

A relação afroindígena¹

MARCIO GOLDMAN

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222

Há mais de dez anos, uma estudante de Mestrado em antropologia social defendeu uma dissertação sobre um grupo de pessoas do extremo-sul baiano que não apenas se pensam (no sentido forte da palavra) como “afroindígenas”, como desenvolvem uma série de complexas reflexões sobre essa expressão e sobre a sua própria situação no mundo. Mesmo reconhecendo a qualidade da dissertação, os examinadores levantaram dúvidas sobre o alcance do termo e sobre a natureza das reflexões do grupo. Por um lado, argumentando com o caráter apenas “local” do processo estudado, sua suposta incapacidade de produzir efeitos mais “globais”. Por outro, com toda a delicadeza, sugerindo que a autora teria projetado suas próprias ideias no discurso do grupo estudado.

De fato, nem o material etnográfico, nem a análise de Cecília Mello (ver, também, MELLO 2003 e 2010) se acomodavam bem a um certo clichê que ainda domina o pensamento antropológico, mas que parece cada vez mais difícil de ser sustentado: a certeza de que não temos nada de importante a aprender com as pessoas com quem convivemos durante nossas pesquisas. E isso seja porque elas realmente não seriam capazes de nos ensinar nada, seja porque aquilo que eventualmente nos ensinam é de curto alcance, limitado ao contexto parquial em que vivem.

No entanto, em lugar de pretender “revelar” o que seus amigos do *Movimento Cultural Arte*

Manha e do Umbandaum: Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural, sediados na pequena cidade de Caravelas, no extremo-sul baiano, estariam “realmente” querendo dizer ao se afirmarem afroindígenas, a antropóloga preferiu seguir de modo detalhado e profundo o que eles efetivamente dizem, fazem e pensam a respeito de si mesmos, dos outros e dos mundos de que participam.

Ela pôde aprender, assim, que “afroindígena” quer dizer muitas coisas, “uma origem mítica, um modo de descendência e uma forma de expressão artística” (MELLO, 2003, p. 73). Que não se trata de uma simples “justaposição de duas influências ou formas de expressão [...] distintas e irreduzíveis”, mas de “uma terceira forma, com características próprias”. Que a “relação que o grupo estabelece entre *afros* e *indígenas* é não apenas uma relação de proximidade entre dois mundos paralelos”, mas “uma fusão ou intersecção entre esses dois mundos” (MELLO, 2003, p. 96). Finalmente, que o conceito foi elaborado com as mesmas técnicas utilizadas na elaboração de obras de arte. Em suma, que ele mesmo é “uma ‘técnica de reaproveitamento ou de reatualização por bricolage’” (MELLO, 2003, p. 102) das experiências históricas vividas de diferentes maneiras pelos membros do grupo como *afros* e como indígenas. Observando que o conceito é sempre “acionado em relação a determinadas circunstâncias e se refere a uma forma de expressão ou linguagem e não a uma identidade ou essência” (donde “seu potencial crítico e político”)

(MELLO, 2003, p. 102), Cecília Mello conclui que “não é algo da ordem da identidade nem mesmo do pertencimento, mas da ordem do devir, do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (MELLO, 2003, p. 95).

Em certo sentido, o desafio colocado pela exploração antropológica dessa noção que aparece ou reaparece, hoje, em tantas partes, não é mais do que a tentativa de elaborar em chave acadêmica aquilo que os militantes afroindígenas do *Artemanha* e do *Umbandaum*, de Caravelas, explicaram para Cecília em chave existencial. O que significa também, acrescentamos, que, ao menos para os textos aqui reunidos, o termo “afroindígena” tem justamente uma origem afroindígena, elaborado por pessoas que gostam de pensar a si mesmas como afroindígenas².

* * *

É claro, entretanto, que nem tudo começou aí e que a sensibilidade de Cecília para o que presenciou e escutou tinha seus condicionantes. Afinal, como escreveu Guimarães Rosa (1967) no segundo capítulo do quarto prefácio de *Tutaméia* (“Sobre a escova e a dúvida”), “tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois”.

As “origens” desse interesse afroindígena poderiam ser remetidas a muitos acontecimentos, pequenos e grandes. Aos últimos já retornarei. Quanto aos primeiros, quem sabe se tudo não começou – para nós, bem entendido –, no longínquo ano de 1984 quando o americanista Eduardo Viveiros de Castro orientou a dissertação de mestrado do afro-brasileirista Marcio Goldman, em que as oposições entre possessão e sacrifício, por um lado, e xamanismo e totemismo, por outro, desempenhavam papel central. Ou, já bem depois, em 1997, quando,

em um encontro da ANPOCS – em uma dessas conversas informais de onde sempre saem as melhores coisas desses encontros – algumas pessoas concordaram em torno da necessidade de criar uma rede de intercâmbio intelectual e acadêmico que atravessasse as usuais divisões subdisciplinares.

A partir daí, em 1998, 2001, 2004, 2006, 2008, 2009, 2011 e 2012, tivemos Grupos de Trabalho e Mesas Redondas em encontros da ABA e da ANPOCS. A partir de 2004, no âmbito do PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, o NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas) começou a se expandir para formar a Rede Abaeté e o NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica). Mais de uma centena de encontros foram realizados nas chamadas “Sextas na Quinta”, no Museu Nacional. Em todas essas ocasiões, pesquisadores trabalhando com sociedades indígenas ou com coletivos afro-americanos (bem como com outros temas) se viram na situação de ter que falar uns com os outros – articulação que, sem dúvida, vem revelando seus efeitos, nas dissertações e teses defendidas nos últimos anos.

Em 2010, a americanista Marina Vanzolini, supervisionada pelo afro-brasileirista Marcio Goldman, começou a desenvolver o projeto “A Feitiçaria nas Religiões de Matriz Africana e nas Terras Baixas Sul-Americanas: um Estudo Comparativo”, que propunha a incorporação do material ameríndio, tendo como foco a feitiçaria, à cadeia de transformações lógicas e espaço-temporais estabelecida entre as religiões de matriz africana. Projeto no qual foi substituída pelo afro-brasileirista Gabriel Banaggia, que, de algum modo, tenta recolocar a questão a partir do ponto de vista oposto: como pensar o material afro-brasileiro no contexto de teorias que foram propostas nos últimos anos para o universo ameríndio – questão já presente em sua tese de doutorado (BANAGGIA, 2013),

assim como nas de Barbosa Neto (2012), Siqueira (2012), Soares (2014) e Flaksman (2014). O que talvez nos permitisse presunçosamente dizer que nós também vínhamos tentando estabelecer nossa própria relação afroindígena...

De qualquer modo, em todas essas situações, ocasiões e instâncias, o objetivo sempre foi colocar em diálogo produções etnográficas e reflexões teóricas oriundas de dois domínios tradicionalmente separados da antropologia, a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros ou afro-americanos, na esperança de que, por meio desse diálogo, fosse possível trazer à luz novas conexões – e novas distinções – entre esses campos.

* * *

Os grandes acontecimentos são conhecidos por todos. Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. Desses, uns 4 milhões chegaram ao que hoje chamamos de Brasil — onde, sabemos, já viviam milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, nunca é demasiado lembrar, ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade.

Nesse sentido, não é exagerado afirmar que o encontro entre “afros” e “indígenas” nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. Por isso, não deixa de ser curioso e espantoso que tenha recebido tão pouca atenção — e isso de dois modos complementares.

Como já observava Roger Bastide em 1973, “os antropólogos se interessaram sobretudo pelos fenômenos de adaptação dos candomblés africanos à sociedade dos brancos e à cultura luso-católica” (BASTIDE, 1976, p. 32; ver também BASTIDE, 1974). O que quer dizer, por um lado, que não se escreveu muito sobre o que Bastide chama de “encontro e casamento dos Deuses africanos e dos Espíritos indígenas no Brasil”. Mas, quer dizer, sobretudo, que aquilo que foi escrito, o foi, em geral, a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação: o “branco europeu”. Ou, se preferirmos, o ponto de vista do Estado com seus problemas de “*nation building*”, em que a única identidade legítima, evidentemente, é a identidade nacional.

O branqueamento ou a estatização da relação afroindígena não marca apenas as investigações acadêmicas. Como se sabe, no caso brasileiro, assim como em muitos outros, o encontro e a relação afroindígena, devidamente submetidos “à sociedade dos brancos”, foram pensadas com base naquilo que se convencionou chamar “mito das três raças”. Relato que elabora, justamente, a “contribuição” de cada uma dessas “raças” para a constituição da “nação brasileira” em um processo evidentemente encabeçado pelos brancos.

Se os afroindígenas de Caravelas estão tentando se livrar desse mito, é porque bem sabem que os mitos das classes dominantes têm o mau costume de produzir efeitos muito reais. É nesse sentido que sua elaboração do afroindigenismo possui uma dimensão mítica (MELLO, 2003, p. 73 – ver acima). Pois o mito, como lembram Deleuze e Guattari (1972, p. 185), não é “uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão”; ao contrário, ele “determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições

intensivas do sistema”: o mito “não é expressivo, mas condicionante”. E a criação de novas condições e condicionantes inevitavelmente faz parte de toda luta política.

A nós, por nossa vez, caberia acompanhar esse movimento e libertar a relação afroindígena da dominação e do ofuscamento produzido pela presença dessa variável “maior”, os “brancos”. O que significa tentar praticar aquilo que, seguindo o exemplo do autor de teatro Carmelo Bene, Deleuze denomina operação de “minoração” (DELEUZE; BENE, 1979): a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama.

Porque, afinal, talvez seja por isso que a proximidade física entre ameríndios e afro-americanos – o fato inelutável de que, ao longo dos séculos, e ainda hoje, eles não puderam deixar de estabelecer e de pensar suas relações – esteja acompanhada de um afastamento teórico que faz com que delas não saibamos quase nada. Afastamento que faz com que suas sociedades, culturas, cosmopolíticas raramente tenham sido estudadas e analisadas em conjunto, preferindo-se, em geral, aproximações teóricas com a Melanésia, a Sibéria ou mesmo com a própria África. O que muitas etnografias recentes vêm mostrando é que a riqueza com a qual a relação afroindígena vem sendo pensada pelos coletivos nela interessados não encontra nenhum paralelo digno na reflexão acadêmica.

* * *

Aqui, como costuma dizer Isabelle Stengers (2007, p. 45), é preciso ir mais devagar e começar por sublinhar os riscos desse empreendimento, deixando claro desde o começo

as imagens que não gostaríamos que o termo afroindígena evocasse, os clichês que não gostaríamos que ele desencadeasse. Porque não se trata de pensar o que poderíamos chamar, em sentido forte, a *relação afroindígena* nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar o que seria afro, o que seria indígena e o que seria resultado de sua mistura — ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra. E isso seja em um sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentidos cultural, social etc. Não se trata de um problema de identidade.

Não é incomum, contudo, que ao evitar o fogo da gênese os antropólogos caiam na frigideira da tipologia onde, fingindo fazer abstração das conexões genéticas, acaba se chegando exatamente no mesmo lugar. Estabelecer um tipo (ideal ou não, pouco importa) afro puro, um tipo indígena puro, e quantos tipos intermediários forem, não é, de modo algum, o nosso propósito. Nem os modelos historicistas, explícitos ou disfarçados, nem os estrutural-funcionalistas (*idem*) nos parecem possuir qualquer utilidade aqui. Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar não aspectos históricos, sociais, ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos em função das condições objetivas de seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes.

Observemos, igualmente, que esse enfoque privilegiando comparações e interações afro-indígenas poderia, também, conduzir à produção de contribuições inovadoras ao campo das chamadas “relações interétnicas”. Sabe-se bem como a história de diversos países americanos foi contada, em uma chave ideológica,

com ênfase sobre o encontro das “três raças” que teriam harmoniosamente constituído a nação. É supérfluo denunciar o caráter mistificador desse tipo de narrativa, mas talvez valha a pena assinalar que ela reelabora um fenômeno que indubitavelmente não pôde deixar de ter ocorrido. Como escreveu Roger Bastide, “não são as civilizações que estão em contato, mas os homens”, e cabe a nós tentar descobrir e pensar o que aconteceu e ainda acontece nesses encontros. Por outro lado, nunca se enfatizou suficientemente que a natureza das relações que unem os vértices do triângulo das “três raças” não pode ser a mesma, caso se considere as relações entre dominantes e dominados ou apenas aquelas entre os segundos³.

Ora, essas relações ocorrem entre elaborações que se situam em diversas dimensões: sociológicas, mitológicas, religiosas, epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas. E é claro que trabalhos específicos podem tematizar uma ou várias dessas dimensões, isoladamente ou em conjunto. Trata-se, em última instância, de extrair consequências teórico-experimentais efetivas das críticas antropológicas que, ao longo dos últimos cem anos, vêm insistindo na impossibilidade de determinação de qualquer “grande divisor” capaz de distinguir substantivamente os coletivos humanos entre si. Impossibilidade tanto mais evidente quanto as transformações empíricas em curso na paisagem sociocultural do planeta mostram a aceleração simultânea dos processos aparentemente contraditórios de convergência e divergência, mimetismo e diferenciação, dissolução e endurecimento das fronteiras (tanto objetivas como subjetivas) entre os coletivos. Estas dificuldades devem ser levadas a sério, permitindo a elaboração de abordagens alternativas que afirmem a fecundidade epistemológica de tais impasses e os situem no coração da produção antropológica.

Tentando escapar do clichê antropológico que quer nos prender à mera determinação de variedades culturais e universais humanos, o que se visa é o mapeamento das premissas epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas imanentes aos discursos nativos, o que, de imediato, revela que não há nenhuma razão para confinar o procedimento a uma área etnográfica ou a um “tipo” de sociedade. Trata-se de explorar – à luz de contribuições teóricas recentes em torno da “antropologia simétrica” e dos “grandes divisores” – a questão da potencialidade teórica e/ou heurística dessas distinções entre sociedades, e a de sua superação. E trata-se em seguida de estimular um diálogo que, retomando a melhor tradição antropológica, confronte as contribuições específicas das pesquisas realizadas em sociedades “indígenas” e “complexas”, a fim de que possam se fecundar reciprocamente, escapando do aprisionamento em círculos restritos de especialistas e das excessivas concessões aos clichês dominantes.

Isso significa, sobretudo, evitar o risco de simplesmente reproduzir, num estilo, talvez, mais sofisticado, os clássicos debates em torno do chamado sincretismo religioso e, assim, isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado, formando cada manifestação sociocultural específica. Ao contrário, o ponto é a delimitação e o contraste de princípios cosmológicos ameríndios e afro-brasileiros, sem perder de vista nem sua especificidade, nem as condições históricas de seu encontro.

Se quiséssemos seguir um modelo, poderíamos denominá-lo, talvez, transformacional, em um sentido análogo, mas não idêntico, ao que o termo possui nas *Mitológicas*, em que Lévi-Strauss (1964-1971) não descarta as conexões históricas, genéticas e mesmo tipológicas entre ameríndios, mas desenvolve um procedimento que visa contornar e superar essas obviedades. Seguindo exemplos mais recentes, como o de Marilyn

Strathern (1988) na Melanésia, talvez seja possível tratar desse modo materiais afro-americanos em conexão com materiais ameríndios.

Por outro lado, essas “transformações” também devem ser pensadas no sentido deleuziano sugerido acima (o de um procedimento de minoração por extração do elemento dominante) e em um sentido guattariano, porque as conexões que se pretende estabelecer não são nem horizontais, nem verticais, mas transversais. Ou seja, não se trata de encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanações de um universal qualquer conectando entidades homogêneas: as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos. E é por isso que quando esses elementos se encontram concretamente, eles sempre determinam, como lembra Cecília Mello, o processo que Guattari denomina heterogênese, uma *relação de diferenças enquanto diferenças*.

Trata-se, pois, de proceder a um confronto entre cosmopolíticas e coletivos em princípio heterogêneos que poderia servir para seu esclarecimento mútuo, evitando o evolucionismo no plano histórico, o dualismo no plano ontológico e o maniqueísmo no plano ético. O procedimento não é, portanto, do concreto para o abstrato, como o bom senso sugeriria. Ao contrário, trata-se de começar em um plano bem abstrato, um pouco como naquilo que Deleuze e Guattari (1980, p. 501) chamam “método diferencial”, que procede das distinções abstratas para as misturas concretas. Ou seja, é preciso distinguir analiticamente bem para melhor entender as alianças e os agenciamentos efetivos que produzem as misturas concretas.

* * *

É preciso, pois, proceder com cautela, mas o esforço para colocar em diálogo materiais ameríndios e afro-americanos tão heterogêneos

permite desde já entrever ao menos três tipos de elaboração. Em primeiro lugar, contextos nos quais os próprios coletivos se definem, mais ou menos diretamente, como afroindígenas. Este é, já vimos, o caso do grupo estudado por Cecília Mello, mas também, de uma forma completamente transformada, aquele apresentado por Rafael Santos (ver também SANTOS, 2010). No primeiro caso, um grupo de pessoas tradicionalmente classificadas como “afro” estabelece uma relação com as virtualidades “indígenas” que atravessam sua existência; no segundo, um grupo classificado, e mesmo autotclassificado, como indígena traça uma conexão e incorpora de modo particular uma série de práticas muito reais em geral tidas como “afro”, rearticulando de alguma forma as fronteiras entre o “afro” e o “indígena”. Coletivos como o que Cecília Mello estudou estão, hoje, espalhados por toda a parte (ver, por exemplo, FLORES, 2013); processos de interação entre indígenas e religiões de matriz africana aparecem, hoje, em inúmeros contextos empíricos ainda muito pouco estudados (ver, por exemplo, COUTO, 2008; LIMA, 2013; MACÊDO, 2007; UBINGER, 2012).

Em segundo lugar, temos as situações em que coletivos autodefinidos como ameríndios e coletivos autodefinidos como afro-americanos se encontram e interagem efetivamente – mesmo que, como costuma acontecer frequentemente, esses encontros e interações possam ser tão codificados que correm o risco de passar despercebidos. Este é, parece-me, o caso apresentado por Julia Sauma (ver também SAUMA, 2013 — além de Félix, 2011), o qual, ainda que a autora esteja apenas começando a elaborar esse encontro e essa interação, revela todo um potencial dos estudos quilombolas ainda muito longe de ter sido explorado.

Os ensaios de Marina Vanzolini, o de Edgar Rodrigues Barbosa Neto, com quem a

primeira dialoga diretamente, bem como aquela de Valéria Macedo e Renato Sztutman, revelam uma outra possibilidade. Aquela em que é o analista que se faz, de diferentes maneiras, afroindígena, promovendo, e mesmo forçando, passagens entre materiais tradicionalmente destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção.

Marina Vanzolini (ver também VANZOLINI, 2006, 2010) justapõe, assim, por um lado, o feitiço xinguano e o feitiço tal qual aparecem nas religiões de matriz africana, e, por outro, o xamanismo ameríndio e a noção afro-brasileira de axé, demonstrando a fecundidade de um tipo de operação estranhamente ausente em nossa antropologia até hoje. Não é difícil imaginar como o mesmo procedimento poderia enriquecer debates tão tradicionais quanto aqueles confrontando temáticas classicamente tidas como “indígenas” (totemismo, xamanismo, multiplicidade horizontal de espíritos...) e temáticas em geral consideradas “afro-americanas” (sacrifício, possessão, panteões hierarquizados de divindades e assim por diante) e que, no entanto, todos sabemos que podem ser encontradas, segundo distintas transformações, dos dois lados do divisor.

O ensaio de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (ver também Barbosa Neto 2012) nos ensina, como explica o autor, de que modo uma comparação mais implícita do que explícita (que ele denomina “molecular”) pode ajudar a livrar um campo de estudos dos clichês e fantasmas que o assolam. O esforço dos etnólogos em pensar os indígenas de um ponto de vista que não é o do Estado revela que o mesmo pode ser ao menos tentado no campo afro-americano, aparentemente mais suscetível a esse tipo de captura feitiçeira, como a denomina o autor. O “contrafeitiço” etnológico ao enfeitiçamento sociológico dos estudos afro-brasileiros sugere, por sua vez, a possibilidade de que algo nesses

estudos possa servir de “contrafeitiço” para outros clichês e fantasmas que, sem dúvida, também existem no campo da chamada etnologia indígena.

É exatamente o que faz o texto de Valéria Macedo e Renato Sztutman (ver também MACEDO, 2010; SZTUTMAN, 2012), que, de algum modo, molariza o procedimento sugerido por Barbosa Neto. A partir de um cruzamento de noções guarani e afro-brasileiras que poderiam, grosso modo, ser traduzidas por “força”, os autores demonstram como estudos sobre a noção de pessoa oriundos do segundo campo permitem uma releitura criativa do que foi etnografado no primeiro (e vice-versa, evidentemente).

Para concluir e permitir que o leitor vá direto ao que interessa – o material etnográfico analisado nos ensaios que se seguem –, eu diria apenas que creio que a *relação afroindígena* tem um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento, e que, por isso mesmo, poderia estar no coração de uma antropologia que eu chamaria “de esquerda”, no sentido proposto por Gilles Deleuze (2004) em sua conhecida entrevista a Claire Parnet. Uma antropologia que se concentra nas diferenças enquanto tais, que leva efetivamente a sério e parte do que as pessoas pensam e que aposta que são apenas os problemas que elas levantam que permitem manter-se em movimento, escapar dos clichês que nos assolam e, assim, pensar diferente.

Notas

1. Este texto foi apresentado no evento “Olhares Cruzados - Ensaios de Antropologia Afro-Indígena”, do Ciclo “Sextas do Mês”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em 9 de maio de 2014, do qual participei com Julia Sauma e Marina Vanzolini, que, em diferentes momentos, já haviam

trabalhado comigo. Eu gostaria de agradecer, em especial, a Adriana Queiroz Testa, pelo convite e pela organização do evento. Pouco depois, Luisa Girardi – a quem também agradeço – teve a ideia de reunir as apresentações em uma seção especial do *Cadernos de Campo*. Às nossas apresentações, acrescentamos contribuições que Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Rafael Barbi Costa e Santos, Valéria Macedo e Renato Sztutman haviam apresentado no Seminário Temático “Novos Modelos Comparativos: Investigações Sobre Coletivos Afro-Indígenas”, coordenado por Beatriz Perrone Moisés e por mim nos Encontros da ANPOCS de 2011 e 2012. Além de um texto de Cecília Campello do Amaral Mello, cuja dissertação de Mestrado, como veremos, está, de algum modo, na origem desse interesse afroindígena. Finalmente, gostaria de agradecer, e muito, aos comentários de Gabriel Banaggia.

2. É por isso, também, que decidimos não respeitar a convenção ortográfica e grafar “afroindígena” em lugar de “afro-indígena”. A subtração do hífen visa assinalar, como sugerem os amigos de Cecília em Caravelas, que se trata de um processo de variação contínua, oscilando entre os limites puramente teóricos da oposição e da identificação. Ao mesmo tempo, sugere que os campos disciplinares especializados no tratamento de cada um dos termos separados pelo hífen teriam muito o que aprender com isso.
3. Nesse sentido, se há um exemplo a seguir, este é, sem sombra de dúvida, o grande livro de Anne-Marie Losonczy (1997). Nele, a autora propõe uma “antropologia do interétnico”, capaz de pensar a relação entre os afro-colombianos e os indígenas Emberá da região do Chocó, no Pacífico colombiano, de um modo que não a reduza a simples reação à dominação branca, nem ao mero contraste entre duas identidades – não importa se tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”. Ao contrário, tratar-se-ia de pensar situações como essas a partir das alteridades imanentes que cada cultura já comporta e que, relacionadas com as alteridades

imanentes de outra cultura, são capazes de traçar espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora. E é isso o que permite a Losonczy propor um retorno ao tema do sincretismo, desde que encarado como “figura política” (LOSONCZY, 1997, p. 402-406).

Referências bibliográficas

- BANAGGIA, Gabriel. *As Forças do Jarê: Movimento e Criatividade na Religião de Matriz Africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: EDUSP, 1974 [1967].
- _____. La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens. In: *AfroAsia*, v. 12, p. 31-45, 1976 [1973].
- COUTO, Patrícia N. de A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2008. Salvador.
- DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizofrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (DVD produzido e dirigido por Pierre-André Boutang), 2004.
- FÉLIX, Camila C. “*Eles são cristãos como nós*”: humanos e encantados numa comunidade quilombola amazônica. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.
- FLAKSMAN, Clara M. Narrativas, relações e emaranhados: *Os enredos do candomblé no Terreiro do*

- Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.
- FLORES, Luiza. *Os comanches e o prenúncio da guerra: Um estudo etnográfico com uma Tribo Carnavalesca de Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques* (4 vols.). Paris: Plon, 1964-1971.
- LIMA, Clarissa de P. M. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação de Mestrado - UFSCAR, São Carlos, 2013.
- LOSONCZY, Anne-Marie. *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens emberá*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da Diferença. Cultura e Afecção em uma Aldeia Guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MACÊDO, Ulla. *A "dona do corpo": um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra - BA*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2007.
- MELLO, Cecília C. do A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia* (2002-2009). Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- ROSA, João G. *Tutaméia - Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- SANTOS, Rafael B. C. e. *A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. Dissertação de mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- SAUMA, Julia F. *The deep and the Erepecuru: Tracing transgressions in an Amazonian Quilombola territory*. Tese de Doutorado - University College, London, 2013.
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- SOARES, Bianca A. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.
- STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: Lolive, J.; Soubeyran, O. (orgs.). *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- UBINGER, Helen C. *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2012.
- VANZOLINI, Marina. *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
- _____. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

autor**Marcio Goldman**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; bolsista do CNPq e da FAPERJ. Autor de *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994), *Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999), *Como Funciona a*

Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006) e *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics* (Londres, 2013). Em colaboração com Moacir Palmeira, organizou *Antropologia, Voto e Representação Política* (Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996); em colaboração com Miriam Hartung, organizou o *Dossiê Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”* (Florianópolis: Ilha. Revista de Antropologia, 2009); e, em colaboração com Mãe Hilsa Mukalê, editou *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman* (Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2011).