspirando, nos desafiando, nos dizendo coisas. (Ingold, 2015, p. 12)

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 ações de um latifundiário violento e o potencial de denúncia que possa carregar minha escrita sobre isso. 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, as forças colonial-capitalísticas soltam seus cachorros. Paul B. Preciado (2019, p. 13), em prefácio à obra *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*, de Suely Rolnik, sintetiza a descrição que a autora faz dos processos de captura da força vital como operadores da opressão colonial e capitalista:

A inesperada aliança das forças neoliberais e conservadoras tem a ver com o fato de ambas compartilharem uma mesma moral e um mesmo modelo de identificação subjetiva: o inconsciente colonial-capitalístico. Daí que os alvos da nova “perseguição neoliberal às bruxas” sejam os coletivos feministas, homossexuais, transexuais, indígenas ou negros, que encarnam no imaginário conservador a possibilidade de uma autêntica transformação micropolítica. Se desenha aqui a paisagem que Guattari e Deleuze haviam conjecturado como uma terrível e insólita encarnação do “fascismo democrático”.

A violência dessa nova dobra do regime colonial-capitalístico incide especialmente na esfera micropolítica, levando a uma interrupção dos processos de criação de novas formas de vida, agindo a expropriação diretamente no nascedouro do movimento pulsional de criação de formas de existência comum: “Desviada pelo regime de seu destino ético, a pulsão é por ele canalizada para que construa mundos segundo seus desígnios: a acumulação de capital econômico, político, cultural e narcísico” (Rolnik, 2019, p. 107).

Por isso, ao refletir sobre o processo de elaboração deste estudo e as recorrentes tentativas testemunhadas de interrupção dos modos de viver de comunidades negras, não estranho minha rigorosa observância quanto às seduções que rondam o fazer acadêmico e não são de ordem alheia ao regime colonial-capitalístico. Nesse sentido, penso que cabe à pesquisadora também atentar para que sua criação escape dos movimentos de reforço desse regime. Assim, nas palavras de José Carlos dos Anjos (2006, p. 120), “[...] permitir a emergência da dimensão epistêmica da concepção nativa” seria a condição para uma relação simétrica de ressonância da filosofia política afro-brasileira no interior da antropologia – isso porque as estratégias para fazer ressoar essa filosofia política “[...] passaram pela exploração do contraste com a filosofia imanente às práticas políticas usuais que manifestam a hegemonia de uma modernidade política ocidental”.

Não obstruir a emergência de epistemes negras, nesta pesquisa, constituiu-se principalmente em levar a sério o caráter peregrino dos processos de criação e transformação dos modos de conhecer. Foi seguindo as cabritas quilombolas e suas companhias que este livro elabora seus pressupostos epistemológicos, amparado também em uma premissa metodológica muito simples, e não por isso menos sofisticada: “Se mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – aquele da vida mesma” (Ingold, 2015, p. 13).

Nesse ímpeto de tentar experimentar um modo de estar no mundo pautado na percepção possível a corpos cujos movimentos e ambientes habituais são diversos dos meus, busquei sustentar a artesanaria do estudo numa constante abertura do/para o mundo:

Fazer antropologia [...] trata-se de continuamente abrir o mundo, em vez de buscar uma conclusão. A tarefa é essencialmente comparativa, mas o que compara não são objetos delimitados ou entidades, mas modos de ser [...]. Onde quer que estejamos, e o que quer que estejamos fazendo, estamos sempre conscientes de que as coisas poderiam ser feitas de maneira diferente. É como se houvesse um estranho em nossos calcanhares, que vem a ser ninguém além de nós mesmos. Esta sensibilidade ao estranho à mão é, segundo creio, partilhada pela antropologia com a arte. Mas por isso mesmo, é radicalmente distinta daquela da ciência normal, que desfamiliariza o real ao removê-lo completamente do domínio da experiência humana. (Ingold, 2015, p. 341)

Escrevi este livro, portanto, pensando na preocupação que os Yanomami têm em apagar seus rastros na poeira, na preocupação de Esteban Montejo, o “Cimarrón”, em esconder suas pegadas, ambos cientes do potencial de enfeitiçamento que em suas tradições tem o pó dos rastros de alguém, bem como do potencial de captura de suas fontes de energia vital, materiais e subjetivas (Kopenawa; Albert, 2015; Barnett, 1987). Numa dupla persecução, o obsessivo pode ser tanto o estranho à mão de que Ingold nos fala quanto as artimanhas do inconsciente colonial-capitalístico descritas por Rolnik (2019).

Eu poderia não ter escrito este livro; ter escrito outro. Poderia ter deixado o pessoal de Palmas medir sua própria distância da polêmica de proibição do sacrifício de animais nas religiões de matrizes africanas. 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 Empresa de Assistência

Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Sul (Emater/RS), 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 e cabritos, enquanto a Emater ficou responsável por fazer um levantamento daquilo que cada quilombo – e algumas comunidades indígenas – produz. A execução do projeto-piloto, em Pelotas, envolveu 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 inscrever-se nessa lógica, caso não existisse a brutal reação de seus vizinhos latifundiários, que insistem em desmobilizar as tentativas de comercialização justa e não exploratória da produção quilombola. Sabendo do projeto, participei de uma reunião com a equipe da Emater de Porto Alegre e Iyá Sandrali da Oxum (representante do Conselho), inclusive sondando a possibilidade de realização de um projeto-piloto em Palmas. As respostas foram reticentes, justamente por causa das dificuldades que os técnicos da Emater enfrentam para conseguir trabalhar junto ao pessoal do quilombo. Conversei com Fabiani Alves, moradora da Comunidade Quilombola de Palmas: contei o que era o projeto e ela disse que estavam sem assistência da Emater, já que o pedido que tinha sido feito fora 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”.

É 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 ave de 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 vêm empregando muito de seu arsenal nas investidas de captura do *múltiplo*, potencial mobilizador de legiões, 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, é exemplo de o quanto tais ideais podem perdurar à revelia de suas problematizações.<sup>1</sup>

Segundo Guimarães (2011), 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

---

<sup>1</sup> Os procedimentos de “redução étnica” por mestiçagem são um exemplo de como o projeto de nação brasileira mobilizou cientistas e governantes no sentido de unificar a população brasileira como branca. A historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2011), no artigo “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”, analisa a apresentação do cientista brasileiro João Baptista de Lacerda no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, no ano de 1911. Em suma, a proposição de Lacerda para o Brasil – país visto como exemplo da mistura de raças – defendia políticas de imigração visando imigrantes brancos, que fariam com que os mestiços embranquecessem e a “raça negra” se extinguisse no país. Essa política de redução étnica era vista com bons olhos, se comparada aos ideais segregacionistas dos Estados Unidos. Segundo Koifman (2012), no Estado Novo, sob o governo de Getúlio Vargas, entre 1941 e 1945, o Serviço de Visto de imigrantes esteve, pela única vez na história, sob o comando do Ministério da Justiça, que fazia a seleção dos imigrantes desejáveis à promoção do “branqueamento” da população brasileira. Assim, eram rejeitados imigrantes judeus, negros, japoneses, idosos e deficientes, pois não correspondiam ao ideal eugênico do sistema ideológico fascista que inspirava Vargas.

a outros traços físicos (cabelo, nariz, lábios), mas também sua relação com “traços culturais”, como boas maneiras e domínio da cultura europeia.

O historiador 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 escravizados de uma charqueada, uma divisão entre os africanos e os demais: entre os primeiros estariam os “de nação”, os “minas” e os “cabin-das”; os demais seriam “crioulos”, “pardos”, “cabras” e “sem identificação” (Maestri Filho, 1984, p. 75 apud Corrêa, 2006, p. 45).

Embora não faça nenhuma referência à transespecificidade que a palavra carrega – como analogias entre o cabra humano e a cabra animal –, o *Dicionário da escravidão negra no Brasil* 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” (Moura, 2004, p. 75). 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” seriam maiores. 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 (2004, p. 75) faz referência ao livro *Os brilhantes*, de Rodolfo Teófilo:

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”.

Moura (2004, p. 75) cita, por fim, o professor Bernardino José de Souza (1961), que, em seu *Dicionário da terra e da gente*

*do Brasil*, afirma ser o termo “cabra” mais uma das classificações criadas para fragmentar a população negra conforme diferenças cromáticas e sociais, numa “tática de divisionismo étnico dos dominadores”.<sup>2</sup>

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 antropologia com populações afro-brasileiras. Espero que o que conheci ao fazer esta pesquisa vigore na capacidade criativa incontestada das comunidades negras de proliferar vida. E que os laços entre quilombos e terreiros sejam um meio de ambos perpetuarem suas experiências de resistência. E que os tantos matizes das cabras continuem agregando diferenças na possibilidade de se poder sempre “comer juntos”.

---

<sup>2</sup> 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 autodeclaram brancas. Segundo Guimarães, a renúncia à brancura por parte daquelas pessoas que, cada vez em maior número, se autodeclaram *morenas* ou *pardas* só é possível graças à incorporação espontânea de fatores como origem familiar e tradição cultural. O autor credita tais êxitos à atuação do Movimento Negro.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ANJOS, José Carlos G. dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001. p. 137-151.

ANJOS, José Carlos G. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA NETO, Edgar R. A geometria do axé: o sincretismo como topologia. *R@U*, v. 9, n. 2, p. 171-183, jul./dez. 2017.

BARNET, Miguel. *Cimarrón*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1987.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Editorial Lohlé-Lumen, 1998.

BELTRAN, Oriol; VACCARO, Ismael. Animais selvagens convertidos em sujeitos políticos: a gestão pública da fauna nos Pirineus. *R@U*, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 37-58, jan./jun. 2015.

BOLDRINI, Ilsi I. Campos do Rio Grande do Sul: caracterização fisionômica e problemática ocupacional. *Boletim do Instituto de Biociências da UFRGS*, Porto Alegre, n. 56, p. 1-39, 1997.

BUENO, Winnie de C. *Aspectos sócio-jurídicos sobre intolerância religiosa, laicidade do Estado e direito ao culto frente às tradições de matriz africana*. 2015. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

BUENO, Winnie de C.; KOSBY, Marília F. Belo sangue jorrado: uma ave viva no despacho, corporalidades negras, diáspora. *Têssituras: revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 7, n. 2, p. 48-69, 2019.

BULLIET, Richard W. *Hunters, herders and haburgers: the past and future of human-animal relationship*. New York: Columbia University Press, 2005.

CARNE, OSSO. Direção: Caio Cavechini e Carlos Juliano Barros. Roteiro e edição: Caio Cavechini. São Paulo: Repórter Brasil, 2011. DV CAM (65min), color.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* *Atlas da violência 2017*. Rio de Janeiro: Ipea: FSBP, 2017.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* *Atlas da violência 2020*. Rio de Janeiro: Ipea, 2020.

CLARK, Stephen R. L. Is humanity a natural kind? *In*: INGOLD, Tim (ed.) *What is an animal?* London: Unwin Hyman, 1988. p. 17-34.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*. 2. ed. São Luís: Cultura & Arte, 2006.

DALLA COSTA, Julia M. *O “agir temerário, fraudulento e tirânico”: a antropologia e os antropólogos segundo a CPI da Funai e do Incria (2015-2017)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures. *In*: DESCOLA, Philippe; PÁLSON, Gisli. *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESPRET, Vinciane. *Bêtes et hommes*. Paris: Gallimard, 2007.

DESPRET, Vinciane. O que as ciências da etologia e da primatologia nos ensinam sobre as práticas científicas? *Fractal: revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 59-72, jan./abr. 2011.

DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais se...?* Tradução de Cícero de Oliveira. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016. (Caderno de Leitura, 45).

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

ESCOLAR, Diego. *Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEHLEN, Ivaldo; BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr C. (coord.). *Relatório sócio, histórico e antropológico da comunidade quilombola de Palmas – Bagé/RS*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, 2007.

GILL, Lorena; LONER, Beatriz Ana; SCHEER. Enfermidade e morte: os escravos na cidade de Pelotas, 1870–1880. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, supl., p. 133-152, dez. 2012.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, Marcio. *Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2019. (Caderno de leituras, 93; série intempestiva).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 265-271, 2011.

GUIMARÃES FILHO, Clóvis. “Cabrito verde” e o “cabrito orgânico”, opções para o semi-árido. In: EMBRAPA SEMI-ÁRIDO. Petrolina: Embrapa Semi-Árido, 2003. Disponível em: [http://www.cpatsa.embrapa.br:8080/noticias/bkp\\_noticiasantigas/noticia33.htm](http://www.cpatsa.embrapa.br:8080/noticias/bkp_noticiasantigas/noticia33.htm). Acesso em: 1 jul. 2017.

GUTIERREZ, Ester J. B. *Barro e sangue: mão-de-obra, arquitetura e urbanismo em Pelotas, 1777-1888*. 1999. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

GUTIERREZ, Ester J. B. Charqueadas. In: GILL, Lorena; LONER, Beatriz Ana; MAGALHÃES, Mario Osorio (org.). *Dicionário de História de Pelotas*. Pelotas: Editora da UFPel, 2010.

GUTIERREZ, Ester J. B. *Negros, charqueadas e olarias: um estudo sobre o espaço pelotense*. 3. ed. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2011.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna. O manifesto das espécies de companhia: cães, pessoas e a outridade significativa. [Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003]. Tradução de Sandra Michelli da Costa Gomes. In: (TRANS) ECOQUEER. [S. l.: s. n.], 17 maio 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/37220573/Manifesto\\_das\\_Especies\\_de\\_Companhia](https://www.academia.edu/37220573/Manifesto_das_Especies_de_Companhia). Acesso em: 28 abr. 2021.

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

HOUAISS, Antônio. Estância [verbetes]. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. 1 CD-ROM.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. Tradução de Vera Pereira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, jun. 1995. Disponível em: [https://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28\\_05.pdf](https://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28_05.pdf). Acesso em: 28 abr. 2021.

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

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

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

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.

KELLY, José Antônio. Políticas indigenistas y anti-mestizaje indígena en Venezuela. In: BELLO, Luis (ed.). *El estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: políticas públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Copenhague: IWGIA, 2011. p. 366-377. (Serie Derechos Indígenas).

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

KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KOIFMAN, Fábio. *Imigrante ideal: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

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

KOSBY, Marília F. Cruzamentos, territórios e patrimônio religioso: sobre a doçura como referência cultural nas comemorações de Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes nas praias do Laranjal, Pelotas/RS, em 2007. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 17, n. 17, p. 27-36, 2008.

KOSBY, Marília F. “*Se eu morrer hoje, amanhã eu melboro*”: sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas/RS. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.

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. “Fazendo o serviço”: as marcações como ritos de iniciação masculina de homens e animais na vida campeira. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 564-578, 2016.

KOSBY, Marília F. *Mugido [ou diários de uma doula]*. Rio de Janeiro: Coletivo Garupa, 2017.

KOSBY, Marília F. Mulheres, vacas e partos nas pecuárias do extremo sul do Brasil: relações transespecíficas a partir do encontro entre antropologia e epistemologias feministas. *Tessituras: revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 7, n. 1, p. 93-105, 2019.

KOSBY, Marília F; LIMA, Daniel V.; RIETH, Flávia M. S. Centauros de motocicleta: o cavalo como testemunha do “processo domesticatório” do gaúcho. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 48, p. 197-223, maio/ago. 2017.

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

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba, 2012.

LEAL, Ondina F. *The Gauchos: male culture and identity in the Pampas*. 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of California, Berkeley, 1989.

LEAL, Ondina F. Do etnografado ao etnografável: “o Sul” como área cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 201-214, nov. 1997.

LEWGOY, Bernardo. *Espelho animal: antropologia das relações entre humanos e animais*. [Projeto de pesquisa]. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. Texto inédito.

MAGALHÃES, Mario Osorio. Charqueadores. In: GILL, Lorena; LONER, Beatriz Ana; MAGALHÃES, Mario Osorio (org.). *Dicionário de História de Pelotas*. Pelotas: Editora da UFPel, 2010.

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

MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MELLO, Marco A. L. de. *Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas*. Pelotas: Editora Universitária/UFPEL, 1994.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ORO, Ari P. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2005.

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.; CARVALHO, Erico T. de; SCURO, Juan. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.

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

PAZZARELLI, Francisco. A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 48, p. 129-149, maio/ago. 2017.

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

A POEIRA do tempo: figuras e lendas da fundação da terra gaúcha. Direção: Ana Luiza Carvalho da Rocha. Roteiro: Ana Luiza Carvalho da Rocha e Pedro da Rocha Paim. Pesquisa: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert, Flavio Abreu da Silveira, Rosane Rubert, Rafael Victorino Devos. Produção: Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert. Porto Alegre: Banco de Imagens e Efeitos Visuais, Laboratório de Antropologia Social, PPGAS/UFRGS, 2011. 1 DVD interativo (55min), DV-NTSC, color.

PRECIADO, Paul B. Prefácio. *In: ROLNIK, Suely. Esferas da insurreiçāo: notas para uma vida nāo cafetinada. 2. ed. Sāo Paulo: N-1 ediçōes, 2019. p. 11-21.*

QUEM somos. *In: ALTO CAMAQUÁ. [S. l.]: ADAC, 2016. Disponível em: <http://www.altocamaqua.com.br/quem-somos/>. Acesso em: 26 abr. 2016.*

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower today. *BioSocieties*, London, v. 1, n. 2, p. 195-217, 2006.

RAMOS, João Daniel D. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

REIS, João J. *Nossa história começa na África. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (20min34s). Publicado no canal Nós Transatlânticos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PF6mXS9QWpo>. Acesso em: 28 abr. 2021.*

REIS, João J.; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. Sāo Paulo: Companhia das Letras, 1989.*

UM RETRATO do trabalho nos frigoríficos brasileiros. *In: CARNE, OSSO. Sāo Paulo: Repórter Brasil, 2017. Disponível em: <http://carneosso.reporterbrasil.org.br/o-filme/index.html>. Acesso em: 28 abr. 2021.*

RIETH, Flávia M. S; LIMA, Daniel V.; KOSBY, Marília F. The way of life of the Brazilian pampas: an ethnography of the Campeiros and their animals. *Vibrant*, Brasília, v. 13, n. 2, p. 110-127, 2016.

RIETH, Flávia M. S. *et al. Inventário Nacional de Referências Culturais – lidas campeiras na região de Bagé/RS: relatório final*. Pelotas: Complexo Criativo Flor de Tuna, 2013. 3 v.

RIO GRANDE DO SUL. *Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003*. Institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Assembleia Legislativa, 2003. Disponível em: [http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100018.asp?Hid\\_IdNorma=46370](http://www.al.rs.gov.br/legis/M010/M0100018.asp?Hid_IdNorma=46370). Acesso em: 20 ago. 2021.

RIO GRANDE DO SUL. *Projeto de Lei nº 422/2007*. Declara o Município de Santana da Boa Vista a “Capital Gaúcha do Caprino”. Porto Alegre: Assembleia Legislativa, 2007. Apresentado pelo deputado Nelson Harter. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/legislativo/ExibeProposicao/tabid/325/SiglaTipo/PL/NroProposicao/422/AnoProposicao/2007/Origem/Px/Default.aspx>. Acesso em: 28 abr. 2021.

RIO GRANDE DO SUL. *Parecer da Comissão de Constituição e Justiça nº 20/2015*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa, 2015a. Relator: deputado Jorge Pozzobom. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/legislativo/ExibeProposicao/tabid/325/SiglaTipo/RDI/NroProposicao/82/AnoProposicao/2015/Default.aspx>. Acesso em: 20 ago. 2021.

RIO GRANDE DO SUL. *Projeto de Lei nº 21/2015*. Altera a Lei 11.915, de 21 de maio de 2003, que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais, no âmbito do Estado do Rio Grande do Sul, e revoga a Lei nº 12.131, de 22 de julho de 2004. *Diário Oficial da Assembleia Legislativa*, Porto Alegre, ano 72, n. 10952, 5 fev. 2015b. Proposto pela deputada Regina Becker Fortunati Disponível em: <http://proweb.procergs.com.br/Diario/DA20150205-01-173730/EX20150205-01-173730-PL-21-2015.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2021.

RIO GRANDE DO SUL. *Requerimentos diversos nº 82/2015*. Porto Alegre: Assembleia Legislativa, 2015c. Recurso interposto pela deputada Regina Becker Fortunati e outros dezesseis deputados. Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/legislativo/ExibeProposicao/tabid/325/SiglaTipo/RDI/NroProposicao/82/AnoProposicao/2015/Default.aspx>. Acesso em: 20 ago. 2021.

- RISÉRIO, Antônio. *Oriki orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- ROCHA, Ana Luiza C. da. Limites reais e simbólicos da identidade gaúcha. *Rascunho*, Santa Maria, v. 15, p. 4, 1 maio 1985.
- ROLNIK, Suely. *Esféras da insurreição*: notas para uma vida não cafezinada. 2. ed. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- ROS SEGURA, Valeria. Ser Huarpes en el siglo XXI: la comunidad Sawa y la emergencia de una nueva identidade. *Kairos*: revista de Temas Sociales, San Luis, año 17, n. 31, mayo 2013.
- ROUMAIN, Jacques. *Donos do orvalho*. Tradução de Emmo Duarte. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954.
- SÁ, Guilherme J. Afinal, você é um homem ou um rato?. *Campos*: revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 14, n. 12, p. 243-259, 2013.
- SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Tradução de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- 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.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SCHLEE, Aldyr G. Linguagem de fronteira. *Vox*, Porto Alegre, ano 3, nº 7, p. 24-28, 2014.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, jan./mar. 2011.
- SEGATO, Rita Laura. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, año 2, n. 3, p. 11-44, 2010.

TEM comida de negro aqui!. Historiador: José Augusto Zorzi. Antropóloga: Helisa Canfield. Diretor de fotografia: Alan Miguel Gonçalves. Imagens: Marcel Streicher. Pelotas: FlashFood, 2009. Vídeo (15min). color.

WADE, Peter. Human nature and race. *Anthropological Theory*, London, v. 4, n. 2, p. 157-172, 2004.

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

ZAMBRINI, Ariane V. *As veredas do bode: criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.



Este livro foi composto na tipologia Adobe Garamond Pro em corpo 12 pt

---

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax (51) 3308-5645 – [admeditora@ufrgs.br](mailto:admeditora@ufrgs.br) – [www.editora.ufrgs.br](http://www.editora.ufrgs.br) • Direção: Luciane Delani • Editoração: Lucas Ferreira de Andrade (coordenador), Clarissa Felkl Prevedello, Marleni Matte e Rafael Menezes Luz • Administração: Aline Vasconcelos da Silveira, Cláudio Oliveira Rios, Fernanda Kautzmann, Gabriela Azevedo, Heloísa Polese Machado, Jaqueline Trombin e Laerte Balbinot Dias

Em Alma-carço a autora transita entre uma comunidade quilombola, no interior do município gaúcho de Bagé, e casas de religiões de matrizes africanas na região de Porto Alegre, seguindo o rastro de caprinos quilombolas vendidos para serem ofertados aos orixás. Valendo-se da metodologia de observação participante e de conceitos como o de cosmoecologia, o livro atenta para um cosmo de seres vivendo vidas em aliança, apontando para possibilidades proficuas de os estudos com populações afro-brasileiras ampliarem seus esforços em considerar o caráter inter e transespecífico das comunidades negras implicado nesses cruzamentos. A obra contribui vigorosamente para a descentralização da presença humana no olhar antropológico, multipovoando-o e – por que não? – reencantando-o.



REDE COVID-19  
DE ESTUDOS EM SAÚDE PÚBLICA E AMBIENTAL

