

Etnicidade e biointeração: a confluência dos quilombolas com o cerrado de Chapada dos Guimarães

Nelson Rodrigues¹

Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Este artigo investiga a etnicidade e a biointeração das comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, com foco nos quilombos Morro do Cambambi e Ribeirão do Itambé. Adotando uma abordagem etnográfica, complementada por observação participante, entrevistas e dados de uma dissertação anterior, o estudo descreve o modo de vida cotidiano desses grupos na paisagem do cerrado. A pesquisa destaca como sua identidade singular é forjada pela "confluência" de saberes tradicionais afro-indígenas e expressa através do conceito de "biointeração" (Bispo dos Santos, 2015), que significa uma reedição da natureza para uma vida sustentável. Estruturas sociais como as "irmandades" (redes de parentesco para ajuda mútua e agência política), sistemas de trabalho coletivo como os "muxiruns" (roças e celebrações comunitárias) e uma rica literatura oral encarnada nos "causos acontecidos" (narrativas que definem regras sociais e conexões cosmológicas) são centrais para essa identidade. Essas práticas ilustram um processo contínuo de resistência contra as lógicas coloniais. Os resultados revelam um modo de existência resiliente e biointegrado, profundamente enraizado na sabedoria ancestral e nos laços comunitários, que afirma sua distinta fronteira étnica no contexto brasileiro.

Palavras-chave: quilombolas; etnicidade; biointeração; cerrado; Chapada dos Guimarães; antropologia; confluência; modos de vida.

¹ Possui graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual do Mato Grosso (Unemat/Alta Floresta, 2007) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT, 2018).

Ethnicity and biointeraction: the confluence of quilombola communities with the Cerrado of Chapada dos Guimarães

Abstract: This article investigates the ethnicity and biointeraction of quilombola communities in Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, focusing on the Morro do Cambambi and Ribeirão do Itambé quilombos. Adopting an ethnographic approach, complemented by participant observation, interviews, and data from a previous dissertation, the study describes the daily way of life of these groups within the cerrado landscape. The research highlights how their singular identity is forged by the "confluence" of Afro-indigenous traditional knowledge and expressed through the concept of "biointeraction" (Bispo dos Santos, 2015), which signifies a re-edition of nature for sustainable living. Social structures such as "irmandades" (kinship networks for mutual aid and political agency), collective work systems like "muxiruns" (community farming and celebrations), and a rich oral literature embodied in "causos acontecidos" (narratives defining social rules and cosmological connections) are central to this identity. These practices illustrate a continuous process of resistance against colonial logics. The findings reveal a resilient and biointegrated mode of existence, deeply rooted in ancestral wisdom and community ties, which affirms their distinct ethnic frontier within the Brazilian context.

Keywords: quilombolas; ethnicity; biointeraction; Cerrado; Chapada dos Guimarães; anthropology; confluence; ways of life.

Etnicidad y biointeracción: la confluencia de las comunidades quilombolas con el Cerrado de la Chapada dos Guimarães

Resumen: Este artículo investiga la etnicidad y la biointeracción de las comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, centrándose en los quilombos Morro do Cambambi y Ribeirão do Itambé. Adoptando un enfoque etnográfico, complementado con observación participante, entrevistas y datos de una disertación previa, el estudio describe el modo de vida cotidiano de estos grupos en el paisaje del cerrado. La investigación destaca cómo su identidad singular es forjada por la "confluencia" de saberes tradicionales afroindígenas y expresada a través del concepto de "biointeracción" (Bispo dos Santos, 2015), que significa una reedición de la naturaleza para una vida sostenible. Estructuras sociales como las "irmandades" (redes de parentesco para ayuda mutua y agencia política), sistemas de trabajo colectivo como los "muxiruns" (cultivo comunitario y celebraciones), y una rica literatura oral encarnada en los "causos acontecidos" (narrativas que definen reglas sociales y conexiones cosmológicas) son centrales para esta identidad. Estas prácticas ilustran un proceso continuo de resistencia contra las lógicas coloniales. Los hallazgos revelan un modo de existencia resiliente y biointegrado, profundamente arraigado en la sabiduría ancestral y los lazos comunitarios, que afirma su distinta frontera étnica dentro del contexto brasileño.

Palabras clave: quilombolas; etnicidad; biointeracción; cerrado; Chapada dos Guimarães; antropología; confluencia; modos de vida.

Partindo de uma perspectiva do negro no Brasil, Antônio Bispo dos Santos (2015) afirma que a escravidão consiste no processo de adestramento da pessoa, com a quebra da identidade e a coisificação do ser para tratá-lo como mercadoria; por outro lado, desde o primeiro navio negreiro, os quilombos consistem nos processos de resistência e de luta em defesa dos modos de vida tradicional instituídos pela sabedoria da ancestralidade inspirada nas forças vivas da natureza.

Na atualidade, a luta dos quilombolas se dá através de processos pela conquista do território tradicional, sendo a etnicidade um dos conceitos para reforçar a autodeterminação dos grupos de remanescentes de escravos. Nas palavras de Martiniello (1995 *apud* MARTINIELLO, 2000: 239):

Segundo Barth, a etnicidade não resulta da cultura. Ao contrário, a cultura é resultado da etnicidade, ou seja, é delimitada por fronteiras étnicas. Por isso, a pesquisa deve concentrar-se, em primeiro lugar, na análise do estabelecimento, da persistência ou da mudança das fronteiras étnicas. O privilégio de uma análise ecológica da etnicidade e o conseqüente uso sistemático da noção de fronteira estão na base de uma reorientação fundamental nos estudos sobre a etnicidade na antropologia social.

Manuela Carneiro da Cunha (2012: 16), no livro *Negros Estrangeiros*, estabelece a fronteira da etnicidade afro no Brasil, refletindo acerca da identidade que é “idêntica, mas não é igual”. Aplicando esse princípio em um grupo de libertos da escravidão que retornaram à África (esperando achar continuidade cultural), e lá foram vistos como brasileiros pelos africanos, sendo que no Brasil eles eram vistos como africanos pelos brasileiros. Ou seja, eram idênticos aos africanos, mas não eram iguais a eles. Com isso, os afro-brasileiros eram vistos como estrangeiros nos dois países, portanto, significa que os remanescentes de escravos têm uma cultura singular que Manuela chamou de “cultura da diáspora”.

Este artigo contextualiza os dados da dissertação *Paisagem e Território: os “Causos Acontecidos”, a “Tapéra” e o “Muxirum” como um patrimônio cultural dos afrodescendentes de Chapada dos Guimarães (MT)* (RODRIGUES, 2018) e apresenta uma parte do modo de vida em dois quilombos de Chapada dos Guimarães, no Estado de Mato Grosso: Morro do Cambambi e Ribeirão do Itambé. O método utilizado foi o etnográfico, através da “observação participante” (MALINOWSKI, 1976) e entrevistas. O objetivo é descrever uma parte da relação entre os quilombolas e o modo de vida cotidiano deles na paisagem do cerrado, especificamente busca realçar a fronteira da etnicidade para identificar a identidade do grupo.

Para atingir esse objetivo, aplica-se o conceito de “biointeração” formulado pelo quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015, 2023), com o qual é possível pensar sobre a “reedição” que os afro-brasileiros fazem da natureza para poderem viver em “confluência” com o ambiente orgânico, em oposição à materialidade “artificial”. Nesse jogo entre o natural e o sintético, a fronteira da etnicidade se mostra entre a sociedade da colonização (maioritária) e os grupos da “contracolônização” (minoritários). Em última instância, os modos de vida envolvidos com

a natureza do cerrado contornam a identidade do quilombola de Chapada dos Guimarães.

Nas primeiras décadas do século XVIII, Chapada dos Guimarães foi fundada sobre o antigo território indígena das etnias Boe-Bororo e Kurâ-Bakairi. Os coronéis de Chapada usavam o trabalho forçado dos escravos que foram sequestrados e comercializados das nações Benguella, Banto, Moumbe, Mina, Congo, Angola, Criolo, Comage, Momgeba, Guiné e Cabra (KAMIKIAWA, 2022: 84). Nesse contexto, os afro-brasileiros que conseguiram fugir das fazendas dos coronéis para os quilombos se misturaram aos indígenas, antepassados que são lembrados pelo conceito nativo de “trancos velhos”.

Marcio Goldman (2014: 215) defende que a relação interétnica entre os afros e os indígenas “é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade”, forjando assim o contexto “afroindígena” para essa categoria étnica. Para Bispo dos Santos (2015), os povos afroindígenas são chamados de afropindorâmicos, sendo Pindorama a terra das palmeiras, como era conhecido o Brasil antes da colonização portuguesa. Tanto afros quanto indígenas compartilham saberes “para se alimentar e viver, guardando o peixe no rio [os animais na floresta] a fruta na árvore, a pedra na terra, o alimento na sua fonte para não secar e ter sempre a fonte como fonte e não como depósito” (BISPO DOS SANTOS, 2015: 115).

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. (BISPO DOS SANTOS, 2023: 27)

A partir disso, é notório que o saber tradicional dos afros foi ajustado na América com a ajuda dos povos indígenas. Ou seja, os afros sabiam fazer a casa, a roça e os utensílios para beneficiamento dos alimentos, mas precisavam aprender como fazer isso tudo na América, e os indígenas ensinaram isso a eles. Bispo dos Santos chama isso de “confluência” de saberes.

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu. (BISPO DOS SANTOS, 2023: 27)

As irmandades de Chapada dos Guimarães

“Irmandades” é um conceito nativo que expressa o parentesco quilombola. As irmandades fazem mutirão para construir as casas, fazer a farinha, moer a cana para fazer a rapadura, trabalhar nas roças e celebrar juntos as festas de santo. Para o antropólogo Sabino Bomdespacho Rodrigues, pesquisador natural do quilombo de Ribeirão Itambé, as irmandades são formadas por pessoas relacionadas em rede que participam de um agenciamento político em comum. Tais redes podem se formar em rituais, como explica o autor na seguinte citação:

Outra política fundamental em minha comunidade é a de parentesco. Os mais antigos sempre reforçam a ideia de irmandade, um conceito de fazer do grupo como um todo uma família, e nessa perspectiva não importa o grau de parentesco, consanguinidade ou parentescos afins. O importante é agregar, acolher para fazer do outro parte de si mesmo. Nesse processo, pessoas que não têm o mesmo sangue fazem votos em beira de fogueiras e proferem palavras que a partir daquele momento se tornarão comadre,

compadre, mano, mana, madrinha, padrinho, afilhada, afilhado e assim por diante, e após o ato passam a viver literalmente como família. Uma política de parentesco interessante e importante para a continuidade desse povo tradicional. É importante entender que o fazer parentes é uma ação de potencialidade em nós quilombolas que acaba por construir como que uma rede de indivíduos relacionados. (RODRIGUES, 2025: 79)

No Morro do Cambambi há pelo menos 15 irmandades: Pingador, Varginha, Cachoeira Bom Jardim, Morro Bom Jardim, Bom Jardim, Pedra Preta, Mata do Cipó, Projeto Assentamento (P.A.) Mamede, João Carro, Barra de Água-Fria, Biquinha, Água-Fria, Campestre, Estivado e Bocaina do Aguaçú, as quais somam mais de 1,2 mil indivíduos (LOURENÇO, 2022: 324). A forma de organização política das irmandades foi a maneira pela qual os afros estruturaram o parentesco para instituir seus modos de vida no quilombo e assim viverem integrados na natureza. Nesse sentido, eles contam que da cidade só precisavam do sal. Essa organização autossuficiente é o que Bispo dos Santos (2015: 48) chama de formas de resistência e de auto-organização comunitária contracolonial.

É sabido que o povo da África, ao chegar ao Brasil, imediatamente se rebelou contra os colonizadores, deles escapando de várias maneiras: adentrando-se pelas matas virgens, reconstituindo os seus modos de vida em grupos comunitários contracolônizadores, formando comunidades em parceria com os povos nativos, em determinados casos organizados como nômades, outras vezes ocupando um território fixo. Para essas comunidades contracolônizadoras, a terra era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas. (BISPO DOS SANTOS, 2015: 48)

A casa ou a tapera dos quilombolas

Quando íamos andando pelas matas, desde criança íamos marcando os lugares onde faríamos nossas casas, e uma das primeiras condições era ter sombra. Marcávamos perto de uma árvore muito frondosa, porque ali haveria sombra garantida. (BISPO DOS SANTOS, 2015: 41)

A casa construída ao lado de árvores frondosas foi observada nos quilombos de Chapada. As árvores trazem um conforto térmico muito agradável ao ambiente, sendo elas a primeira cobertura da casa. A tapera é o nome dado às casas tradicionais feitas de palha, geralmente casas compridas, com cômodos enfileirados. Elas são feitas de madeira, algumas de barro, ambas cobertas com folhas da palmeira babaçu ou com o capim sapê. Geralmente há apenas uma porta de entrada pela cozinha, seguida de um cômodo sala/quarto e um quarto com banheiro ao fundo. Cada cômodo apresenta janelas pequenas de madeira e portais no canto da parede. Se em um cômodo a porta fica do lado direito, o contrário será no cômodo seguinte. A localização das portas cria um fluxo diagonal pela comprida casa, sugerindo certa privacidade entre os cômodos.

O segredo para fazer a tapera está no corte das folhas da palmeira babaçu para torná-la uma lâmina de construção. Com um facão bem amolado, corta-se parcialmente a folha, junto do talo central, certificando-se de não separar a estrutura foliar. Por fim, batem-se as folhas para juntar as partes a um só lado do talo central. É do conhecimento tradicional cortar as folhas e madeiras da casa na lua minguante, pois é a fase na qual os vegetais ficam mais resistentes, inclusive prevenindo o ataque de insetos decompositores. O processo de fazer casas dos quilombolas com madeiras, folhas e fibras do cerrado é definido pelo conceito de “biointeração”, formulado por Bispo dos Santos (2015: 100), que consiste em “extrair, utilizar e reeditar” a “energia orgânica” da força viva da natureza.

Não obstante o uso de mecanismos modernos, os utensílios orgânicos tradicionais seguem em uso para beneficiamento dos produtos agrícolas nos quilombos. Os utensílios tradicionais seguem a mesma lógica da biointeração apresentada acima, pois são processadores de alimentos eficazes, os quais são reeditados da natureza, através de matérias-primas orgânicas, tais como barro, madeira e fibras coletadas no cerrado.

Os utensílios observados durante a pesquisa foram: a casa do cupim que é modelada pelo machado e se transforma na fornalha de tacuru (o fogão tradicional); a argila misturada à cinza da madeira da árvore do “catipé”, cuja massa plástica é modelada pelas mãos da oleira e se transforma na panela de barro, no pote de carregar água, no forno de torrar a farinha, no cachimbo; as fibras da “arubamba”, coletadas no brejo, tecidas no tipiti, um saco que serve para espremer a massa da farinha de mandioca; com a fibra do buriti se faz o “apá”, que é a peneira tradicional; da árvore do pequi se faz o pilão do cumbaru e do “coração de negro” se faz a mão de pilão; de troncos de madeira se faz o “escaçador” para moer a cana e fazer a rapadura; ainda de troncos das árvores se faz o “maçarico”, uma manivela usada para sacar água do poço.

Produzir utensílios da natureza requer um saber contracolonizador indispensável à autossuficiência econômica, mas não basta saber fazer, é preciso de força para produzir as farinhas e as rapaduras. No quilombo, as pessoas fazem os “muxiruns” ou reunião das irmandades para produzir e “ninguém ganha dinheiro nesse processo. As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou em quaisquer outras atividades que precisarem” (BISPO DOS SANTOS, 2015: 84).

A roça e o “muxirum”

O uso da terra era demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar das pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado. Para nós o que valia era os perímetros que chamávamos de extrema, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e de compartilhar. Tanto é que a nossa roça era emendada com tantas outras roças que a chamávamos de roça de todo mundo. (BISPO DOS SANTOS, 2015: 81)

O uso comum da terra era (e ainda é) uma prática comum nos quilombos, mas com o avanço “sintético” (BISPO DOS SANTOS, 2015) da colonização sobre o organismo do cerrado, representado pelas fazendas de monocultura, criação de reservas florestais, construção de hidrelétricas, condomínios e outras sobreposições territoriais, suprimiram a maior parte das terras de uso comum, afugentando os quilombolas, mediante coerção armada, para as cidades. Todavia, ainda hoje, resistem algumas “roças de toco” que são trabalhadas pelo sistema do “muxirum”. Para o senhor Ataíde Pereira da Silva, do Morro do Cambambi:

O muxirum é um momento de diversão, aqui você vai conversando, vai brincando, vai trabalhando e aí o trem encanta mesmo, de tarde tem uma pinguinha, bebe, aí vai todo mundo embora, ninguém deve ninguém, aí na hora que for fazer no dele a gente tem que tá né.

Sobre o muxirum como política social no quilombo, Rodrigues (2025: 79) menciona o seguinte:

O muxirum é semelhante a uma festa, as pessoas não são obrigadas a participarem e ainda assim participam, e é um ato recíproco. Em alguns momentos após o jantar

as pessoas ainda dançam um baile; esse é um momento de descontrair, tomar licor, uma pinga e festejar. Essa política social no quilombo me parece ser uma ação que contribuiu para a continuidade da existência desse povo.

O “muxirum” da roça de toco pode ser de quatro tipos: 1) de derrubada e queima da floresta para fazer roça; 2) de plantio das ramas; 3) de carpas das ervas daninhas (geralmente são 3 carpas durante o ciclo da lavoura de mandioca); 4) de colheita da mandioca. Na região do Pingador, próximo ao Morro do Cambambi, foi observado um “muxirum” de plantio da rama de mandioca na roça do senhor Ataíde, área menor que um hectare, que ficava em uma “bocaina” no pé da Serra de Fogo, região do Morro do Cambambi.

O trabalho de plantio de mandioca consiste em cortar com facão a rama de mandioca em pedacinhos pequenos, de aproximadamente sete centímetros, trabalho feito por duas pessoas sobre um tronco de uma árvore caído na borda do cerrado. Os pedaços cortados da rama de mandioca caíam do tronco e se amontoavam na terra, de onde eram levantados e ensacados por outras duas pessoas que amarravam os sacos com dois pedacinhos da própria rama, os quais eram entrelaçados e logo travados nas extremidades da boca do saco.

Outras duas pessoas, paralelamente, percorriam o campo para escavar as covas na terra, cada qual em uma rua, com suas enxadas em punho, praticando uma performance ritmada: a cada passo, davam um golpe com a enxada na terra. A terra escavada ficava ao lado da cova para depois cobrir o buraco durante o plantio da rama. Depois das ramas cortadas e ensacadas e das covas abertas em toda extensão da roça, começava o plantio da mandioca: colocava-se uma boa quantidade de pedacinhos de rama em uma “bolsa de saco” carregada a tiracolo. Cada pessoa assumia uma rua de covas para si e, em cada cova, depositava-se um pedaço da rama de mandioca. Por último, puxava-se a terra com o pé para cobrir o buraco. Nessa roça do plantio, ainda seriam necessários mais três “muxiruns” de “carpa”, antes do “muxirum” da colheita.

O trabalho no “muxirum” é leve e divertido: para-se na sombra das árvores para tomar café, enrolar um cigarro, contar piadas e causos. É comum durante todo o dia o ato de pirraçar os colegas com brincadeiras que não têm o objetivo de ofender, mas apenas fazer graça para dar risada. O gracejo é incentivado e as “relações jocosas” (RADCLIFFE-BROWN, 2013) são combustível para as pessoas rirem e trabalharem animadas todo o dia.

As relações de compadrio são relações diádicas de troca de gracejos cuja única obrigação é que nenhum participante leve a sério as ofensas. Nesse aspecto, o compadrio apresenta correspondência direta com a definição de Radcliffe-Brown (2013) sobre a modalidade simétrica das relações jocosas⁶⁴, na qual as provocações jocosas são recíprocas. (VIEIRA, 2015: 81)

Nesse sentido, Suzane Vieira (2015: 91) etnografou o quilombo da Malhada na Bahia, onde identificou que a “pirraça” é um idioma gracioso, empoderado de agenciamento político que encontra “uma maneira de contrariar uma norma, uma ordem dada, uma recomendação ou uma opinião”, uma espécie de contra-discurso, no sentido de mecanismo de evitação de conflito que estimula a alegria compartilhada.

É digno de nota que a roça de toco do quilombo é cíclica, ou seja, após quatro ou cinco anos de uso, a roça é abandonada para a terra recuperar sua força produtiva. A “tuera”, como eles chamam a roça em recuperação, é naturalmente coberta pela vegetação conhecida como “capoeira”, composta de arbustos espinhentos e cipós. Como disse Bispo dos Santos (2023: 58): “ninguém tinha terras, tínhamos cultivos. Se fazíamos uma roça num ano, explorávamos aquele lugar por

dois anos, em ciclo”.

Merece destaque a forma de guardar os mantimentos da roça através do saber tradicional: a mandioca é transformada em farinha; a cana transformada em rapadura; o feijão é guardado junto com a areia; o arroz é colhido com o caule e empilhado de forma que o caule da planta protege os cachos do arroz. Assim, a roça é um local muito significativo para o modo de vida quilombola e é um contexto em que se escutam muitos “causos acontecidos”, que é a literatura oral do quilombo. Neles se evidenciam pessoas notáveis, como os feiticeiros, e as regras de comportamento envolvidas na cosmologia do grupo.

Os causos acontecidos

“Causos acontecidos” é um conceito nativo pelo qual se reúne a literatura oral do quilombo. Geralmente narram os feitos heroicos dos feiticeiros ou contatos com criaturas não humanas, as quais possuem significados cosmológicos que alinham o comportamento das pessoas dentro da irmandade ou a relação delas com os animais da floresta.

Alguns causos revelam regras sociais de relações consideradas incestuosas para o parentesco das irmandades. A consequência disso é um destino monstruoso após a morte: o “Troá” é uma criatura de uma perna só, que é a metamorfose do compadre e da comadre que tiveram intercurso sexual; a mesma regra vale para o afilhado com a filha do padrinho e para a sogra com o genro. Filha que se envolve com padrasto vira a “Mula sem Cabeça”. Mãe que maltrata filhos vira uma “Porca” encantada. Ou seja, na cultura quilombola existe um destino cosmológico traçado para quem viola a regra de parentesco.

Todavia, há outros mitos ligados à ecologia: como o “Pai do Mato” e o “Boitatá”, responsáveis por cuidar dos animais de caça e punir os caçadores que abatem além do necessário. As “Curupiras” sequestram as crianças não batizadas. O “lobisomem” se transforma nos dias de feitiço – segunda, quarta e sexta – e percorre sete léguas em torno da “tapera” comendo fezes de galinha e corpos no cemitério.

A seguir, apresentam-se dois causos: o primeiro apresenta características de um feiticeiro; o segundo apresenta os feitos heroicos do mesmo feiticeiro para manter as regras de parentesco do grupo.

Benedito Caninana

Benedito Caninana descende da etnia indígena Kurâ-Bakairi. Ele viveu até os 88 anos na região do Pingador, próximo ao Morro do Cambambi. A história dele é contada por seu sobrinho, o senhor Gonçalo Araújo da Silva, que disse que Benedito viveu vinte anos na floresta, sem ninguém saber notícia dele. Quando buscaram a mudança dele, viram três paios com arroz, feijão e milho, tudo estragado porque ele não conseguia comer tudo sozinho. “*Naquele tempo se plantava pouco e colhia muito, ao contrário de hoje, que planta muito e colhe pouco*”.

O visual singular e a forma sistemática de ser do senhor Benedito Caninana o apresentava como homem de “cabelo compridão e a barba na altura do umbigo. Ele parecia um bicho, com um facão de uns dois quilos na cintura, e um surrão (mochila) nas costas. Aonde ele ia, ele carregava as quatro broacas, que ele chamava de “patrona” (bolsas de couro)”.

Ele era conhecido na região como o homem das sete “broacas”. Nelas tinha de tudo: panela, capa de chuva, rapadura, guaraná ralado, mel, cachimbo, fumo,

todo tipo de raízes, a rede de tucum trançada por ele mesmo. O isqueiro dele era um chifre cheio de algodão assado, que ele acendia com a chispa disparada pelo atrito de uma grossa metálica sobre uma pedra. A espingarda dele era de lata feita por ele mesmo e um revólver. As pessoas da época falavam que tinha até cobra naquelas patronas.

Mesmo com tanto peso, ele nunca andava a cavalo para não perder seus poderes. Pelo mesmo motivo, ele também não andava de noite. Ao pôr do sol, ele cortava uma forquilha, fincava-a no chão, amarrava a rede nela, cobria tudo com uma capa de chuva, forrava a rede com capim, trançava mais capim e fazia uma cobertura, tomava o guaraná ralado dele, deitava-se e dormia. Podia chover a noite toda, ali ele amanhecia para não andar de noite.

Gordura para o senhor Benedito era só quando ele matava uma capivara. Uma vez, Benedito pôs uma cabaça na cabeça. Dessa maneira, camuflado com um capacete feito de cabaça, ele entrou no rio e foi nadando. Os patos vinham bicar a cabaça e eram agarrados pelos pés e afogados por ele. Nadava para perto das capivaras e, com um espeto de ferro, “chunchava” uma delas.

Outra vez, Benedito Caninana estava carpindo a roça de arroz e, de uma moita de capim, saiu uma cobra cascavel. Ele rapidamente foi até o mato, cortou uma forquilha de pau, prendeu a cabeça da cobra, sacou um anzol de sua patrona, e com ele arrancou os olhos da cobra e comeu. Sobre o consumo de órgãos/substâncias tidas como símbolos mágicos, Frazer (1982 [1890]: s/p) menciona a “magia simpática” na qual as “coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. Ou seja, os olhos da cascavel eram a substância com significado de poder para Benedito. Depois, Benedito comeu a carne da cascavel, chupou os ossos, tomou o caldo. Era o fortificante dele. Quando não comia toda a cobra, colocava alguns pedaços para secar e os colocava na pinga. Os pedaços da cobra ficavam até mexendo na pinga. De manhã, bem cedo, ele tomava um copo daquela pinga cascavel.

De todo bicho que ele abatia, um quarto traseiro do animal era deixado sobre um toco na roça, oferenda para um encantado, com o qual ele tinha um pacto. Quando Benedito viveu sozinho no cerrado, ele ficou muito doente, mal podia ele se levantar da rede. Ficou deitado, olhando para a porta da tapera; quando, de repente, pela porta entrou um veado galheiro, com aquela galhada rancherada. Benedito se “rebuçou” na rede, cobrindo sua cabeça com a cobertura; o veado se aproximou dele e o cheirou dos pés à cabeça, depois deitou-se debaixo da rede dele, e lá permaneceu toda a tarde; antes do anoitecer, o animal se levantou e, novamente, cheirou a Benedito, fazendo assim uma suposta sucção da doença pelas narinas e, foi embora para o cerrado.

Depois disso, Benedito Caninana se levantou, já não estava mais doente. Ao contrário, sentia-se bem, com o corpo leve, mas com uma sede danada. Assim, agarrou uma cabaça e foi tomar água no córrego do Jardim. Para ele, o veado o curou.

Roberto e Juliana do Quilombo do Cambambi

O seguinte caso acontecido é famoso no quilombo Morro do Cambambi. O caso agrega prestígio à eficácia social do então afamado feiticeiro Benedito Caninana, além de evidenciar as regras de parentesco por compadrio. Muitos de lá conhecem esse caso, porém, como não houve a oportunidade de pedir a permissão da protagonista da história, usar-se-á nomes fictícios para quase todos os personagens, exceto para Benedito Caninana.

Roberto ainda era uma criança pequena quando seu pai, Everaldo, pediu para seu amigo Sebastião batizá-lo na festa de São João. Quando os cururueiros com suas violas de cocho e ganzás, instrumentos feitos por eles mesmos, louvam os santos do altar com músicas sobre a vida dos santos e “sapateados”, levantam mastros com bandeiras de santo. O capelão conduz a ladainha em latim, repetida pelos festeiros devotos. Há a “comilança” farta e obrigatoriamente gratuita. O Síriri é dança de roda no quintal, na qual se acrescenta o mocho (instrumento de percussão) ao ganzá e à viola de cocho.

Nesse contexto de festa de santo², faz-se o ritual do batizado tradicional, principalmente na festa de São João, na qual o batizado é com água. Também há os “batizados com fogo”, realizados em festas de outros santos, ou ainda, longe de qualquer festa. O ritual do batismo ocorre na casa ou até na roça. Basta a troca de discursos de honra e compromisso de aliança entre os compadres em torno da criança batizada sobre uma fogueira.

O ritual do batismo requer a escolha de um padrinho da rede de parentela deles, para com isso formar as alianças de compadrio. A partir desse ritual, a pessoa “pagã” (sem batismo) torna-se pessoa “cristã” (com batismo), portanto, o ritual faz o corpo da pessoa que antes era de um “bicho”. A pessoa batizada está pronta para ingressar na rede de irmandades de santo, na qual existem regras morais que proíbem certas relações consideradas incestuosas – a do afilhado com a filha do padrinho –, cuja punição ao transgressor, depois da morte, é a metamorfose do espírito no monstro conhecido como Troá.

A pessoa não batizada é tida como um “bicho” pelos quilombolas. Já a pessoa batizada é “gente de verdade”, pois, desse modo, o ritual muda o *status* e insere a pessoa na rede de parentesco.

Ao batizarem Roberto, o senhor Sebastião e dona Bonifácia tornaram-se os pais cristãos dele, concedendo-lhe assim sua identidade de pertencimento a uma irmandade. Batizado, Roberto pôde, enfim, cortar seu cabelo pela primeira vez. Significativo também é o respeitoso pedido da benção aos padrinhos, com as duas mãos juntas. Roberto, como é o costume no quilombo, passava a Sexta-feira Santa com seu padrinho. Dessa maneira, eles praticavam o jejum e a oração pela manhã, e comiam apenas “comida amarga” no almoço: palmito guariroba, jiló, berinjela e outras.

O afilhado inserido na família do padrinho torna-se o irmão dos filhos e filhas do padrinho, portanto, sujeito à regra do tabu sexual dos quilombolas que proíbe o intercuro sexual do afilhado com a filha do padrinho. O tabu sexual estabelece regras de comportamento para a manutenção do grupo, como afirma Lévi-Strauss (2003: 72):

O fato da regra [...] constitui, com efeito, a própria essência da proibição do incesto. Porque se a natureza abandona a aliança ao acaso e ao arbitrário, é impossível a cultura

² Sobre festa de santo, ver Vithoft (2018).

não introduzir uma ordem [...]. O papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo [...]. A proibição do incesto constitui uma certa forma – e mesmo formas muito diversas – de intervenção.

Na adolescência, Roberto foi picado no nariz por um mosquito da leishmaniose e Everaldo pediu ajuda ao compadre Sebastião para o tratamento do filho, que prontamente custeou seu tratamento. Depois de curado, Roberto ficou morando na fazenda do padrinho, onde ajudava na roça e com o gado. Com isso, ele se aproximou de Juliana, por quem ele sentia um irresistível desejo. Entretanto, nessa época, eles não se envolveram.

O tempo passou. Nas décadas de 1970 e 80, conflitos de terra no Morro do Cambambi fizeram Sebastião perder as terras para invasores. Assim, desterritorializado, ele foi afugentado por pistoleiros e, desgastado pelo conflito, faleceu logo após o despejo de seu lar.

Nessa altura, Roberto já tinha se casado e também se separado da esposa e, quando soube da morte do padrinho, aproximou-se de Juliana, a quem fazia chegar correspondências, através do “correio” Adriano.

Dona Bonifácia, tardiamente, inteirou-se das intenções de Roberto e ficou furiosa quando soube que ele tinha roubado a Juliana de sua casa. Roberto, com tudo já acertado por correspondência, foi a cavalo, “arribou” Juliana, levando-a para perto do Morro do Cambambi.

Imediatamente, dona Bonifácia buscou Benedito Caninana para ele trazer a filha dela de volta. Foram aproximadamente quinze dias de encantamentos para Caninana induzir em Juliana o arrependimento e a vontade de ver sua mãe e até Roberto sentiu o mesmo. Roberto e Juliana, movidos pela feitiçaria, chegaram até a casa de dona Bonifácia, porém, bastou Juliana pisar na casa para ser agarrada e puxada para dentro por dona Bonifácia.

Roberto ainda tentou conversar, mas saiu correndo quando dona Bonifácia, possuída pela raiva, agarrou um facão e partiu na direção dele, dizendo: “*não sei se tem lei que diz que você pode se casar com sua irmã. Já não basta sua primeira esposa, que você desajuizou de tanto bater, e seus filhos que você abandonou. Agora você vem mexer com minha filha*”. Roberto ainda contratou um feiticeiro que duelou com Benedito Caninana, porém seu feiticeiro morreu durante o enfrentamento e Roberto e Juliana se separaram para sempre.

Em suma, os causos são motivos de orgulho regional e apresentam os heróis feiticeiros como Benedito Caninana, que usava sua magia para curar e combater rupturas dos princípios morais do grupo.

Considerações finais

A escravidão é um processo no qual o “adestrador” distancia o “ente atacado, quebrando-lhe a identidade, [...] distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida [...] uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (BISPO DOS SANTOS, 2015: 2). O fim da escravidão não representou o fim da exclusão, como se observa na seguinte citação:

A exclusão dos homens livres do acesso à terra era importante, por sua vez, para garantir uma reserva de mão de obra, particularmente em culturas que exigiam curtos períodos de trabalho intensivo, como a safra e a moagem da cana-de-açúcar, por exemplo. Os homens livres tinham lugar, portanto, no projeto dos dominantes, mas um lugar dependente. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 78)

No Brasil, os quilombolas só passaram a ser sujeitos de direito depois da

Constituição de 1988. Através da autodeterminação de remanescentes de escravos, obtém-se o direito ao território habitado. A autodeterminação é embasada pelo estudo antropológico que reúne elementos culturais da vida cotidiana e da história para contornar a identidade do grupo.

Pois a história não é necessariamente desfiada: basta que esteja implícita. Ela é, na verdade, uma caução para o que de fato, no dia a dia, marca a identidade étnica, ou seja, “a tradição” ou a “cultura”, modo imediato da manifestação da origem dos grupos, caução que a ancestralidade confere. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 242)

No sentido de embasar a autodeterminação dos quilombolas de Chapada dos Guimarães, essa conclusão está de acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2012: 17), que defende que “a emergência de uma identidade étnica não pode ser entendida fora do seu contexto, em um duplo sentido: tem de ser reinserida no seu momento histórico e nas relações estruturadas da sociedade em que se manifesta”.

Portanto, historicamente, as irmandades de afrodescendentes de Chapada dos Guimarães (não isenta de conflitos e contextualizações contemporâneas) fundaram a cultura de quilombolas do cerrado, a qual é costurada com a cultura dos indígenas Kurâ-Bakairi e Boe-Bororo, cuja eficácia do modo de vida biointegrado permitiu a conquista do cerrado, e a cosmologia manteve as irmandades unidas até os dias atuais. Assim “na constituição da etnicidade há uma descontinuidade real” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012: 243), na qual os quilombolas de Chapada possuem uma cultura que é “idêntica” a dos brasileiros, “mas não é igual”, pois a cultura deles possui biointeração com a paisagem.

*Recebido em 31 de agosto de 2025.
Aprovado em 10 de dezembro de 2025.*

Referências

- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu/Piseagrama, 2023.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, Quilombo: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB/INCT/CNPq/MCTI, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros Estrangeiros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 [1890].
- GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 1-381, 2014.
- KAMIKIAWA, Cassiana O. S. *Caminhos, trilhas e cartografias quilombolas de Chapada dos Guimarães (MT)*. Cuiabá: EdUFMT digital, 2022.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LOURENÇO, Sonia Regina. “Quilombos: modos de existência, zonas de interstícios e resistência”. In: DIEHL, Eliana Elisabeth et al. *Antropologias do contemporâneo: uma homenagem a Sônia Weidner Maluf*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1976 [1922].
- MARTINIELLO, Marco. Fredrik Barth, os estudos sobre etnicidade e a ciência política. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000. Pp. 239-243.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. “Nota adicional sobre os parentescos por brincadeira”. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RODRIGUES, Nelson. *Paisagem e Território: Os “Causos Acontecidos”, a “Tapéira” e o “Muxirum” como um patrimônio cultural dos afrodescendentes de Chapada dos Guimarães (MT)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFMT, 2018.
- RODRIGUES, Sabino Bomdespacho. *A vida quilombola em fluxos e trânsitos no território de Chapada dos Guimarães: dançar para re(existir)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFMT, 2025.
- VIEIRA, Suzane Alencar. *Resistencia e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (Doutorado em Antropologia), UFRJ, 2015.
- VITHOFT, Patricia Venzo Garcia. *Narrativas, agências e trajetórias: para uma etnobiografia de mulheres de quilombos de Chapada dos Guimarães/MT*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFMT, 2018.

VOLUME 13
NÚMERO 32
(MAIO/AGO, 2026)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS
DOSSIÊ TEMÁTICO:
**MASCULINIDADES, CURSO
DE VIDA E CUIDADO**

COORDENADORXS:
DR. ESMAEL ALVES DE OLIVEIRA (UFGD)
DR. MARCOS NASCIMENTO (FIOCRUZ)
DR. CAMILO BRAZ (UFG)

32

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

**PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE MARÇO
DE 2026**

VOLUME 13
NÚMERO 33
(SET./DEZ, 2026)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS
DOSSIÊ TEMÁTICO:
**ÉTNOGRAFIA, ESCRITA DE SI
E ESCRITA ENTRE OS SEUS;
EXPERIMENTAÇÕES,
DESAFIOS
E POTENCIALIDADES**

COORDENADORXS:
DR. DR. LEANDRO DE OLIVEIRA (UFMG)
DR. DR. FELIPE TUXÁ SOTTO MAIOR CRUZ (UFBA)

33

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

**PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE JULHO
DE 2026**

VOLUME 14
NÚMERO 34
(JAN./ABR, 2027)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS
DOSSIÊ TEMÁTICO:
**CIDADES EM DISPUTA:
GÊNERO, RAÇA, SEXUALIDADE
E OUTRAS DIFERENÇAS
NA PRODUÇÃO DO
ESPAÇO URBANO**

COORDENADORXS:
DR. DR. GUILHERME R. PASSAMANI (UFMS)
DR. DR. RAMON PEREIRA DOS REIS (UEPA)

34

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

**PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
30 DE NOVEMBRO
DE 2026**