

"Toda planta tem alguém com ela"
sobre mulheres, plantas e imagens
nos quintais de Mangueiras



Lanna Beatriz Lima Perxoto

Belém, Pará
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

LANNA BEATRIZ LIMA PEIXOTO

**“TODA PLANTA TEM ALGUÉM COM ELA” – SOBRE MULHERES, PLANTAS E
IMAGENS NOS QUINTAIS DE MANGUEIRAS**

Belém, PA
2020

LANNA BEATRIZ LIMA PEIXOTO

**“TODA PLANTA TEM ALGUÉM COM ELA” – SOBRE MULHERES, PLANTAS E
IMAGENS NOS QUINTAIS DE MANGUEIRAS**

Tese de Doutorado submetida à avaliação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, como parte dos requisitos necessários a obtenção do grau de Doutor em Sociologia e Antropologia.

Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

Belém, PA
2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P377t Peixoto, Lanna Beatriz Lima
"Toda planta tem alguém com ela" - sobre mulheres, plantas e
imagens nos quintais de Mangueiras / Lanna Beatriz Lima Peixoto.
— 2020.
317 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e
Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Mulheres. 2. Quintais. 3. Quilombolas. 4. Paisagem. I.
Título.

CDD 301

LANNA BEATRIZ LIMA PEIXOTO

**“TODA PLANTA TEM ALGUÉM COM ELA” – SOBRE MULHERES, PLANTAS E
IMAGENS NOS QUINTAIS DE MANGUEIRAS**

Tese de Doutorado submetida à avaliação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, como parte dos requisitos necessários a obtenção do grau de Doutor em Sociologia e Antropologia.

Área de concentração: Antropologia.

Data da aprovação:

Banca examinadora:

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira
Orientador PPGSA/UFPA

Profa. Dra. Ana Luiza Carvalho da Rocha
Examinadora externa FEEVALE/UFRGS

Profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida
Examinadora externa PPGA/UFPA

Profa. Dra. Edna Maria Ramos de Castro
Examinadora interna NAEA/PPGSA/UFPA

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior
Examinador interno PPGSA/UFPA/UEPA

Profa. Dra. Zélia Amador de Deus
Examinadora externa suplente ICA/UFPA

Profa. Dra. Voyner Ravena Cañete
Examinadora interna suplente PPGSA/UFPA

As mulheres das Mangueiras

A minha mãe, Beatriz

As minha avós, Francisca e Alice (in
memorian)

Ao meu filho, Mayú

AGRADECIMENTOS

Em tempos tão difíceis, de tanto retrocesso no que diz respeito as políticas públicas destinadas à garantia de direitos e equidade social, de desmonte da educação pública, ataques e perseguições das universidades públicas do país, termino esta tese. Este cenário me inspira a tecer estes agradecimentos em tom de revolta, mas também de muito orgulho, por isso não poderia ser breve.

Agradeço ao povo das Mangueiras, que resiste cotidianamente com plantas, bichos e encantandos nos campos marajoaras, recriando suas existências cotidianamente e criativamente a centenas de anos em meio a tantas adversidades, por me ensinarem sobre as plantas e também a continuar acreditando, semeando.

Em especial, agradeço às mulheres do São João, principais interlocutoras deste trabalho: Benedita, Elizabete, Antônia e Marita, por abrirem os portões de seus quintais a esta ideia, a este diálogo, pela confiança, pelo abrigo. Mestres do trabalho artesanal da memória, mestres cuidadoras de plantas, detentoras de ricos e complexos conhecimentos botânicos, agrônômicos e políticos. Tentei imprimir nestas páginas as nervuras dos caminhos que trilhamos juntas durante esses anos, este trabalho é nosso, espero não desapontá-las.

Também agradeço especialmente Marinalva e Luís Fabiano que me deram abrigo e cuidado, e a minha família também, durante a maioria das minhas estadias em Mangueiras, a vocês todo carinho e gratidão.

Agradeço à minha mãe, Beatriz, a quem primeiro eu vi cuidar de plantas, bichos, gentes e memórias. Sou grata por todos os teus esforços para que eu chegasse até aqui, tu foste sempre o meu maior exemplo. Obrigada por toda força e doçura que carregas contigo, com que nos criaste e vem criando também nosso Mayú.

Sou sempre grata às minhas avós, Francisca e Alice, e todas as mulheres que vieram antes de mim, sou feita de todas vocês, de suas dores e vitórias. As linhas de suas mãos se estendem nas minhas enquanto escrevo, enquanto planto, enquanto teço, enquanto cuido.

Sou grata à Luana, minha irmã, que percebeu a potência dos quintais muito antes de mim, viveu-os desde a infância com olhos de transver o mundo. Minha companheira e amor de uma vida inteira segue me ensinando que o amor cura, o amor ensina, o amor liberta, esta tese não existiria sem ti.

Agradeço ao meu pai, Eliton, por todo o apoio nessa caminhada de estudos, por me ensinar que o amor também é trabalho, requer um exercício constante, cuidadoso, silencioso e paciente entre o eu, o outro e a memória do que fomos/somos.

Agradeço ao meu companheiro, Rafael, por ter primeiro me mostrado o mar e depois por ter ido de mãos dadas comigo ao interior da ilha e de nós. Obrigada pelo amor, suporte e cuidado, sem os quais eu nunca teria conseguido escrever sequer uma linha deste trabalho. Obrigada pelo Mayú e pela família que estamos construindo.

Sou grata ao meu filho, o rio que dá curso a minha vida, que me chamou ao cuidado das plantas, de mim e do outro. Tua gestação, o parto, o pós-parto, me ver como tua mãe mudou minha vida e o destino desse trabalho.

Agradeço ao Flávio, meu orientador e amigo, por todo o apoio e inspiração para seguir adiante. Sempre que pensei em desistir tu me desta força para continuar. Tuas conversas e teus trabalhos foram indispensáveis à composição desta tese, deram sustentação e fôlego ao voo, sou muito grata.

Agradeço a todos os professores e servidores deste programa que trabalham para sua manutenção e melhoramento, em tempos tão sombrios a sustentação de um Programa de Pós-graduação na Amazônia é um ato revolucionário.

Às professoras Edna Castro, Zélia Amador de Deus e Ana Luiza Carvalho da Rocha pelas cuidadosas observações e preciosas contribuições feitas ao meu trabalho durante o exame de qualificação e ainda pela participação em minha defesa de tese, sou muito grata. São inspirações na vida acadêmica que motivam minha caminhada. Agradeço, ainda, a professora Márcia Bezerra e ao professor Manoel Moraes pelas contribuições essenciais na arguição final desta tese.

Agradeço aos meus colegas de turma e do Grupo de Pesquisa “Antropologia das Paisagens – memórias e imaginários na Amazônia”, especialmente Terezinha Bassalo, Silvia Sousa e Petrônio Medeiros, pelo companheirismo incansável, pelo apoio mútuo, tanto acadêmico quanto emocional, pelas horas de discussão que tanto engrandeceram este trabalho. Também agradeço Manoel e Matheus pelas contribuições e leitura atenta da tese.

Não posso deixar de agradecer meus companheiros da empresa 3R Amazônia e as comunidades quilombolas com quem trabalhamos. A experiência na elaboração dos relatórios Antropológicos, em especial da Comunidade Quilombola de Pução (MA) e da Comunidade Quilombola Alto Pirativa (AP), foi determinante para que eu pudesse compreender mais profundamente a luta das comunidades quilombolas pelo reconhecimento de suas especificidades, do direito a terra e titulação de seus territórios. Esta tese foi escrita sob a luz deste outro trabalho com o qual estabeleci diálogo constante e comprometido por inteiro com esta luta.

Agradeço a Mestre Bira Marajó por ter me apresentado Mangueiras, os sorrisos de suas crianças e a Capoeira Angola, por ter me deixado ver um pouco do mundo da cultura popular de matriz afroamazônica. Por ter me deixado somar forças neste campo de batalha, junto aos seus soldados, como ele mesmo chama, contra o aniquilamento de uma forma de viver e pensar o mundo, e dos mestres que garantem a transmissão desse legado. Agradeço também ao Leo e a Juliene, que me receberam e apoiaram nesta família que é a Cutimboia, não tenho palavras para mensurar o quanto são importantes à este trabalho.

Não posso deixar de agradecer também às minhas amigas, Sammy, Lorena e Nayane; Laena, Alinne e Jamile, obrigada por compartilharem essa existência comigo, a todo amor envolvido, fico em paz de saber que tenho vocês.

A CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de pesquisa que possibilitou financeiramente a execução do projeto de tese e elaboração deste trabalho, sou muito grata. Meus agradecimentos também à Fundação Cultural do Pará pela concessão da Bolsa de Pesquisa, criação, experimentação e difusão em arte no ano de 2015, que possibilitou financeiramente o trabalho de campo durante este ano, a produção e experimentação no campo das artes, facilitando meu diálogo com esta área do conhecimento. Enfatizo meu agradecimento a essas duas fontes de recurso, e destaco: sem financiamento não há pesquisa.

Por fim, a todas aquelas mulheres que carregaram e carregam ainda as sementes clandestinas do amanhã nos cabelos, aquelas que aprenderam uma nova língua para resistir e confidenciar ensinamentos marginais sobre a cura de uma sociedade tão adoecida aos seus descendentes, sou sempre grata.

a planta na manhã reconhece
o alvorecer dos dias
o círculo das forças
o arcano místico dos silêncios
ao léu de ventos e serenos
os segredos afloram
e o pó da existência persiste
pela mão que afaga ou colhe
destra na lida de cuidar
toda a misteriosa comunhão
matura sabedora o que vinga
sua transcendência
: entes transcriam-se no quintal
onde a paisagem se enraíza
mundana e divina
onde a mulher gesta um mundo
a planta na manhã reconhece
sua vibração sutil

Flávio Abreu

RESUMO

Neste trabalho apresento um estudo sobre a relação de mulheres e quintais, com ênfase no cultivo de plantas. A pesquisa foi desenvolvida na Comunidade Quilombola de Mangueiras, município de Salvaterra, Arquipélago do Marajó, região Norte do Brasil. A partir da vivência junto a quatro mulheres e suas narrativas, objetivo compreender como se dá a habitação do espaço, como constroem suas paisagens. Entendo os quintais como um microcosmos, estudar as relações nele/com ele estabelecidas envolve questões relacionadas a vários aspectos da vida social como família, política, cura e xamanismo, e deixa transparecer formas e perspectivas de ver e viver o mundo marajoara. Em Mangueiras, como na maioria das comunidades quilombolas de Salvaterra que lutam até hoje pelo reconhecimento de suas terras, as mulheres tiveram papel decisivo no processo político e identitário. Papel de protagonistas elas também têm em outros âmbitos, entre eles está o cuidado com quintais e hortas domésticas, implicando a esfera de interações entre não-humanos e humanos; às preocupações com seus filhos, às sutis relações com o sagrado e o si-mesmo. São conhecimentos repassados através de uma trama de transmissão e troca, muitas vezes herdadas das relações de mães, filhas e avós. Neste caso também estão em jogo segredos, táticas de resistência de uma cultura, das mulheres de um povo. São conhecimentos e práticas que resistem e se reinventam frente os processos de dominação desde o período colonial aos mais recentes processos de colonialismo interno e externo. Quintais e mulheres cultivam-se mutuamente ao longo do tempo em direção ao cuidar de si e dos seus, reflexo do modelo patriarcal dominante. Mas que apresenta uma faceta política fundamental, que mantêm até hoje vivas, pulsantes, essas culturas.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres; quintais; quilombola; paisagem.

ABSTRACT

This work is a study about the relationship of women and backyards, with an emphasis on plant cultivation. The research took place in the Quilombola Community of Mangueiras, in Salvaterra, Archipelago of Marajó, Northern Brazil. From the experience with four women and their narratives, I aim to understand how the space is inhabited, how they build their landscapes. I understand backyards as a microcosm, studying the relationships established in/with it involves issues related to a several aspects of social life such as family, politics, cure and shamanism, and reveals ways and perspectives of seeing and living the Marajoara world. In Mangueiras, as in most of the quilombola communities in Salvaterra who are still fighting for the recognition of their lands, women played a decisive role in the political and identity process. They also have a leading role in other areas, including care for backyards and home gardens, implying the sphere of interactions between non-humans and humans; the concerns about their children, the subtle relationships with the sacred and the themselves. This knowledge is passed on through a network of transmission and exchange, often inherited from the relationships of mothers, daughters and grandparents. In this case, secrets, tactics of resistance of a culture, of the women of a people are also at stake. They are knowledge and practices that resist and reinvent themselves in the face of domination processes from the colonial period to the most recent processes of internal and external colonialism. Backyards and women cultivate each other over time towards take care of themselves and their people, reflecting the dominant patriarchal model. But it has a fundamental political facet, which keep these cultures alive, pulsating today.

KEYWORDS: women; backyards; quilombola; landscape.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
I PARTE	39
Capítulo 1 - ILHAS DE FLORESTA.....	40
1.1 “Antigamente tudo era campo”	41
1.2 “Nas mangueiras”	42
1.3 Habitar o lugar	51
1.4 Os quintais	58
1.5 Artesãs do lugar da memória e da memória do lugar	66
Capítulo 2 – NERVURAS – Caminhos dos quintais	79
2.1 Os passos	80
2.2 “Imagens corporais”	89
2.3 As crianças do São João.....	100
2.4 Artesanias etnográficas.....	106
PARTE II	124
Capítulo 3 – O REFÚGIO.....	125
3.1 “Eu venho de cinco gerações de escravos”	126
3.2 Da raiz – herança e ancestralidade.....	135
3.3 A configuração espacial da morada.....	143
3.4 O banho de São João.....	158
Capítulo 4 – O CUIDADO	168
4.1 A maternidade	169
4.2 Uma “ética do cuidado”	173
4.3 Da raiz às ramificações do cuidado – as mulheres e o cultivo dos quintais ..	179
4.4 As mãos – “tudo que eu planto dá”	187
PARTE III.....	202
Capítulo 5 – O cotidiano nos quintais	203
5.1 O tempo	204
5.2 Os gestos de cultivo	218
5.3 “Toda planta tem alguém com ela”	228
5.4 Os bichos	236
Capítulo 6 – Os (des)limites do abrigo	247
6.1 As crianças	248
6.2 Universo transformacional.....	259
6.3 A pajelança e o batuque.....	272

6.4 Mães/donas do lugar	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	296
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	302

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 – A travessia (PEIXOTO, 2015)	40
Figura 2 – Os campos (Lanna Peixoto, 2015)	41
Figura 3 – Mangueira (Luana Peixoto, 2015)	42
Figura 4 – Salvá do Marajó (Lanna Peixoto, 2016)	45
Figura 5 – Elizabete (Lanna Peixoto, 2015)	49
Figura 6 – Jucá (Lanna Peixoto, 2018)	50
Figura 7 – Pés de Marita (Lanna Peixoto, 2018)	54
Figura 8 – Elizabete 2 (Luana Peixoto, 2015)	57
Figura 9 – Casa de Marinalva e Fabiano (Lanna Peixoto, 2019)	59
Figura 10 – Casa de Benedita (Camila Aranha, 2015)	60
Figura 11 – Varanda da casa de Marinalva (Lanna Peixoto, 2019)	61
Figura 12 – Arruda (Lanna Peixoto, 2017)	62
Figura 13 – Plantas de Marita (Lanna Peixoto, 2017)	62
Figura 14 – Furo (Lanna Peixoto, 2015)	64
Figura 15 – Elizabete e o pariri (Lanna Peixoto, 2019)	68
Figura 16 – Bena (Lanna Peixoto, 2015)	71
Figura 17 - Bena apresentando sua produção (Lanna Peixoto, 2018)	73
Figura 18 – Marita (Lanna Peixoto, 2018)	74
Figura 19 - Fotos de Marita (Lanna Peixoto, 2018)	75
Figura 20 – Antônia (Lanna Peixoto, 2017)	77
Figura 21 – Nervuras (Lanna Peixoto, 2015)	80
Figura 22 - Trajetos até Mangueiras (Luana Peixoto, 2017)	81
Figura 23 - Mão (Lanna Peixoto, 2015)	84
Figura 24 - Elizabete e o pirarucu (Lanna Peixoto, 2019)	87
Figura 25 - Bena e eu (Luana Peixoto, 2015)	89
Figura 26 - Capoeira (Luana Peixoto, 2015)	90
Figura 27 - Fotografando (Lanna Peixoto, 2015)	97
Figura 28 - Seguindo as crianças (Camila Aranha, 2015)	101
Figura 29 - Elizabete e Dina (Luana Peixoto, 2015)	102
Figura 30 - Oficina de fotografia (Rafael Diaz, 2015)	103
Figura 31 - Oficina de fotografia2 (Lanna Peixoto, 2015)	104
Figura 32 - Prancha Oficina de fotografia 3 (Lanna Peixoto, 2019)	105
Figura 33 - Nervuras (Lanna Peixoto, 2016)	111
Figura 34 - Quintal (Lanna Peixoto, 2015)	114
Figura 35 - Dinas (Lanna Peixoto, 2020)	115
Figura 36 - Manjerição (Lanna Peixoto, 2019)	116
Figura 37 - Juca 2 (Lanna Peixoto, 2016)	117
Figura 38 - Manjerição 2 (Lanna Peixoto)	118
Figura 39 - A casa (Lanna Peixoto, 2015)	119
Figura 40 - Benedita 2 (Lanna Peixoto, 2015)	120
Figura 41 - Sombra do Mundo, Mucuracaá, Pariri (Lanna Peixoto, 2016)	121
Figura 42 - Elizabete em frente a sua casa (Luana Peixoto, 2015)	122

Figura 43 - Casa 2 (Lanna Peixoto, 2016)	123
Figura 44 - Comunidades Quilombolas de Salvaterra (Lanna Peixoto, 2016)	125
Figura 45 - Raiz (Luana Peixoto, 2015)	126
Figura 46 - Terra (Luana Peixoto, 2015)	127
Figura 47 - Localização dos bairros de Mangueiras (Luana Peixoto, 2017)	131
Figura 48 - Elizabete conta (Lanna Peixoto, 2016)	133
Figura 49 - Raiz 2 (Luana Peixoto, 2015)	135
Figura 50 - Prancha Bena conta (Luana Peixoto, 2015)	144
Figura 51 - O São João (Jhennifer e Douglas, 2019)	147
Figura 52 - O barco (Lanna Peixoto, 2017)	148
Figura 53 - Experimentações (Lanna Peixoto, 2018)	149
Figura 54 - A terra (Lanna Peixoto, 2017)	150
Figura 55 - Croqui Casa de Elizabete (Lanna Peixoto, 2019)	151
Figura 56 - A casa de Elizabete (Camila Aranha, 2015)	152
Figura 57 - Croqui Casa de Benedita (Lanna Peixoto, 2018)	153
Figura 58 - Canteiro de Benedita (Rafael Diaz, 2015)	154
Figura 59 - Croqui Casa de Marita (Lanna Peixoto, 2019)	155
Figura 60 - Canteiro de Marita (Lanna Peixoto, 2018)	156
Figura 61 - Croqui Casa de Antônia (Lanna Peixoto, 2019)	157
Figura 62 - Plantas de Antônia (Lanna Peixoto, 2017)	158
Figura 63 - Prancha Banho de São João (Lanna Peixoto, 2017)	162-164
Figura 64 - Dentre elas (Lanna Peixoto e Luana Peixoto, 2016)	168
Figura 65 - Marita e as bisnetas (Lanna Peixoto, 2018)	180
Figura 66 - Bena e Jéssica (Lanna Peixoto, 2019)	185
Figura 67 - Benzinho (Lanna Peixoto, 2017)	186
Figura 68 - Mãos de Elizabete (Lanna Peixoto, 2018)	194
Figura 69 - Extensões de pariri e Elizabete (Lanna Peixoto e Luana Peixoto, 2015)	195
Figura 70 - Bena e a catinga de mulata (Lanna Peixoto, 2015)	196
Figura 71 - Tessitura (Lanna Peixoto, 2020)	197
Figura 72 - Altar de Minê (Lanna Peixoto, 2015)	198
Figura 73 - Minê (Lanna Peixoto, 2015)	199
Figura 74 - Mão (Lanna Peixoto, 2015)	200
Figura 75 - Nascendo (Lanna Peixoto, 2020)	201
Figura 76 - Bena quintal (Lanna Peixoto, 2015)	203
Figura 77 - Chuva (Lanna Peixoto, 2017)	204
Figura 78 - Crianças brincando na chuva (Lanna Peixoto, 2017)	206
Figura 79 - Chuva 2 (Lanna Peixoto, 2017)	208
Figura 80 - Antônia e sol (Lanna Peixoto, 2019)	209
Figura 81 - Verão (Luana Peixoto, 2015)	211
Figura 82 - Quintal de Bena no verão (Luana Peixoto, 2015)	214
Figura 83 - Antônia e os netos (Lanna Peixoto, 2018)	216
Figura 84 - Os campos no verão (Luana Peixoto, 2015)	218
Figura 85 - Ferramentas (Lanna Peixoto, 2019)	222

Figura 86 - Adubo (Lanna Peixoto, 2015)	223
Figura 87 - Marinalva limpando o quintal (Lanna Peixoto, 2018)	225
Figura 88 - Marita mexendo na canoa (Lanna Peixoto, 2017)	227
Figura 89 - Sombra-do-mundo (Luana Peixoto, 2015)	230
Figura 90 - Cristina e a sobrinha (Lanna Peixoto, 2019)	232
Figura 91 - Capim-santo (Lanna Peixoto, 2015)	233
Figura 92 - Abre-caminho (Luana Peixoto, 2020)	234
Figura 93 - Búfalos (Camila Aranha, 2015)	237
Figura 94 - O porco (Lanna Peixoto, 2018)	241
Figura 95 - Antônia e o pretinho (Lanna Peixoto, 2018)	245
Figura 96 - Carimbos de Adriale (Adriale, 2019)	247
Figura 97 - Crianças com as câmeras escuras (Luana Peixoto, 2015)	249
Figura 98 - Casa de Kaio e Antônia (Kaio, 2019)	250
Figura 99 - Crianças no Quintal de Elizabete (Luana Peixoto, 2015)	251
Figura 100 - Sementes de jucá (Lanna Peixoto, 2015)	253
Figura 101 - Renato e a flauta (Lanna Peixoto, 2015)	254
Figura 102 - Douglas e Jheniffer elaborando o croqui (Lanna Peixoto, 2019)	255
Figura 103 - Crianças mostrando o croqui (Lanna Peixoto, 2019)	256
Figura 104 - Prancha Crianças do São João (Lanna Peixoto, 2020)	257-259
Figura 105 - Tajá (Lanna Peixoto, 2019)	265
Figura 106 - Hermenegilda (Lanna Peixoto, 2015)	276
Figura 107 - Manuela (Lanna Peixoto, 2019)	278
Figura 108 - Mayú e Antônia (Lanna Peixoto, 2017)	286
Figura 109 - Bolsa- da-fortuna (Lanna Peixoto, 2015)	287
Figura 110 - Meninas do São João (Luana Peixoto, 2016)	288
Figura 111 - Sacaca (Lanna Peixoto, 2015)	289
Figura 112 - Elizabete e o limão (Lanna Peixoto, 2015)	290
Figura 113 - Alecrim (Lanna Peixoto, 2015)	291
Figura 114 - Pau-de-angola (Lanna Peixoto, 2015)	292
Figura 115 - Elizabete e as plantas (Luana Peixoto, 2019)	293
Figura 116 - A casa e a cobra (Lanna Peixoto, 2015)	294
Figura 117 - Elizabete e a sombra-do-mundo (Luana Peixoto, 2015)	295
Figura 118 - O quintal de Elizabete	296

INTRODUÇÃO

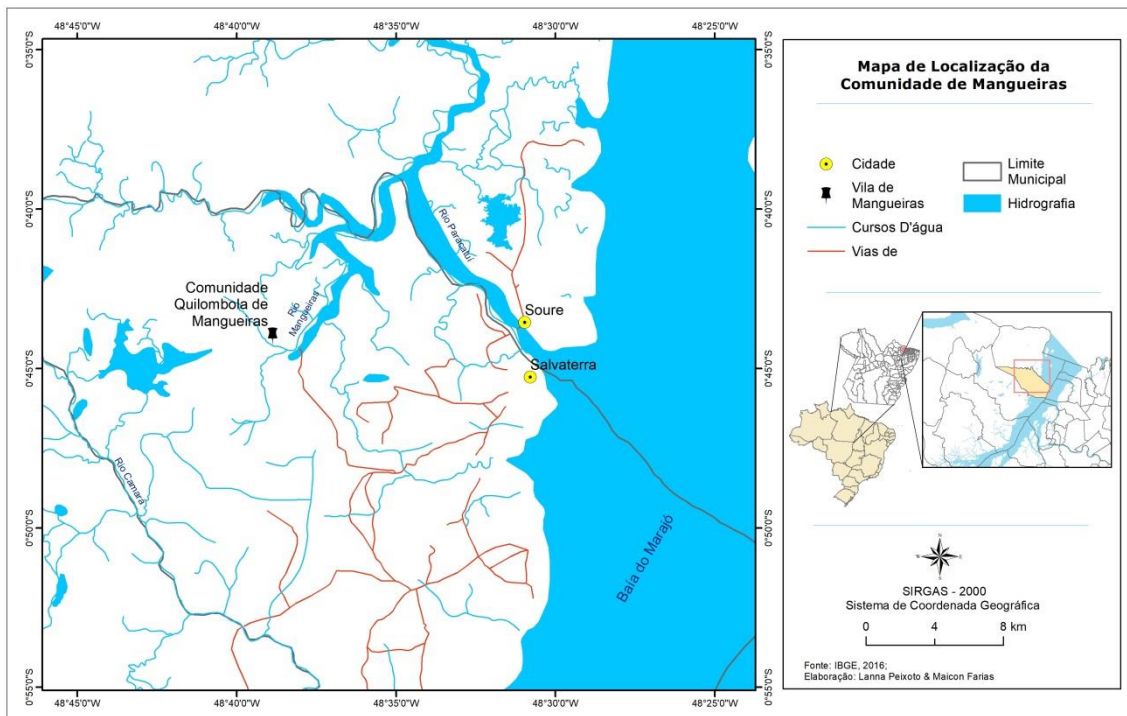
Esta tese trata de um estudo sobre os quintais e o imaginário que os envolve. Neste sentido volto-me para os conhecimentos e práticas neles desenvolvidos por mulheres que vivem na Comunidade Quilombola¹ de Mangueiras, com ênfase no cultivo de plantas medicinais. O local do estudo está localizado no município de Salvaterra, no Arquipélago do Marajó, no estado do Pará, região norte do Brasil. Entendo os quintais como um microcosmo onde podemos observar e vivenciar a habitação desses espaços especialmente pelas mulheres, compreendendo questões relacionadas às paisagens, ao gênero, à cura, ao xamanismo, entre outros aspectos da vida social e das formas e perspectivas de ver e viver o mundo marajoara.

No Marajó existem pelo menos 19 comunidades quilombolas. Entre elas, 15 estão localizadas em Salvaterra. De acordo com Rosa Acevedo Marin (2009, p.220), este é o município que abriga o território quilombola mais densamente povoado na ilha. Essas comunidades reivindicam junto ao INCRA² a titulação de suas terras³ (BARGAS, 2013, p.74; LIMA FILHO, 2014, p.56), entre elas aparece Mangueiras, distante 24 quilômetros da sede do município. O acesso a esta comunidade se dá por meio de uma estrada de piçarra e, também, pelo rio Mangueiras, braço do rio Paracauari que divide os municípios de Soure e Salvaterra.

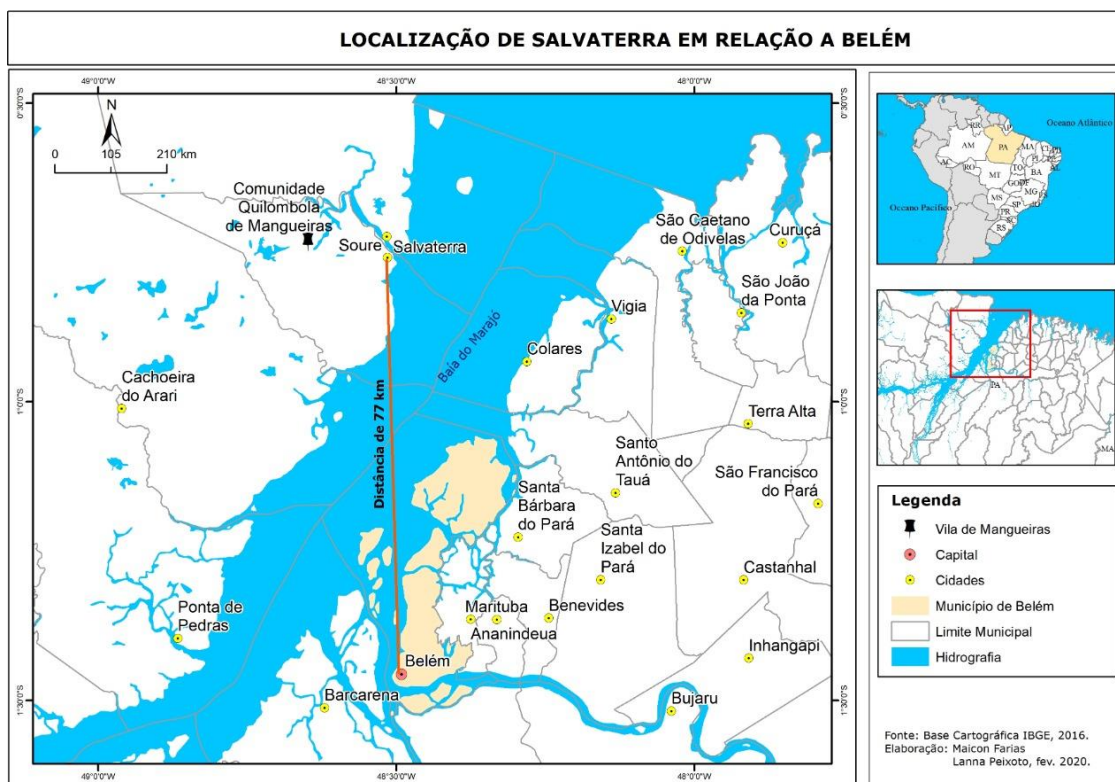
¹ Os quilombos foram focos de resistência ao regime escravista implantado no Brasil desde o período colonial. Nessas áreas refugiavam-se principalmente africanos, afrodescendentes escravizados, libertos e em menor escala indígenas e brancos marginalizados. Hoje, as comunidades quilombolas em todo país passam por processos de reivindicação de titulação de suas terras junto ao Estado Brasileiro. São caracterizadas por serem grupos étnicos, descendentes de negros e indígenas que ocupam territórios ancestrais, ou seja, ocupados tradicionalmente por seus antepassados por séculos, garantindo a (re)produção cultural e de subsistência.

² O INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - é uma autarquia federal responsável pela regulamentação fundiária no país.

³ De acordo com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT da Constituição Federal de 1988, que reconhece formalmente a existência de comunidades remanescentes de quilombos e obriga o Estado brasileiro a reconhecer e titular os territórios das comunidades remanescentes de quilombos.



A seguir apresento um mapa que localiza a comunidade em relação ao município de Salvaterra e a Belém:



Segundo os moradores, Mangueiras seria a mais antiga comunidade quilombola da região, com mais de duzentos anos. Ali encontramos ancestrais diretos dos antigos escravos da região, de negros e índios. Aproximadamente 140 famílias se dividem em 09 bairros: Divindade, Trindade, Mucajá, Japiim, Santa Maria, São João, Salvá, Nascimento e a Fazendinha Taboca.

Em Mangueiras, desde 2003 se iniciaram os esforços pela titulação de suas terras, com a criação de uma associação que a representasse (CAVALCANTE, 2011; SANTOS; CARDOSO; VALENTE, 2012) diante da sociedade nacional. Em 2007 seus membros deram entrada no processo de solicitação de reconhecimento e titulação de seu território (LIMA FILHO, 2014, p.57), que até hoje não foi concedida à comunidade pelo INCRA. Em Mangueiras, como na maioria das comunidades que lutam até hoje pelo reconhecimento de suas terras, as mulheres tiveram papel decisivo no processo político e identitário (MARIN, 2009, p.217; LIMA FILHO, 2014, p.52). Segundo Petrônio Medeiros Lima Filho, “foram elas as principais lideranças que propuseram e aprofundaram os debates sobre a autoidentificação quilombola no interior de suas comunidades” (2014, p. 52).

Em contraponto, mas também por extensão, se permanecermos pouco tempo no interior da comunidade de Mangueiras, assim como no interior das casas, será possível perceber o protagonismo das mulheres em outros processos e atividades que envolvem o coletivo quilombola. À interioridade de si e da casa, a princípio, foram os espaços reservados socialmente às mulheres e, portanto, voltada à esfera da intimidade.

Escolhi como porta de entrada das moradas àquela dos fundos, ou ainda, as portas que dão para esses quintais. A maioria das casas na comunidade têm quintais. São esses espaços que as pessoas escolhem para a criação de alguns animais, o cultivo de suas hortas e, principalmente, de plantas medicinais, espécies que para tudo servem de remédio, aos males do corpo e do espírito. Essas plantas geralmente estão cercadas por pedaços de madeira e arames farpados e/ou redes de pesca para proteção contra os animais, principalmente o gado que costuma destruí-las. São as mulheres as maiores responsáveis por essa área da morada, implicando a esfera de interações entre não-humanos e humanos; às preocupações com seus filhos, às sutis relações com o sagrado e o si-mesmo (PEIXOTO, SILVEIRA, 2015, p.03).

Os conhecimentos de mulheres sobre as plantas, medicinais ou não, bem como sua relação com os quintais e as formas mutuas de habitação: seja das mulheres pelo quintal e do quintal pelas mulheres, fazem parte de um imaginário complexo onde constelam variadas imagens sensíveis sob eixos principais como: o feminino, a fertilidade, o mistério, a vida, o

cuidar e a cura de si e dos outros. Que norteiam as formas como podemos entender a construção do feminino na região, e mais especificamente naquele quilombo. Esses conhecimentos são repassados através de uma rede de transmissão e troca, que muitas vezes são heranças das relações entre mães, filhas, avós, e implicam em um tempo e uma forma de conhecer. Neste caso, também estão em jogo segredos, táticas de resistência de uma cultura, enfim, das mulheres de um povo.

Minha relação com Mangueiras se deu em janeiro de 2013, em uma de minhas viagens a Salvaterra para pesquisa de campo no mestrado⁴, quando o Mestre de Capoeira Angola, Bira Marajó, me convidou para conhecer a comunidade. Foram dois dias de atividades com práticas de capoeira voltadas para as crianças. Foi a partir deste contato que passei a alimentar o desejo de trabalhar ali e conhecer mais sobre aquele lugar. Neste primeiro contato já me chamou a atenção os quintais das casas, quando pude perceber que a grande maioria abrigava plantas envoltas por redes de pesca, mais tarde descobri que eram plantas medicinais.

As conversas que tive com seus moradores, e com tantas outras pessoas na sede do município, que me falavam sobre as histórias e os segredos de Mangueiras me incentivaram a voltar à localidade. Entre essas pessoas destaco as conversas com Mestre Bira e Rafael Diaz, meu companheiro, que já desenvolvia pesquisas na área. Ambos me chamaram a atenção para os mistérios das mulheres da comunidade e o poder de seus remédios. Posteriormente, desenvolvi um trabalho de fotografia sobre as relações das mulheres e plantas estabelecidas nos quintais de Mangueiras em 2015⁵. A densidade e envolvimento que estabeleci a partir deste trabalho mudaram os rumos de minha pesquisa de doutorado, motivaram, assim, a reelaboração de meu projeto de tese, que anteriormente tinha como foco as narrativas sobre encantarias femininas nas águas presentes na área de costa do mesmo município e a constituição do feminino.

Em Salvaterra é costumeira a distinção entre “fora” e “dentro”, termos utilizados como referências espaciais, principalmente por pescadores. “Fora” diz respeito ao alto mar, quando um pescador pesca para fora é certo que ele irá ultrapassar a área da costa a perder de vista, sairá da baía do Marajó em direção ao Atlântico. “Dentro” se refere aos domínios dos rios. “Lá fora”, portanto, faz referência aos episódios ocorridos no mar e, “aqui dentro”

⁴Mestrado que desenvolvi no Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, na Universidade Federal do Pará, com dissertação intitulada “Cidade nas águas – um estudo sobre o imaginário em Salvaterra - PA” (2014).

⁵Fui contemplada com a Bolsa de Pesquisa, criação, experimentação e difusão em arte, da Fundação Cultural do Pará, projeto intitulado “Dentre: mulheres, plantas e imagens”.

aos ocorridos nas proximidades da cidade, para dentro dos rios, braços, igarapés, lagos e manguezais, no sentido do interior da região (PEIXOTO, 2014, p.117). É o movimento de fora para dentro que marca minha escolha nesta etapa de minha trajetória acadêmica.

Da costa para o interior do município, adentrando o território, segui os rastros das interioridades, da água à terra, seguindo os cursos das águas que infiltram todo o território marajoara até seus campos, alagados durante uma parte do ano e secos na outra metade, assim é Mangueiras. Que fez da terra sua centralidade, “‘terras de pretos’, ‘terras de herança’ e ‘terras de herdeiros’” (Quilombolas da Ilha do Marajó, Pará, PNCSA, 2006, p. 08) é como são denominadas as áreas que constituem o território quilombola na região. Nessas terras gerações e gerações têm garantido sua sobrevivência material e simbólica. Se constituíram “como os únicos recantos onde seus integrantes podem manter práticas próprias de suas formas de existência” (BARGAS, 2013, p. 59), um “território-paisagem” (ECKERT, 2009, p.88) do agir no/com o lugar.

Os quintais, desde a escolha do local ao tipo de atividade neles desenvolvidas, as plantas cultivadas, os animais, ou mesmo, um banco embaixo de uma árvore de copa vasta, contam com as mulheres histórias de resistência e existência naquele universo sensível. Revelam um cuidar pelo cultivo de si e do outro, humano ou não. Esses pequenos espaços de terra atrás das casas, de acordo com Juliana Salles Machado, integram o território da memória, do parentesco e do sobrenatural (2012, p. 20) e revelam um conjunto de interpretações e afetos, um sentido do estar no local, pois deixam transparecer uma forma peculiar de experienciar o território, e consequentemente, os saberes e as representações do mundo em que estão inseridos no contexto marajoara.

Sendo assim, considero como questão norteadora deste estudo como se constituem os quintais no São João, como se configuram em lugares de habitação e o que o cultivo de plantas nesses espaços diz sobre as formas de habitar desse coletivo? Por conseguinte, intento compreender quais as relações entre este lugar, e os demais constituintes do território-paisagem quilombola? Quais são as continuidades e discontinuidades existentes que tornam possível visualizar as peculiaridades dos quintais e aqueles elementos característicos do habitar quilombola?

Existem várias formas de habitação de um espaço, cada uma carrega consigo ontologias da sociedade que as desenvolvem. Portanto, saberes e práticas em torno dos quintais de mulheres, apresentam não somente uma forma específica de praticar o espaço, uma das formas pelas quais se dá a habitação de populações afroindígenas na Amazônia, como também carregam consigo as ontologias desses povos e suas cosmovisões. Os quintais

de cada senhora indicam as experiências e as visões de mundo de cada uma delas, enfim, um universo íntimo e particular que só as mulheres têm acesso em sua completude e complexidade. São quintais-florestas, de plantas e símbolos, quintais-microcosmos, portanto.

Estabeleço como objetivo geral deste estudo compreender como se dá a habitação/manejo dos quintais por mulheres da comunidade quilombola de Manguelras e como são habitadas por suas imagens, tentando compreender como os seres que habitam os lugares neles se inscrevem, constituindo marcas dessa mutua habitação como forma de comunicação interespecífica sutil, revelando as mudanças espaciais e as marcas do tempo que contam um pouco da história dos grupos pertencentes àquelas paisagens. Nestes termos, como tais processos evidenciam a formação contínua e intersubjetiva no qual estão inseridos mostra-se um rico caminho de reflexão.

Para chegar a este objetivo geral tracei os seguintes objetivos específicos: identificar e compreender as dinâmicas cotidianas de mulheres nos quintais, as principais formas de interação com/no lugar praticado (CERTEAU, 2012); compreender em que contexto se insere os cuidados com os quintais no cotidiano das mulheres da comunidade, especialmente através de suas narrativas orais sobre tais ambientes; compreender como se articulam as noções de cultivo e de cura associadas à figura do feminino nesse contexto; identificar as imagens que emergem das relações das mulheres quilombolas com os elementos contidos nos quintais, bem como compreender aspectos do imaginário que dinamizam tais interações; perceber de que forma as atividades desenvolvidas por mulheres nos quintais influencia nas dinâmicas da comunidade, assim como a sua importância para o contexto de Manguelras; perceber de que forma esses lugares contam sobre as histórias de resistência dessa população no território quilombola.

Esta tese foi elaborada em diálogo com um conjunto de bibliografias que deram suporte às discussões aqui apresentadas. Neste espaço faço referência a autores e teorias que me ajudam a pensar o universo da pesquisa. Parto de um levantamento bibliográfico sobre os processos históricos e políticos por que passaram os quilombos no Brasil, tendo em vista que seus rastros marcam as dinâmicas cotidianas e por elas são influenciados. Deste olhar processual aproximo-me do infinitesimal da vida vivida, partes indivisíveis que inscrevem na dimensão cotidiana as táticas de (r)existência das mulheres desse estudo. Portanto, organizo esta seção em três partes a fim de evidenciar e discutir eixos teóricos centrais ao desenvolvimento deste estudo.

Quilombos em Salvaterra

Segundo Napoleão Figueiredo, autores que se debruçaram sobre o tema da presença africana no Pará colonial, estimam que tenham entrado cerca de 53 mil escravos africanos na Amazônia (CARREIRA, 1969; DIAS, 1970; VERGOLINO e SILVA, 1971 apud FIGUEIREDO, 1977, p. 106). A partir do porto de Belém foram encaminhados para diversas regiões paraenses no campo e na cidade, onde foram direcionados para os mais variados tipos de trabalho, desde os serviços domésticos às atividades agrícolas (FIGUEIREDO, 1977, pgs. 106 e 107). No Marajó a mão-de-obra escrava foi utilizada ao lado da mão-de-obra indígena, principalmente na pecuária. De acordo com Vicente Salles (1971), em 1832 a comarca do Marajó tinha 2.040 escravos, presume-se ainda que houvesse grande número de negros entre a população livre e alforriada (PIANI, 2007, p.87; MARIN, 2009, p. 209).

Foi nesse período que se formaram nas cercanias das fazendas, em Salvaterra como em todo Brasil, os mocambos, conhecidos no restante do país como quilombos. Caracterizados como pontos de resistência ao sistema colonial escravista. No Marajó eles eram organizados por pessoas escravizadas em fuga, como também foi fruto da crise econômica que assolou as fazendas de criação de gado no início do século XIX. Tal crise provocou a desagregação de muitas fazendas na região e fez com que fossem abandonadas ou doadas por seus senhores. Muitos dos que antes eram nelas escravizados permaneceram no território e deram origem às pequenas vilas (LIMA FILHO, 2014, p. 74), hoje reivindicados como território quilombola.

Desta maneira, se reafirmam ao longo do tempo formas de existência cujo fim foi anunciado com o advento do capitalismo. De acordo com Janine Bargas os quilombos “foram primordiais para a formação de uma teia de embate e resistência contra os senhores e outros donos do poder” (2003, p.58) durante o período colonial e imperial, e acrescento aqui, que até hoje assim são caracterizados. Esses lugares se constituíram como territórios de resistência desses povos (ALMEIDA, 2008, p.145), como também de elaboração de uma re-existência a partir dos laços e alianças nele estabelecidos (2008, p.142), e no caso do Marajó, os laços e alianças foram estabelecidos principalmente por negros e indígenas, até hoje os principais afetados pelas contradições dos sistemas políticos e econômicos instaurados no país.

Essa relação se mostra como chave para a compreensão do universo estudado. Como mostra Bargas:

Diante do tortuoso processo de adaptação do negro africano entre as matas locais e seus segredos, o entrelaçamento de conhecimentos e de outros aspectos culturais, como as práticas religiosas, possibilitaram o estabelecimento de redes de solidariedade entre negros e indígenas, que serviam, primordialmente, à construção de recantos de liberdade (BARGAS, 2013, p. 57).

Houve, então, o desenvolvimento de um complexo cosmológico ligado ao processo histórico que convergiu para o lugar de coletivos de negros e indígenas. Portanto, a forma como foi se delineando na conformação da paisagem local está profundamente arraigada nos diálogos que ali estabeleceram os humanos pertencentes a esses grupos e deles com os não-humanos que também habitam Mangueiras. Ocorreu no Marajó, como por todo território brasileiro, um processo de encontro de horizontes de grupos e pensamentos heterogêneos. Foram estabelecidas relações “entre elaborações que se situam em diversas dimensões: sociológicas, mitológicas, religiosas, epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas” (Goldman 2014, p.217).

Trabalhos como o de Flávio Gomes (2005), Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009) Agenor Sarraf Pacheco (2010), mostram, a partir de diferentes vieses⁶, como as alianças entre povos indígenas e negros foram fundamentais na formação da sociedade marajoara, principalmente na região dos campos da ilha, onde está localizada a comunidade de Mangueiras. Essa relação afroindígena se mostra indispensável à compreensão do universo estudado, uma vez que os quintais, seus sentidos e usos, bem como os demais ambientes que constituem o território quilombola vêm se conformando a partir do encontro desses grupos neste território.

Porém, a relevância de se considerar os entrelaçamentos das trajetórias de coletivos negros e indígenas no Marajó nesse trabalho não se dá somente pela importância histórica desse encontro. Não há aqui a pretensão de localizar as origens das práticas de cultivo dos quintais. O que é imprescindível à esta reflexão é considerar que o acesso recorrente à memória da origem afro e indígena da comunidade, bem como das heranças deixadas pelas duas matrizes nas narrativas dos moradores sobre os mais diversos âmbitos da vida, indicam que esse encontro vem reverberando nas conformações sociais ao longo do tempo e dizem muito sobre a forma como esse coletivo estabelece suas relações e pensa a si mesmo.

⁶ No trabalho de Gomes (2005) há referência às alianças de indígenas e negros em empreitadas de fuga do regime de escravidão. Marin (2009) reflete acerca dos processos históricos políticos e de territorialização no Marajó, cujos principais atores foram negros e indígenas. Pacheco (2010) parte de narrativas históricas para compreender como se davam práticas afroindígenas na vida religiosa marajoara.

Como aponta o material etnográfico e a historiografia da região, pensar a constituição marajoara nos termos de uma relação afroindígena e em especial dos quilombos de Salvaterra, inspira um profícuo debate. Nele se põe em questão sua compreensão a partir da mistura e da mestiçagem e, também, os essencialismos culturais. A discussão evidencia a possibilidade de diálogo entre campos “tradicionalmente separados da antropologia”, como afirma Márcio Goldman, “a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros ou afro-americanos” (2014, p.215). Por isso, além do diálogo com uma bibliografia acerca de comunidades quilombolas e coletivos negros em geral, busco referenciais que preconizam as relações afroindígenas, assim como aqueles que tratam contextos etnográficos de povos tradicionais na Amazônia, indígenas e não indígenas.

Os quintais, a morada

Os quintais são áreas comumente abertas, localizadas nos espaços residuais do terreno doméstico, livres ou com poucas edificações. Esses locais estão cada vez mais escassos em grandes áreas urbanas em decorrência da grande densidade demográfica e da especulação imobiliária, que torna os espaços nas cidades mais caros. Em pequenas cidades e comunidades mais afastadas a incidência dos quintais é maior, como podemos observar na comunidade de Mangueiras, onde encontramos quintais na maioria das casas. Eles são destinados a múltiplos fins e abrigam grande interação entre as mais variadas espécies biológicas como humanos, plantas, animais silvestres e outros animais domésticos, mas seus cuidados ficam, principalmente, sobre o encargo das mulheres.

É vasta a literatura que trata dessa área da morada. Alguns poucos se referem ao histórico de formação desses espaços, sejam rurais ou urbanos (LOUREIRO, 2012, p.233), e a grande maioria dos enfoques propostos gira em torno de seus aspectos “ecológicos funcionais e utilitários”, como apontam Rui Murrieta e Antoinette WinklerPrins (2006, p.278) e reafirma Juliana Salles Machado (2012, p.39). Estes estudos direcionam pouca, ou nenhuma atenção, “às dinâmicas sociais e às múltiplas camadas de significados” por trás das práticas de cultivo de quintais e jardins (MURRIETA; WINKLERPRINS, 2006, p.278) e se detêm à um caráter agroflorestal. Esses autores enfatizam a necessidade de pesquisas direcionadas a um enfoque mais abrangente e, aqui acrescento que são necessários estudos que se direcionem a ir além das camadas de significados por trás dessas práticas, e se

dediquem às camadas de significados, memórias e afetos incrustadas nas próprias práticas, como também nos elementos que compõem quintais e jardins, sejam eles humanos ou não.

No caso específico dos quilombos, existem alguns trabalhos realizados sob diferentes perspectivas, mas que levam muito em consideração a dimensão da memória, dos saberes, práticas e afetos em torno de seu cultivo. Na perspectiva da etnobotânica, Taqueda (2009) apresenta a variabilidade florística nos jardins-quintais de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, resultados das alterações nas dinâmicas sociais e econômicas dessas comunidades. Na área da geografia, por sua vez, há o trabalho de Ângela Gomes (2009), que buscou investigar os saberes etnobotânicos dos terreiros de candomblé, quintais urbanos de periferias e das comunidades quilombolas da região metropolitana de Belo Horizonte (MG). Relacionar o cultivo nestes espaços pode descortinar “mágicas rotas guardadas na memória das plantas e materializadas na rica biodiversidade resguardada por sujeitos sociais nos seus complexos sistemas de curas” (GOMES, 2009, p. 27). Cito ainda o trabalho de Pereira e Almeida (2011), a relação dos Kalunga com os seus quintais, entendendo o quintal como um lugar que ligado a múltiplos saberes na dimensão da cotidianidade.

Mais diretamente sobre os quintais quilombolas de Salvaterra é possível encontrar referências nos relatórios de pesquisa do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará de Rosa Elizabeth Acevedo Marin, sobre os quilombos de Salvá (2004), Bairro Alto (2005), Deus Ajude (2006) e Paixão (2004). Estes trabalhos atestam a grande importância que estes lugares têm no modo de vida dessas comunidades negras rurais. Mais recentemente Marin tem empreendido esforço de pesquisa mais direcionado aos quintais e hortas domésticas com o projeto “Quintais e hortas caseiras nos quilombos: práticas e mudanças no cultivo de gêneros alimentícios, medicinais e ornamentais”, que se caracteriza por um estudo sobre conhecimentos e práticas de comunidades quilombolas em torno de cultivos domésticos, traçando paralelos entre a situação encontrada em suas pesquisas anteriores e a situação atual desse cultivo.

Quintais e jardins, embora compartilhem muitos elementos em comum se distinguem a medida que os quintais se configuram como uma extensão, “um prolongamento a céu aberto”, como observa Benedito Nunes (1994, p.262), do interior da casa; enquanto que os jardins se abrem a exterioridade e mediam a relação do privado e do público no espaço habitacional. Nos quintais se reproduz a intimidade de dentro da casa, abriga atividades utilitárias que “não caberiam no âmbito doméstico” (ibid), pois reúne também outros elementos já citados anteriormente, como a horta e a criação de animais, sem que nenhum

desses elementos o identifique ou classifique, os quintais os contêm, mas neles não se esgotam (ibid).

Para Benedito Nunes os quintais são fronteiras, representam uma dimensão “limítrofe da cultura” (1994, p.263). É o lugar da morada em que o humano estabelece laços com os não humanos e com o si-mesmo em movimento dialético, onde se põe em perspectiva e é perspectivado. Os limites se definem e se borram em perene (re)criação. É onde se produzem cotidianamente os sentidos do ser e estar naquele lugar, entrelaçando as noções de tempo e espaço, identidade e pertencimento, ultrapassando-as à medida que há uma co-habitação entre os elementos humanos e não humanos nesse espaço determinado, que, por sua vez, institui um movimento criativo, uma ética-estética de atuação e interação com ele.

Por isso entendo que os quintais de Mangueiras e as atividades neles desenvolvidas contribuem à configuração de territorialidades específicas e correspondem a maneiras particulares de ser no mundo, assegurando a reprodução física e social do grupo em questão no território, sendo fruto de processos históricos de territorialização (ALMEIDA, 2008, p.72). Ao passo que constituem suas paisagens: a integração totalizante dos elementos contraditórios e sensíveis, expressos e experimentados corporalmente, um universo experimentado (SIROST, 2010, p. 7). Tem-se assim o território-paisagem de que nos fala Cornelia Eckert (2009, p.88).

É importante ressaltar que considero as paisagens como um fenômeno complexo e polissêmico, fruto de um processo cognitivo (SILVEIRA, 2009, p.71), das “trocas entre o mundo sensível e o mundo das significações” (ECKERT, 2009, p.87), noção derivada principalmente do pensamento de Pierre Sansot, que confere ao espaço sentido e experienciado a constituição de paisagens que congregaram uma imageria compartilhada pelos coletivos que o praticam (SANSOT, 1989, p. 240).

Os grupos que habitam um lugar inscrevem-se nos lugares, constituem evidências do processo de formação contínua e intersubjetiva no qual estão inseridos (MAFFESOLI, 1994, p. 66; INGOLD, 2012, p. 31). As mudanças espaciais, as marcas do tempo, contam um pouco da história dos grupos pertencentes àquele lugar e é dessa “capacidade mais ou menos grande dos territórios de exprimir (ser a expressão de) a(s) comunidade(s) que os habita(m) é que faz do espaço físico o espaço vivido” (MAFFESOLI, 1994, p. 65). O território de qualquer parte é constituído por esses “lugares emocionalmente vividos” (ibid.), espaços de habitabilidade (CERTEAU, 2012, p. 173).

Os quilombos foram ao longo do tempo se caracterizando como refúgios onde “comunidades de índios, de mestiços e de negros constituíram, à margem da sociedade colonial, nichos onde puderam desenvolver uma existência social autônoma, por vezes de singular vitalidade inventiva” (TRECCANI, 2006, p. 52). A experiência em Mangueliras, e a bibliografia pertinente ao tema, me dizem que os quintais são também refúgios desde os tempos coloniais até os dias de hoje. São “lugares do possível” (GOMES, 2009, p.154): (re)produzem em uma microescala a existência autônoma de povos marginalizados e sua “singular vitalidade inventiva”.

Em trabalho anterior observo que a habitação de qualquer território pelo humano se dá por uma “perene produção criativo-imaginária do espaço, que por sua vez movimenta uma ética-estética de atuação e interação com o lugar” (PEIXOTO, 2014, p.18), “mesclando materialidade e imaterialidade na conformação de uma estética do habitar” (SILVEIRA, 2016, p. 296). Essa ética-estética norteou a composição dos espaços habitados por povos quilombolas, deixando rastros dos diálogos e conflitos culturais por que passaram ao longo do tempo mediante uma tessitura de estrutura criativo-imaginária que impulsiona sua (r)existência. A morada é o lugar do cultivo do ser pelo ser e pelas coisas. O cultivo é o que mais nos cabe: é cultura, é palavra habitada por tempo, espaço, experiência e transformação. E pressupõe que ouçamos a terra, esperemos o tempo de plantar e colher, de sermos habitados pelas coisas a seu rigor. É preciso demorar-se para transformar o espaço e, assim, compor a passagem do tempo, e por eles sermos transformados e compostos (PEIXOTO, 2014, p.99).

O quintal, como parte da casa, constituiu a essência da noção de morada, ou seja, de acordo com Gaston Bachelard é onde o ser vive “em sua realidade e em sua virtualidade através do pensamento e dos sonhos” (BACHELARD, 2008, p. 25) e da interação material e prática com a concretude do espaço habitado (PEIXOTO, 2014, p.99). A casa é construída enquanto edificação e preenchida de artefatos, vai-se preenchendo também de “referências e memórias, de valores e visões de mundo de quem nela habita” (SILVEIRA, 2016, p. 299). Para Flávio Leonel Abreu da Silveira, assim vão se configurando paisagens, a partir de um “conjunto de signos cosmológicos conexos” (2016, p.296), compõem-se um microcosmos: “eixo-abrigo; esteio-refúgio evocador de uma simbólica relativa à presença do lugar sagrado/de proteção no mundo vivido e praticado pelos coletivos” (ibid).

Sobre mulheres e quintais

De acordo com Roberto Damatta, na tradição de estudos históricos e sociais brasileiros, apesar de local privilegiado, a casa, de um modo geral, “surge muito mais como um palco, um local físico, do que como um ator” (1997, p.15). O espaço doméstico, apesar de ser vinculado a mulher, sempre teve o homem como ator central e centralizador. Os demais elementos da casa, desde a mobília aos outros moradores convergem para a composição de sua personalidade de maneira individualizante, como observa a historiadora Vania Carneiro de Carvalho (2008). Para esta autora papéis figurativos recebiam as mulheres nesses espaços, apareciam integradas a ele como um de seus elementos em uma espécie de fusão (ibid, p.86) sem que fosse investigado mais a fundo suas formas de sociabilidade.

Mais especificamente com relação aos quintais, desde os primeiros escritos de cronistas que relataram a vida no Brasil colônia, nunca figuraram entre os assuntos mais relevantes. Muito embora surgissem nos relatos como palco da vida doméstica, relativo a atividades cotidianas das habitações e a subsistência dos moradores (LOUREIRO, 2012, p.258). Os autores Murrieta e WinklerPrins, chamam atenção para o papel secundário que os quintais têm até hoje no que diz respeito a produção acadêmica (2006, p. 278). Quando relacionados a outros sistemas de cultivo como as roças ou culturas permanentes, percebe-se que ao cultivo de quintais e jardins atribui-se uma menor importância econômica, ecológica e social. Eles levantam como hipótese que tal fato se deve principalmente por serem atrelados ao que se instaurou como domínio feminino (ibid).

Em comunidades ribeirinhas do Amazonas, como em Mangueiras, os quintais são espaços predominantemente femininos, neles “as mulheres passam grande parte do seu tempo e concentram suas atividades domésticas” (MURRIETA; WINKLERPRINS, 2006, p.284). Por isso tudo o mais que diz respeito a esse domínio é negligenciado como secundário, razões que marcam um “desinteresse pela domesticidade e pelo cotidiano”, como afirma Joanna Overing (1999, p.84) em discussão que corrobora o argumento aqui exposto.

Para esta autora as atenções intelectuais geralmente são voltadas para aos grandes feitos e grandes estruturas, “dada tal ênfase, as práticas e expressões da vida diária são vistas como contingentes e relativamente pouco importantes” (ibid). Overing chama atenção para a necessidade de estarmos atentos a esse desprezo, tendo em vista que, no caso da Amazônia, as “habilidades ordinárias da vida” (ibid) em torno das quais frequentemente gira a socialidade, para ela, falam não somente das mulheres da região, mas da realidade

amazônica sem especificação de gênero. O que demonstra a hierarquia de uma escala de relevância na produção de conhecimento que perdura até hoje, e nela o lugar de mulheres.

As mulheres são as responsáveis pela manutenção do quintal em muitas culturas (PEREIRA, ALMEIDA, 2011, p.54). A invisibilidade desse espaço corresponde a invisibilidade dos conhecimentos nele (re)produzidos. Talvez por essa invisibilidade ele tenha conseguido se manter com vigor como lugar onde culturas marginalizadas socialmente podem existir e se reinventar nos mínimos processos cotidianos de criação e repetição (MAFFESOLI, 2001, p. 118) de conhecimentos e práticas. Quintais e mulheres cultivam-se mutuamente ao longo do tempo em direção ao cuidar de si e dos seus. O que pressupõe uma funcionalidade historicamente atrelada na literatura das ciências sociais a um reflexo do modelo patriarcal dominante, como também, e sobretudo, à inventividade das táticas (CERTEAU, 2012, p. 89) que mantêm até hoje vivas, pulsantes, essas culturas.

Nos quintais de Mangueiras as mulheres estabelecem vínculos com o espaço e deixam nele suas marcas, uma forma específica de habitação. Estabelecem uma relação complexa com os elementos que os compõem, evidenciando uma cosmovisão em que as noções de natureza, humanidade e cultura são reformuladas, o que garante a alta (bio)diversidade desses espaços. Carmen Osorio Hernández (2013, p. 296) observa o papel fundamental da mulher na manutenção, resgate e aumento de espécies através do consumo de pequenas hortas domésticas e plantas medicinais. Essa autora chama atenção para o fato de que tal diversidade “no es vista como un ‘recurso natural’, y sí como un conjunto de especies que tienen un valor de uso y un valor simbólico, integrado en una compleja cosmología” (ibid).

Ao passo que cuidam desse lugar as mulheres se integram a ele a partir de seus atos, fundamentados em três pilares: a memória, o parentesco e o sobrenatural (MACHADO, 2012, p. 21). Por isso, os quintais se apresentam como *locus* agregador (SILVEIRA, 2016, p.288), tendo em vista a forma difusa com que os elementos compõem a paisagem. Estes elementos nele contidos estão envolvidos em uma intrincada trama mágico-místico-religiosa que formam o sistema de cura desses povos. O ato de cuidar tem no ato de curar um de seus domínios, as plantas medicinais têm especial destaque nesse contexto, como têm espaço privilegiado no interior dos quintais. Em Mangueiras, como em outras regiões da Amazônia (MACHADO, 2012, p. 135), elas assumem caráter de mediação das relações estabelecidas nesse lugar, inclusive entre humanos e não humanos.

A questão da mulher em relação à magia e ao misticismo já figurou, e figura ainda hoje, entre as atenções de muitos antropólogos. Marcel Mauss, no texto “Esboço de uma

teoria geral da magia” (2003), aponta uma predisposição histórica de atribuição de características mágicas às mulheres. Para ele, seria menos os caracteres físicos e mais “sentimentos sociais” que suscitam tais atributos, em decorrência das fases e ciclos por que passam. A apreensão desses períodos confere uma posição social ambígua e movente, liminar. Períodos como puberdade e menopausa, cíclicas menstruais, são considerados críticos e, por isso mesmo, mais inclinados à magia. Ao contrário do homem, que teria um estatuto mais fixo, a mulher é tida como um “sujeito transitante” (TURNER, 1974, p. 118), permanecendo envolta em um mistério de constituição, um enigma. Para Marcel Mauss:

[...] mesmo fora das épocas críticas, que ocupam tão grande parte de sua existência, as mulheres são o objeto seja de superstições, seja de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam claramente que elas formam uma classe no interior da sociedade. Acredita-se serem ainda mais diferentes dos homens do que o são; acredita-se serem o foco de ações misteriosas e, por isso mesmo, aparentadas aos poderes mágicos (2003, p. 65).

A mulher transitaria entre certos domínios, abrigando no corpo a liminaridade entre cultura e natureza, imiscuindo em si as polaridades. Tal oposição, para Maria Angélica Motta-Maués e Gisela Villacorta acarreta uma inversão no que se refere ao contexto social. Aos homens, por serem dotados de estabilidade, “é permitido circular e atuar, livre e efetivamente, em qualquer domínio, de qualquer área do sistema social, ao passo que à mulher são impostos limites rígidos, restringindo-se drasticamente as oportunidades para o seu desempenho social” (MOTTA-MAUÉS; VILLACORTA, 2008, p.330). Emerge daí a distribuição dos papéis que oscilam entre público e privado, a casa e a rua, com a consequente demarcação de domínios para o masculino e para o feminino (DAMATTA, 1997).

Não pretendo, assim, aproximar-me de biologismos, reafirmando um vínculo inato entre a mulher e a natureza quando na verdade este vínculo se dá principalmente como resultado de uma experiência histórica. Pedro Paulo Piani, com base no trabalho de Maria Leônia Chaves Rezende, afirma que mulheres e pajés indígenas foram os primeiros cuidadores da saúde no Brasil (REZENDE, 2003 apud PIANI, 2007, p. 95). Isto em decorrência de suas práticas de cura e prevenção a partir dos vastos conhecimentos sobre a botânica local. Posteriormente, com o grande contingente de coletivos negros que adentrou ao país para servir ao regime escravocrata, saberes e práticas de matriz africana passaram a fazer parte dos itinerários terapêuticos, ou seja, o percurso traçado pelo doente em busca da cura.

Em regiões mais afastadas onde a assistência à saúde é precária por parte do Estado, é inevitável que estas sejam as principais e mais usadas vias de assistência às pessoas. As plantas são centrais em dois dos setores mais comuns do itinerário terapêutico local identificado por Cavalcante na comunidade de Mangueiras: o que ela chama de setor informal, aquele que diz respeito a terapêutica não-paga, a família é a sede primeira desta assistência e, os principais agentes são as mulheres; e o setor popular, que se refere a “indivíduos que se tornam especialistas em métodos de cura, envolvendo ações que visam a recuperação definitiva, tais como curandeiros, representando as mais diversas denominações que existem” (CAVALCANTE, 2011, p.120).

Os antigos salvaterrenses afirmam que ali já houve grandes “cirurgiões”, curadores, curandeiros, entre outras definições usadas para aqueles responsáveis pela saúde dos filhos da terra e de muitos outros que vinham de longe procurá-los. Hoje muitas pessoas com quem tive contato, principalmente na sede do município, fizeram observações acerca da diminuição de curadores na região. Mas persistem os conhecimentos em torno de plantas e receitas para uma infinidade de mazelas. De acordo com Cavalcante (2011, p.120), nessa região a diversidade de ervas e plantas favorece que maiores sejam seus modos de uso para fins de cuidado com a saúde.

Estes conhecimentos se concentraram, principalmente, entre as mulheres, talvez por serem tradicionalmente responsáveis pelos cuidados com os filhos e a família de um modo geral, o que é interessante observar tendo em vista que as mulheres que se dedicavam às práticas de cura, magia ou xamanismo sempre foram associadas ao lado negativo dessas práticas, relacionadas a “figuras de personagens malfazejas” (MOTTA-MAUÉS; VILLACORTA, 2008, p.333) como feitiçeras e matintas⁷. O que ainda ocorre em Mangueiras, mas não em todos os casos.

Quando questionados e questionadas acerca do porquê as mulheres eram as mais interessadas no cultivo de plantas medicinais, percebi que uma resposta foi constante: supostamente as mulheres teriam mais tempo para se dedicar aos quintais, os homens, sempre ocupados com a garantia do sustento da família não teriam condições de, ainda, garantir os cuidados com as plantas. A mesma resposta era dada acerca do porquê sempre eram as mulheres associadas às personagens malfazejas, como constatou Angelica Motta-Maués e Gisela Villacorta no interior do município de Vigia, nordeste paraense (ibid).

⁷ A Matinta ou Matintaperera é uma personagem mítica presente em grande parte da Amazônia que consiste na metamorfose de uma mulher um grande pássaro. Este tema já foi amplamente abordado na literatura acadêmica, algumas dessas referências serão apresentadas ao longo desta tese.

Isso mostra que existem constantes em distintas realidades no interior da Amazônia, mas também me instiga a pensar se tal fato pode ser visto como uma representação comum as relações de gênero, espelho de construção de dominação e subjugação do gênero feminino pelo masculino. Também me interessa pensar se a construção da diferenciação dos tipos biológicos em níveis sociais é a mesma no interior da região, ou apresenta peculiaridades que nos dizem sobre sua forma de entender esse binômio e se de fato ele se mostra como tal. O que pode nos revelar formas específicas de vivência, compreensão de uma corporeidade e de habitação dos espaços físicos-sociais.

Busco nesse caminho temas e literaturas clássicas à antropologia na Amazônia, mais especificamente para o contexto do Pará, e tento olhá-las sob uma nova perspectiva, com o intuito de remexer certas bases sobre as quais o conhecimento antropológico está assentado, tonando o normal em estranho, questionando o habitual, para experimentar novas formas ético-estéticas de pensar as relações sociais na região.

A prática antropológica em regiões como a que está em foco neste trabalho deve levar em consideração a diversidade constitutiva dos espaços que agrega. A região do município de Salvaterra é composta por áreas de terra, campos e águas, que pressupõem um conjunto de vias por terra: as ruas, avenidas e estradas; mas também as vias por água, os cursos d'água: rios, braços de rios e igarapés que entrecortam o território. Portanto as deambulações de seus habitantes inscrevem trajetos híbridos, do caminhar ao navegar instigam, também, o pesquisador a pensar metodologias que abarquem tal diversidade.

A Comunidade Quilombola de Mangueiras é composta por 9 vilas dispersas pelo território comum, separadas por terra e água, dependendo ainda da época do ano. A circulação pela área da comunidade – e mesmo para chegar até ela – necessita de um deslocamento também híbrido em que é necessário fazer uso de transportes terrestres e aquáticos, como a bicicleta e a rabeta, por exemplo. Com o intuito de percorrer os trajetos das mulheres da pesquisa e perceber como vão esculpindo o tempo (ROCHA, 2003, p. 120) e o espaço da habitação no território quilombola, os caminhos da sociabilidade e das trocas de saberes, de favores, de plantas, de adubos e de animais. Dessa forma os rios não são vistos como barreiras ou fronteiras, mas como caminhos de realização de trocas materiais e simbólicas (DIEGUES, 1998, p. 88), como as ruas, inclusive no âmbito da metodologia antropológica.

O que pressupõe se valer de repensar e expandir noções como: a caminhada como espaço de enunciação (CERTEAU, 2012), a “etnografia de rua” (ROCHA; ERCKET, 2003), e a própria figura do flâneur, de Walter Benjamin (1989), tão cara aos estudos de

antropologia urbana. Adentrar o interior de Salvaterra, seja por rio, ou por estradas, dá a perceber que andar não é só constitutivo da modernidade nas cidades, inclusive andar implica ser visto, ser percebido e perceber⁸. Entendo que o caminhar no contexto aqui tratado também constitui lugares, por isso é imprescindível pensar este ato como fundante nos mais diversos contextos. O que abre caminho para repensar, até mesmo, a dicotomia entre sociedade da cidade e sociedade da floresta e, por certo, as metodologias antropológicas utilizadas para abordar um e outro contexto⁹.

Com este trânsito pelo território pretendo compreender como se dão os cuidados com os quintais, assim como suas motivações e simbolismos. A partir disto identifiquei, com o auxílio dos moradores de Mangueiras, mulheres referências no cuidado com seus quintais e no cultivo de plantas, também mestres no trabalho artesanal da memória que deixam transparecer as fontes dos modos de agir no e com o lugar de um grupo e seus sentidos (BOSI, 1994, p. 75), constituídos ao longo do tempo. Essas senhoras se tornaram colaboradoras na composição da narrativa da tese, por compartilharem seus olhares sobre os espaços e os seres que os habitam por meio da oralidade de suas narrativas sobre os quintais de suas moradas.

Incitar o trabalho da memória dessas senhoras fez com que apresentassem a configuração cotidiana das paisagens compartilhadas, “experiência humana possível pela evocação das imagens que habitam nossa memória coletiva” (SANSOT, 1983, p. 35 apud ECKERT, 2009, p. 90). É uma forma de experienciá-las pelo processo auditivo não somente pelo movimento ao passado, pois que recorrem a ele sobre a luz do presente. Essa perspectiva nos insere no âmbito de uma proposta herdeira do pensamento de Henri Bergson (2006), Gaston Bachelard (1988) e Gilbert Durand (2001), à “etnografia da duração”, definida por Rocha e Eckert (2000, p. 13) como sendo:

[...] o tratamento da memória como conhecimento de si e do mundo, a partir do trabalho de recordar narradas pelos sujeitos, “o que equivale a dizer que não nos recordamos por simples repetição e que devemos *compor* nosso passado... a humanidade é a narração, não a recitação” (BACHELARD 1988:51). Desta forma, a etnografia da duração persegue esta obra de recordar, que parte de uma intenção presente, “nenhuma imagem surge sem razão, sem associação de idéias” (BACHELARD. 1989:51), ou seja, sem que ali estejam presentes as estruturas

⁸ Não há como não ser visto caminhando em Mangueiras, por exemplo, ainda mais alguém de fora, com minhas características físicas.

⁹ Este horizonte de pensamento se abre motivado por reflexões de João Valentin Wawzyniak, para quem “talvez não haja uma dicotomia entre sociedade da cidade e sociedade da floresta, pois os dois contextos transcendem a territorialidade em termos de distribuição física dos indivíduos vinculados pela consangüinidade e pela afinidade” (2003, p.38).

espaçotemporais através das quais a memória se configura como construção de um ato de duração.

Tendo em vista a “etnografia da duração” (ROCHA; ECKERT, 2000), me deixei guiar principalmente pela memória das mulheres em seus quintais. As narrativas sobre si e sobre o lugar que me fizeram experienciar pelos ouvidos todas as sensações que os relatos me trouxeram. Perceber os caminhos e ciclos incrustados nos quintais, as narrativas tem esse poder de deslocar o ouvinte no tempo e no espaço.

Nas narrativas pululam imagens imersas em um movimento de reprodução e criação, por isso vibram, duram no tempo, tal qual os conhecimentos e técnicas sobre elementos e atividades desenvolvidas nos quintais. O movimento da duração para Gilbert Durand (2001, p. 51) “é um acordo entre as pulsões reflexas do sujeito e o seu meio que enraíza as grandes imagens na representação e as carrega de uma felicidade suficiente para perpetuá-las”. É este processo que interessa a este estudo, o que pressupõe adentrar no universo estudado e me adaptar ao seu ritmo, a sua vibração e, assim, identificar e aderir às imagens suscitadas para me aproximar de sua atmosfera, ao imaginário (MAFFESOLI, 2001, p.75) que vibra no lugar.

Seguindo esta linha de pensamento, com o intuito de compreender as estruturas antropológicas que estão no cerne deste processo, e distinguir as constelações em torno da relação de mulheres e seus quintais na região estudada, me aproximo do método de convergência proposto por Henri Bergson e repensado por Gilbert Durand. Este método considera a existência de constelações ou séries de imagens, ou seja, conjuntos de imagens agrupados em torno de núcleos de sentidos, são variações de um mesmo arquétipo estruturadas por isomorfismos, que sofrem variações de acordo com os fluxos de mutação de suas formas (DURAND, 2001, p. 43).

O imaginário diz respeito ao aspecto sensível da vida social, sendo constituído por ele, portanto só uma abordagem metodológica sensível (SANSOT, 1983) conduz até ele. Foi essa abordagem que me levou também a pensar na fotografia como instrumento de experimentação, exploração e interpretação, tanto das dinâmicas sociais quanto da relação dialógica entre a palavra e a imagem. É por tanto que a insiro no âmbito metodológico deste trabalho. Essencial a pensar como as imagens repercutem em nós, atestando como as coisas repercutem em nós, que falam e nos induzem a pensar (BARTHES, 2012, p.41). O que contribui à construção do papel de pesquisadora imaginante, criadora, que se insere, apreende e aprende no processo de produção criativa do imaginário.

As palavras e as imagens, “em seus entrelaçamentos, querem garantir a circulação dos significantes” (BARTHES, 2007, p. 05), portanto não são propostas aqui como a ilustração de meu texto, ou de minha experiência em campo. Por isso também concebo o texto como instrumento dessa experimentação, os silêncios, as metáforas, o suscitar imagens, o tempo e os ciclos são pensados neste trabalho na relação com os sujeitos do estudo, e comigo mesma, a fim de transcender alguns limites possíveis da palavra acadêmica.

Neste sentido, este trabalho produziu uma etnografia por imagens sobre a relação cotidiana de mulheres e plantas em Salvaterra. Inspirada na estrutura própria de constituição de um imaginário mítico e místico em torno do feminino e da flora da/na região em um trabalho de (des)construção da imagem visual através dos processos analógicos e artesanais da fotografia, entrecruzando as raízes de mulheres, plantas e imagens e suas respectivas alquimias constitutivas.

Ressalto, ainda, que toda e qualquer decisão tomada no âmbito da execução desse trabalho é uma decisão conscientemente política, desde a escolha por este Programa de Pós-Graduação até as formas de apresentação e finalização do trabalho. Estas escolhas estão diretamente relacionadas tanto à minha trajetória acadêmica, como ao meu lugar de enunciação como um todo, dos afetos que me formam, de mulher, amazônida e politicamente engajada na luta por uma forma sensível e libertária de ver e viver o mundo.

Para melhor situar o leitor, esclareço e justifico escolhas com relação a formatação do texto. Para citações comuns de textos, acadêmicos ou não, evocados diretamente no decorrer das discussões utilizei formatação padrão ABNT vigente em 2020, de acordo com recomendação da coordenação deste curso de doutorado. Para citações de poesias ou letras de músicas evocadas indiretamente, ou seja, de caráter poético ou reflexivo, não mencionadas no texto, utilizei o mesmo tamanho e estilo de formatação do corpo do texto com alinhamento à direita. Tais citações se caracterizam como epifanias acionadas pelo trabalho da memória no decorrer da escrita.

Já os trechos de narrativas orais são apresentados de duas formas, aquelas que contam com menos de três linhas estão inseridas no corpo do texto, e as que têm mais de três linhas estão destacadas do texto com distância de uma linha, têm tamanho doze e espaçamento simples. Esta decisão considera que as narrativas orais possuem mesmo estatuto e importância das outras vozes que emergem no trabalho, e emergem por força própria, salvo suas diferenças e peculiaridades, o que justifica a escolha de mantê-las minimamente diferenciadas.

As palavras e citações em idiomas diferentes do português estão em *itálico*. Assim também são apresentadas algumas palavras a que quero dar relevância. Aquelas que são consideradas categorias êmicas, ou seja, própria da utilização dos moradores de Mangueiras, estão entre aspas. O nome das plantas ora são apresentados acompanhados de seus nomes científicos, ora não. Os nomes científicos consignados constam em casos necessários com o objetivo de facilitar o reconhecimento das espécies. Eles não acompanham todas as designações levando em conta que a forma como são chamadas, bem como sua eficácia tem estreito vínculo com o tempo, o local e circunstância em que crescem e são utilizadas. Portanto, como observa Ana Böschmeier (2015, p.36) no caso peruano, seria “impossível reduzir as plantas das quais fala a minha tese a espécies vegetais com características etnobotânicas fixas”.

As fotografias não possuem legendas, mas têm referência no índice de imagens para que não atrapalhem a fluidez do texto, também por uma preferência estética. Este fator orienta ainda a escolha da formatação dos títulos de partes e capítulos, aqueles estão centralizados em marrom no topo da página com letra maiúscula, tamanho doze, estes estão alinhados à direita com letras maiúsculas, de mesmo tamanho.

Esta tese nasce dos caminhos, como aqueles que percorrem as folhas, que unem e nutrem suas metades: nervuras. Sigo por caminhos de água e seiva com atenção aos encontros e diálogos que proporcionam. A estrutura desse trabalho está baseada nesses encontros e em seus resultados, em eixos que constelam imagens em torno de si, identificados a partir da relação sempre dialógica com as experiências de campo. Além desta parte introdutória ela está dividida em quatro partes, cada uma delas contém dois capítulos à exceção da última. Esta contém somente um capítulo que é apresentado de forma transversal ao longo da tese e é composto somente de imagens.

A primeira parte é composta pelos capítulos um e dois, Ilhas de floresta e Nervuras, respectivamente. No primeiro apresento os primeiros passos na trajetória de pesquisa que deram origem a esta tese, bem como algumas reflexões em torno de questões teórico-metodológicas que se apresentaram durante este percurso. Nele, apresento os quintais como ilhas de floresta e as mulheres, suas trajetórias, sonhos e conhecimentos específicos, que são tão mestres no trabalho da memória quanto no cultivo de plantas em quintais, tanto em suas narrativas sobre a vida na comunidade, quanto nas terras de onde nasce à vida nos quintais. São inscrições sobre a constituição de identidades específicas, de autonomia e criatividade, de cuidado e política.

No segundo capítulo apresento reflexões sobre o encontro com o campo, com o *outro* e os caminhos que se desdobram a partir disso. O encontro é o ponto de partida sensorial e epistemológico, dialógico esta caminhada etnográfica. Abordo os caminhos percorridos *com* a adesão às imagens do Outro, o surgimento da imagem compartilhada, o desdobrar das paisagens (con)figuradas. Descrevo como se deu o processo de contrução das imagens visuais apresentadas nesse trabalho.

A segunda parte compreende os capítulos três e quatro. O terceiro está intitulado de “O refúgio”, nele, apresento a comunidade e os quintais como refúgios, lugares seguros e abrigos, como foram e são os quilombos, suas casas, assim é também o corpo, a mulher, lugares de habitação. O bairro do São João é composto por grandes famílias oriundas dos primeiros moradores da comunidade, com poucas exceções. Falo sobre a constituição deste lugar e de sua história a partir das memórias das mulheres interlocutoras desse trabalho até chegar nos lugares de morada e suas constituições. Para compreender esse processo mergulho nas narrativas das interlocutoras, memórias de interação e (co)habitação; as tramas e organizações sociais tomadas que dão forma as relações dos e nos quintais.

“O cuidado” é como chamo o quarto capítulo, que trata mais especificamente sobre o que está no cerne da relação de mulheres e plantas. Hoje, muitas das famílias do bairro são chefiadas por mulheres, que não coincidentemente são as maiores referências sobre quintais e cultivo de plantas medicinais. Os conhecimentos e práticas que envolvem o cultivo de plantas são transmitidos de geração a geração por meio de mecanismos indispensáveis a manutenção dos quintais e das hortas ao longo da história da comunidade, bem como da manutenção da vida nesse lugar, desse povo e de sua cultura. Essas mulheres dão continuidade as práticas de cuidado que lhes foram repassadas pelas mulheres que lhes sucederam, e assim o fazem com as mais novas. Vão formando laços e atualizando os sentidos do cuidar como domínio feminino em um fluxo sensível de imagens-ideias, veiculação/permuta de espécies e reconfiguração das paisagens.

Já a parte III traz os capítulos cinco e seis. O primeiro deles, “O cotidiano nos quintais”, trata de forma mais minuciosa a relação de mulheres e plantas. Ela se dá em um cultivo mútuo diário, os ritos de cuidado sofrem alterações segundo as estações do ano e eventos importantes para a comunidade, quando são utilizadas determinadas plantas para banhos, por exemplo, entre outros fatores. Neste momento trato sobre a dedicação cotidiana que requerem os cuidados com as hortas domésticas, apresento uma etnografia desse cuidado. Apresento também os habitantes desse universo, mulheres, plantas e bichos.

O capítulo seis, “Os deslimites do abrigo”, início com um olhar sobre a infância no quilombo. É ele que me dá aceso a um mundo de paisagens fantásticas onde as mulheres da pesquisa apresentam-se transfiguradas em seres limites entre o mundo natural e sobrenatural. Para Gaston Bachelard “o ser abrigado sensibiliza os limites do seu abrigo. Vive em casa em sua realidade e em sua virtualidade, através do pensamento e dos sonhos” (BACHELARD, 2008, p. 25). Os quintais funcionam como um espaço limítrofe na casa, pois estão entre o dentro e o fora, entre a casa e a rua, a natureza e a cultura, o real e o irreal. Não só é uma entidade, como guarda relações liminares entre humanos e não humanos: humanos e plantas, humanos e bichos, bichos e plantas, com seres fantásticos, inclusive de caráter sobre-humano ou sobre-natural.

Por isso Benedito Nunes afirma que o quintal é espaço “limítrofe da cultura, a pôrnos em contato com o ilimitado espaço da natureza” (NUNES, 2011, p263). Esse fértil terreno está em permanente estado de fecundidade, produz mistérios, abriga desde sonhos e medos infantis aos segredos dos adultos. Configurando uma paisagem coexistencial interespecífica onde habitam “entidades culturais imaginárias” muito sutis. Ele não só guarda, como é um ente conexo e autônomo, ele mesmo um ser liminar.

Por fim, a parte quatro, como já foi dito, apresento uma etnografia por imagens, artesanias etnográficas desenvolvidas ao longo do percurso de construção deste trabalho. Este capítulo se espalha por toda a tese em alusão ao movimento das imagens, seus entrelaçamentos com as palavras em um evocar mútuo.

I PARTE

Capítulo 1 - ILHAS DE FLORESTA



1.1 “Antigamente tudo era campo”



1.2 “Nas mangueiras”



Quando eu vim pra cá não tinha nada. Só era esse capim, árvore que desse sombra não tinha. Era um sol quente. Ai eu botava a bacia pra lavar roupa ali, assim. Aí depois eu fui lá em casa quando eu morava prali, tinha uma mangueira, aí eu trouxe a semente e botei ali. São quatro, mais umas que tem prali, são oito que têm, as outras quatro foi depois que eu plantei. (Marita Barbosa, 75 anos).

Hoje já são oito mangueiras no quintal de Marita, sua casa é simbolizada por essas árvores – “Marita mora ali, tá vendo onde tá aquelas mangueiras?” – dizem os moradores do São João. Porém, essas árvores não estão só neste lugar, se espalharam por toda a comunidade, o que motivou a escolha deste como seu nome: “É Mangueiras porque aqui tem muita mangueira, e tinha mais ainda, já derrubaram foi muita!”, disse Elizabete (72 anos). De acordo com Patrícia Carvalho (2012, p.47) elas são árvores exóticas, ou seja, não são originárias dessa região e sua disseminação se dá pela ação humana. Sua incidência pode ser, inclusive, um indicativo de sítios arqueológicos,

revelando ocupações ancestrais. Como e com a comunidade, as mangueiras se ergueram e se enraizaram nos campos marajoaras.

A baixa estatura da vegetação que estava ali antes desses humanos e árvores não era capaz de proteger contra o sol do verão e as chuvas de inverno. Rapidamente foram sendo incorporadas à paisagem pelas mãos dos antigos essas árvores de copa vasta e fruto doce, que hoje dão nome ao conjunto de povoados. É comum que se saiba quem as plantou. “Nas Mangueiras”, como chamam seus moradores, há muitos quintais como os de Marita, onde tais árvores foram fundantes. Não só no Marajó, como em várias regiões do Brasil, etnografias apontam a importância das árvores na memória dos praticantes do lugar. Como mostram Flávio da Silveira e Manuel Lima Filho, desde as Missões rio-grandenses aos indígenas Karajá na Ilha do Bananal:

Esses mapeamentos simbólico-subjetivos revelam a importância de uma ecologia mental no que tange ao vínculo das pessoas com os lugares onde vivem, sendo ela uma experiência singular e particularizada pela expressão cultural onde os objetos circulam – ou que suas imagens persistem como possíveis *axis mundi* (Eliade, 1992) do lugar no qual se encontra –, mobilizando uma sutil convergência e dispersão de sentidos no corpo do social (2005, p.41).

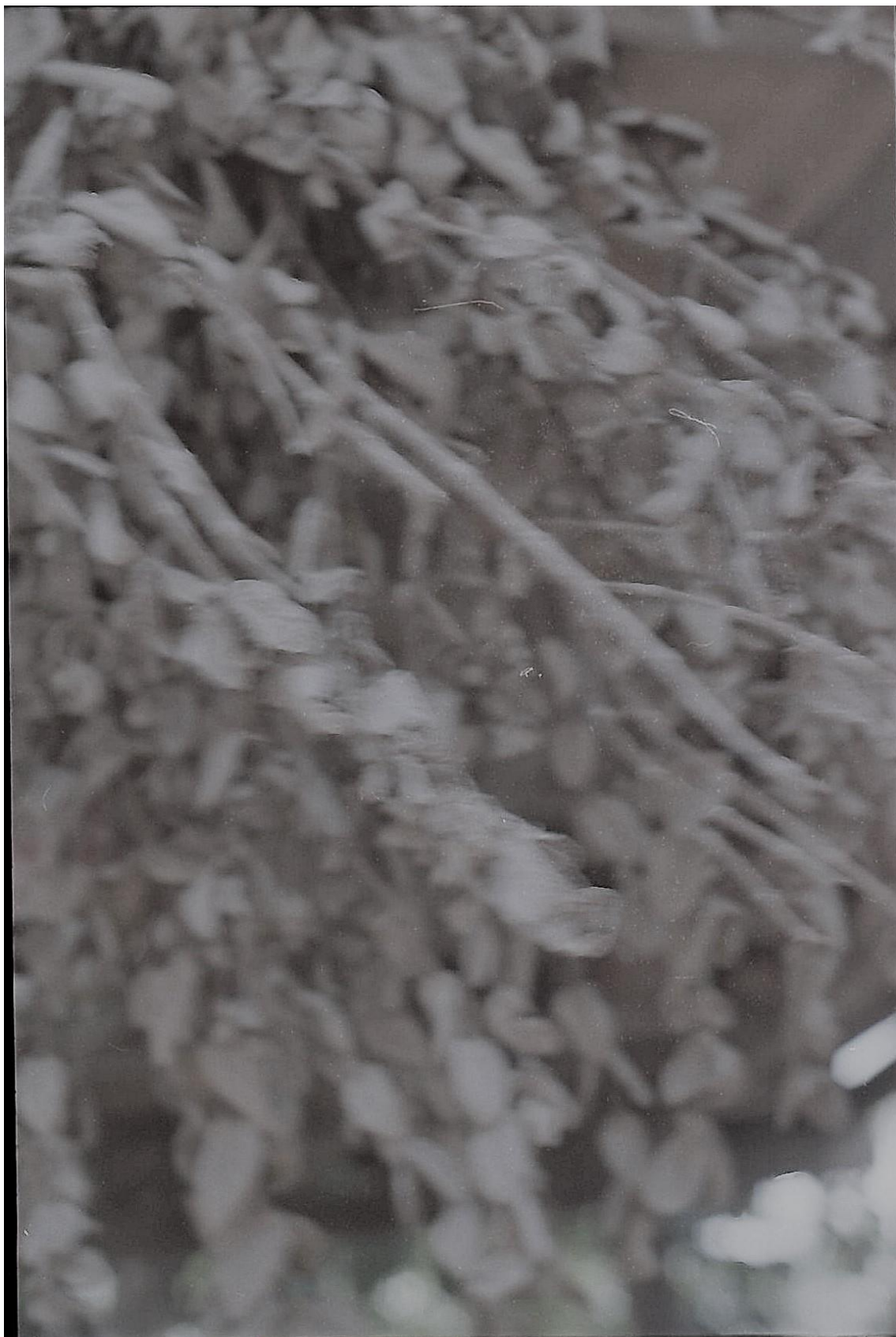
As árvores são capazes, como defende Carvalho em estudo arqueológico sobre as árvores sagradas em um quilombo de Minas Gerais, de desempenhar o papel fundamental na produção e manutenção de um sistema de crenças de matriz africana. São como “artifício mnemônico” capaz de invocar as memórias de um lugar (CARVALHO, 2012, p.28). Em minha experiência em Mangueiras foi possível perceber como os elementos constituintes das paisagens evocam as histórias do passado, não é atoa que segundo Arruti, “a tradição oral está mapeada na paisagem e os acontecimentos, de um modo geral, estão vinculados a lugares e nomes de ancestrais, de uma forma que falar do passado é, literalmente, andar pelo território” (1997, p.09).

Como as mangueiras de Marita, há a ameixeira que simboliza a casa de Antônio, o Jucá na casa de Mariza, as tucumanzeiras na casa de Elizabete, entre outras referências. As plantas figuram como imagens de memória e são constituintes de um projeto futuro. Estão no passado, no presente e no futuro, no sonho da casa própria de meninas que trabalharam desde adolescentes como domésticas nas fazendas vizinhas e na capital paraense, no cotidiano de cuidados, no desejo de melhoria da morada, da diversificação, organização e estetização do espaço das plantas.

Na conformação das paisagens foram se espalhando pelos campos as moradas dos que ali chegaram em busca de um lugar que lhes acolhesse. Em torno dessas casas foram convergindo uma série de plantas, vegetação diversa, desde altas árvores frutíferas as rasteiras plantas medicinais, constituindo os quintais ou terreiros, como também são chamados. Vieram os animais de criação: gatos, cachorros, porcos, galinhas. E outros ainda, aqueles animais que fazem morada temporária em volta da morada humana, ou apenas a visitam de passagem, como os pássaros, macacos e roedores. Foram edificadas escassas construções, barracas para guardar utensílios, chiqueiros, bancos e girais.

Garcindo, morador de um dos bairros de Mangueiras, conta que em dado momento as terras em que ele e a família moram foram compradas por um senhor, que passou a exigir a retirada de sua família do local. Com a insistente permanência da família, o então dono das terras, instituiu uma série de interdições aos moradores do Salvá. Eles não poderiam fazer casas de madeira, nem cobrir suas casas com telhas de barro, eram restrições à moradia e expansão da família, visando que fossem embora dali. Era proibido a eles também a plantação de árvores altas nos arredores das casas, justamente porque contribuíam à permanência e aos sentidos de pertencimento ao local¹⁰. Por ironia do destino, o local acabou ficando conhecido como Salvá, em referência a uma planta rasteira, a salva-do-marajó (*Hyptis crenata Pohl*), que brota e se espalha por todo o lugar.

¹⁰ As restrições sobre plantios de espécies permanentes à pessoas que moram em áreas cedidas temporariamente para sua moradia foi verificado por Luís Cardoso na comunidade Quilombola de Bairro Alto, também localizada em Salvaterra. De acordo com este autor, uma das condições para o empréstimo do terreno para fins residenciais é que “as plantas cultivadas devem ser de círculo curto, árvores que possam ser removidas com facilidade sem gerar vínculo com o território” (CARDOSO, 2008, p.119). A questão do direito à terra e herança serão abordados mais profundamente na Parte II desta tese.



De acordo com Mircea Eliade, as árvores, os ritos e símbolos vegetais podem ser encontrados em religiões e tradições populares por todo o mundo em grande variedade morfológica (2010, p.213). Entre essa diversidade o autor percebe haver uma característica que perpassa por todas as manifestações das árvores nas culturas que teve conhecimento, ela atua como representação do “cosmo-vivo” (2010, p.2015), capaz de incessante regeneração. O autor observa que as árvores aparecem sempre como símbolo da vida erguido frente a ameaça da morte. Elas brotam, crescem, perdem folhas, dão frutos em um permanente recomeço, os ciclos que lhes são característicos manifestam a vida que pulsa e ressurgem em cada um deles.

Assim como mostra Eliade (2010, p.216), em Mangueiras não há um culto específico às árvores ou qualquer vegetação, mas sua importância é verificada desde os detalhes cotidianos: a sombra que oferece, os frutos que alimentam; à relevância no interior da religiosidade expressa no lugar, onde a vegetação está ligada a um simbolismo complexo e diverso. Para Eliade isto se deve a uma solidariedade entre a natureza e o símbolo, é porque coexistem, ou seja, a árvore se manifesta em sua própria forma e substância, a árvore é, daí advém seu poder. A vegetação manifesta uma “realidade extra-humana” que existe independente do humano, mas com ele está em intensa relação. Seus ciclos, seu poder de nascer e renascer, de frutificar, resumem e repetem a vida, os movimentos do universo, do cosmos, por isso é sacralizada (ELIADE, 2010, p.217).

A semente é cuidadosamente inserida no seio terrestre, é cultivada como um projeto, o que pressupõe a observação, o cuidado e a espera. Recebe água, às vezes adubo e é protegida. Em Mangueiras é comum que hajam cercas em volta das mudas de planta para que os animais não as destruam antes de terem força e estatura para resistirem a elas. Também pode ocorrer da semente ser apenas despreziosamente jogada no terreno que envolve a casa, e mesmo à margem de um caminho onde se faz uma caminhada, depois da fruta ter sido ingerida. Saciada a fome, retornam os restos ao interior de onde foi gerada. Não se pode esquecer que há ainda outros seres vivos entre plantas e humanos nas Mangueiras. Eles vêm compor essas paisagens coexistenciais e corroboram com o cultivo. Um porco que come uma fruta e defeca a semente, pássaros e insetos que polinizam as plantas em seu movimento entre as flores. “Essa ameixeira aí foi um boi que cagou aí e quando eu vi, tinha gelado”, disse-me Antônia sobre a árvore que marca a localização de sua casa.

Humanos e não-humanos demarcam os espaços, gravam neles os rastros da experiência compartilhada. São seres em si, mas são também compostos que constituem um aos outros. Como pontua Donna Haraway: “as criaturas se interpenetram, se entrelaçam, se alimentam uma das outras, se digerem ou participam da digestão uma das outras e se assimilam parcialmente, assim estabelecem arranjos simpáticos”¹¹ (tradução minha 2016, p.58). Assim são formadas, o que a autora chama de “assembléias ecológicas” (ibid.), que são sistemas produzidos coletivamente em *sympoiesis*¹², ou seja, fazer-com. Portanto, os quintais podem ser entendidos como inscrições das relações entre elas no elemento terrestre, concretizações do habitar, que para Haraway, só pode se dar dessa maneira.

Certa manhã fui à casa de Marita me despedir antes que eu fosse embora da comunidade. Ela, então, convidou-me a um último passeio em seu quintal para buscarmos uma batata de tajá, que eu tentaria plantar em minha casa. Enquanto falava como eu deveria plantá-la, se sentou em um dos galhos baixos de uma árvore de jucá, parou por um minuto, contemplou o quintal, e passou a mostrar com o dedo indicador seus planos para o futuro do lugar, como se tivesse o destino nas mãos. Era como “[...] a deusa do destino, sentada nos ramos baixos de uma grande árvore que simboliza o céu, nos quais estão inscritos os nomes dos faraós e o seu destino” (ELIADE, 2010, p.229). Tempos mais tarde reli esta passagem onde Eliade fala sobre uma imagem de uma série iconográfica do antigo Egito. Imediatamente o excerto me trouxe a memória aquele dia em Mangueiras, quando vi Marita sentada com os pés no chão, como se seguisse os movimentos do jucá, se enraizasse e se expandisse, à terra e ao céu.

Era um *axis mundis*, o centro do mundo, um eixo de sustentação do mundo onde o céu e a terra se conectam, o lugar da Criação, onde o ato cosmogônico vem se repetir (ELIADE, 2010, p.219, 242). Marita e sua árvore, como a deusa do destino egípcia,

¹¹ “Critters interpenetrate one another, loop around and through one another, eat each another, get indigestion, and partially digest and partially assimilate one another, and thereby establish sympoietic arrangements that are otherwise known as cells, organisms, and ecological assemblages” (HARAWAY, 2016, p.58).

¹² Nas palavras da autora o termo “*Sympoiesis* é uma palavra simples; significa “fazer com”. Nada se faz sozinho; nada é realmente autopoietico ou auto-organizado. Nas palavras do Inupiat computer ‘o jogo do mundo’, os terráqueos nunca estão sozinhos. Essa é a implicação radical da *sympoiesis*. *Sympoiesis* é uma palavra própria de sistemas históricos complexos, dinâmicos, responsivos e situados. É uma palavra para viver-o-mundo, em companhia. *Sympoiesis* envolve a autopoiese e, generosamente, a desenrola e a estende (HARAWAY, 2016, p.58 tradução minha). (“*Sympoiesis* is a simple word; it means ‘making-with.’ Nothing makes itself; nothing is really autopoietic or self-organizing. In the words of the Inupiat computer ‘world game,’ earthlings are never alone. That is the radical implication of *sympoiesis*. *Sympoiesis* is a word proper to complex, dynamic, responsive, situated, historical systems. It is a word for worlding-with, in company. *Sympoiesis* enfolds autopoiesis and generatively unfurls and extends it”.

repetem o ato criacional, é a partir dali que a vida vai sendo espalhada, como um umbigo do mundo (ELIADE, 1992, p.25). A árvore representa um universo, a mulher outro, nelas conectam-se humano e não-humano, passado, presente e futuro imbricam-se em relação de cultivo, portanto, fértil, frutifica a mulher, a planta, a memória: a vida. Não é à toa que as mulheres de Mangueiras dizem que é a gravidez o momento da vida de uma mulher em que ela passa a se interessar em ter plantas no quintal.

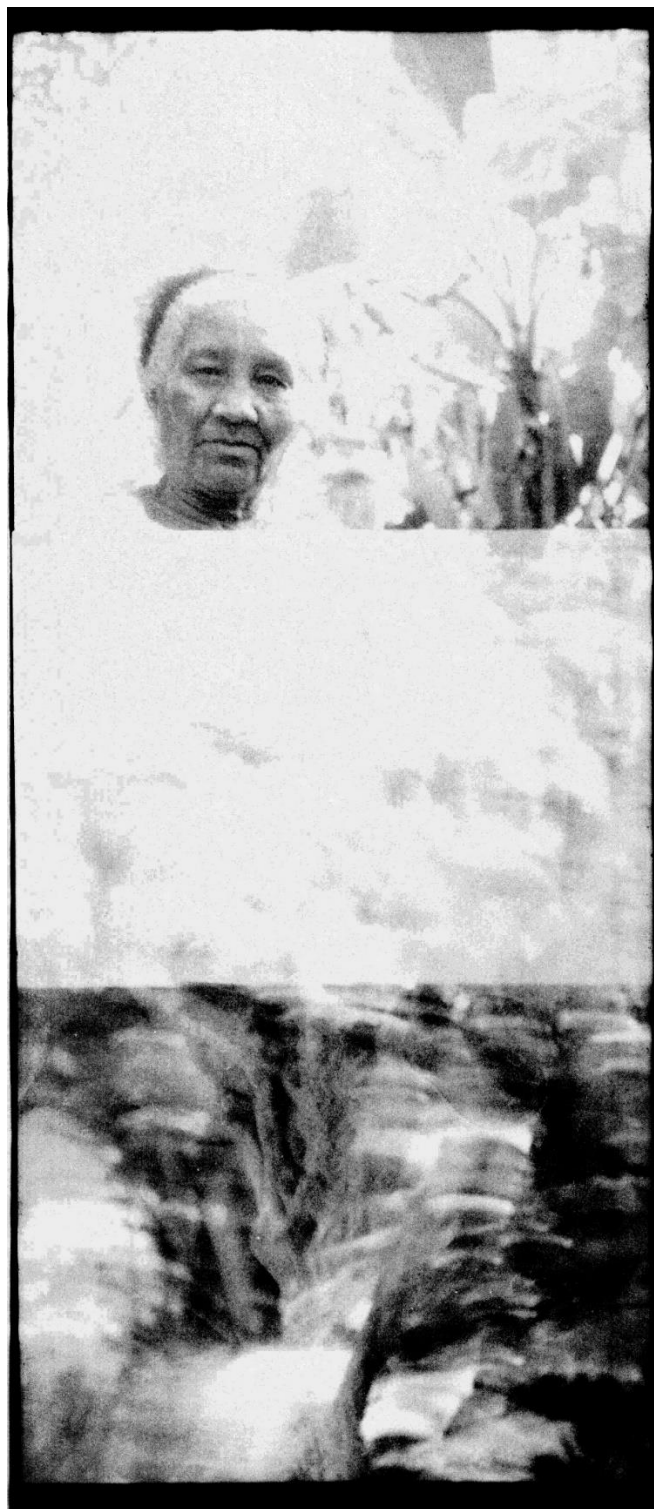
E com isso não quero reificar uma explicação biologizante que relaciona a mulher à natureza, aqui natural e social estão amalgamados, humanos e não humanos se entrelaçam em formas sociais infinitamente variadas. Tim Ingold, quando fala sobre a caçadores e coletores, observa que tais lugares proporcionam esse tipo de encontro, ganham significativa importância entre os grupos. Para este autor:

Entre os caçadores e coletores em geral, os lugares mais significativos são onde os caminhos de diferentes seres se cruzam, ou talvez se fundam por um tempo antes de divergirem novamente. É aqui que ocorrem trocas de substância, por exemplo, em episódios de caça, onde as trilhas de humanos e animais se cruzam e das quais cada uma sai carregando algo da substância da outra, ou na coleta, onde as pessoas colhem e consomem os frutos de uma árvore uma vez plantada por um ancestral. Entre si, as pessoas trocam substância quando alimentam ou são alimentados, no cuidado e no compartilhamento que caracterizam a vida cotidiana de um acampamento - o que pode ser visto, por sua vez, como um lugar no qual as trilhas de muitas pessoas convergem temporariamente (2002, p.145, tradução minha)¹³.

Cabe lembrar aqui da concepção melanésia, observada por Maurice Leenhardt, que corresponde a estrutura humana e a estrutura das plantas, pois, apesar de modos distintos de existência, seus corpos compartilham da mesma substância, que possibilita e anima a vida (LEENHARDT, 1997, p.43). Em Mangueiras, Marinalva conta que: “O umbigo dele (de seu filho) que ficou pra fora né, aí eu tirei a medida do umbigo com um fio assim mais grossinho. Aí cortei uma bananeira, aí lá naquele buraco onde eu cortei eu meti lá dentro, assim, o fio. Aí a árvore vai fechando e o umbigo vai sarando, vai fechando também”. Assim, como em uma floresta, nos quintais as trajetórias das

¹³ “Among hunters and gatherers generally, the most significant places are where the paths of different beings intersect, or perhaps merge for a while before diverging again. It is here that exchanges of substance occur, for example in episodes of hunting, where the trails of human and animal cross and from which each leaves bearing something of the substance of the other, or of gathering, where people pick and consume the fruit of a tree once planted by an ancestor. Among themselves human persons exchange substance through feeding and being fed, in the nurturance and sharing that characterises the everyday life of a camp – which may be envisaged, in turn, as a place upon which the trails of many people temporarily converge” (INGOLD, 2002, p.145).

diversas existências se interconectam e as relações se diversificam ainda mais, são essenciais para pensar a própria formação dos seres em relação.



As árvores vão se desenvolvendo por onde encontram caminho, elas e seus destinos de grandeza, como diz Gaston Bachelard sobre a imagem poética da árvore, fazendo crescer tudo que há em volta (1974, p.328). Na casa de Marita, à árvore primeva, vida foi sendo agregada. A árvore de jucá, por exemplo, cresceu para os lados, entrelaçando-se em outras plantas, buscando luz, fugindo à copa das grandes mangueiras. Assim são trançados os espaço dos quintais, a casa e suas fronteiras como uma tessitura. À este espaço vai sendo agregado valor e intimidade. Por isso, diz Bachelard: “o espaço da intimidade e o espaço do mundo se tornam consoantes” (1974, p.329).

As árvores verticalizam-se. Isto implica uma dupla direção: expande suas raízes pela terra em profundidade e ergue-se ao céu. As raízes fincam-se na terra, rasgam o solo em um ímpeto de segurar-se a ele, encontrar aí sua estabilidade, pertencer-lhe, cravar nesse lugar suas existências. Na medida em que têm sustentação, crescem caule, galhos, folhas, flores, frutos; tornam-se grossas, robustas, vastas e tocam o céu. Elas se expandem para dentro e para fora na intimidade e na imensidão. Então, os espaços íntimos e exteriores se estimulam incessantemente em seu crescimento (1974, p.328). O eu e o não-eu “fazem-se crescer” para utilizar uma expressão de Ingold (2012), cultivam-se. Assim, nas Mangueiras as árvores erguem e enraízam junto consigo não só os quintais, como as mulheres, a própria comunidade e seus sentidos de estar junto.



1.3 Habitar o lugar

O não-eu que protege o eu, o verdadeiro ponto de partida da imagem (BACHELARD, 1974, p.202).

De acordo com Bena, anteriormente, as casas eram construídas de barro e palha, com o passar dos anos a família ia fazendo melhorias gradativas, o barro era então substituído pela madeira e a palha pela telha de barro ou Brasilit, até que algumas delas chegavam a ser refeitas em alvenaria. Em um primeiro momento, na época da mãe de Bena, as casas eram construídas pelas próprias famílias, crianças, adultos e idosos eram envolvidos desde a extração da matéria prima – madeira, barro e palha – até a construção e manutenção das residências. Em um segundo momento eram organizados mutirões para as construções, assim ocorreu quando Bena decidiu sair com os filhos da casa de sua mãe. Os mutirões eram organizados não só para edificar a moradia, como para construções de cercas ou poços, como conta a senhora:

Ixe, e como... minha mãe era uma mulher, como diz o ditado... uma guerreira! Ixe, mana, minha mãe era magra. Sempre foi magra a mamãe. Mas, aquilo era um... ela fazia as casinhas, a gente ia pro mato com ela cortar pau pra fazer enchimento, ela tirava o barro, carregava a terra pra fazer a casa pra gente morar. O nosso terreno, quando a mamãe pediu consentimento da vovó, do tio dela que eu chamava pai também, pra fazer a minha casa, a minha casinha de palha, de barro né, aqui, aí ele disse: “Olha, pode ir fazendo aqui nesses meio, que aqui é nosso, nem pra li, nem pra cá”. Contanto que pra li já é outro terreno, de outras pessoas.

Aí, já a minha pra cá, a gente tinha tipo uma... tipo uma associação né, com o João Farias. Aí, se eu precisava de fazer uma coisa, ele avisava os outros né, era só velharia, só velharia. Aí vinha todo mundo ajudar, eu só dava a comida, eles vinham ajudar. Se um tinha um poço pra cavar, dizia pra ele, ele convidava. Aí todo mundo ia, ajudava, uma casa pra embarriar ... Meu primeiro quintal foram eles que tiraram pau lá, aqui

nesse mato, era só velhã, pra cercar meu quintal (Benedita Lima dos Santos, 67 anos).

Como bem observaram Rosa Acevedo e Edna Castro entre os quilombolas do Trombetas (1998), a concepção de propriedade comum da terra, as dinâmicas da escolha e construção da morada, bem como a relação íntima com a natureza são determinantes na concepção de habitação de coletivos quilombolas. O material utilizado na construção das casas, madeira, barro, palha, entre outros, eram colhidos no próprio território, cuja prática, por outro lado, extrapola os limites das áreas de moradia. Há uma integração entre os espaços da casa e de fora dela que dão o tom de sua domesticidade. De acordo com os relatos dos moradores de Mangueiras, assim como para àqueles de trombetas:

Sua relação com a natureza alcança uma integração que extrapola o espaço circundante da residência e invade o espaço da floresta, de rios, lagos e cachoeiras, ambiente que lhes serviu para construir, ao longo de quase dois séculos, um modo de vida particular. Esse espaço é representado com forte dose de intimidade, a floresta traduzindo cumplicidade e segurança (MARIN; CASTRO, 1998, p. 171).

Os humanos estão entre os seres que constroem seus próprios abrigos (LEROI-GOURHAN, 1983, p.129). Estes são espaços organizados, refúgios para o mal tempo, para ameaça de outros animais e armazenagem de reservas alimentares (ibid.). De acordo com Yi-Fu Tuan há atribuição à este lugar de um sentimento de lar. O que diz respeito a um lugar de cuidado, onde doentes e feridos podem permanecer enquanto os outros saem. Um lugar de repouso, de onde se pode ir e para onde se pode voltar sem que o indivíduo seja abandonado pelo grupo. Assim, são constituídas as condições necessárias para o sentimento elementar de lugar (TUAN, 2013, p.168-169).

Tuan faz uma distinção das noções de espaço e lugar. Para ele, o espaço está ligado à amplidão do desconhecido, explorar e experienciar este espaço, submetê-lo aos sentidos e à afeição, dar sentido a ele e poder habitá-lo é transformá-lo em lugar (TUAN 1983, p.06-10). Assumo a assertiva de Edward Casey (1996) para quem o lugar ocorre como um evento, e de Heidegger (2001) que entende o habitar como um processo. Portanto, como afirma Bachelard, o refúgio como um lugar, tem um valor de proteção ligado à valores imaginados em um espaço vivido em constante transformação (1974, p.196). Sua capacidade de resguardar, de acordo com Martin Heidegger, é o traço fundamental do habitar (HEIDEGGER, 2001, s/n). No trecho a seguir de uma narrativa

de dona Elizabete, é possível perceber as ligações que dão sentido à casa e ao lugar como refúgio.

Quando eu era nova meu sonho era ter uma casa, a casa era o mais importante porque eu não tinha mais mãe. Aí eu casei e vim fazer minha casa aqui no meu lugar, porque toda a minha família é daqui (Elizabete dos Santos, 72 anos).

No início da adolescência, sua mãe faleceu e o pai decidiu que ela moraria com uma tia em Belém. A tia trabalhava na casa de uma família na cidade como doméstica, Elizabete passou a lhe ajudar com o serviço em troca da hospedagem, é nesse contexto que a senhora conta sobre o sonho de sua juventude. É importante perceber a ligação que esta senhora traça entre a ausência da mãe e a necessidade de uma casa, é como se antes do falecimento, a mãe fosse seu próprio abrigo, seu porto seguro. A narrativa desta senhora remete ao pensamento de Bachelard sobre a casa:

Mas aqui, a imagem não vem da nostalgia de uma Infância. É dada em sua atualidade de proteção. Mais também do que uma comunhão de ternura, há aqui uma comunhão de força, concentração de duas coragens, de duas resistências (BACHELARD, 1974, p.227).

A morte da mãe de Elizabete marca o início de uma jornada de trabalho ao lado da tia, descentrada da perspectiva de refúgio, noção que torna a aparecer quando ela pode retornar ao “seu lugar”, o lugar do pertencimento, do se vínculo familiar, onde se ancora a memória e o próprio sentido do ser. O útero é o primeiro abrigo, o que, de acordo com Mircea Eliade (2010, p.199), induz as ligações entre a mãe e a terra, a mãe e a casa, e essa tríade à noção de lugar. Inclusive, em Mangueiras, quando os partos domiciliares assistidos por parteiras eram mais comuns, um dos rituais atrelados ao nascimento das crianças de forte caráter simbólico era justamente o enterro da placenta no quintal, como conta Marinalva:

No dia que tem o neném, a parteira põe um pano, né, pra gente ficar em cima, né. Aí, lá cai tudo aquilo lá, cai sangue, a placenta cai lá. Elas pegam, vai e jogam naquele buraco, no quintal. Dai deixa lá naquele buraco aberto, pega-se uma tábua, assim, larga, assim, né, aí deixa na boca do buraco. Aí, no segundo dia lava a roupa toda de novo da gente, que a gente usou, tudinho, a água que sai da bacia joga dentro do buraco,

durante os oito dias faz isso. Aí quando chega nos oito dias ela pega e tapa o buraco, a lavadeira que a gente escolher.

De acordo com a parteira Antônia, este procedimento é feito para “não jogar em qualquer lugar, pra bicho não comer, porque bicho pode malinar, pra proteger a criança”. Portanto, ao enterrar a placenta, aquela que foi o primeiro abrigo do ser, devolvê-la ao seio terrestre, proporciona cuidado e proteção, vincula-se o ser ao lugar.

Refletindo sobre esta configuração a partir do estruturalismo figurativo de Gilbert Durand (1989), é possível dizer que a casa e o território da comunidade como um todo são imagens-símbolos isomórficos no interior de uma constelação, estão ligados a um arquétipo em comum, o micro-cosmos, onde a vida pode seguir seus ciclos em liberdade. Repetem cotidianamente em diferentes dimensões a narrativa cósmica da vida. São imagens que se movimentam em torno de um eixo: o habitar desse coletivo quilombola.



Poder ser “na liberdade de um pertencimento”, como diz Heidegger (2001, s/n), isso é habitar. Do ponto de vista simbólico, de acordo com Bachelard, todo espaço

verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa (1974, p.200), e o sentimento de estar protegido e abrigado contribui ao florescer da subjetividade (SILVEIRA, 2016, p.299). Levando em consideração que aqui se trata de coletivos que foram escravizados e marginalizados ao longo da história do país, o valor agregado ao lugar se adensa. Ele apresenta materialmente a possibilidade da reprodução física dos indivíduos que passam a construí-lo, e apresenta também a possibilidade de re(criar) um lugar simbólico. Entrelaçam-se, assim, uma estética funcional e uma estética figurativa na conformação da estética do habitar de um coletivo (LEROI-GOURHAN, 1983, p. 113).

As memórias que emergem nos quintais do São João mostram como se deram a configuração desse habitar, que também são evocadas pelo grupo cotidianamente e corporalmente na lida com a terra, as plantas, os animais; na série de relações estabelecidas no espaço dos quintais. Como observa Maurice Halbwachs é a atividade própria da memória (2003, p. 61), o que está dentro de nós é evocado pelo meio e liga o que está dentro ao que está fora, liga o sujeito ao grupo e, acrescento aqui, ao lugar habitado.

O lugar se mostra como resultado de um processo em que estão conjugadas uma macro-história, as histórias do quilombo e as trajetórias de seus habitantes a uma experiência sensível *no* e *com* o espaço. Somo a esta reflexão a ideia de que um lugar que resguarda se torna sujeito de um verbo, tem agência em um processo de habitação que não se dá a partir da domesticação de coisas inertes. É nesse sentido, que Ingold, em oposição a Heidegger, chama atenção ao fato de que humanos não podem estar opostos ao mundo não-humano no processo de habitação (INGOLD, 2015, p.36). Enquanto para Heidegger a habitação acontece em uma clareira alegórica, onde um mundo que se abre a partir da presença do humano. Para ele, o animal não-humano, por exemplo, “meramente existe no seu ambiente”, já ao humano, dentro destes limites é possível ser (ibid.). Ingold desenvolve a ideia de que o humano é nesse processo um “produtor-percebedor”, que está imerso no movimento da habitação juntamente com outras formas de existência (2015, p.38).



A partir desta leitura, recordo que em Mangueiras, como uma metáfora do processo de habitação, as casas foram sendo abraçadas pela vegetação cultivada a seu redor ao longo do tempo, ou seja, ao invés de abrirem clareiras para a construção das casas, os moradores de Mangueiras deixam crescer florestas em torno delas, em meio ao campo. Portanto, não se pode deixar de pensar esta experiência como profundamente compartilhada com as coisas, objetos, animais humanos e não-humanos, seres sobre-humanos, que conformam paisagens de pertença e habitação. As moradas de Mangueiras, como lugares de habitação apresentam, assim uma das características essenciais dos lugares, que lhes conferem uma de suas maiores potências, a de reunir. De acordo com Casey: “lugares reúnem coisas em seu meio - onde 'coisas' denotam várias entidades animadas e inanimadas. Os lugares também reúnem experiências e histórias, até idiomas e pensamentos (1996, p.24 tradução minha¹⁴).

Isto posto, ultrapassa-se, como afirma Bachelard, a dialética do conteúdo-continente, na concepção de um espaço-substância em que cada matéria é um espaço em expansão, contém sua imensidão (1974, p. 328, 329). Nesse sentido, não só árvores como as mangueiras, também pessoas como as mulheres interlocutoras desse trabalho,

¹⁴ [...] places gather things in their midst – where ‘things’ connote various animate and inanimate entites. Places also gather experiences and histories, even languages and thoughts (1996, p.24).

são os pilares fundacionais de uma simbólica relativa à presença no lugar. A relação entre esses seres reproduzem cotidianamente um mito de fundação e proteção de si do/no espaço vivido, caracterizado pela coexistência, onde o humano é cercado de “inúmeras presenças” (ibid.). Os quintais enquanto lugares, e as “coisas” que os compõem, não contêm em si somente espaços (CASEY, 1996), como também são seres temporais (TILLEY, 2014, p.36). O que dá a entender que não são estáticos, pois “estão constantemente mudando e alterando sua natureza” (ibid.).

O lugar é criado e recriado enquanto forma, como resultado de uma rítmica em que se materializam tempo e espaço (LEROI-GURHAN, 1983, p.117). De acordo com Leroi-Gourhan, a separação de tempo e espaço é uma convenção técnica ou científica, em verdade o que há é um tempo-espaço, dois polos do ritmo. Ele afirma que o tempo-espaço vivido integra o humano em um sistema rítmico humanizado, domesticado, sistema este distinto de um outro, o natural. Ou seja, para o autor é a experiência humana, a prática de um tempo-espaço, que produz a distinção entre o ritmo natural e o doméstico (ibid. p.124).

Contudo, é importante perceber que a domesticação sempre é pensada nos termos do controle humano sobre outras espécies, Anna Tsing atenta para o fato de que tais relações podem também transformar os humanos (TSING, 2015, p.184). Por isso entendo que o lugar seja justamente a materialização do ritmo, entretanto, mais do que a produção de uma rítmica distinta daquela natural, o lugar seja produto da relação de diferentes naturezas que não se esgotam em si, mas que estão em constante mutação e movimento ocasionado pela relação com a alteridade.

Como afirma Casey (1996, p.44), os lugares estão em contínua mudança em acordo com um dinamismo próprio. Esse dinamismo é produzido pelo encontro de seres e suas trajetórias, memórias, passado, presente e futuro. Isto, ao contrário do que acredita Ingold (2015, p.217), confere ao lugar a mobilidade de um sistema integrador mais do que de uma estrutura que contém a existência. A existência é sim fundamentalmente situante como o autor alega, como também situada, é fruto de uma dialética entre o movimento e o repouso. Por isso, aproximo-me de Donna Haraway quando afirma que qualquer postulado que se baseie em uma mobilidade ilimitada e na transcendência de todos os limites é tributário de um pensamento que generaliza e reduz a realidade ao seu ponto de vista. O lugar é parada e é percurso, há neles caminhos em que se envolvem os organismos na confluência de habitar e neste processo conhecem a si e aos outros.

1.4 Os quintais

Quando das minhas primeiras visitas a Mangueiras, percebi que todas as casas tinham quintais, mesmo aquelas poucas que não eram cercadas utilizavam o terreiro do entorno para diversas atividades cotidianas. Como também há zonas de habitação por famílias de acordo com a herança, era e é comum que os quintais fossem interligados. Ou seja, mesmo que cercados em volta de uma casa, os terrenos têm portões ou aberturas para terrenos vizinhos de parentes, ocasionando um fluxo de circulação familiar entre os quintais.

Com a diminuição das roças de mandioca os quintais se concretizaram como principais áreas de plantio, e são os responsáveis pela preservação de grande biodiversidade. Como observou Gomes (2009) em estudo sobre hortas domésticas de coletivos negros em Minas Gerais, eles produzem, mesmo que em pequena escala, muitos dos alimentos que esses grupos consomem cotidianamente e asseguraram ao longo do tempo a manutenção de hábitos e espécies vegetais. Além disso, é de grande importância para as comunidades as múltiplas espécies destinadas a usos medicinais. Há várias espécies de plantas cultivadas para variados fins. Segundo a classificação êmica as espécies encontradas nos quintais se dividem em quatro categorias: plantas de remédio, plantas de fruta, plantas de tempero e plantas de enfeite, sendo comum que uma mesma planta agregue vários usos.

Como mostra Daniela Alarcon (2013, p.104) entre os Tupinambá na Bahia, a caminhada pela comunidade acusa o quão comum é encontrar hortas nas áreas complementares do terreno e, mesmo nas casas em que não estão presentes, há ao menos uma ou duas espécies mais úteis aos moradores do lugar. Entre aqueles que não tinham cultivo em casa também era comum escutar sobre o pesar ou a intenção que tinham de constituírem sua horta. Assim ouvi de Consolita, senhora de 59 anos, que me falou de seu pesar por não ter tempo de plantar em seu quintal: “plantar é muito bom, às vezes alguém fica doente, esses meninos ficam doente aí, tem o mato pra fazer o remédio”. Ela não tinha tempo de estabelecer seu cultivo porque era responsável pelos seis netos enquanto suas filhas trabalhavam em Salvaterra.

Em 2015, quando iniciei a pesquisa de campo, as casas eram em grande parte de madeira ou barro, só haviam algumas poucas de alvenaria. Porém, por volta do ano de 2016 houve a implementação, principalmente nos bairros São João e Salvar, de uma

política pública estadual de habitação, o Cheque Moradia¹⁵. Este programa viabilizou a construção de casas de alvenaria na comunidade. Os que obtiveram o recurso têm construído as novas casas ao lado das antigas, sem desmanchá-las. Como a maioria das residências abrigava mais de uma família, elas acabaram se dividindo entre as duas casas. Alguns jovens casais que moravam na casa dos pais também tiveram acesso ao cheque e construíram suas casas em terrenos desocupados de suas famílias. O programa resultou em um aumento considerável no número de casas no bairro e a diminuição de pessoas por habitação.



Este aumento de unidades domiciliares reduziu o espaço dos quintais e tornou muitos deles compartilhados por uma família expandida, que se divide entre as duas casas que agora ocupam os terrenos. Este processo me possibilitou perceber como os quintais e seu cultivo foram sendo reconfigurados ao longo do tempo. Eles não deixaram de existir e ainda têm importância fundamental. As antigas casas eram

¹⁵ De acordo com descrição disponibilizada no site da Companhia de Habitação do Estado do Pará – COHAB o Cheque Moradia é um programa que “foi criado para possibilitar às famílias, com renda de até três salários mínimos, construir, ampliar e/ou reformar suas casas, ficando a contratação e pagamento da mão-de-obra sob a responsabilidade do beneficiário” (COHAB, 2019).

construídas voltadas aos quintais, poucas têm varandas ou jardins, como também foi observado por Alessandra Santos na comunidade quilombola de Pedro Cubas, em São Paulo (2017, p.06). Isto demonstra uma intensa circulação entre as cozinhas e os terreiros. Na casa de Bena, por exemplo, as visitas são recebidas no quintal ou na cozinha, e para ir da cozinha à sala é mais fácil sair de sua casa pelo quintal e entrar pela porta da sala, já que para ir por dentro teríamos que adentrar os quartos, localizados entre a sala e a cozinha¹⁶.



Nas casas oriundas do programa social a estrutura poderia ser construída a partir de dois modelos, o que ocasionou uma certa padronização das habitações. A principal diferença entre os dois modelos é uma varanda em frente à casa que há em um, e não em outro. A maior parte das famílias escolheu o modelo sem varanda por seu maior espaço interno. Nas casas já prontas os moradores têm complementado sua construção com a expansão da cobertura da área traseira, que funciona como uma extensão da cozinha, elemento que também estava presente nas casas antigas. Esta extensão pode ser chamada de pátio, é onde as refeições podem ser realizadas, uma área de sociabilidade e

¹⁶ Assim ocorreu até 2019 quando Bena e a família puderam construir uma casa de alvenaria mais ampla e com uma nova divisão de cômodos.

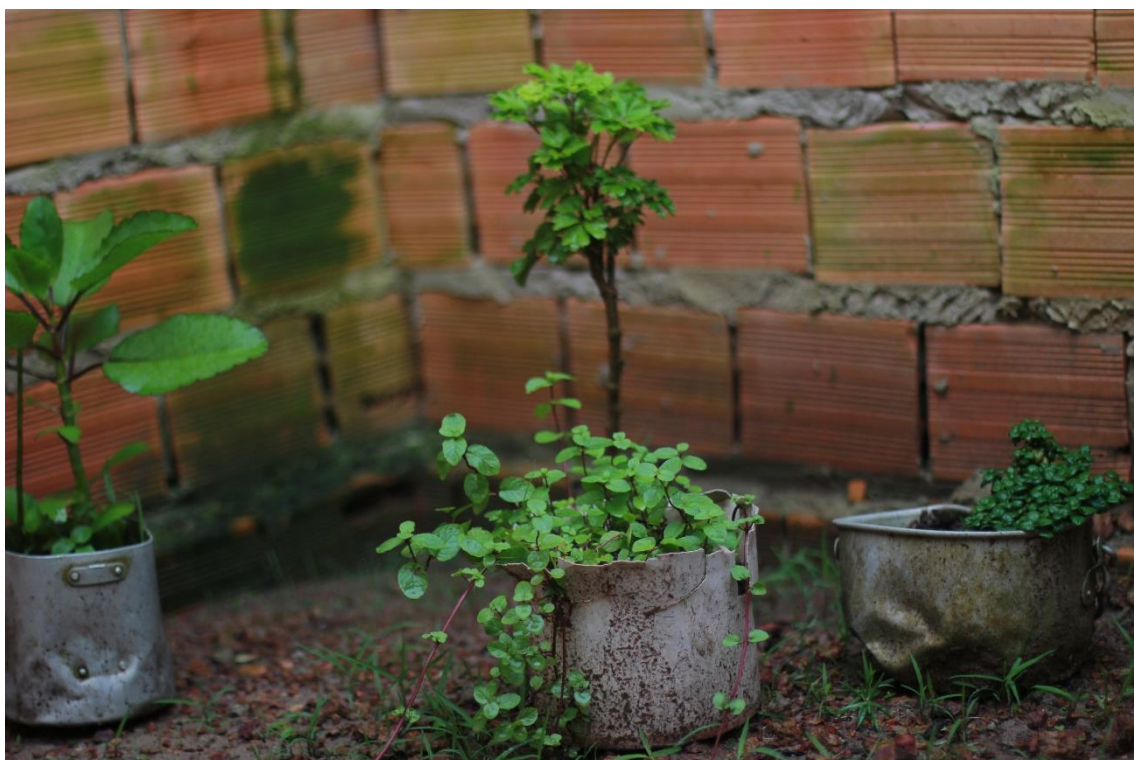
também de descanso durante as tardes quentes. Na imagem a seguir pode ser visualizado o pátio da casa de Marinalva e Luís Fabiano:



Quanto ao cultivo, as novas casas, antes mesmo de estarem prontas, foram dividindo espaço com as plantas cultivadas ao redor, e muitas vezes dentro das construções. Nivalda, uma das pajés da comunidade, por exemplo, morava com o marido e a filha em uma casa emprestada por uma pessoa que estava morando em Belém, onde não podia plantar. Quando a visitei só haviam algumas plantas em vasos na varanda, “espada de São Jorge” e “comigo ninguém pode”, espécies cultivadas para proteção da casa e seus moradores. Com o “Cheque moradia”, Nivalda e o marido construíram uma casa nas proximidades das casas de seus irmãos. Antes mesmo da habitação estar pronta para moradia, esta senhora já havia iniciado um cultivo com espécies mais úteis e de proteção.

O mesmo ocorreu com Marita, que aproveitou a construção da nova casa para o cultivo. Apesar de incipiente, a edificação já poderia abrigar as plantas desta senhora e assegurá-las dos bichos que as ameaçam constantemente. As plantas levadas ao interior da construção foram àquelas mais sensíveis, onde poderiam também estar resguardadas

dos olhares de cobiça. O pesar de Marita foi que os homens responsáveis pela obra acabaram destruindo as plantas durante a finalização da casa.



O que dá a perceber é que os quintais não são áreas indivisas das casas por se constituírem em espaço aberto, são um domínio constitutivo delas, como a cozinha ou um quarto. Os quintais se configuram como uma extensão, “um prolongamento a céu aberto” do interior da casa, como observa Benedito Nunes (1994, p.262). Portanto, a casa, como a família nesse quilombo, é uma morada estendida. A conexão entre esses domínios a partir da prática do espaço é produtor de uma domesticidade que constitui a habitação. Para este autor (1994, p.262), nos quintais se reproduz a intimidade de dentro da casa, ele abriga atividades utilitárias que “não caberiam no âmbito doméstico” (ibid). Pois reúnem outros elementos além da horta, como a criação de animais, sem que nenhum desses elementos o identifique ou classifique, os quintais os contêm, mas neles não se esgotam (ibid). Isto porque nenhuma parte é um mero resumo do todo, os quintais têm suas especificidades, uma delas, considero que seja sua constituição enquanto paisagem profundamente compartilhada com a vida vegetal.

No Marajó o território é formado, além dos campos, por florestas, manguezais e cursos d’água que formam uma espécie de ilha nos períodos de inverno. Como bem pontuou Rafael Diaz, Mangueiras “é uma ilha dentro da ilha” (2019, p.29). A comunidade é quase que inteiramente cercada por rios e igarapés, durante o inverno fica completamente cercada por água, e durante o verão só apresenta uma passagem por terra (2019, p.18). No verão o único caminho por terra que dá acesso à comunidade passa pelo interior de uma fazenda vizinha, o que restringe sua utilização. No interior dessa ilha, os quintais são como pequenas ilhas menores, porém, “ilhas de florestas”.

Este termo foi usado pelo biólogo e antropólogo Darrel Posey (2002, p.06) para denominar um antigo sistema de agricultura Kayapó em áreas localizadas ao longo das trilhas que percorriam, montes de vegetação para abastecê-los de alimentos, desenhando a paisagem do cerrado. Chamar os quintais de Mangueiras de “ilhas de florestas” remete tanto a rica diversidade e importância característica da vegetação estudada por Posey, quanto à riqueza simbólica, também constitutiva dessa diversidade. Ao adentrar os quintais de Mangueiras percebi que como as ilhas rodeadas por água – os quintais também são rodeados por águas nos períodos de inverno, já que os campos ficam alagados -, eles se apresentam como um mundo em miniatura.



De acordo com Antônio Carlos Diegues, as ilhas estão intimamente ligadas à noção de isolamento em decorrência dos limites geográficos que as águas delineiam. O que confere ao ambiente insular a característica de um sistema fechado e justifica certa especificidade, tanto biológica quanto cultural, um nicho ecológico particular (DIEGUES, 1998, p.93). Isso faz com que seja atrelada à sua imagem formas/expressões de sacralidade entre várias religiões, em que figuram como templos ou santuários (DIEGUES, 1998, p.15). Neste sentido, o autor observa que existe entre os coletivos que habitam as ilhas uma perspectiva fundada no lugar, o espaço interno assume grande valor e relevância. Esse espaço valorizado, como mostra Bachelard, não pode ser compreendido como objeto, mas como sujeito (1974, p.328) nos processos de conformação das paisagens. É a partir dele e, com ele, que o ilhéu olha o continente, o espaço do mundo, e materializa um diálogo complexo entre o dentro e o fora (DIEGUES, 1998, p.92).

Por isso são tidas como micro-cosmos, são espaços cosmicizados, organizados e habitados, onde estão fincados eixos do mundo, lugares centrais que sustentam o universo. Em Mangueiras, os quintais demonstram que não há somente um, eles podem ser múltiplos e se espalham nos campos, espalhando uma narrativa de habitação. O arquipélago como uma constelação de ilhas: a imagem do cosmos. O que diz respeito à concepção do micro-cosmo, de acordo com André Leroi-Gourhan, como representação

do universo desse coletivo baseada na correspondência, e é importante destacar que também na continuidade (1983, p.139). Cada uma dessas ilhas, aparentemente desconectadas, possuem um vínculo, formam uma rede, uma trama, entrecruzam trajetórias, experiências, memórias e parentesco, conformam as paisagens da habitação do coletivo quilombola como uma extensão desse universo.

Os limites aparentes são geográficos, que separam um quintal do outro, mas se conectam por meio de linhas, que constituem tramas de um tecido social. Tim Ingold no artigo “Trazendo as coisas de volta à vida” (2012:39) constrói a noção de malha – aqui remeto a noção da trama e do tecido – em oposição à noção de rede. Para este autor malha é um emaranhado de trajetórias que não cessam de se estender na constituição da textura do mundo. Na malha não há pontos acabados e interconectados com limites interiores e exteriores, há linhas entrelaçadas.

A noção de ilha e de malha são somente aparentemente contrastantes, afinal, como afirma Carlo Ginzbug (2004), “nenhuma ilha é uma ilha”¹⁷, o ilheu não está livre das trocas, seja com o continente, seja com outras ilhas. Como em um arquipélago há ligações e movimentações entre os quintais que o constituem, os entrelaçam e particularizam. As trajetórias dos que os constituem, sejam árvores, sejam bichos, se dão no espaço e no tempo e vão constituindo a tessitura que os envolve. Os quintais não estão ligados somente entre si, como fazem parte de um complexo cosmológico onde não estão ilhados da concepção ambiental que orienta os modos de ser, agir e se relacionar com os diferentes meios existentes em seu território. Os terreiros são uma expressão dessa concepção, são um dos símbolos das formas de habitar desse coletivo.

Como as ilhas fluviais ou marítimas, os quintais são “centro espiritual primordial, imagem do cosmos, inferno e paraíso, liberdade e prisão, refúgio e útero materno” (DIEGUES, 1998, p.92). Como no ambiente insular eles são templos, santuários, misteriosos, principalmente aos que os contemplam de longe, ou estabelecem algum contato esporádico, “com regras próprias de convívio e habitação entre as diferentes espécies de seres nele existentes” (PEIXOTO, 2014, p.143). Apresentam graus de diferenciação e padronização entre os quintais próximos, conferindo-os a imagem de sistemas estruturados mais ou menos fechados, complexos e interconectados.

¹⁷ Em seu trabalho, Ginzbug (2004) utiliza a expressão referindo-se às trocas intelectuais na Europa no século XVI.

1.5 Artesãos do lugar da memória e da memória do lugar

Em Mangueiras são as mulheres as principais responsáveis pelo domínio dos quintais e seu cultivo. Há alguns homens que se inserem nesta prática, mas são as mulheres as mais citadas pelos moradores da comunidade quando questionados sobre os maiores cultivos. São conhecimentos e práticas repassados de geração a geração em torno do plantio de quintais, dos usos destinados às plantas, das receitas de que são base para uma infinidade de comidas e remédios. Fora essas mulheres que me apresentaram os quintais como lugar habitado, imaginado e imaginante. A cada estadia na comunidade, podia participar da vida acontecendo no ciclo das espécies vegetais e animais, das mulheres, caminhos se metamorfoseando.

Este entrelaçamento se manifesta nos movimentos da memória. As narrativas sobre o cultivo evocavam outras que interligam mulheres e plantas em torno de eixos fundamentais: a família, a comunidade, a doença e a cura, e o sobrenatural. As plantas aparecem ao longo dessas narrativas como mediadoras, um fio que costura diferentes dimensões da vida dessas mulheres. Os eixos são imagens que convergem deixando transparecer uma constelação, nos termos de Gilbert Durand (1989), ligadas a um sistema de conhecimento que não se limita somente ao âmbito religioso, médico ou da cultura alimentar, mas os engloba.

Elas são como guardiãs desses lugares e de suas memórias, por isso artesãs, como diria Benjamin (1980), tanto das memórias quanto dos quintais. Deixam transparecer isso a partir da prática cotidiana do espaço e das narrativas que contam. Quando contam as, velhas senhoras brotam também – nelas emergem, florescem narrativas - fornecendo aos de bons ouvidos palavras de seu mundo. Quando contavam sobre eles, falavam também sobre elas mesmas e em uma co-habitação.

Essas narrativas intercalam fatos rotineiros e grandes acontecimentos sob olhares peculiares e imaginativos. Na repetição cotidiana estas memórias escorrem, ensinam, reconstroem-se e compõem o ritmo à vida vivida, dão à experiência autoridade e também a quem a transmite. Os quintais são geralmente os espaços onde sou recebida, palco de nossos encontros, meu e das interlocutoras deste trabalho, portanto de nossas paisagens. Incitar o trabalho da memória dessas senhoras desvela a configuração cotidiana de suas paisagens compartilhadas, “experiência humana possível pela evocação das imagens que habitam nossa memória coletiva” (SANSOT, 1983, p. 35 apud ECKERT, 2009, p. 90).

São narrativas povoadas por imagens, que não emergem somente por força própria, como também por uma busca, como diria Paul Ricoeur: “lembrar-se é não somente acolher, receber uma imagem do passado, como também buscá-la” (2007, p.71). A memória como resultado desta dupla operação se caracteriza enquanto capacidade de fazer-se, constituir a si mesma, inscreve-se na categoria do “eu posso”, nos dedicamos a “fazer memória” (ibid). O que a inscreve no domínio de um trabalho, o trabalho da memória, acentuando sua dimensão criativa e ficcional, o que não quer dizer que esteja atrelada ao falseamento, à inverdade ou à ilusão, mas à construção e a uma poeticidade. É esse caráter imaginativo que a aproxima da hermenêutica, que segundo Ricoeur “parece mais próxima da poética do que da retórica, pois seu projeto consiste mais em despertar a imaginação que em persuadir” (RICOEUR, 1997, p.87 tradução minha¹⁸).

As narrativas são as linhas entrelaçadas do tecido da memória, as mulheres são as costureiras, as moiras que o tecem habilmente, que incorporam a tradição e a traduzem às novas de gerações, como bem aponta Walter Benjamin (1980, p.67). Para ele, o narrador constitui esta trama, quando uma história emenda outra, transmite não só o acontecido como o próprio dom de narrar. Este dom é conferido a quem tem o dom da escuta, a quem se entrega a experiência do outro e a própria experiência auditiva. É a partir dela que vai-se formando um narrador, aquele que incorpora a história e pode contá-la a partir de seus gestos e olhares (BENJAMIN, 1980, p.62). Atando, assim os laços entre aquele que conta e o que escuta em um trabalho artesanal. Assim também se dá com o cultivo dos quintais, pois essas mulheres, são a experiência viva de cultivo, não transmitem seus conhecimentos como um corpo dado e acabado de enunciados. Elas orientam à experiência aqueles que lhes acompanham. Transmitem não só os conhecimentos que adquiriram ao longo da vida, como os atos de cultivar e as formas de aprender e se relacionar com as plantas.

Às artesãs:

¹⁸ “parece más próxima a la poética que a la retórica, pues su proyecto consiste más en despertar la imaginación que en persuadir”.

Elizabete Barbosa



Elizabete tem 72 anos e foi a primeira mulher que conheci na comunidade, ainda da primeira vez que a visitei, em 2013. Desde o primeiro contato esta senhora já afirmava com veemência: “eu venho de cinco gerações de escravos”. É sempre assim que inicia a narrativa sobre a história da comunidade. Ela, seus antepassados e seus descendentes, como me disse: “nós somos daqui mesmo, sempre fomos daqui”. Elizabete é bisneta de Sabá Lima e Bernardo Anastácio Alcântara, os fundadores do bairro. Hoje, mora com dois filhos e uma nora em uma das primeiras casas de alvenaria do seu lugar. É viúva, seu marido faleceu há nove anos, depois de ter lhe dado três beijos na face, outra das narrativas que são recorrentes em nossas conversas. Relatos que indicam núcleos organizadores em torno dos quais se movimentam as imagens a que recorre para dar sentido aos seus dias.

Elizabete comumente era apontada como maior referência no cultivo de quintais e não somente, ela também é apontada como uma referência no que diz respeito aos conhecimentos sobre cura de enfermidades, como apontou Pedro Paulo Piani (2007), em sua tese sobre a possibilidade de integração de saberes locais no SUS a partir do estudo da comunidade de Mangueiras. Seu quintal é um dos maiores do bairro do São João, a maioria de suas plantas são plantas “remédio”, termo que contempla o uso

medicinal e litúrgico, ou seja, espécies utilizadas no uso cotidiano para tratar enfermidades diversas e espécies utilizadas em rituais de pajelança¹⁹, ou batuque²⁰. Há também inúmeras árvores frutíferas e seus frutos são cobiçados pelas crianças que moram em seu entorno.

Como dito anteriormente, Elizabete nasceu em Mangueiras, seus antepassados eram todos da comunidade ou de comunidades vizinhas. Porém, ainda criança foi morar com os pais em uma fazenda da região. Além do trabalho para os donos da fazenda, a família tinha cultivo de várias espécies, desde plantas medicinais à roças de mandioca. A mãe, pela constante ausência do pai, vaqueiro, era a principal responsável pelas plantações. Para Elizabete, daí advém a “mão boa” para o cultivo, que ficou como uma herança a ela dos pais. No início da adolescência sua mãe faleceu e o pai decidiu que ela moraria com uma tia em Belém. A tia trabalhava na casa de uma família na cidade como doméstica, Elizabete passou a lhe ajudar com o serviço em troca da hospedagem.

A casa de dona Elizabete se caracteriza como importante referencial a quem chega com o intuito de fazer pesquisas na localidade, muitos já vão recomendados a ela, que geralmente os recebe em sua casa. Sua família é importante no processo político das lutas quilombolas na região, pois um de seus filhos, Diquinho, já foi presidente da Associação Quilombola da comunidade. Apesar de seu filho ter sido representante político é nítido que é a figura dela que concentra a força da família. Seus filhos lhe são obedientes e a tem como referência central para qualquer tomada de decisão, segundo contam outros moradores do bairro.

De acordo com Elizabete, na comunidade há muitos que têm dons para as “coisas do invisível”, como chama, mas que não querem se aperfeiçoar, o que acaba deixando a comunidade carente de alternativas em momentos de doença. Ela mesma, em desgosto, parou de exercer o seu. Era a principal servente de Manoel Caraparu, o curador mais conhecido da região, falecido há muitos anos. Ser servente é ser designada a auxiliar nos trabalhos de pajelança que o curador desenvolve, com cuidados aos enfermos e atendendo aos pedidos do curador. Era ela também a responsável pelas cintas que Caraparu utilizava, até hoje o tear está guardado em seu quintal.

¹⁹ A pajelança existente na comunidade é um tipo de xamanismo não indígena, que se aproxima do que vem sendo chamado no âmbito acadêmico de “pajelança cabocla”. Este termo, de acordo com Maués e Villacorta (2001): “tem sido usado, para designar o sistema de crenças e práticas de que estamos tratando, desde pelo menos o século XIX, por folcloristas, jornalistas, ficcionistas, antropólogos e outros escritores”.

²⁰ O batuque é também chamado de bate tambor ou macumba, está relacionado as práticas e crenças de religiões de matriz africana, como a umbanda e o tambor de mina.

O que lhe motiva a dar continuidade ao cultivo do quintal, além de sentir prazer no cuidado com as plantas, é a memória das enfermidades enfrentadas pela família e a ameaça de novas doenças. Ela conta que uma delas levou seu marido a morte e outra, crônica, acomete seu filho mais novo. Ambas foram resultados de trabalhos de feitiçaria de um parente que queria o mal a sua família. Em seu quintal não faltam peões-roxo, paus-de-angola e guinés, plantas utilizadas para afastar a inveja, o mau-olhado, o mau-agouro, a feitiçaria e proteger sua casa e sua família.

Quando adentramos neste assunto eu perguntei se podia ver seu tear, ela consentiu, fomos até ele, ela montou as peças necessárias e explicou seu funcionamento. Mas me impediu de chegar muito perto, afinal ele também “tem alguém com ele” que “só se entende com ela”, e que poderia me “atentar” durante a noite. Mesmo com meus questionamentos sobre o que tinha acabado de ver e escutar, ela sorriu, desmontou o tear, me encaminhou ao portão da frente de sua casa e delicadamente se despediu. Elizabete é muito hospitaleira com as pessoas de fora da comunidade, mas sabe impor seus limites. Com essa delicadeza e um sorriso no rosto ela contorna os assuntos que não lhe interessam, impede as filmagens ou gravações de áudio durante os assuntos que só cabem a mim e a ela, e me direciona ao portão quando não quer ou não pode mais me receber. Essas atitudes são constantes e me indicam até onde posso ir, preservando-nos e deixando além do mistério, uma aura de porvir.

Benedita Lima dos Santos

Pra cá eu me passei, eu morava mesmo com a minha mãe, agora quem mora é meu irmão, ele mora sozinho lá. Aí eu tive meus filhos, aí tinha minha outra irmã que também já tinha um bocado de filho, aí eu peguei e, vou fazer minha casinha, fiz minha casinha, vieram tudo moleque. Vieram sete filhos, só homem. Só um que ficou quando eu tava lavando roupa nessa fazenda Menino Deus, aí ficou com a família do pai deles, desde pequeno ele foi se acostumando, se acostumando. Eles saíram de lá foram, pra Belém e levaram ele. Aqui comigo só tá o mais velho e o mais criança. Aí sim, eu fui pai e fui mãe deles. O pai deles sumiu no trecho (Benedita Lima dos Santos).



Benedita Lima dos Santos é a matriarca da família Real, assim ela, seus filhos e netos são conhecidos. Como a de dona Elizabete, esta família compõem o quadro das mais influentes na comunidade. Também chamada de Bena, tem 67 anos, é nascida e criada em Mangueiras. Teve oito filhos, dos quais sete foram criados na comunidade.

Hoje ela vive com o filho mais novo, Magno, e um dos netos, Renato, de 14 anos. São eles que lhe ajudam nos cuidados com o quintal, com as plantas e os animais. No primeiro encontro, Dona Bena me acolheu como se nos conhecessemos, fui apresentada a ela por Rafael Diaz, meu companheiro, que além de desenvolver pesquisa na comunidade também desenvolve trabalhos com a capoeira angola, e já havia ficado períodos hospedado em sua casa.

O encontro com dona Bena em muito se diferenciou do encontro com dona Elizabete, e percebi que também as plantas que cultivam falam sobre as diferenças das duas. Depois que nos instalamos na sede da comunidade como da primeira vez, dona Bena me levou logo a um passeio por seu quintal. Na ocasião, as chuvas tinham deixado bem verdes as plantações. Caminhamos por um tempo de uma a outra planta, ela sempre contando narrativas sobre seus cultivos. Mesmo sem que eu perguntasse nada, me dava folhas para cheirá-las, percebi que a maioria das plantas dessa senhora eram para banhos, eram muito cheirosas, geralmente para atrair coisas boas. Dentre todas, falou seguidamente da catinga-de-mulata, que cultivava com muito cuidado em diversos locais do quintal.

Dona Bena só teve filhos, mas tem uma neta que criou como filha, quem diz ser herdeira de seus conhecimentos e práticas sobre os quintais. Ela se chama Jéssica e hoje mora em Salvaterra por conta dos estudos. É aluna do curso de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará, Campus de Soure. Jéssica é a atual presidente da Associação quilombola do bairro e o vice de sua gestão é Luis Fabiano, outro filho de dona Bena.

Bena está sempre envolvida em vendas, sempre que pode ela produz artigos para comercializar: artigos que costura, como porta-guardanapos e bolsas; comida, como pipoca e churrasco; óleos vegetais e óleo de bicho. “Ah eu faço um negócio desse”, diz Bena quando analisa certo artesanato. Ela aprende rápido e sozinha, “só de olhar mesmo”. Quando eu lhe perguntei se ela lembra como era quando jovem, ela disse: “eu me lembro que eu sempre gostei de costurar, eu ajudava uma tia minha e depois eu fui aprendendo, aprendendo, faço crochê, faço fuxico ... sempre gostei”. É comum vê-la nas atividades da comunidade, como torneios de futebol, por exemplo, envolvida na venda de seus produtos.

Além desses trabalhos manuais, Bena construiu a própria casa com as mãos. Quando ergueu sua primeira casa, ela e os filhos foram responsáveis por embarreá-la.

Diz que é como sua mãe, uma guerreira, na criação de seus filhos sozinha, com muita doçura e sua risada peculiar.



Marita Lourenço Barbosa



Marita Lourenço Barbosa, de 75 anos, das mulheres que compõem essa pesquisa foi a penúltima com quem tive contato. Nos conhecemos quando já tinha bastante material de campo e diálogo com as outras senhoras. Dona Marita não nasceu no bairro do São João, foi para lá depois que casou pela segunda vez. Vivia no bairro da Trindade, decidiu se mudar para o São João porque para morar com José. Em seu antigo local de moradia sua família sempre foi referência no cultivo de plantas, de roças às plantas medicinais:

Isso tudo fui eu que plantei, quando eu vim pra cá não tinha. Eu morava ali, aí a minha mãe morreu e ele também não tinha mais mãe e não tinha mais pai. Aí não tinha quem cuidasse dele, só tinha uns irmão, não tinha filha mulher, as irmã dele já tinha marido. Ele não tinha mulher e eu não tinha marido. Aí nós se gostemo ele me convidou pra vim morar pra cá. Aí já deixei lá e vim morar pra cá, aí eu lavava roupa aí no sol. Aí comecei a plantar: plantei mangueira, essas árvore aí, coqueiro, mas os coqueiro morreram, né. Todas essas árvores aí fui eu que plantei. Aí sempre eu gostava de plantar porque meu pai gostava né, mamãe também gostava, mas ela era mais chegada a plantar

roça. Aí ele fazia plantação dessas coisa assim, caatinga, arruda. Um bocado de coisa assim ele plantava. Aí quando vinha a gente dava, a gente dava, não vendia.

Ela foi a única que disse que plantar era o que mais gostava de fazer, assim como rezar. Sempre que ia vê-la ela estava as voltas com suas plantas no quintal, mas certo dia, ao me aproximar de sua casa eu ouvi-a cantando. Fiquei um pouco por ali e depois decidi ir embora para não atrapalhá-la. Marinalva disse que são cantos da igreja e que Marita sempre fora responsável por rezar ladainhas. Além disso, Marita gosta de desenhar e de guardar fotografias dos familiares. Unindo os dois interesses ela tem cadernos feitos a mão com fotos e desenhos que me mostrou com muito carinho.



Marita não se considera parte do São João. Para ela nesse lugar há muitas feiticeiras que fazem maldade para os outros. Talvez pela pouca inserção nas dinâmicas sociais do bairro ela só tenha sido indicada para a pesquisa depois que conheci seu genro e sua filha. Em nossa primeira conversa eu carregava algumas fotos das outras mulheres, lhe mostrei e falei da pesquisa, entrou em detalhes sobre as histórias de vida das outras e de sua própria logo no primeiro encontro. Esse material, junto ao seu gosto pelo plantio lhe motivaram a participar também. Caminhamos pelo seu quintal, onde me

mostrou as primeiras árvores que lá plantou com o objetivo de obter sombra para lavar suas roupas, me mostrou também todas as outras e, ainda, as que não estavam ali, muitas são as que perdeu para a o olho gordo dos que mexem em suas plantas sem permissão.

Antônia Macedo Saraiva

Eu morava em Curuçá, meu lugar era Curuçá. Lá, nasci e me criei. Quando eu vim pra cá, eu já vim de lá de Terra Alta pra cá, que apareceu esse trabalhador maluco daqui, aí, cantou, cantou, cantou, eu disse pra ele: “tu me trouxeste porque tu me botaste mandinga”. Aí, eu... quer dizer assim que eu ... eu me acostumo, né? Porque eu não tenho malquerença com ninguém, eu não tenho. Tudo se dá comigo. Olha, quando eu cheguei pra cá conheci menininho, menininho de nascer e eu pegar, eu pego criança e sou cirurgiouna²¹.

²¹ O termo “cirurgiouna” foi utilizado por Antônia para definir sua atividade na comunidade, designa o feminino do termo cirurgião, outras designações ainda são utilizadas por ela ao longo da conversa, como curadora, pajé, entre outras.



Com aproximadamente 83 anos, curadora, cirurgiã e pajé são algumas das designações utilizadas para dona Antônia. Ela não nasceu no Marajó, mas em Curuçá, onde foi preparada por sua mãe para exercer seu dom de curar. Ela casou com um “filho” de Mangueiras e lá foi morar com 50 anos. Durante nossas conversas ela sempre se referia a Curuçá como “lá no meu lugar”, neste sentido, o “quando eu vim do meu lugar” se apresentou como marco temporal em sua vida, o que me chamou atenção e me fez refletir sobre seu papel e as relações que estabelece na comunidade.

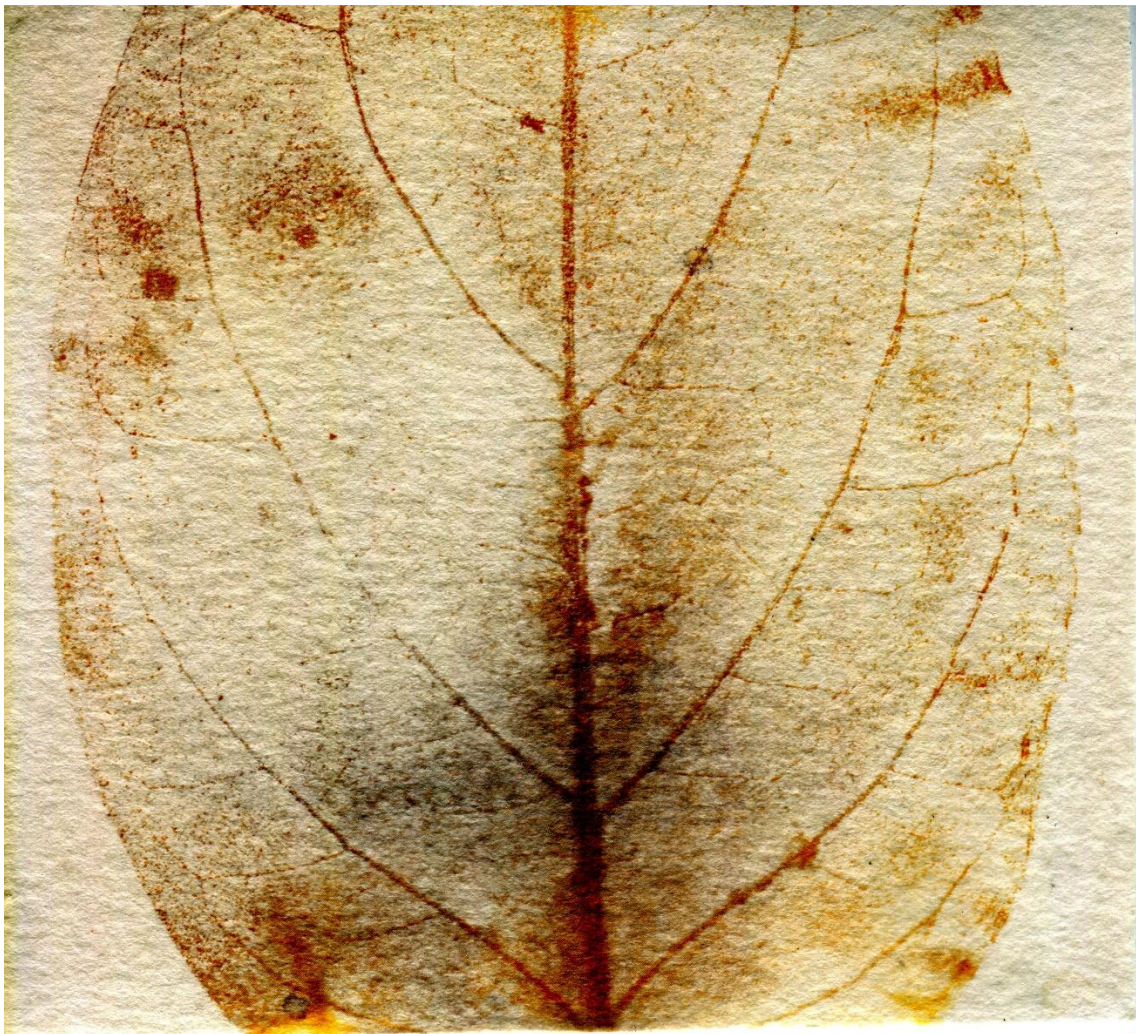
Passei dois anos indo a Mangueiras até que alguém me indicasse dona Antônia como referência no cultivo de quintais. Em junho de 2017 eu e Rafael fomos à comunidade com nosso filho, Mayú. Assim que chegamos percebemos que ele estava resfriado. Havia levado alguns medicamentos em caso de urgência, mas não aliviaram os sintomas, que logo foram percebidos pelas pessoas com quem estávamos convivendo. Marinalva e Marita nos aconselharam a levá-lo para uma consulta com

dona Antônia. Já ouvira falar dessa senhora por alto, mas nunca ninguém me indicou visitá-la. Notei sua presença durante os ensaios e na festa de São João. Nesta ocasião ela chegou a ganhar o prêmio de Miss Simpatia da festividade. Dançar é uma das coisas que mais gosta de fazer.

É uma senhora muito magra e muita baixa, com idade avançada, parecia ágil e alegre. Trata de todo tipo de doenças, mas é pelas crianças que trabalha mais. “Já pegou foi muita gente, nessas Mangueiras”, diz isto se referindo ao seu partejar. Foi por Mayú que tivemos acesso a ela, nos abriu o portão de seu quintal e benzeu nosso menino. Disse que tinha sido acometido de agrado, por isso estava doente. Mayú ficou quieto durante quase todo o ritual, olhando sempre atento à senhora, que com calma encostava um ramo de algodão em sua testa enquanto recitava uma oração incompreensível. Porém, não foi só a Mayu destinado os seus cuidados. Ao longo desses anos ela cuidou de Rafael, de Luana e de mim também.

Pude perceber que ela, mesmo morando há anos na comunidade se inseriu nas redes de sociabilidade de forma diferente das mulheres que lá nasceram. Dona Antônia é sempre tida como estrangeira e, inclusive, suas práticas de cura são questionadas por não ter sido preparada na comunidade. Foi a partir da conversa com essa senhora que pude perceber como se organizam as redes de trocas de plantas, pude entender melhor as relações de confiança com os curadores da região, entre outras observações que ela, como estrangeira, me apontou de forma diferente das outras mulheres dali.

Capítulo 2 – NERVURAS – Caminhos dos quintais



2.1 Os passos

Essa história começa ao rés do chão, com passos
(CERTEAU, 2012, p.163).

Era junho de 2015. Acordei às cinco horas da manhã, precisava estar até às seis no terminal hidroviário de Belém para, às seis e trinta, embarcar no navio que percorre a baía do Guajará em direção à do Marajó. A viagem dura em torno de três horas e termina na foz do rio Camará, mais meia hora em uma van alcançava a sede do município de Salvaterra, aproximadamente onze horas da manhã. Para chegar na comunidade ainda foi preciso tomar um ônibus que me levou à margem do rio Mangueiras, através de uma estrada de piçarra durante uma hora. Embarquei em uma pequena balsa construída pelos próprios moradores, que atravessou o rio levando de cinco a dez minutos. Na outra margem esperavam alguns moto-taxistas, um deles me levou à sede do Real²² em quinze minutos, onde ficamos hospedados durante uma semana.

Mangueiras está a 24 quilômetros da sede do município, o acesso a esta comunidade se dá a partir da sede por meio de uma estrada de piçarra e pelo rio Mangueiras, braço do rio Paracauari, que divide os municípios de Soure e Salvaterra. Só há ônibus que fazem o trajeto Mangueiras-Salaterra de ida e volta três vezes por semana, o ônibus sai da Fazenda Dallas – separada da comunidade pelo rio Mangueiras – por volta das sete horas da manhã e retorna, saindo do centro de Salvaterra, às onze horas da manhã. Esse ônibus passa por várias comunidades quilombolas ao longo do caminho, os moradores dessas localidades utilizam esse meio de transporte para fazer compras, ir ao médico, resolver toda sorte de problemas na cidade e depois voltam às suas localidades. A outra forma de chegar à cidade é por rabeta, pelo rio Paracauari, mas devido o custo do combustível se torna mais econômico a viagem de ônibus, cuja passagem tem valor de dois reais, sendo que a viagem de rabeta não sai por menos de 100 reais. A seguir apresento um croqui²³ que indica os caminhos feitos pelo ônibus e pelo barco até a comunidade:

²² Local onde ocorrem festas e eventos no bairro do São João.

²³ Croqui elaborado por Luana Peixoto, disponível na tese de Doutorado de Rafael Diaz (DIAZ, 2019, p. 76).



Em 2015 era a segunda vez que estava na comunidade. Depois de montarmos nosso acampamento seguimos para a casa de Elizabete, estava acompanhada de Luana e Rafael. Disse à senhora a que tinha ido, que fazíamos um trabalho sobre os quintais da comunidade e suas plantas. Ela me disse: “Olha, antigamente meu quintal tinha muitas plantas, mas agora eu já tenho pouco, entra esses bichos aí e acabam com tudo, venha aqui que eu vou te mostrar”. Ela foi nos guiando com passos tranquilos pelo lado da casa, na medida que adentrávamos o quintal ia esquecendo onde estávamos, ao mesmo tempo tinha cada vez mais plena consciência de que só poderia estar ali, com ela. Pouco podíamos ver do lado de fora, caminhávamos como se estivéssemos em uma mata densa e fechada, mas que ela conhecia como a palma da mão.

Diegues lembra que nos interiores das ilhas os caminhos são conformados como labirintos que alongam suas extensões, aprofundando seu interior (1998, p.116). O ilhéu caminhante conhece a ilha e seus habitantes ao passo que caminha, bem como conforma sua imensidão. Como uma ilhéu em sua ilha, Elizabete se movimentava habilmente ao longo dos caminhos de seu quintal. Seus passos eram precisos, seu olhar era atento e buscava ao redor o que nos mostrar. Com o dedo indicador ela nos apontava direções e espécies. Esses caminhos pareciam traçados para ligar plantas, mesas, giral, galinheiros; o quintal como qualquer lugar é constituído de coisas e lugares menores, nele se caminha e se pára, há movimento e repouso. O movimento não é somente a caminhada, é engajamento de um corpo todo que sente e conhece o espaço. Nessa experienciação formam-se, “lugares familiares”, nos termos de Anna Tsing, onde o envolvimento cotidiano com os elementos que o constituem é condição da produção de conhecimento:

Você visita aquele ponto o suficiente para conhecer as flores de cada estação e a atividade dos animais; você produziu um lugar familiar na paisagem. Lugares familiares são o início da apreciação das interações multiespécies. [...] Por meio de seus lugares familiares, os forrageadores aprendem não só sobre as relações ecológicas em geral, mas também sobre o acaso nas histórias naturais que permitiu que certas espécies e associações de espécies pudessem ocorrer em certos locais. Os lugares familiares de procura de alimento não requerem exclusividade territorial; outros seres, humanos ou não, também o aprendem. Suas geografias expansivas e sobrepostas resistem a modelos comuns que dividem o mundo em “seu espaço” e “o meu” (TSING, 2015, p.81-82).

Isso porque, lugares, pertencem aos corpos que os vivenciam. Também é preciso lembrar que esses mesmos corpos pertencem ao lugar na medida em que os constituem (CASEY, 1996, p.24). “The Living-moving body”, como diz Casey, é essencialmente constitutivo e constituído do e pelo lugar. Esse corpo é o meio pelo qual o mundo é

experienciado e a forma como isso acontece constitui o corpo (ibid.). O ilhéu, conhece o mundo também a partir da ilha, aqui a ilha é o quintal e seu próprio corpo. É neste sentido que o conhecimento acontece, é produzido. Por isso, todo conhecimento é corporificado e localizado (HARAWAY, 1995, p.22). Para Donna Haraway isto evidencia uma “elaborada especificidade e diferença” (1995, p.22) que requer um cuidado e um engajamento em relações conscientes e responsáveis da parcialidade dos modos de ver.

Elizabete caminhava confortavelmente sem parecer se incomodar com os empecilhos, se agachava para mostrar plantas rasteiras, se esticava na ponta dos pés para alcançar frutos nas árvores mais altas. Acariciava troncos de árvores e folhas enquanto conversávamos, paradas, sobre assuntos diversos. Por onde passávamos ia tirando folhas e frutos para que nós fotografássemos, cheirássemos e provássemos. Cada centímetro do seu quintal lembrava uma narrativa que ia rapidamente se desenrolando em várias outras. A cada interação minha, com perguntas ou histórias de minha própria vida chamavam seus conselhos e receitas.

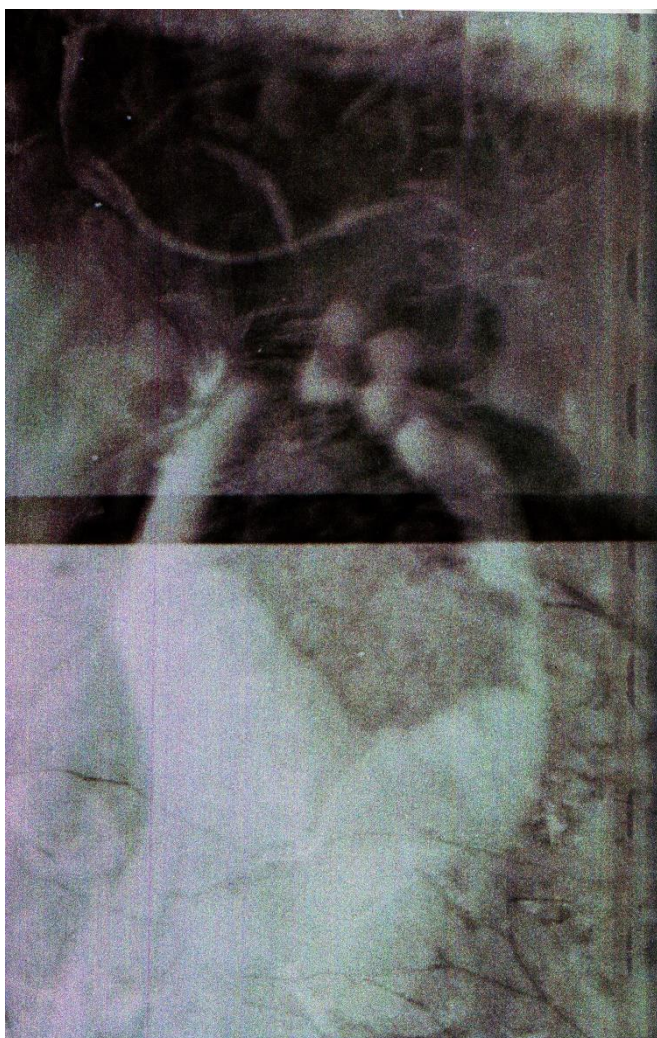
Assim, além das mulheres que fizeram parte do processo serem tidas pela comunidade como referências no cultivo de plantas, elas próprias assumem o papel de autoridade. Esse papel se desenrolava ao longo desses percursos. Além do interesse e domínio que demonstram do assunto, durante nossos primeiros diálogos Elizabete e Benedita fizeram referência à outros pesquisadores e fotógrafos que já estiverem na comunidade interessados por suas relações com as plantas.

Ah, de vez em quando aparece um aqui interessado nessas plantas. Olhe, outro dia veio um de São Paulo, mandaram ele aqui em casa, ele veio bater certinho. Ele perguntou sobre planta, doença que já teve aqui, uma porção de coisa. Eu levei ele lá no posto de saúde, ele ficou horrorizado, nessa época dormia até umas cabras lá dentro. Ele disse que ia voltar pra entregar o trabalho quando tivesse pronto, mas nunca mais voltou (Elizabete).

No geral esses comentários têm tom de observações que enaltecem a história da comunidade e das próprias mulheres, sua importância dentro de um sistema de conhecimento. Mas, sobretudo os vejo como reclamações e alertas, já que muitos relatos falam sobre os pesquisadores que foram e não voltaram, e os mais problemáticos sobre os que disseram que voltariam e nunca mais foram vistos. Falam também sobre o que, e

como, se deram o retorno de suas visitas: ora em tom de agradecimento, ora parecem ter esperado mais do retorno da pesquisa em questão. Tais relatos nos dão um panorama geral sobre a forma como são recebidos os pesquisadores na comunidade, as expectativas dos moradores e também um histórico das relações da comunidade com esse tipo de visita. Desde o início de nosso contato estive atenta a esse tipo de comentário, e elas foram também guiando os caminhos a serem tomados.

Fui seguindo os passos de Elizabete tentando estar atenta ao que ela me dizia e, ao mesmo tempo, cuidando para não tropeçar nos galhos e troncos que haviam pelo chão, ou escorregar em alguma parte enlameada do terreno. Guardei as folhas que ela me deu, provei as frutas que me ofereceu. Entreguei-me ao azedo da acerola e do limão-



caiena como às imagens que a experiência oferecia. Fui tentando me equilibrar naquele espaço desconhecido para não me perder nas inúmeras informações e memórias que foram sendo evocadas pelo caminho. As dores nas costas por estar em pé por tanto tempo e as formigas que pareciam incomodar somente a mim, e não a ela, me lembravam que meu corpo não era habituado àquela interação. De imediato lembrei de minha mãe, das vezes que vi seus pés e mãos ágeis cuidando de seu jardim, de meu desinteresse adolescente e de como aquele conhecimento fazia falta naquele momento. Estas vivências nos proporcionaram um exercício,

tal qual as caminhadas guiadas de que nos fala Sarah Pink, onde:

Essa caminhada pelo jardim foi um exercício para experimentar e imaginar. A narrativa que guiou nossa caminhada pelo espaço material do jardim se referia ao jardim como um lugar imaginado (e planejado) e envolvia a

comparação contínua de nossas presentes experiências sensoriais corporais com outras pessoas em potencial (PINK, 2007, p.240, tradução minha²⁴).

Do lugar de onde venho trago comigo uma série de motivações e tradições (GADAMER, 2003, p. 18). O corpo que pratica o espaço (CERTEAU, 2012) é um corpo vivido, é composto por memórias, estruturas culturais e sociais permeiam toda a experiência de interação no e com os lugares, sua percepção (CASEY, 1996, p. 18-19). Minha experiência no lugar foi sendo agregada à ele, como ele agregado a mim. Creio que ao longo desses anos de convívio, assim como os outros pesquisadores que já estiverem no São João, eu também virei narrativa, como virei componente dos quintais que visitei. E, por outro lado, como considera Sarah Pink em seu trabalho sobre jardins, para mim o lugar já não era mais somente imaginado, foi sendo investido de memórias e significados (2007, p.243).

Foram caminhadas como essa pelo quintal de Elizabete que me deram acesso ao universo dos quintais. Como na visita à ela, assim ocorreu também com as outras quatro senhoras. Algumas foram mais arredias, mas com o passar do tempo e o desenvolvimento do assunto, o interesse pela conversa sobre os quintais era despertado. Quando as procurava sempre conversava um pouco e as deixava livres para mostrar ou não suas plantas, para serem fotografadas ou não. Era comum que o assunto suscitasse narrativas variadas que as levavam a me mostrar determinada planta ou local em seus quintais. Na medida em que nosso tempo juntas aumentava, pude acompanhar também o dia-a-dia de convívio com as plantas, adensaram-se as narrativas sobre essa relação e novos caminhos nos eram abertos por entre seus quintais.

Assim, não praticamos somente o espaço, como o tempo e a própria linguagem, condição de sua habitação como diz Martin Heidegger. Este autor indica que a intimidade entre e com as palavras, suas conexões e trajetórias, é o que possibilita habitá-las, nos inscrever através delas, através de nossa intimidade. A habitação, a casa, a morada, o abrigo. Neste processo de habitação está implícito, assim como um lugar, um tempo de demora. Habitamos onde nos demoramos, nos de-moramos, como disse Heidegger (2001). Com a supressão do “de”: moramos; nos moramos, nos constituímos; existimos. A morada é onde a casa é construída, edificada através do tempo

²⁴ “This walk around the garden was an exercise in experiencing and imagining. The narrative that guided our walk through the material garden site referred to the garden as an imagined (and planned) place and involved continually comparing our present sensory embodied experiences of the garden with potential others”.

(HEIDEGGER, 2001, p. 02). O narrador faz na palavra sua morada, as narradoras desse trabalho criam e habitam o quintal a partir da experiência no quintal e com as palavras. Como já foi dito anteriormente sobre o conceito de habitar de Heidegger é necessário pensar que não existimos sozinhos. Portanto, a habitação da linguagem, como de qualquer lugar, só se efetiva com o Outro, com a comunicação, e a linguagem é acima de tudo: diálogo (GADAMER, 1997, p. 687), é por meio dele que é habitada.

O ato narrativo exerce também sobre quem conta a possibilidade de sair de si em direção a um olhar sobre si e sobre a experiência. Onde gestos, olhares, trejeitos, silêncios entre outros elementos mobilizados por quem conta, são imprescindíveis à corporalidade da transmissão da experiência. Este conjunto mobiliza uma experiência histórica que vem à tona pela linguagem (GADAMER, 2003); as tradições do outro entram, assim, em relação com as minhas próprias. Revelando que carregam com elas uma quantidade de pessoas e memórias que não se confundem (HALBWACHS, 2004, p. 30), uma comunidade da qual faz parte e que a antecede, que tem naquele espaço a cristalização de sua duração, pela atualização e criação de práticas e motivações que se reinventam em um processo de (r)existência social.

As narrativas me transportaram para o tempo de seus personagens, assim como para o corpo. Evocam imagens e sensações que reconstroem a percepção do espaço em jogos de sobreposição, diálogos e conflitos. Compõem histórias sobre o território não lineares, guardam múltiplos olhares que se interpenetram. Os fatos escolhidos para serem narrados adquirem importância na medida em que tem relevância para a vida dos personagens, para a constituição do lugar habitado e de uma comunidade narrativa.

Michael Taussig, no trabalho “Physiognomic aspects of visual worlds”, em análise da obra de Walter Benjamin sobre a faculdade mimética, diz que a *mimesis* envolve a capacidade de apreensão de algo a partir de sua cópia ou imitação e, por outro lado, “uma conexão palpável e sensível entre o corpo de quem percebe e o que foi percebido” (1992, p.16, tradução minha). Este processo proporciona o movimento de saída de si mesmo, em direção à alteridade corporalmente (1992, p.24). Para ele, esta faculdade está presente no ato narrativo, em que o narrador traz ao aqui e agora tempos outros, e o ouvinte experimenta o fato narrado a partir de um processo de assimilação não contemplativa, mas corporal do que foi dito (ibid.).



O comportamento narrativo é um dos principais modos de transmissão de imagens e conhecimentos sobre os quintais, através do qual são construídas suas paisagens, duram no tempo os sentidos de sua manutenção e cultivo. A partir da histórias contadas entre gerações não só saberes sobre receitas, doenças, criação de animais e técnicas infindas são repassadas, como sua importância é reafirmada no contexto do direito à terra a partir do uso e herança, e no sentido de pequenos fatos rotineiros que atestam a constituição de laços afetuais estabelecidos nesses locais. A partir da escuta é possível que eu, como antropóloga, participe do processo de configuração das “variações paisageiras consteladas por imagens da experiência de viver nos lugares no fluxo do tempo” (ECKERT, 2007, p.09).

As caminhadas, como as narrativas, são enunciações (CERTEAU, 2012, p.164); falam sobre trajetórias, sobre o lugar e o (re)criam. De acordo com Certeau (2012, p.163), os caminhos nunca se encerram em si mesmo, sempre estão ligados a um desejo, a um espaço imaginado, por isso estão em constante transformação. Para esse autor, os passos, apesar de estarem sempre em bom número, nunca estão em série, só é possível compreender cada um a partir de sua singularidade. É como se cada um tivesse uma motivação e uma finalidade: os passos, como os gestos, dinamizam e moldam espaços.

Entendo-os como partícipes de um processo de comunicação entre coisas e lugares. Gestos, passos, narrativas, fusionam horizontes (GADAMER, 2003).

Roberto Cardoso de Oliveira em reflexão sobre o lugar do método – ou a falta dele – na Antropologia, afirma que o método é “o caminho para ir em busca de algo” (GADAMER apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.82). Há muito o que aprender sobre esse caminho como metáfora dos caminhos dos quintais. A partir dessa perspectiva, admite-se que não há somente um caminho para se chegar até o lugar desejado, e que o próprio destino pode ser alterado ao longo do trilhar (GADAMER, 2005, p.15). Para Sarah Pink, os caminhos desempenham papel crucial para determinar como o jardim, e no meu caso os quintais, vão ser sentidos (2007, p. 243). Como afirma Pink: “caminhos e rotas não são simplesmente rotas funcionais que conectam um lugar a outro, mas são lugares significativos sensoriais e imaginativos, que, por sua vez, interagem e são contextualizados pelas paisagens sensoriais das quais fazem parte” (ibid., tradução minha²⁵). É impossível dissociar os dois caminhos a que me refiro aqui.

O trajeto de ida até a comunidade eu realizei mais sete vezes até o momento de finalização desse trabalho, para estadias que duraram de uma a duas semanas. Em janeiro de 2017 houve uma exceção. Fiquei hospedada na sede do município e fui todos os dias de moto-taxi durante uma semana à comunidade, porque levei comigo meu filho de dois meses, que ficou sob os cuidados de minha mãe. Em junho de 2017, ele já tinha sete meses, quando passamos uma semana e meia hospedados em Mangueiras. Engravidei no início do segundo ano do curso, fato que mudou completamente os caminhos tomados pela pesquisa, desde o tempo dedicado a ela, ao conteúdo das conversas com as mulheres do São João, à minha forma de ver e pensar o mundo em que estamos inseridos. Hoje é difícil apontar objetivamente a influência das mudanças que passei desde o período da gravidez nas linhas desse trabalho, mas o fato é que os caminhos, a forma de caminhar e o que tem sido percebido durante essa jornada não são mais os mesmos.

Parto de um lugar físico e social, me desloco em busca dos quintais; era necessário se entregar a essa experiência. De onde partimos, para onde fomos, nos deslocamos entretecendo essa narrativa. A esse movimento são intrínsecas intempéries que escapam de uma estruturação de caminho e da forma de caminhar inflexíveis. A

²⁵ “paths and routes are not simply functional routes that connect one place to another, but are meaningful sensory and imaginative places their own right that interact with and are contextualised by the sensescapes of which they form a part”

cada visita minha, não só as caminhadas eram distintas, quanto os quintais já não eram mais os mesmos, nós não éramos mais as mesmas ao longo das mudanças de estação e das dinâmicas da vida. Com a flexibilidade das caminhadas e os ouvidos atentos, junto aos movimentos de idas e vindas do campo, fomos constituindo um caminho, ou um método, bem como os instrumentos e procedimentos a eles atrelados, enquanto caminhávamos.



2.2 “Imagens corporais”

Eu ser corpo e nada mais. Amigos, o corpo é um grande sistema de razão, por detrás de nossos pensamentos acha-se um Sr. Poderoso, um sábio desconhecido; corrijo-me as realidades, pela inversão natural da ordem lógica transformando o passado em futuro (Mestre Pastinha).

Como mencionado na introdução desta tese, meu primeiro contato com Mangueiras e o bairro do São João se deu durante o desenvolvimento de meu trabalho de mestrado, em 2014. Nesse momento, a partir da convivência com Mestre Bira Marajó, também se deu minha introdução na Capoeira Angola. Ainda em Salvaterra

inicie as práticas com o Mestre e, posteriormente, passei a treinar e me envolver intensamente com as atividades de seu grupo em Belém. A minha relação com a capoeira se deu tanto através da prática quanto pela fotografia. Desde esse primeiro momento em Mangueiras até hoje, me empenho nos registros das atividades do grupo, direcionada principalmente às crianças e jovens na periferia de Belém, no bairro da Terra Firme, e em comunidades quilombolas da região. Inclusive, em Mangueiras realizamos treinos organizados por Rafael em várias de nossas estadias.

Portanto, a Capoeira Angola, a fotografia, e também a antropologia, figuram como as linguagens que possibilitaram meu caminho a Mangueiras. Antes de ir, Mestre Bira já me falava muito sobre a comunidade e de suas crianças: “tem criança que nasceu com o corpo pra capoeira, a gente ensina uma vez e eles já fazem o movimento como se tivessem treinado a vida inteira”. Sobre o que Bira me falava, compreendi que é como se houvesse um paralelo entre o corpo quilombola e o corpo que pratica a Capoeira Angola, principalmente, por conta dos movimentos sistematizados em seu conjunto terem nascido em diálogo com as práticas corporais cotidianas de pessoas negras no Brasil. Durante os treinos no São João foi possível constatar a facilidade que as crianças tinham com os movimentos, facilidade esta que meu corpo não possuía, considerando também nossas diferenças etárias.



Para mim, a experiência com a Capoeira representou uma reeducação do corpo, e de uma forma de pensar. Com a Capoeira era como se estivesse passando por uma desconstrução do que achava que sabia sobre meu próprio corpo. A descoberta incluía os quadris, o peito, os dedos dos pés e das mãos, a intencionalidade do olhar, o chão e o Outro, de uma forma por mim nunca vivenciada, na repetição exaustiva dos movimentos. Ao som das músicas, corridos, ladainhas e chulas, a que Bira chama de marcha, fui aos poucos perdendo o medo do corpo do Outro e do meu próprio envolvida como em uma oração, ou um transe em um ritual, a roda de Capoeira Angola.

Lembro muito bem do dia em que registrava um evento realizado pelo grupo em Belém com a presença do Mestre. Havia participado de treinos nos dois dias que antecederam àquele, era dia de roda. Sentei no chão um pouco afastada e comecei a atentar para as movimentações de composição da bateria, os capoeiristas formando a roda, o Mestre dando início aos trabalhos. O berimbau chamou, a ladainha reverberava a força de sua voz e das outras que vieram antes dela, de quem ele é expressão. Duas crianças se posicionaram agachadas em frente ao berimbau e iniciaram o jogo, “jogo de dentro, jogo de Angola”. Na Capoeira Angola pouco se levanta o corpo, os movimentos são feitos mais embaixo, próximos ao chão. As mãos sempre iam buscando o chão, “se enraizavam” como ouviria o mestre explicando mais tarde. Os movimentos eram fluxos, contínuos. O olhar sempre fixo no olhar do outro com o corpo invertido, por entre as pernas sempre leves.

Minha casa é de Maçaranduba
 Você quer tombar, mas você não derruba
 (Corrido de Capoeira Angola)

Decidi me aproximar para fotografar e vi a necessidade de ir para baixo, me agachei e com a lente da câmera meu olhar pode penetrar também naquela dança. Ia identificando os movimentos, captava o “rabo de arraia”, a “negativa”, as “chamadas”, uma infinidade de “perguntas e respostas”, meu olhar e meu corpo já podiam identificar aquela linguagem. Minhas fotografias não registravam mais somente movimentos aparentemente desconexos e sem sentido, tinham intencionalidade, a capoeira falava através das imagens-artefatos produzidas naquela experiência. Não eram somente os registros dos corpos no jogo, mas do meu corpo em processo de aprendizagem de uma

filosofia, uma forma de ver e compreender o mundo, de baixo. Isso modificou minha forma de me relacionar com a fotografia e permeia tudo que tenho feito desde então.

Corporalmente é claro que a prática periódica contribuiu ao meu olhar fotográfico, mas o que quero dizer é que fotografar os treinos e rodas proporcionou uma aproximação distinta entre mim e a capoeira. Enquanto fotografava era preciso estar atenta aos movimentos do jogo, meu corpo os acompanhava de fora da roda, como se estivesse dentro. Tentava acompanhar os movimentos para conseguir enquadrá-los, captá-los. Assim, era preciso lê-los, compreendê-los enquanto linguagem. A captura leva ainda em consideração a luz, o ângulo, o foco e uma série de outros fatores que vêm a compor a narrativa, de modo que a narrativa fotográfica pudesse estar em diálogo com a narrativa que se inscreve na roda de capoeira. Sautchuk, no trabalho entre pescadores ressalta a importância heurística do próprio ato de fotografar em sua pesquisa, que dialoga muito com o que venho pensando sobre:

Como um artefato, as câmeras funcionam articuladas ao objeto fotografado por um sistema de sensibilidade; assim, as ações mesmo de enquadrar, focar e definir prioridades de luz e velocidade impõem uma escolha e portanto uma compreensão em certo sentido analítica sobre a ação (subentendida ou não), já que é necessário estabelecer prioridades, relações etc. nisso, o que me pareceu principal foi a experiência de conectar esses equipamentos ao ritmo das atividades. Um bom exemplo é o registro da ação do arpoador; além da prática na canoa e das conversas, o uso da máquina fotográfica para registrar o gesto da arpoadada foi um elemento chave para entender aspectos da interação com o peixe. Se a minha própria experimentação com o arpão foi essencial, o nível precário de acoplamento corporal com a arma que consegui atingir não me permitiu grandes avanços na interação com os peixes, principalmente o pirarucu. Com a câmera a tiracolo, atento aos mínimos sinais e pronto ao disparo, eu compreendi detalhes sobre o jogo de percepções entre o proeiro e o peixe que não pude vislumbrar observando, conversando ou empunhando um arpão (SAUTCHUK, 2007, p.24).

A capoeira e a fotografia, então, dialogaram em minha inserção nos quintais, bem como em todo o processo de feitura dessa tese a partir de uma outra perspectiva, a da aprendizagem. Como na roda de capoeira, fui me inserindo nos quintais do São João atenta aos movimentos das mulheres, tentando acompanhar e compreender a linguagem que se performa em corpo e narrativa ao longo de nossas caminhadas. Aos poucos as caminhadas passaram a não ser somente excursões pelo lugar em que elas mostravam-me suas plantas e narravam as experiências que a caminhada suscitava. Passei a acompanhá-las em seu dia-a-dia, a perceber o cuidado com os quintais e toda sorte de relações que se dão naquela área das casas, imersos no cotidiano. Também como na capoeira, de uma profusão de movimentos e nomenclaturas que não se adequavam bem

ao meu repertório cotidiano, guiada pelas mestras fui conseguindo distinguí-los em uma tessitura de sentidos.

Esta experiência me lembrava o tempo todo de uma outra, quando minha avó começou a me ensinar o crochê. Passamos algumas semanas juntas e logo eu consegui reproduzir algumas das peças que ela me passava como tarefa de aprendizagem. Ela desfazia algumas peças já prontas para que eu pudesse aproveitar as linhas e também reproduzir os modelos. Em dado momento ela teve que retornar a sua casa e as lições presenciais de crochê tiveram que parar. Mas eu continuei, mesmo sem ela, o treinamento a partir dos ensinamentos e materiais que ela deixou. Quando tinha dúvidas passei a consultar seus trabalhos prontos, ia perseguindo aqueles fios tentando compreender qual a lógica do caminho em que estavam tramados para aprender com eles, para continuar aprendendo com ela, mesmo que não estivesse mais presente. Estas experiências de aprendizagem foram comigo aos quintais: atenção, comprometimento, engajamento, cuidado, era o que me falavam.

Voltei a Mangueliras por meio do projeto “Dentre”, pensado como um diálogo entre a antropologia e a arte, por mim, antropóloga, e minha irmã, Luana Peixoto, artista visual. Tínhamos como objetivo construir uma etnografia por imagens sobre a relação de mulheres e plantas no município de Salvaterra, relação que já tinha sido verificada por mim durante a pesquisa de mestrado, e os quintais eram entendidos como principal *loci* onde esta relação poderia ser verificada. Pautamos o trabalho nos paralelos existentes entre a alquimia envolvida na relação de mulheres e plantas e os processos da fotografia artesanal. Começamos nossa viagem a partir da comunidade de Mangueliras. A densidade da experiência que tivemos e do material produzido a partir do primeiro contato direcionou o trabalho a ser desenvolvido somente na comunidade.

Para composição do projeto “Dentre” nos inspiramos no trabalho “Walking with vídeo”, de Sarah Pink, em que a autora tem a caminhada com os sujeitos da pesquisa através de seus jardins e integra, ainda, o vídeo às caminhadas como procedimento metodológico. Isto se mostrou um método de inserção e adesão empática as paisagens do outro, com o intuito de acessar elementos sensoriais da experiência humana na constituição dos lugares (PINK, 2007, p.245). Em nossa experiência caminhamos pelos quintais não com uma câmera de vídeo, mas fotográfica. Dentre as formas que poderíamos trabalhar com a fotografia, escolhemos a analógica em virtude da alquimia envolvida em seus processos, em alusão àquela existente no cotidiano, entre mulheres e plantas.

A alquimia entre mulheres e plantas se dá não só na preparação dos “remédios” e banhos – como designam os produtos que derivam de suas relações com as plantas –, como também na atmosfera que envolve humanos, águas, plantas, o material ao sobrenatural e ao racional: a paisagem em devir. Esse processo cíclico alquímico, muito tem em comum com o processo da fotografia artesanal, onde as imagens vibram, a luz toca os sais de prata, num perpetuo florescer, acontecer. Há revelação, a impressão, processo que faz durar no tempo um instante, chama memórias, alimenta imaginários, ciclo que vai muito além da técnica, transcende-a, como o cultivo de quintais.

Na comunidade chegamos primeiro a dona Elizabete, que já conhecíamos e sabíamos do seu vasto conhecimento e cultivo de plantas. Ela nos deu acesso a uma rede composta, principalmente, por mais três mulheres identificadas por sua comunidade de pertença como referências no cultivo de plantas medicinais. Percorremos seus quintais, vivenciamos o cotidiano de cuidado e uso das espécies cultivadas, mergulhamos nas narrativas dessas mulheres sobre essa relação. Organizamos, ainda, duas oficinas de introdução à fotografia feitas com as crianças do local. As crianças foram inseridas especialmente porque eram nossas companheiras durante todas as estadias, se interessavam por nosso trabalho e nos auxiliavam no que fosse necessário. As atividades de fotografia foram pensadas como trocas com as crianças, percebemos durante as oficinas que seus olhares sobre a comunidade, sobre os quintais, plantas, bichos e pessoas guardam uma poeticidade muito peculiar ao universo infantil²⁶.

Durante o tempo que passamos juntos, mulheres e crianças nos diziam o que e porque fotografar ao passo que conversávamos sobre assuntos diversos, evocados pela relação com as plantas. Em um primeiro momento, então, minha inserção nos quintais foi quase sempre mediada pela câmera. O que me remete ao trabalho de Pink, em que ela observa que a caminhada com a câmera “fornece maneiras de sentir o lugar, especializar os sentidos, sensorialmente fazendo o lugar e dando sentido a ele” (ibid, p.243, tradução minha²⁷). Portanto, para além de um recurso que possibilita o registro da experiência, as filmagens se mostraram como importante meio através do qual o jardim poderia ser sentido e na medida em que essa experiência se dava, o vídeo era uma forma de participar da própria constituição do lugar.

²⁶ A experiência com as crianças da comunidade será abordada de forma mais profunda posteriormente.

²⁷ “(...) provides ways of sensing place, placing senses, sensorially making place and making sense of place”.

Os estudos de Pink, integram um conjunto de trabalhos que, inspirados principalmente nas obras de Merleau-Ponty, consideram que a “existência material do corpo no mundo” é de onde “flui toda a experiência, compreensão e conhecimento” (TILLEY, 2014, p.24). Para esses autores, não há conhecimento sobre um lugar sem que se esteja no lugar em uma posição de percepção (CASEY, 1996, p.18). Há uma valorização da experiência e da percepção, o que significa, na antropologia, a inversão de uma lógica hierárquica de produção do conhecimento em que estão em um último patamar, após a explicação e a descrição (NOVAES, 2008, p.468). A crítica a esta tradição logocêntrica, emerge com as reflexões em torno da questão do lugar e de sua valorização desde meados do século XX (ESCOBAR, 2005).

Era, portanto, necessário aprender sobre a relação de mulheres e plantas a partir de suas próprias experiências corporais (PINK, 2007, p.243). Em outras palavras, se deixar afetar por elas, nos termos de Favret-Saada²⁸. Este afeto a que se refere não diz respeito à empatia, e sim a uma forma de se deixar “experimentar, de uma forma indireta, as sensações, percepções e pensamentos do outro” (2005, p. 160), com o outro, acrescento. Ou seja, participar de uma perspectiva em comum, de um ponto em comum de observação e participação da vida, para nos aproximar de Georg Gadamer (2003, p. 59). O que não significa nos debruçarmos sobre as subjetividades do outro ou por força nos colocarmos em seu lugar. Os afetos são, portanto, as forças – e suas intensidades – que nos atingem em dado local, em determinada circunstância. Como afirma Tim Ingold:

Mais do que pensar-nos como observadores de um mundo de objetos fixos, devemos nos imaginar como participantes imersos com a totalidade de nosso ser nos cursos de um mundo em criação. Participação não é o oposto da observação, mas a condição para isto, assim como a luz é condição para se ver, o som para se ouvir e o tato para sentir (2012, p. 129).

Isto abre um canal de comunicação entre todas as coisas. Aprenderíamos, a partir das nossas experiências com o lugar e com as mulheres, enquanto pesquisadoras em interação com mulheres e plantas, em paisagens de extrema riqueza tátil, olfativa,

²⁸ Para Favret-Saada, a noção do ser afetada se apresenta durante sua pesquisa de campo sobre a feitiçaria no interior da França em meados da década de 1960. Fravet-Saada foi “pega” pela feitiçaria, o que tornou sua estadia em campo não só numa rica experiência de vida, como também numa experimentação etnográfica que questiona ainda hoje as tradicionais formas de proceder do pesquisador no campo, sua postura com os interlocutores, sua relação com o outro e sua relação consigo mesma. Mais tarde percebeu que “tudo se passou como se tivesse tentado fazer da ‘participação’ um instrumento de conhecimento” (2005, p.157).

gustativa, sonora e visual. Com a câmera na mão que nos inserimos nesse universo, pela objetiva fui vendo-o, sentindo-o, conhecendo-o. Nas primeiras incursões à campo, a câmera fotográfica, uma Pentax SE 1000, era também meu corpo e mediou minhas interações com as mulheres e seus quintais. Isso se deve principalmente por dois motivos, primeiro porque a minha imagem era imediatamente atrelada à câmera pelos moradores de Mangueliras, o segundo se deve à particularidade da forma de ver através de um dispositivo imagético. Afinal, como observa MacDougall (2006, p. 3), é imprescindível considerar que olhar com e sem uma câmera são processos extremamente distintos. Para ele:

[...] when we look purposefully, and when we think, we complicate the process of seeing enormously. We invest it with desires and heightened responses. The images we make become artifacts of this. They are, in a sense, mirrors of our bodies, replicating the whole of the body's activity, with its physical movements, its shifting attention, and its conflicting impulses toward order and disorder (ibid.).

Uma informação que há de se mencionar é que além de analógica a câmera utilizada por mim era munida de filmes preto e branco na maioria das vezes, só no último ano de pesquisa é que decidi comprar e utilizar uma câmera digital. O que significa uma possibilidade reduzida de cliques. Os filmes P&B também tem custo mais caro do que os filmes coloridos disponíveis mais facilmente no mercado. Os filmes continham somente 36 poses cada e durante minhas estadias em Mangueliras era comum que usasse somente um, no máximo dois. As limitações dessa escolha se somavam ao cuidado de não ser incômoda, o que para mim significava não estar a todo momento fotografando. Portanto, era necessário ser precisa e buscar um equilíbrio entre estar e não estar atrás da câmera literalmente. Porque se somam a esse sem número de fatores a serem considerados em um clique, a necessidade de estar atenta com os outros sentidos à experiência, a fim de que as fotografias não fossem produtos de uma supremacia visual.



Caminhava com a câmera fotográfica na mão, o que significa que nem sempre estava fotografando, mas em um estado de atenção à fotografia iminente. A experiência visual era marcada pela busca da imagem a ser fotografada, mesmo que minha intenção não fosse fotografar tudo a todo o momento. Meu olhar percorria o que estava em volta já com a intenção do enquadramento e a projeção do que viria a ser a foto. Nesse processo há uma série de fatores a serem considerados, a luminosidade, a exposição, as cores, os planos, as distâncias, os movimentos. Outro fator levado em conta é a história a ser contada, que nasce de um diálogo entre minhas pretensões estético-etnográficas e o que os interlocutores consideravam importante de ser registrado.

Certa vez fui convidada a ir a um ritual de umbanda que aconteceria no terreiro do pai de santo Márcio. Quando cheguei no local o ritual já havia começado e Márcio já estava incorporado com um caboclo que não consegui identificar. O terreiro fica localizado no quintal de sua casa, é uma barraca de madeira e palha com chão batido. Muitas pessoas da comunidade estavam no local sentadas em torno de onde Márcio dançava e entoava os cânticos de cada entidade cultuada. Sentei em uma cadeira a mim fornecida e logo o pai de santo incorporado foi ao meu encontro, me cumprimentou e deu continuidade ao ritual.

Mantive minha câmera guardada em minha bolsa, até que ele veio até mim novamente, me puxou para junto dele e disse: “usa tua máscara!”, disse que não tinha entendido e ele falou: “tua máscara tá aí na tua bolsa, usa tua máscara”. Mesmo com a segunda tentativa eu não havia entendido o que me dizia. Ele, então, chamou sua servente²⁹, e repetiu a ela o que tinha me dito, ela foi até mim e disse: “ele tá falando pra tu usar tua máscara, quer dizer câmera, pra tirar foto”. A partir de então passei a

²⁹ Espécie de assistente que auxilia o pai de santo durante os rituais.

fotografar todo o ritual, quando fui ao São João novamente o encontrei logo na viagem de ônibus até a comunidade. Eu entreguei suas fotos, ele disse que gostou e agradeceu, mas não se lembrava de nada do que havia dito.

O caboclo sabia que eu estava com minha máscara-câmera, e disse que eu a usasse. Materialmente as máscaras são objetos utilizados em frente ao rosto, que o encobre parcialmente, ou totalmente, capaz de torná-lo outro. A máscara, em sua concepção primeira está associada à palavra *persona* do latim, que por sua vez está ligada tanto ao um personagem teatral, quanto a um papel social. De acordo com Marcel Mauss:

[...] a palavra *persona*, personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, da trapaça e da hipocrisia – estranha ao eu – prosseguiu sua marcha. Mas o caráter pessoal do direito estava estabelecido e *persona* tornou-se também sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo (Mauss, 1974, p.231)

Já para Erving Goffman, o desdobramento da noção de *persona* indica o “fato de que todo homem está sempre e em todo lugar, mais ou menos conscientemente, representando um papel” (2007, p.27). Para ele a máscara é uma segunda natureza, que se constitui e se mostra a partir do convívio social. Partindo desta acepção a máscara se apresenta não só como extensão, mas como parte constitutiva do próprio ser.

Pensar a câmera como máscara pode ser feito de duas formas: a partir da possibilidade que o dispositivo tem de esconder quem está por detrás; e da possibilidade do dispositivo ser pensado como uma parte do corpo de quem o manuseia. Na primeira via a câmera aparece como mediadora das relações do fotógrafo com o mundo, na segunda a câmera o expõe na medida em que é o próprio fotógrafo. Creio que as duas formas não são necessariamente excludentes, mas dependem da maneira de encarar e proceder do fotógrafo. Em minha experiência considero que as duas formas de me relacionar com a câmera ocorreram em campo. Isto porque concordo com Donna Haraway sobre a relação entre humano e máquina:

A máquina não é uma coisa a ser animada, idolatrada e dominada. A máquina coincide conosco, com nossos processos; ela é um aspecto de nossa corporificação. Podemos ser responsáveis pelas máquinas; ela não nos domina ou nos ameaça. Nós somos responsáveis pelas fronteiras; nós somos essas fronteiras (HARAWAY, 2009, p.97).

Para mim a questão está relacionada a um jogo, nos termos de Vilém Flusser (2002, p.70), entre o fotógrafo e o aparelho fotográfico. Para este autor seria um jogo do

humano contra a máquina, mas que, inspirada no jogo da capoeira, penso ser um jogo com ela. Este jogo, como o da capoeira, está fundamentado no conhecimento da técnica e de sua possível subversão, uma conversa de perguntas e respostas em que está em jogo a intenção do fotógrafo e a programação da máquina em meio à imagem. A câmera, como as imagens que produz, não são ingênuas³⁰, e como afirma Danna Haraway, nenhuma tecnologia é neutra (KUNZRU, 2009, p.32). Então, como em um belo jogo de capoeira, em muitos momentos o corpo dos que jogam passam a ser como um *continuum* um do outro. Para Haraway: “[e]stamos dentro daquilo que fazemos e aquilo que fazemos está dentro de nós. Vivemos em um mundo de conexões – e é importante saber quem é que é feito e desfeito” (ibid.).

Flusser observa que as máquinas foram criadas pelos humanos tendo por modelos seus próprios corpos (FLUSSER, 2002, p.73). No caso da câmera fotográfica e cinematográfica, o olho humano. Esse dispositivo seria capaz de superar o olhar humano, como acreditava Dziga Vertov, criador do cinema-olhar ou cine-olho, para quem o olho mecânico “liberaria o humano de sua imobilidade, aproximando-se e afastando-se das coisas, penetrando nelas, deslocando-se, organizando a percepção” (RIBEIRO, 2007, p.17-18). A câmera-olho de Vertov seria uma expressão do ciborgue de Donna Haraway, criaturas que extrapolam as fronteiras entre animal e máquina, experimentam simultaneamente as duas formas de existência, sugerem um acoplamento, formas ambíguas, tanto naturais quanto fabricadas (2009, p.41).

De acordo com Jean Rouch, Vertov acreditava que para fazer seu cinema-verdade, precursor do cinema etnográfico, era condição sentir-se a própria câmera-olho (RIBEIRO, 2007, p.29), o que pressupunha um domínio sobre a técnica e uma técnica do corpo que permitisse o movimento com uma câmera na mão. Quanto a fotografia, Roland Barthes acreditava que não era o olho o órgão principal, mas o dedo. Aquele que indica enquanto dispara, para ele “uma fotografia encontra-se sempre na ponta desse gesto” (2012, p.23), tem o poder de mostrar algo a alguém. Para mim, tanto o olho

³⁰ Peixoto (2018, p.03), em trabalho sobre a fotografia do século XVII no Brasil, utilizada para representação de negros e indígenas e dos resquícios da mentalidade envolvida no posterior desenvolvimento da tecnologia fotográfica observa: “As máquinas se desenvolveram, também, para suprir as necessidades desses fotógrafos viajantes e do mercado que as consumia, até elas se tornarem acessíveis às populações originárias e em diáspora, as transformações técnicas reproduziam os anseios deste olhar dominador. Isto pode ser visto no artigo escrito por Suzana Velasco para a Revista ZUM, onde a autora mostra como eram produzidos os padrões de cores da indústria fotográfica no início da fotografia em cores baseados no registro de tonalidades de pele branca. A empresa Kodak, por exemplo, produzia um cartão com fotografias de mulheres brancas (Color Girls) para padronização do balanceamento de cor, o que, praticamente, impossibilitava o registro de pessoas negras (VELASCO, 2016)”.

quanto o dedo estão envolvidos no que ele chamou de *punctum*³¹ fotográfico e, não somente, mas o corpo inteiro é afetado por aquele ponto, ou aqueles vários pontos que saem da cena a nos transpassar. O dedo indicador aperta/aponta enquanto gesto, enquanto resposta a um arrebatamento. O interessante no ponto de vista de Barthes é pensar na fotografia a partir dos gestos que a compõem, as ações que lhe constituem, que lhe carregam de movimento e interação.

Considerando as devidas diferenças entre a fotografia e o cinema, é possível estender tais considerações de Vertov para o primeiro âmbito. Rouch observa que para Vertov o cinema-verdade não era sobre a verdade no cinema, ou seja, o cinema como reprodutor do real, mas da verdade do cinema (COLLEN, 1995, p.68), o que proporcionava uma reflexão sobre suas formas de produção, sobre as condições em que se deram suas várias etapas de execução. Portanto, une uma reflexão sobre a forma e o conteúdo, sobre a importância da arquitetura de um fazer, o envolvimento do corpo com a câmera e dele com o contexto.

É neste sentido que as imagens produzidas em qualquer experiência etnográfica – quiçá em todas elas – não são os registros autênticos de uma realidade extracorpórea e independente daquele que efetua os disparos da câmera. Elas são, como todo conhecimento, corporizadas, “um constructo complexo como um filme ou uma fotografia tem uma origem animal”, como diria David MacDougall (2006, p.03, tradução minha³²). Ou seja, são “imagens corporais” (ibid., tradução minha³³), produzidas a partir da integração dos sentidos, com nosso corpo inteiro. Para o autor: “o sentido é produzido por nosso corpo inteiro, não somente pelo pensamento consciente. Nós vemos com nossos corpos, e qualquer imagem que produzimos carrega a impressão de nossos corpos” (ibid. tradução minha³⁴). Portanto, qualquer imagem não é somente imagem do corpo do outro, são também do corpo de quem está com a câmera nas mãos e de suas relações com o mundo (ibid.).

2.3 As crianças do São João

³¹ Para Barthes o *punctum* é um ponto “que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar”. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere)” (2012, p.33).

³² “[...] a complex construction such as a film or photograph has an animal origin”.

³³ “corporeal images”

³⁴ “[...] meaning is produced by our whole bodies, not just by conscious thought. We see with our bodies, and any image we make carries the imprint of our bodies”.



As crianças foram as primeiras que nos acolheram no São João. Ainda durante minha primeira visita, quando eu, Luana e Rafael acompanhamos Mestre Bira, começamos nossa relação com a comunidade através das crianças. Neste primeiro momento elas nos cercaram, estavam sempre conosco, eram as primeiras a virmos quando acordávamos e as últimas a irem embora de nosso acampamento. As visitas à comunidade que vieram depois dessa não foram muito diferentes, até que aos poucos fomos nos afastando. Creio que isto ocorreu em parte porque comecei a passar mais tempo nas casas das senhoras, acompanhando-as em seu cotidiano e menos em atividades direcionadas às crianças. Durante as últimas visitas esse contato se estreitou novamente, em decorrência de novas atividades propostas a elas por mim.

Eu Luana e Rafael fizemos várias atividades voltadas às crianças ao longo dos quatro anos de desenvolvimento deste trabalho. As crianças, meninas em sua maioria, desde a primeira estadia na comunidade sempre estavam atrás de nós, nos acompanhavam, ensinavam caminhos, perguntavam e contavam muitas histórias. A convivência com elas foi fundamental para que eu entendesse como se estabelecem certas dinâmicas, além de dar leveza aos dias de intenso trabalho. As atividades foram pensadas como trocas com as crianças, que sempre nos faziam companhia durante o campo. Percebemos durante a primeira estadia que seus olhares sobre a comunidade,

sobre os quintais, plantas, bichos e pessoas guardam uma poeticidade muito peculiar ao universo infantil. Na tentativa de desenvolver um trabalho em diálogo com os moradores da comunidade, algo em que pudessem se ver inseridos, pensamos que era necessário produzirem junto conosco.

Foram atividades com desenho e pintura, fotografia, capoeira, e ainda houve sessões de cinema no barracão da comunidade. Além disso, elas nos acompanhavam para indicar as casas das pessoas que precisávamos conhecer, gostavam de ouvir nossas conversas, nos levaram para banhos na maré, pediam-nos fotos e chamavam-nos para participar de suas brincadeiras. Esses momentos entre outros em que estavam presentes nos possibilitaram acompanhar seu crescimento. Muitas delas que eram crianças em 2015, já eram adolescentes em 2019. Fomos concretizando um vínculo essencial à este trabalho e à nossas vidas. A seguir farei a descrição das atividades programadas por nós à elas.

A primeira atividade ocorreu em 2015, e se tratou de uma vivência com desenho e pintura. Partimos de uma caminhada com Elizabete e Bena por seus respectivos quintais, quando as crianças puderam vê-las mostrando-os para nós, apresentando seus cultivos. Posteriormente pedimos para cada criança buscar nos quintais do bairro folhas, flores, galhos ou sementes das plantas que mais gostavam, depois disso as pintamos e desenhamos.



A experiência com essas atividades foi muito enriquecedora tanto por alimentar uma relação com as crianças, quanto em termos de produtividade para a pesquisa realizada. Muito material foi produzido pelas crianças e era inegável o entusiasmo de todos com as vivências, inclusive nas excursões pelos quintais. Houve interesses e curiosidades mútuas. Foi possível perceber como as duas senhoras tratavam as crianças, o que para elas era interessante repassar àquele público em termos de conhecimentos, como as crianças agiram em cada espaço e a partir daí perceber um pouco como veem os quintais e o cultivo de plantas.

Na casa de dona Elizabete as crianças se posicionaram de forma tímida, andavam encostadas umas nas outras e em mim e Luana, tinham olhares atentos, ouviam mais e mexiam nas coisas como se soubesse que faziam algo de errado. Aproveitaram para pegar uma e outra fruta que comiam ou escondiam rapidamente, como acerolas e até limão. Elizabete ralhava vez ou outra em tom de brincadeira, elas lhe devolviam olhar desconfiado. Na casa de dona Bena elas pareciam se sentir mais à vontade, inclusive, porque seu neto, Renato, também participou das oficinas. Eles subiam em árvores, corriam e brincavam mais dispersos pelo quintal, que é mais rarefeito de plantações, revezavam-se na atenção ao que a senhora lhes falava, ela que foi mais brincalhona durante a caminhada, mas lhes chamava atenção de forma mais severa.

A segunda atividade, também em 2015, foi uma oficina de introdução à fotografia baseada em dois procedimentos fotográficos: o primeiro foi a técnica pincel de luz, que possibilita a elaboração de desenhos com revelador fotográfico em papel fotográfico velado; e o segundo foi a produção de câmeras obscuras, de papelão. Ambos tiveram como objetivo a sensibilização do olhar sobre a vegetação dos quintais a partir de técnicas da fotografia.





A última atividade foi durante o período junino de 2019, quando passeamos com as crianças pelos quintais em busca de plantas utilizadas nos banhos cheirosos de São João. Com essas ervas fizemos impressões com a técnica monotipia, que consiste em utilizar as folhas como carimbos com tinta guache em papel. Com as plantas que sobraram fizemos um banho cheiroso que foi utilizado por todos. Posteriormente, fizemos um mural com as impressões para exposição à comunidade em uma parede da casa de Marinalva e Torrado.



Durante o convívio com as crianças foi possível perceber que também o seu conhecimento era enorme acerca das plantas cultivadas nos quintais. As que lhes

apraziam mais eram as que davam frutos, inclusive a grande maioria escolheu árvores frutíferas como tema para a oficina de desenho. Pude perceber que o interesse pelas plantas e o convívio com elas vai se modificando ao longo da vida, de acordo com suas fases e situações. Para as crianças os quintais são mundos particulares, familiares, áreas livres na segurança do lar, cheios de utensílios da vida adulta, brinquedos em potencial e até brinquedos reais esquecidos pelo meio do caminho. Local onde histórias de visagens e assombrações ganham vida no limite entre a cultura e a natureza, o dentro e o fora.

2.4 Artesanias etnográficas

No processo de execução de “Dentre” foram produzidas diversas imagens sobre o cotidiano de mulheres e seus saberes sobre as plantas, desde o cultivo à elaboração de remédios. Após os períodos passados em Manguieiras, o trabalho se dava no laboratório, onde foram feitas experimentações de toda ordem, desde a revelação até a impressão das fotografias. As fotografias produzidas durante uma estadia eram sempre levadas na próxima visita e, assim, elas nos davam suas impressões e opiniões. Este processo gerou um álbum de fotografias, um livro encadernado de forma artesanal, uma narrativa etnográfica por imagens das mulheres de Manguieiras e suas plantas, do nosso encontro com elas e o mundo que passamos a ter acesso ao adentrar pelos portões de seus quintais. O livro pronto foi entregue à comunidade, com exemplares especiais às cinco mulheres que participaram do projeto.

Em um primeiro contato com o álbum de fotografias dos moradores no São João foi possível verificar que ele gerou interesse e curiosidade de todos. Era comum formarem-se grupos ao redor de cada exemplar entregue. Eles tentavam identificar não só as plantas como as pessoas retratadas. Foi interessante perceber que a comunidade identificou as imagens como antigas, “parece aquelas fotos antiigas, preto e branco” (Marinalva Barbosa, 39 anos), ou “parece até que vocês tiraram essa foto aqui no passado, como era antigamente” (Elizabete Barbosa, 72 anos). Esta compreensão ratificou para mim a utilização das técnicas fotográficas utilizadas. Apontando uma relação entre o presente e o passado, na duração das práticas de cultivo de quintais. As imagens que pareciam antigas ativavam outras imagens da memória dos moradores, o livro gerou mais narrativas, outras conversas sobre plantas e quintais. Também era comum se espantarem por verem a si mesmos e os quintais sobre um novo ângulo: “mas como essa canoa ficou bonita aqui, nem parece mesmo o meu quintal, acho que vou até

pegar outra pra colocar mais planta”, disse Marinalva sobre a imagem de um canteiro feito em seu quintal em cima de uma canoa antiga.

O experimento com a fotografia analógica evidenciou a fluidez do trabalho antropológico, como em uma caminhada, apesar de distintos, os passos estão interconectados no processo de conhecer. Estar em campo, ouvir as mulheres, observar e participar da vida acontecendo em seus quintais são partes indivisíveis da viagem de volta, da organização do material produzido em campo, da revelação das fotografias, de sua impressão, da composição de uma peça, seja um álbum de fotografias, seja um artigo sem imagens fotográficas.

A concepção da memória e da narrativa como processos de tessitura, como um trabalho artesanal de acordo com Benjamin (1980), inspirou que buscássemos métodos artesanais de impressão das fotografias na construção das narrativas visuais. Para melhor compreensão desse caráter artesanal do ofício, elenco aqui os passos do trabalho com a fotografia quando fisicamente longe de Mangueiras, é importante ressaltar que eles não se davam sempre na ordem exposta aqui a fim de melhor explicação:

- Organização do material trazido do campo (desenhos, plantas, sementes, filmes, áudios, entre outros);
- Preparo dos químicos utilizados para impressão dos filmes P&B;
- Digitalização dos filmes em scanner;
- Tratamento das imagens em softwares específicos;
- Seleção e impressão em formato negativo em transparências das imagens a serem impressas;
- Preparo dos químicos utilizados nas impressões das fotografias, as principais técnicas utilizadas foram: a cianotipia, técnica que utiliza mistura química reagente a luz, cujo efeito dá o tom azulado à imagem, utilizada desde as primeiras experiências, no século XVIII, com fins de catalogação botânica; e a marrontipia, ou marrom Van Dyke, técnica que utiliza mistura química reagente a luz, cujo efeito dá o tom marrom à imagem;
- Impressão das fotografias em papel e tecido engomado;
- Eventuais colagens e costuras feitas a partir das fotografias impressas;
- Digitalização da produção.

Com a escolha dessas técnicas de impressão buscamos nos remeter ao marrom da terra (marrom Van Dyke), cuja cultura que resiste se agarra e enraíza, e ao azul do céu (cianotipia), sua leveza e (des)limite de crescimento e criação, em uma (r)e(s)istência da vida nesse lugar. Somou-se a isto a referência histórica de que o cianótipo, desenvolvido pelo cientista Sir John Herschel, foi difundido por Anna Atkins, botânica, considerada a primeira mulher a praticar a fotografia. Ela utilizava a técnica para registro e catalogação de espécies vegetais e elaborou o livro “Photographs of British Algae: Cyanotype Impressions”, considerado o primeiro de fotografias da história. As duas técnicas utilizadas permite impressão em variados suportes, como papéis, madeira, tecidos e até mesmo vidro, o que facilita suas utilizações e a combinação com outros processos. Por exemplo, as plantas que nos foram dadas pelas mulheres, também folhas, cascas, raízes e sementes foram usadas em reproduções, como tintas, corantes, colagens, entre outras formas. Utilizamos também a impressão e colagens de tecido em referência à multiplicidade das texturas que compõem a relação de mulheres e plantas. Nos empenhamos na utilização de técnicas mistas para explorar a estética da vida em Mangueiras.

As fotos feitas durante uma viagem à comunidade eram levadas na próxima viagem para que as mulheres pudessem acompanhar o processo de preparação do material final. Esse retorno passou a ser procedimento fundamental como forma de construção dialógica da narrativa, ao verem as fotografias produzidas as pessoas refletiam e rememoravam, tanto sobre a fotografia, como sobre o momento passado que automaticamente fazia emergir outros em encadeamento de associações.

Houve observações do tipo: “mas aqui eu tô muito feia”, como me disse Elizabete sobre uma fotografia em que estava em frente à sua casa, sua imagem aparecia esfumada, seus cabelos desgrenhados. Nesta cópia, nosso intuito era justamente de borrar sua imagem, reproduzir a aura de mistério que está envolta. Voltamos ao laboratório, repensamos sua impressão, descartamos sua utilização. A devolução das fotografias sempre gerava questionamentos como esse e novas narrativas, novas caminhadas, novas produções fotográficas, adensamento do material etnográfico. Assim, de forma cíclica, viemos, eu e todas as pessoas envolvidas, costurando esse trabalho.

Afinal, não seria, de acordo com Marilyn Strathern, a etnografia, antes de tudo relação? A antropologia tem por fundamento os encontros que proporciona e as ideias não podem se dissociar dos relacionamentos (STRATHERN, 2013, p. 84). Tal qual o

corpo é indissociável da mente, ela está por ele todo. A antropologia tem por fundamento os encontros que proporciona (ibid.). E é justamente isso que tem em comum com a arte, como aponta Ingold, “ambas são maneiras de conhecer que procedem ao longo de caminhos de observação do estar com, e ambas, ao fazê-lo, exploram o que não seja familiar nas proximidades” (2015, p.344). O encontro não é perdido de vista pelo deslocamento no tempo e no espaço, ele reverbera em nós.

É o que Paul Ricoeur chama de ser afetado, quando ocorre uma espécie de pacto da memória com o passado. O acontecimento marca e deixa um rastro que vem à tona por meio da narração (2007, p.80), essa, por sua vez o afirma e o recria, fazendo com que dure no tempo. O insere no âmbito dos desejos e paixões de uma “imaginação afetiva” (RICOEUR, 2007, p. 137), alimentada pela dialogia do encontro. Está no cerne da concepção de intersubjetividade da memória para este autor. Insiro neste processo mimético também a narrativa etnográfica que, como ocorre com a fotografia, “através da seleção, o enquadramento divide e concentra a experiência” (MACDOUGALL, 2006, p.04) e carrega consigo um presenteísmo. A narrativa etnográfica, faz reverberar um presente etnográfico (FABIAN, 2005, p.102) alimentado por uma copresença, em que o movimento entre o eu e o outro é dialógico e constante.

Contudo, como bem mostra Clifford Geertz, há o “fato incontornável de que todas as descrições etnográficas são de fabricação caseira, são as descrições de quem descreve” (GEERTZ, 2006, p. 198). No âmbito da antropologia visual há muito que se discute, que as imagens construídas do encontro etnográfico não são provas da veracidade do “eu estive lá”, mas do “eu estou aqui”, “imagens especulares da vida cotidiana” (ROCHA, 2003, p. 120), carregam um olhar situado, uma perspectiva. Inclusive a utilização de recursos audiovisuais vem à tona como possibilidade de propiciar ao leitor das etnografias “a experiência de conhecer e aproximar-se dela” (NOVAES, 2008, p.467), sem que o autor esteja escamoteado por detrás. Isto indica que é intrínseco a produção etnográfica o problema da representação do outro e da responsabilidade que isso carrega, como também em torno do que podemos ver através do espelho.

No primeiro momento nos concentramos na execução do projeto de fotografia, por mais que a etnografia permeasse todo o trabalho desde sua concepção, tínhamos prazos a cumprir, prestação de contas a fazer e resultados a apresentar à Fundação Cultural do Pará. A culminância do projeto se deu em dezembro de 2015 com a visita à comunidade para entrega do álbum de fotografias. Com o encerramento do trabalho

muito material, entre fotografias, caderno de campo, gravações de áudio e material fotográfico, rolos de filmes, químicos para revelação e impressão, entre outros haviam ficado de fora do trabalho final. Mais importante ainda, o vínculo que construímos com a comunidade e com o tema de pesquisa, me fez repensar o prosseguimento do projeto original com o qual havia sido aprovada no curso de doutorado.

O ano de 2016 foi marcado por meu gestar e pela digestão do intenso trabalho desenvolvido no anterior. Houve dois trabalhos durante esse ano que impulsionaram esse mergulho no material produzido, o primeiro foi um artigo elaborado no final do segundo semestre no âmbito da disciplina “A etnografia e a escrita de textos antropológicos”, ministrada pela professora Edna Alencar, e a obra “Nervuras”, elaborada para exposição coletiva “Paisagens de lance”, do Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens – memórias e imaginários na Amazônia, coordenado pelo professor Flávio Leonel Abreu da Silveira. Os dois trabalhos hoje se mostram complementares e me levaram a refletir sobre o potencial etnográfico das imagens produzidas no projeto “Dentre” e de pensá-lo enquanto meu projeto de tese.

“Nervuras”, a obra que integrou a exposição foi baseada nas discussões da disciplina já citada e das interlocuções com meu orientador e o grupo de pesquisa, consistiu na elaboração de um novo livro, dessa vez não seria um álbum de fotografias, mas um caderno/diário de campo. As imagens foram todas impressas em marrom Van Dyke e encadernadas manualmente. O livro estava exposto sob uma mesa de cabeceira, ao lado de uma vela acesa, coladas na parede contígua haviam fotografias, pequenas anotações e um espelho. Foi constituído a partir dos fragmentos que emergem em noites insones iluminadas pelos conhecimentos, afetos, incertezas e responsabilidades em trânsito. São imagens da atmosfera que me envolve nesse trajeto, que emergem do encontro com o outro e comigo mesma em frente ao espelho em que me inscrevo enquanto escrevo sobre ele, seja com fotografias, seja com palavras. Veio acompanhado de uma reflexão crítica e sensível acerca da ética/estética do fazer etnográfico.



A luz ilumina as noites em claro, pequenas passagens escritas na parede revelam a emergência desse processo criativo; apresentam um pouco do dia-a-dia do cuidado de mulheres de uma comunidade de Salvaterra com suas plantas, o imaginário e a dinâmica envolvida na constituição do seu conhecimento, rito e mito. Entre a escrita verbal e fotográfica, via os dias de trabalho ali empenhados na gravura das imagens, das reflexões que o permearam. Do cuidado e precisão na manipulação dos químicos utilizados, à espera da luz que melhor imprimisse aqueles rostos. O caderno versa sobre os encontros, foi construído a partir da percepção das fotografias como registros do meu encontro com aquelas pessoas. Mais ainda, de que meu acervo fotográfico era como um

diário de campo. As fotografias são meio e fonte de conhecimento, forma de apresentar e de restituir o trabalho desenvolvido.

A partir dessas reflexões o experimento com a fotografia se constituiu como fundamental à tese e o meu processo criativo também como um objeto a ser pensado em sua composição. A fotografia junto da escrita verbal são aliadas e entrelaçadas para garantir a empreitada etnográfica. Por isso, ao ver o caderno pronto em exposição, percebi a etnografia muito mais próxima do trabalho de uma artesã e complemento à assertiva de Geertz, o fato de que são também artesanais essas descrições.

Richard Sennett (2009, p.19), estende a noção de “habilidade artesanal” para além das “habilidades manuais”, mas englobando-as. Para ele a primeira se trata mais de um estilo de trabalho e “designa um impulso humano básico e permanente, o desejo de um trabalho benfeito por si mesmo” (ibid.). Isto pode estar envolvido em qualquer forma de trabalho. A característica artesanal compreende práticas corporais, desenvolvimento de um entendimento técnico e a força da imaginação, estes três elementos estariam imbricados na criação de ferramentas e técnicas, bem como nos trabalhos mais abstratos. Envolve tudo isso no estabelecimento de “hábitos prolongados e criam um ritmo entre a solução de problemas e a detecção de problemas” (ibid., p.20). Este caráter prático não é indiviso da reflexão sobre si mesma, ao contrário, é seu resultado.

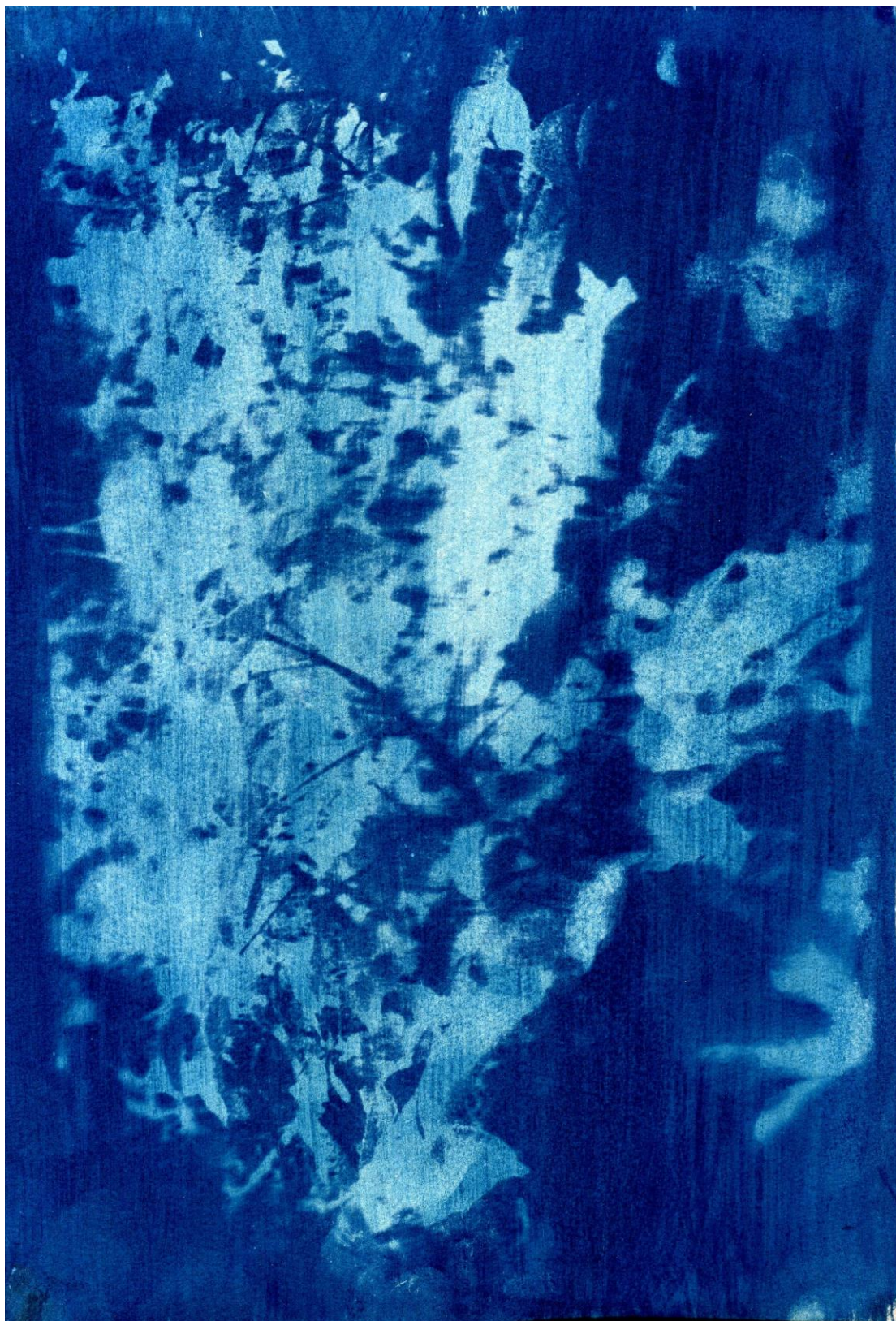
Sentada no chão de minha sala, com uma barriga de sete meses de gestação, eu tecia as páginas daquele diário da mesma forma como escrevo essas linhas. As fotografias foram impressas em papéis muito finos e em tecidos de algodão. Em cada uma delas havia o esforço para que tanto a impressão quanto as colagens fossem registros fiéis dos meus encontros com as mulheres de forma subjetiva e abstrata. Afinal, anos de discussão acerca da ficção contida em todo trabalho etnográfico me deixaram livre à experimentação visual. Por mais que a fotografia na antropologia tenha sido quase que fundida a estilo documental, mais próximo até do jornalístico do que de qualquer estilo artístico, me perguntava, o que é o documental? O fotógrafo e antropólogo Milton Gurhan em palestra afirmou que o estilo documental não existia, toda fotografia é ao mesmo tempo ficcional e documental. Minhas imagens e todo o processo empreendido em sua construção eram tanto artesanais quanto etnográficas.

Depois do nascimento de Mayú, no final de 2016, comecei a pensar em voltar ao São João. Com o projeto “Dentre” finalizado e uma reflexão mais apurada sobre meu processo criativo e produtivo, me centrei na construção de um projeto de tese, cujo foco

seriam os quintais e os relacionamentos humanos e não-humanos que o processo de habitação desse lugar proporciona. Quando voltei já não era mais somente uma antropóloga com a câmera na mão. Todos na comunidade já esperavam por mim e meu bebê, que só pode ir até lá em junho de 2017. A partir de então fomos tecendo essa narrativa de encontro de forma mais calma e reflexiva.

A pentax K1000 ainda era minha principal companheira, mas algumas vezes estive somente com meu filho no colo, e mesmo sozinha. A fotografia nunca deixou de estar ao alcance das mãos, mas passamos gradativamente a não caminhar tanto pelos quintais, a sentar na sombra de alguma de suas árvores e conversar por horas. Tive acesso a narrativas calmas e segredadas sobre a forma como a vida se expande naquele lugar. Eu mesma fui me convidando à experiência de estar só em seus quintais enquanto as mulheres estavam em outra parte da morada, desenvolvendo outra tarefa, ou apenas descansando. Via a vida acontecendo, criamos laços, estes que também fazem parte de qualquer tessitura.

Hoje vejo as fotografias por mim produzidas como uma parte indispensável desse trabalho, uma narrativa etnográfica por imagens das mulheres de Mangueiras e suas plantas; do meu encontro com elas e o mundo que passei a ter acesso ao adentrar pelos portões de seus quintais. Em compromisso com as relações que estabeleci nesses lugares e com esses lugares, com as narrativas expressas neles e por eles, que não cessam de acontecer. Compromisso este também político com a vida que se enraíza e se expande aos seus cotidianamente nos quintais desse quilombo. Busco nesse trabalho, por meio da escrita verbal e visual dar continuidade a essas narrativas mergulhando em sua potência criativo-imaginária e desdobrando-a a partir da antropologia.



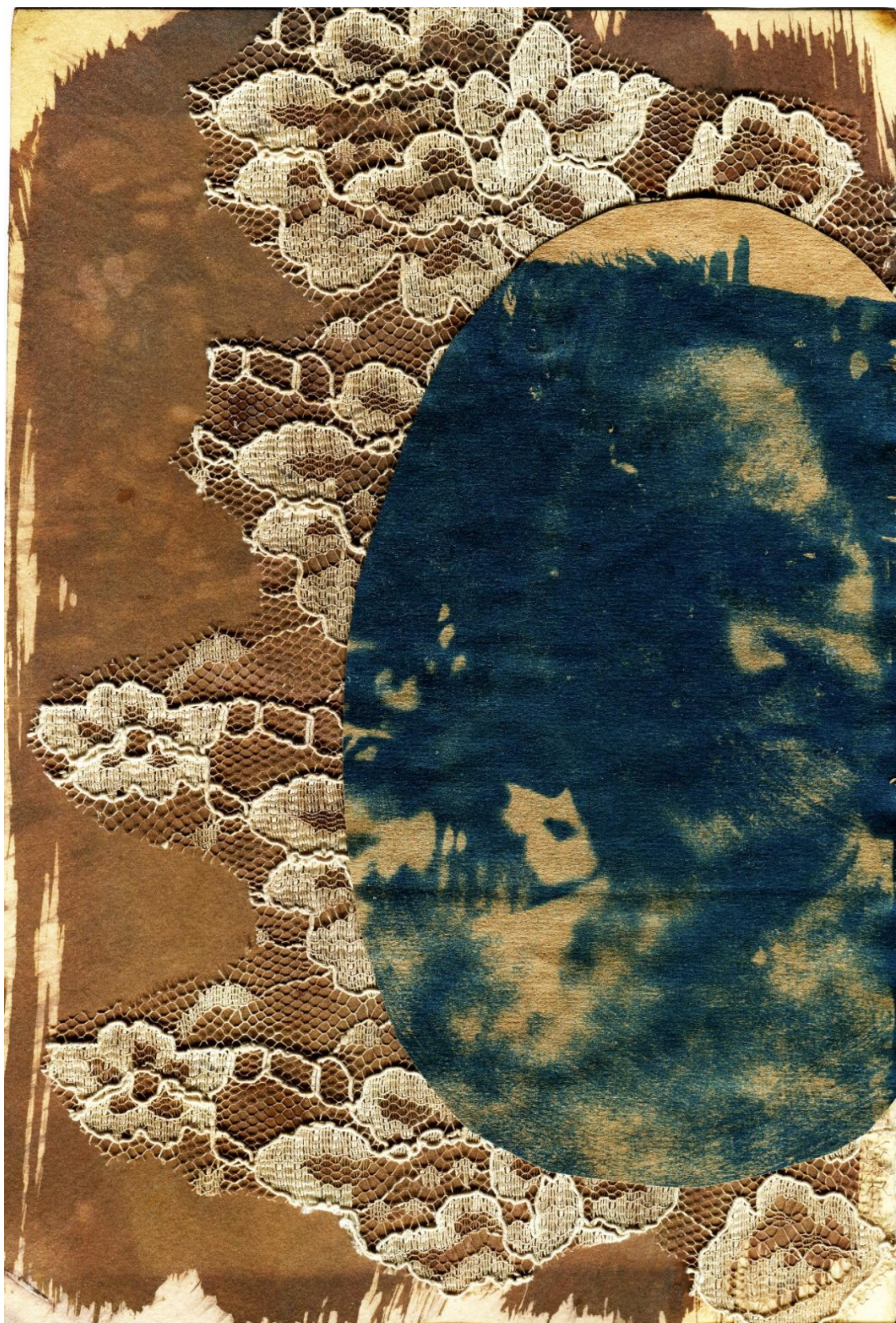












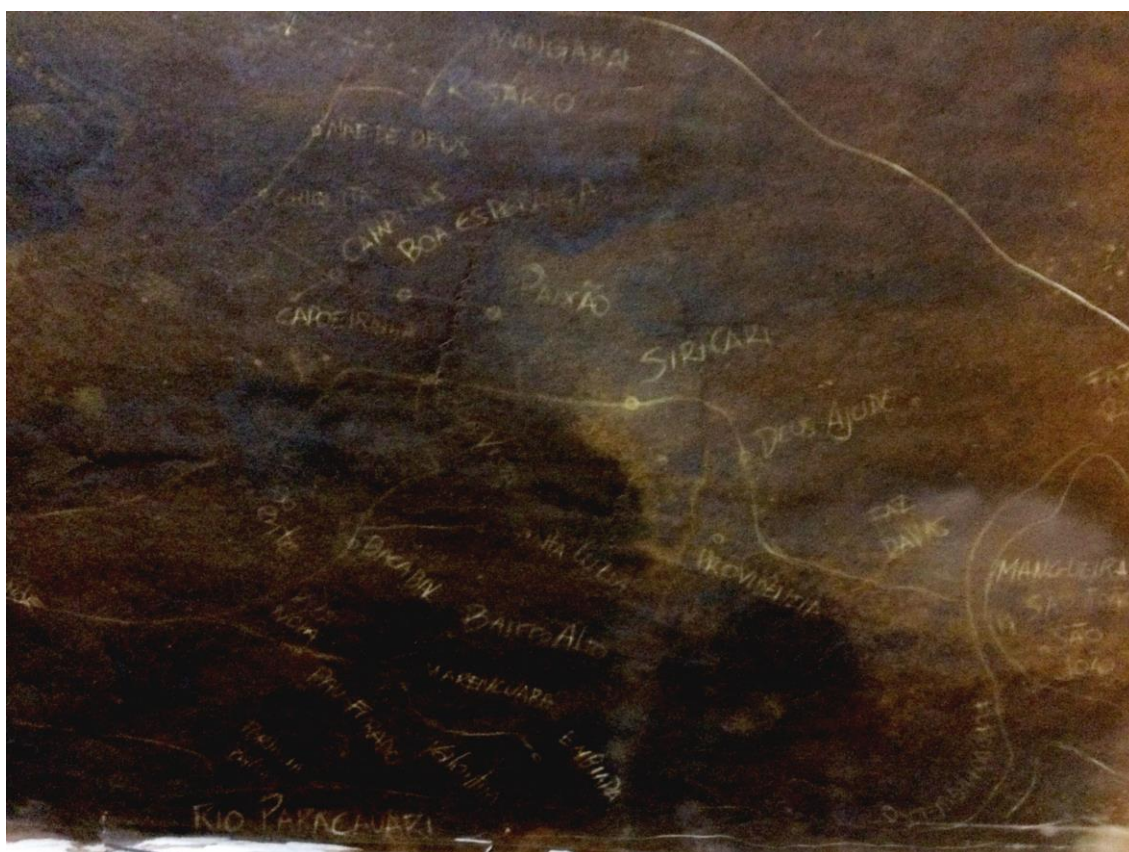






PARTE II

Capítulo 3 – O REFÚGIO



3.1 “Eu venho de cinco gerações de escravos”



“Eu venho de cinco gerações de escravos né, escravos e índios”. Essa afirmação veemente ouvi em vários contextos de Dona Elizabete. Com a exceção dos anos que passou trabalhando fora da comunidade, desde que nasceu vive em Mangueiras. Toda vez que a proferia era como uma advertência sobre sua autoridade, conferida por suas raízes, pela experiência dos que vieram antes dela e de quem ela é uma continuação. A história da comunidade e os seus laços de parentesco fundantes estavam entre os assunto mais acessados pelas senhoras nos quintais. Segundo Elizabete, e muitos outros moradores, a comunidade teria mais de 200 anos. Cada um dos bairros que a compõe tem uma história de fundação e todas estão interligadas pelo contexto da escravidão e dizem muito sobre esse período no Marajó³⁵.

³⁵ Segundo Napoleão Figueiredo, autores que se debruçaram sobre o tema da presença africana no Pará colonial estimam que tenham entrado cerca de 53 mil escravos africanos na Amazônia (CARREIRA, 1969; DIAS, 1970; VERGOLINO e SILVA, 1971 apud FIGUEIREDO, 1977, p. 106). A partir do porto de Belém foram encaminhados para as mais diversas regiões paraenses no campo e na cidade, onde foram direcionados para os mais variados tipos de trabalho, desde os serviços domésticos às atividades agrícolas (FIGUEIREDO, 1977, pgs. 106 e 107). De acordo com Vicente Salles (1971), em 1832 a comarca do Marajó tinha 2.040 escravos, presume-se ainda que houvesse grande número de negros entre a população livre e alforriada (PIANI, 2007, p.87; MARIN, 2009, p. 209).

Em Salvaterra, como em muitas outras regiões do Brasil, formaram-se nas cercanias das fazendas, os mocambos, conhecidos no restante do país como quilombos. Chamadas “‘terras de pretos’, ‘terras de herança’ e ‘terras de herdeiros’” (Quilombolas da Ilha do Marajó, Pará, PNCSA, 2006) as comunidades quilombolas são descritas na bibliografia que trata do tema como territórios de resistência, onde populações negras poderiam garantir sua reprodução física e social (O'DWYER 2001). Foram caracterizados historicamente como “refúgios” (GOMES, 1997), “recantos de liberdade e autonomia” (BARGAS, 2013, p.57), “lugares do possível” (GOMES, 2009, p.154), onde se (re)produzem, em uma microescala, a existência autônoma de povos marginalizados e sua “singular vitalidade inventiva” (Treccani 2006:52). É possível perceber que são realçadas as características que concernem tanto a uma resistência política e cultural desses coletivos, quanto a liberdade e criatividade de sua existência.



Dentre os termos elencados acima que servem a descrição dos quilombos, destaco um que, a meu ver, é o ponto de partida das demais noções: o refúgio. O que são os refúgios? Do latim: *refugium*, asilo, proteção, está ligado ao radical fugir,

portanto, é o lugar que abriga aquele que foge, onde refugia-se. Tem-se a união de um indivíduo e de um lugar. É sabido hoje que as comunidades quilombolas têm diversas origens, aquelas formadas por negros fugidos da condição de escravidão é apenas uma delas. A fuga, portanto, diz respeito a vários contextos em que a experiência histórica se entrelaça às experiências materiais e simbólicas.

A fuga admite diversos sentidos e agrega diversas imagens. Como observa Michel Maffesoli (1999, p.128), tanto do ponto de vista individual quanto societal, abstrato quanto concreto, a fuga está profundamente gravada na estruturação das sociedades. O autor assinala que ela está no fundamento de todo estado nascente, ou seja, remete aos começos, às buscas pelos inícios. O que leva a inferir que também implique o rompimento com algo dado, uma situação, contexto ou sentimento, por exemplo, do qual é necessário distanciar-se ou mesmo desligar-se, separar-se. A fuga carrega a proposição da mudança da ordem estabelecida (ibid, p.130). O refugio é o abrigo, guarda a potência de um ato fundador, e as possibilidades de ser em estado e lugar diferente do que se era, ou não era. Como afirma Beatriz Nascimento sobre o termo quilombo: “A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (1989)”.

Portanto, no caso dos quilombos, ocorre como no caso dos guaranis no Rio Grande do Sul, cuja imagem, observa Silveira (2004, p.126), adere às imagens da diáspora e da fuga ao mesmo tempo em que revela um apego a terra e os congrega às paisagens marajoaras. Paisagens estas cuja interpretação era fundamental na escolha das rotas de fuga e das áreas de ocupação e povoamento (SILVEIRA, 2004, p.544). Neste sentido, com relação aos quilombolas, estas conexões remontam as trajetórias desses grupos e remetem tanto a África, quanto ao contexto escravocrata, reafirmando o vínculo com o lugar e sua importância, onde agora poderiam ser livres novamente.

Mangueiras é uma das comunidades quilombolas mais afastadas da sede do município, e de mais difícil acesso. É também uma das mais antigas de Salvaterra, uma espécie de “comunidade mãe”, como me falou um dia a professora Rosa Acevedo Marin. De acordo com os relatos dos quilombolas de Salvaterra, a comunidade se caracteriza como “epicentro dos povoados negros desta região meridional da ilha de Marajó” (ACEVEDO MARIN, 2004). De acordo com a autora, “vários relatos descrevem que Mangueira formou-se de um mocambo. Existe uma centralidade do povoado que esta em relevo quando são descritos os troncos familiares, como os Alcântara - que se dispersaram em outros núcleos” (2004).

De Mangueiras se dispersaram grupos negros para vários outros locais onde formaram novos quilombos (CARDOSO, 2008, p.130). Mangueiras surge no seio das desigualdades do sistema escravocrata, que levou grande contingente de trabalhadores negros à região para a lida em fazendas de criação de animais e agricultura. Junto aos campos, florestas, manguezais e cursos d'água, em Mangueiras, negros e indígenas fizeram morada na constituição de paisagens de pertença, onde puderam (re)criar, a partir de uma diversidade constitutiva, biológica e social, formas de organização que resultaram no que se tem hoje enquanto comunidade.

Aí na berada que era o quilombo mesmo, que os escravos chegavam pelo rio e se escondiam na mata, né, pros sinhô não acharem eles (Valter Lima dos Santos, 83 anos).

Os relatos sobre a ocupação do território indicam que a comunidade tem ao menos três narrativas de origem. De acordo com uma delas, o povoamento se deu a partir do naufrágio de um navio com negros escravizados que foram parar às margens do rio Mangueiras e aí ficaram, onde denominou-se a princípio, Beirada³⁶. De acordo com Benedita: “Uns contam uma história assim, que eles iam num barco, esse barco naufragou, eles pegaram uns pedaços de pau pra se salvar, aí vieram, vieram e encostaram assim. Aqui em mangueiras, de primeiro, chamavam Beirada. Depois que virou Mangueiras”. A partir daí o povoamento se expandiu pelos campos e foi sendo delimitada a área da comunidade. Há outra narrativa que conta que o povoamento teve início quando um negro escravizado fugiu e se instalou com sua família onde atualmente está localizado o bairro do Salvá. Já de acordo com a terceira narrativa, a comunidade teria tido origem no bairro do Nascimento, quando um negro alforriado vindo das guianas teria comprado terras e se estabelecido com sua família.

Hoje, além do bairro de Mangueiras, Nascimento e Salvá, os moradores identificam cinco bairros como sendo componentes da comunidade. São eles: Divindade, Trindade, Mucajá, Japiim, Vila Pereira e São João. Todas elas se reúnem sob a denominação Mangueiras. Cada um desses bairros traz consigo uma história de ocupação e peculiaridades que os unificam e caracterizam, porém estão desde a origem interligados. Esses bairros não são muito distantes entre si, a maioria pode ser percorrida à pé ou de bicicleta, os mais longínquos são Nascimento e Salvá, para onde se vai geralmente de bicicleta ou barco.

³⁶ Atualmente este povoado é denominado também Mangueiras.

De acordo com Rafael Diaz (2019, p.17), a comunidade conta com aproximadamente 280 famílias. A densidade populacional dos bairros variam, o bairro do São João, por exemplo, é o bairro mais populoso, com mais de 100 unidades domiciliares. Os que possuem menos densidade populacional são Salvá e Nascimento. Em termos de infraestrutura, todos os bairros possuem água encanada e luz elétrica, porém, serviços como escola e posto de saúde são encontrados somente no bairro de Mangueiras. As principais atividades econômicas desenvolvidas por seus moradores é a pesca e o extrativismo de produtos como a andiroba.

Segue um croqui com a localização dos bairros na comunidade³⁷:

³⁷ Croqui elaborado por Luana Peixoto e utilizado na tese de Rafael Diaz (2019).



A partir deste croqui é possível perceber que Mangueiras, que a comunidade é quase que inteiramente cercada por rios e igarapés: durante o inverno fica completamente cercada por água e durante o verão só apresenta uma passagem por terra (2019, p.18). Esta é a comunidade quilombola mais distante do centro urbano de Salvaterra e a única que não está ligada à sede do município por via terrestre (DIAZ, 2019, p.24). Apesar da distância, vários são os elementos que indicam o intenso fluxo material e imaterial entre a comunidade e a cidade. Isto indica, como observam Silveira e Isabelle (2017, p.146), uma espécie de *continuum* entre o rural e o urbano, no qual cultura e natureza transam entre si materiais e energias plurais, engendrando formas sociais heteróclitas”.

Como um exemplo explícito desse fluxo, tem-se as viagens que ocorrem três vezes por semana da comunidade para a sede. Um ônibus busca os moradores, principalmente mulheres e crianças, às seis da manhã e chega à cidade por volta das oito; às onze da manhã ele retorna com os moradores à comunidade, chegando por volta do meio dia. Estas manhãs são esperadas pelos comerciantes de Salvaterra, pois é quando os moradores dos quilombos abastecem-se de mantimentos, inclusive, os estabelecimentos comerciais de cada localidade. O centro da cidade como um todo é animado por essa presença, quando os quilombolas têm a oportunidade de resolver assuntos variados que necessitam dos serviços disponíveis no centro urbano. Na volta o ônibus retorna aos quilombos repleto de mercadorias – até mesmo móveis são transportados nessas ocasiões – e histórias da cidade.

Os bairros são outros exemplos dos fluxos possíveis entre o espaço urbano e o rural, definição ligada principalmente ao contexto urbano, a utilização do termo na comunidade para especificação dos diferentes povoados faz referência à urbanidade. “Aqui é bairro porque não tem os bairros da cidade? Salvaterra mesmo já tá cheia de bairro, de invasão que virou bairro. Aí aqui a gente chama assim também”; explicou Luis Fabiano. Além de se referirem ao contexto urbano, podem também ser entendidos no contexto rural como um embrião da urbanidade, pois várias cidades foram se expandindo a partir do aglomeramento de povoados rurais que se tornaram bairros. Nesse sentido a urbanidade e a ruralidade também estão em constante diálogo.

A bibliografia mostra que os bairros, como distintas zonas de povoação de uma mesma unidade territorial, não são somente atrelados ao contexto urbano, como explana Antônio Candido, no célebre “Os parceiros do Rio Bonito” (2010). Neste trabalho o

autor mostra que, para além de áreas que dividem a urbe, os bairros se originam a partir de um “sentimento de localidade existente nos seus moradores, e cuja formação depende não apenas da posição geográfica, mas também do intercâmbio entre as famílias e as pessoas, vestindo por assim dizer o esqueleto topográfico” (2010, p.79). No contexto de Mangueiras, como no estudado por Candido, o vínculo se dá “pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas” (2010, p. 76)³⁸. Porém, acrescento sempre às observações que seguem linhas clássicas do pensamento social, que as relações se dão, sim, entre humanos, mas também entre eles e os não-humanos.

Eu acho que 80% da população aqui é tudo parente, Alcântara, Lima, Santos, tudo isso é parente aqui (Elizabete Barbosa).



O mapeamento das famílias a partir da distribuição dos sobrenomes pelo território torna possível perceber certa tendência a permanência dos sobrenomes, e sua pouca diversificação em cada bairro. Ou seja, a manutenção de determinados grupos familiares de forma mais ou menos fechada. O parentesco é uma importante categoria entre os estudos de comunidade quilombolas. Neste contexto ele se caracteriza como uma linguagem organizadora, estratégica e performativa, do e com o espaço. Pois, como

³⁸ Reflexão inspirada por trabalhos e conversas com Petrônio Medeiros.

afirma Almeida (1989), nestas comunidades o acesso à terra para os mais variados fins – desde o exercício das atividades produtivas à acesso a terrenos de moradia, por exemplo – ocorre, principalmente, através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes.

Intercalando e sobrepondo as memórias que evocam e que se desdobram a cada conversa – seguindo os rastros, como os sobrenomes de que nos fala Elizabete, em uma estrutura de parentesco – vou reconhecendo uma trama. Para a qual cada morador com quem converso dá sua contribuição, com suas vozes e olhares: inserindo seus pais, avós e bisavós até o desenrolar nos dias de hoje. Por isso foi importante ouvir moradores dos outros bairros, além do São João. O que me permitiu ligar as linhas entre os pontos dados e considerar indispensável para saber sobre os quintais, compreender a tessitura constituída nos primórdios da ocupação do território.

Minha avó ainda alcançou o tempo dos escravos. Porque a família dela, diziam, que era uma escrava que foi pega numa ilha, aí pra uma fazenda, que era brava! Aí trouxeram e foi gerando família, a minha avó era descendente dessa mulher, era índia, né (Benedita Lima dos Santos).

Como mostra dona Bena, o bairro do São João, mais especificamente, foi formado a partir do casamento de um negro, Bernardo, e a índia Sabá. Ela teria sido “pega no laço”³⁹, ou seja, capturada em uma ilha e levada para trabalhar na fazenda em que Bernardo trabalhava. Dessa união deriva a maior parte dos moradores do bairro. No São João, o casal e sua família passaram a viver a partir do extrativismo, da pesca e das roças de mandioca. Com o passar do tempo o avanço da criação de gado⁴⁰ impediu a agricultura da maniva, e a pesca se concretizou como a principal atividade econômica da comunidade. O cultivo ficou restrito aos quintais das mulheres da comunidade, contendo espécies de plantas medicinais, frutíferas, leguminosas, hortaliças, entre outras.

O casal teve três filhas e, dessas mulheres, também derivam os cultivos de quintais. Benedita, a dona Bena ou tia Bena, que narra o excerto acima, assim como

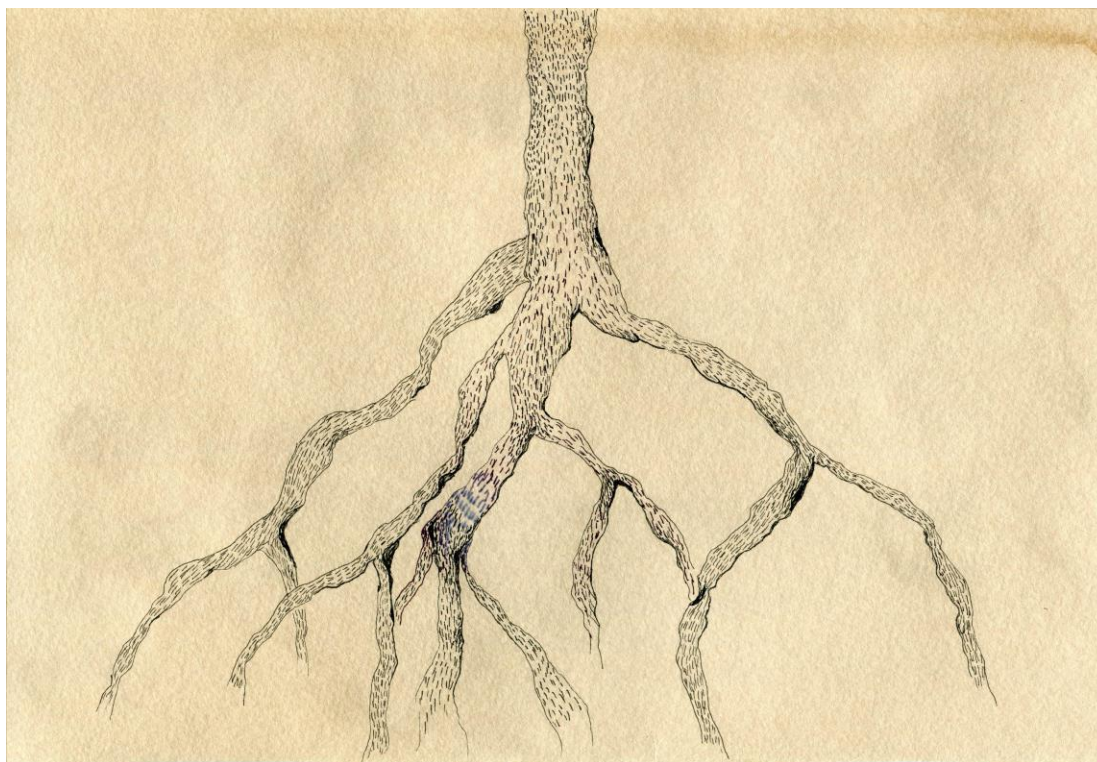
³⁹ Em estudos de Cristina Scheibe Wolff há relatos sobre a prática da captura de mulheres indígenas no Acre (1999) e em Santa Catarina (2001) em expedições para “apresamento e matança de índios” (1999, p.160). Flávio também me relatou ter ouvido muitas narrativas sobre o assunto durante a infância no Rio Grande do Sul. Além das narrativas em Mangueiras, não encontrei registros dessa prática na região do Marajó, porém, é possível perceber que a captura de mulheres indígenas foi recorrente em vários pontos do Brasil.

⁴⁰ Grande parte desses animais são de posse de fazendeiros vizinhos, que pastam nos campos da comunidade.

Elizabete, dão continuidade a essa linhagem e contribuem com suas narrativas para a formação de um mosaico de memórias evocadas sempre que tentava saber sobre os quintais. Quando perguntava sobre eles, suas histórias e motivações, elas aos poucos iam falando sobre a história da formação da comunidade, de seus terrenos e da luta dos seus antepassados pela terra. No contexto em questão, esses elementos têm valor fundamental, seja para a história do coletivo, seja nas histórias pessoais dos habitantes de Manguieras.

Como observa Janine Bargas (2013, p. 59), “a permanência no território se tornou central para a sobrevivência dessas comunidades”. Historicamente a margem de qualquer projeto de desenvolvimento e do alcance das políticas públicas, a população negra no Brasil sempre foi submetida ao “racismo, arbitrariedades e violências” (LEITE, 2000, 335). Foram sistematicamente expulsos de suas terras ao longo dos diferentes processos econômicos instituídos em todo o país (ibid). Daí a noção de quilombo ser atrelada a uma “forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações” (ibid), como um legado, e não a reminiscências ou resquícios de um povo e uma cultura em vias de extinção.

3.2 Da raiz – herança e ancestralidade



Diz-que nessa tapera que tinha bem ali, tinha não, ainda tem, tá caindo os magueiral, mas ainda tem, um dia desses eu até andei lá. Diz-que tinha um castiçal de ouro, desses castiçal que acende cera na igreja, disque era grande assim, de ouro. Os dono dessa tapera aí enterraram, e aí quando começaram perturbar uns e outro, uns e outro pra tirar que foram o pau que tinha enterrado já não acharam mais, mas dique era enterrado na raiz, no tronco do pau, não sabia qual era mais o pau (Antônia Macedo, 83 anos).

As taperas são locais já habitados, onde hoje só existem os resquícios do que um dia fora uma morada humana. É comum que locais assim identificados ainda guardem ruínas das antigas construções, ou mesmo as árvores, muitas frutíferas, plantadas pelos antigos habitantes. É comum também que sejam locais atrelados há uma aura de mistério, onde ocorram aparições daqueles que já viveram ou expressões de sua existência pós-morte, ainda configurando a paisagem. São marmotas, como dizem em Mangueiras às manifestações sobrenaturais, que lembram a todo o momento que aquela terra vem sendo ocupada por gerações. Esses espíritos, almas ou fantasmas, como também são chamados, retornam aos seus descendentes para entregar tesouros, pedir que sejam lembrados, ou só para “atentar” os que agora estão vivos.

Em situações como a relatada por Antônia, raramente os tesouros são encontrados, caso sejam, viram segredo, aquele que o encontrou nunca pode revelar o feito. Ficam às árvores onde, em suas raízes, estão encrustrados. Elas demarcam sua existência. As visitas também entram para a memória e ficam as narrativas que guardam os tesouros dos dias antigos (BACHELARD, 1978, p.201). As perturbações a que se refere Antônia geralmente são sonhos, em que as almas mostram o lugar de onde o bem foi enterrado, ou entregam o entregam diretamente à pessoa viva. Parecem metáforas da forma como se dá o direito à herança do território e do patrimônio imaterial nele e com ele constituído ao longo do tempo. Os antigos vem mostrar os caminhos aos mais novos que se apropriam e levam a herança adiante. É o passado sempre vibrando na paisagem e apontando para onde se deve seguir. Antônia ainda continua:

Eu sei que quando eu vim a primeira vez aqui com esse homem que me trouxe. Aí nós viemo aí, nós viemo era um dia e no outro dia nós já ia embora, aí nós passamo. Quando foi de noite o homem foi falar em dinheiro pra mim. Eu vi mesmo ele, ele

estava de calça, uma calça azul claro, camisa rosa de mangas comprida, via bem, mana! Um bolso assim tipo um... de bolso tipo um rendão por cima. Olhando na cara dele, olhando, era preto também. Ele fala até o nome dele, era Bernardo.

Ele olhou em cima de mim, eu vi que ele sentou bem isso assim. Ele disse assim pra mim, que eu tinha vindo aqui, nunca ele tinha me visto e nem tinha eu visto ele, né! Que era pra mim vir aqui, dar um jeito de vir aqui buscar o que era pra mim, e eu tinha passado lá onde estava enterrado uma das saca. É uma bacia de alumínio cheia, era uma bacia cheia coberto com outra bacia. Ficava em frente de uma casa, a casa do bacurizal era pra ali, do lado duma tacumanzeira. Quando já que vou arrumar daqui já pra voltar pro Marajó de novo, chego lá eu não acho. Aí passou, passou, passou, precisou catorze dias, ou doze dias e ele falou de novo, veio outras vezes, mas eu não tive coragem. Eu sei que era Bernardo o nome dele, o dono do dinheiro era mesmo ele.

Antônia, não sabia, mas Bernardo era o nome do fundador de Mangueiras, como já abordei anteriormente. Ela descreveu sua aparência tal qual ele habita nas memórias de seus descendentes consaguíneos a partir do que lhes disseram seus pais e avós. No momento da aparição, Antônia não sabia, mas ela não só voltaria ao Marajó, como Mangueiras se tornaria o seu lugar. Tal qual essa narrativa, a herança dos terrenos se dá principalmente pela via do parentesco, mas não somente, o sentio de família é expandido, se expande às relações estabelecidas no e com o território que são geradoras de laços de solidariedade e compadrio que estendem também as dimensões do cuidado. Antônia, que nunca teve filhos de sangue, voltou e foi acolhida pela comunidade, bem como ela, parteira e cirurgiã se engajou no cuidado das famílias do local. Houveram dias e dias em que ela nem parava em casa”, atendendo àqueles que lhe demandavam atenção. O seu dom ela também herdara da mãe, mas o terreno em que mora ela herdou os laços que estabelecem ali, com os vivos, os mortos, e outros vários seres de existência corpórea e para além dela.

Então, o parentesco, a partir deste aspecto ampliado, é caracterizado como uma linguagem segundo a qual se transmite uma memória e um território nestas comunidades, e a partir dela se organizam socialmente (PAOLIELLO, 2009, p. 239). É

um “aspecto crucial na definição da condição e identidade” dos membros do grupo, por ser “o primeiro atributo da pessoa e delimita a cadeia sucessória de acesso à terra (ibid.)”. O parentesco sedimenta o vínculo do indivíduo ao grupo e a terra, confere ao grupo uma origem em comum, aponta quem é dotado de direitos sobre o território e seus deveres em relação a ele e se coletivo. Da união de Bernardo e Sabá derivam a maior parte dos moradores do São João, pois deram início a tessitura de uma rede de descendentes a quem é dado o direito à habitação do território, o dever de zelar e trabalhar por ele.

Daí tem-se outra noção fundamental para a compreensão dos quilombos de hoje: a herança. A herança segundo seu significado legal é a “transferência, após a morte, do patrimônio de alguém a seus herdeiros, legítimos e testamentários” (MARIN; CASTRO, 2004, p.37). Entretanto, no âmbito das comunidades quilombolas, esta noção se distancia da legalidade do direito institucional e funda as bases da organização social do grupo. Ela está fundamentada na oralidade, na memória de uma origem comum e se expande dos familiares diretos do casal que deu origem ao povoado a um grupo maior que se reconhece e se identifica como família (MARIN; CASTRO, 2004, p.38-39). Como disse certa vez Elizabete: “o São João é tudo pra mim, é tudo que nós temos, é tudo nosso, é nossa herança dos nossos antepassados”.

Esta herança é a base de um direito étnico que não está ligado só a propriedade de uma área de terra, mas a um histórico de relações com o território que, se por um lado o impregna de valores, afetos e sentidos, por outro torna os elementos que o constituem agentes no processo de formação do grupo, conformam “paisagens de pertença” (SILVEIRA, 2010). Como mostra Silveira (2010, p.219), são paisagens que “detém uma dimensão cosmográfica” constituída pelos que as praticam desde tempos imemoriais. São entendidas por esses coletivos como um “território compartilhado e manejado a partir de ações e gestos técnico-culturais”. No processo de formação dessas paisagens, estabelecem-se vínculos simbólico-afetivos com o lugar arraigados na memória coletiva.

É neste sentido que a literatura sobre o tema tem a relação de coletivos negros e marginalizados com a terra como fundante da noção de quilombo, e a ela atrela-se a noção de liberdade, como já foi visto na primeira parte deste trabalho. De acordo com Marin e Castro (2004, p.40), “a terra torna os grupos livres”, e é a herança que dá acesso a ela às gerações futuras, torna possível a garantia da liberdade aos seus descendentes. Muitos autores fazem uma distinção da utilização dos termos terra e território, atrelando

aquele à luta camponesa e este à luta quilombola (LIMA FILHO, 2014, p.48). Aqui utilizo os dois termos em consonância com os fatores que apresenta Lima Filho para essa escolha, com o que experienciei em campo, elas “não são percebidas como separadas, mas complementares” (ibid.).

A íntima relação entre as duas categorias é chave para este trabalho. A terra em sua materialidade e simbologia nas relações com os seres. O território não pode ser só concebido como uma base material para reprodução de uma comunidade, ou como palco onde se desenrolam os processos históricos e políticos (LITTLE, 2004, p.254). Para Arturo Escobar, no que concebem por território, povos como os quilombolas na Amazônia estão envolvidas ontologias em que não estão compreendidas “(ou não somente) relações instrumentais e de uso” (2015, p.96, tradução minha⁴¹). As relações sociais são abertas aos elementos não humanos que constituem o lugar, e a história, a política e a cultura são terrenos em que se inscrevem tais relações.

A herança para este coletivo não se constitui somente a partir da transmissão do direito de acesso à terra, como também de um modo de vida. Como aponta Muniz Sodré (2002, p.52) sobre os terreiros de candomblé, para coletivos negros o patrimônio está ligado a uma memória coletiva que os atualiza enquanto grupo. Esta dimensão da transmissão conectada da terra e de uma cultura nela enraizada não pode ser perdida de vista, principalmente quando se trata de membros de civilizações desprovidos de território físico. A partir de uma desterritorialização forçada há “a possibilidade de se ‘reterritorializar’”, e nesse espaço se reinventa e reorganiza um cosmos que fica como legado às gerações futuras (2002, p.53).

Inspirada pelas reflexões de Silveira (2010), que por sua vez reverbera a influência de Certeau (2012), considero que este patrimônio é uma herança comum, material e imaterial, e está relacionada às táticas diversas desenvolvidas por esses coletivos no processo de constituição de suas paisagens de pertença. Isto feito em enfrentamento às estratégias de poder que ao longo da história instituiu consecutivos projetos de expropriação cultural e material. Portanto, esta herança, mais do que patrimônio preconizado pela ideia do *pater* poder dominador (SILVEIRA, 2010, p.119), pode ser compreendido como um *mater-monium*⁴², recebido da mãe, em latim. O que propõem não só o questionamento da noção de patrimônio, tal qual foi concebida

⁴¹ “[...] (o no solo) relaciones instrumentales y de uso”.

⁴² Reflexão influenciada tanto pela leitura do trabalho de Flávio Silveira, quanto por suas provocações e questionamentos acerca da constituição dessa herança.

historicamente, como descentraliza o poder da figura do homem e congrega o material ao imaterial. Esta proposição também é interessante sob a perspectiva da contribuição fundamental das mulheres à configuração dessas paisagens, como veremos a seguir.

A aprendizagem de conhecimentos e práticas constituídas na relação com o lugar tornaram possível a proliferação da vida em suas mais variadas formas. Nesse contexto, os cultivos desenvolvidos nos quilombos tiveram lugar estratégico. De acordo com Judith Carney (2001, p.43), eles configuraram uma experiência paralela às *plantations*, como verdadeiros “jardins botânicos dos excluídos” (2001, p.42). Entre esses cultivos destaco aqui o das hortas domésticas, que até nas comunidades quilombolas de hoje se caracterizam como importantes meios de subsistência e de manutenção de uma rica herança etnobotânica desde África (GOMES, 2009). No caso de Mangueiras também os de povos originários da região, revelando uma zona de intenso intercâmbio botânico e cultural. Isto contribuiu tanto para a manutenção de um patrimônio ecológico e cultural (ibid) de coletivos negros e indígenas, como à observação e experimentação na construção de um conhecimento agrônômico a partir da confluência desses patrimônios.

No período colonial houve a instituição do sistema de monocultivo, baseado na propriedade privada e no trabalho compulsório de negros e indígenas escravizados. Isto representou a constituição de uma relação com a terra e com as espécies vegetais de pouca diversidade, alta exploração, incluindo exacerbado controle e ordenamento. Assim foram formados os alicerces de arranjos sociais hierárquicos e antagonismos de lucros enormes e misérias complementares (TSING, 2015, p.189). No interior da configuração política de implantação e desenvolvimento da agricultura extensiva nas colônias, os diferentes grupos sociais experimentaram papéis distintos. As mulheres escravizadas, por exemplo, foram forçadas ao trabalho exaustivo no plantio e nas casas grandes. Como Tsing observa (2015, p.186), elas foram exploradas a partir do entrelaçamento das noções de dominação e domesticação, tal qual se dava com as plantas. Nas *plantations*, mulheres e grãos “foram confinados e manejados para maximizar a fertilidade” e produtividade (2015, p.186).

Porém, como algumas autoras já demonstraram (CARNEY, 2001; SHIVA, 2001; GOMES, 2009), as mulheres também foram fundamentais ao desenvolvimento de uma agricultura alternativa em locais designados ao plantio de subsistência aos escravos nas senzalas e em quilombos. Como afirma Carney (2001, p.27), depois de resistirem às longas viagens transatlânticas, sabe-se que muitas plantas foram introduzidas nas terras brasileiras pelos povos que para cá foram trazidos, vingando em suas pequenas hortas

caseiras que auxiliam até hoje sua sobrevivência. Estes espaços se caracterizaram como “margens indomáveis”, para utilizar um termo de Tsing, “onde paisagens de maior biodiversidade e de maior diversidade social” poderiam se proliferar (2015, p.187).

Segundo Carney, além de serem grandes responsáveis pelos cultivos caseiros, as mulheres africanas também foram fundamentais no transporte de sementes e plantas – muitas vezes de forma clandestina – desde a África até as colônias (CARNEY, 2001, p. 37). Em algumas regiões africanas, como no oeste, as mulheres eram descritas como curandeiras e enfermeiras que tinham vasto conhecimento sobre plantas medicinais. Eram elas também as responsáveis pelo processamento de alguns cereais e culinária, práticas e conhecimentos que resistiram nas Américas (CARNEY, 2001, p.29). De acordo com a autora (2018, p.213), nas colônias elas contribuíram a formação de um universo de experimentação cultural, redes de trocas de sementes e práticas alimentares e de cura entre a população escravizada. Assim, as mulheres foram imprescindíveis na manutenção de uma rica herança botânica e agrícola, fruto de diversos sistemas étnicos de conhecimento (CARNEY, 2001, p.29).

Já no caso da mulher indígena, seguindo os rastros da narrativa sobre Sabá, não encontrei registros da prática de captura de indígenas na região do Marajó. Porém, a partir das narrativas dos moradores do São João é possível perceber que há muito em comum com o contexto estudado por Cristina Scheibe Wolff, no livro “Mulheres da floresta – uma história – Alto Juruá, Acre (1890 – 1945). A autora trata da prática da captura de mulheres indígenas por seringueiros durante as “correrias”. Eram expedições patrocinadas por patrões para “apresamento e matança de índios”, comum no Acre durante o estabelecimento dos seringais (1999, p.160). Daí é possível perceber que a prática da captura de mulheres indígenas na Amazônia foi recorrente ao longo tempo.

Vieram pra cá dois irmãos, vieram trabalhar nas fazendas, não tinham mulher, esse Bernardo ficou com essa índia (Elizabeth Barbosa).

Essas mulheres eram “pegas” e necessitavam ser “amansadas” como relata Wolff, por serem “brabas” (1999, p.165), termos que também são recorrentes na narrativa do São João. Elas resistiam à incorporação na sociedade não indígena e a prisão, por isso passavam por um processo de integração forçado, o que implicava em não expressassem os traços de sua sociedade de origem. Em decorrência da ausência de mulheres nos seringais, as indígenas eram submetidas a casamentos interétnicos forçados. No caso de Sabá, não encontrei quem desse indícios de que teria sido obrigada

ao casamento com Bernardo. A relação é um exemplo dentre as diversas formas pelas quais se deu a existência dos laços estabelecidos entre negros e indígenas naquele período, formas pelas quais foram aconteceram os entrelaçamentos culturais.

Segundo Wolff (WOLFF, 1999, p.171), por mais que passassem por esse processo que visava sua aculturação, muitos conhecimentos e práticas indígenas permaneciam com essas mulheres. Elas os reproduziam e os recriavam sob as novas condições, os transmitiam para seus filhos dando origem a novas formas culturais. Entre esses saberes estava o conhecimento sobre as plantas, principalmente as que possuíam poder curativo, que ganharam grande importância no contexto de assistência precária à saúde na floresta. No São João podemos inferir que assim também tenha se dado a partir de relatos como o da mãe de santo Manoela sobre Lídia, filha de Sabá e Bernardo: “A Lídia, ela parecia uma índia, ela era igualzinha uma índia. Ela também tinha o dom, ela era da linha de umbanda e bateção-de-costa^{43,44}”.

Um outro exemplo que dialoga com a linha argumentativa de Wolff, vem da trajetória da curadora Antônia. Seu dom para a pajelança lhe veio “de nascença”, mas seu preparo para exercer o papel de especialista foi iniciado com sua mãe, que também era pajé. Quando ela chegou em Mangueiras, seu acolhimento pelas pessoas se deve em grande parte aos seus trabalhos como pajé e parteira. A seguir apresento um trecho da narrativa de Antônia sobre sua chegada e inserção na comunidade:

Lanna: E a senhora gostou daqui?

Antônia: Mana, eu... quer dizer, assim que, eu... eu me acostumo, né? Porque eu não tenho malquerença com ninguém, eu não tenho... tudo se dá comigo. Pensava... eu teve muito amigo e amiga aqui nestas Mangueiras que já me ajudaram muito.

Eles mandavam me chamar eu vinha. Qualquer hora da noite ou do dia, até debaixo de chuva pra acudir essa gente. Olha, quando eu cheguei pra cá conheci menininho, menininho de nascer e eu pegar, porque eu pego criança, né. Já peguei criança pra cá

⁴³ Bateção-de-costa é um termo utilizado em Mangueiras para designar a pajelança.

⁴⁴ Nesse cenário, cabe uma relação com a observação da socióloga e feminista negra Patrícia Collins (2019, 108) sobre a relação entre mães e filhos, como uma esfera privada que possibilitava o aprendizado da cultura e de formas cotidianas de resistência à opressão no contexto dos coletivos negros afroamericanos.

muito mais do que no meu lugar. Então, por isso eles tudo se dão comigo.

Portanto, os conhecimentos de mulheres sobre qualidades e propriedades das espécies vegetais têm fontes diversas, e vêm de um convívio imemorial entre povos e plantas (PICARELLI, 2007, p.47). Persistem saberes repassados de geração a geração em torno dos usos destinados a elas, bem como e às receitas de preparo de alimentos e de remédios a uma infinidade de mazelas. Muitas dessas espécies nem são originárias da região, passaram a ser encontradas a partir dos processos de deslocamento de negros e índios ocasionados pela colonização. Tais conhecimentos e práticas em torno do cultivo de plantas de indígenas e negros convergiram e, a partir de então, orientam a forma como procedem os coletivos formados nessa relação até hoje.

Este patrimônio foi fundamental na garantia da sobrevivência, da reprodução física e social desses povos. Foram centrais para garantir de sua autonomia – seja alimentar, médica ou religiosa – e foram compondo um complexo sistema cosmológico que ultrapassa esta distinção. Une os diversos campos de utilização das espécies vegetais a partir de uma forma de viver que contribui ao conhecimento do corpo, ao passo que se aprofunda o conhecimento sobre os campos, as florestas, os rios e os mangues, sobre os outros animais e sobre as diversas entidades sobrenaturais com quem coabitam o mundo. Os quintais e seus cultivos foram se compondo como expressão da vida e habitação quilombola e, por isso, podem ser tidos como espaços de cuidado de si e do outro na (re)produção cotidiana da existência desse coletivo.

3.3 A configuração espacial da morada

O Bairro

Em junho de 2019 estive pela última vez no São João. Fui acompanhada por Luana Peixoto, para realização de uma vivência com as crianças da comunidade e participação dos festejos de São João. Durante uma atividade de pintura e desenho, Jheniffer de 13 e Douglas de 14 anos, começaram a desenhar mapas em folhas de papel. Perguntei se poderiam, então, desenhar um mapa do bairro, pedido que eles aceitaram como uma missão. Durante horas os dois, auxiliados por mais algumas crianças, se empenharam no desenvolvimento do desenho. Depois de muitas tentativas eles me entregaram o croqui que havia pedido com satisfação de não terem esquecido de

nenhum detalhe. Percebi a partir dele o quanto o bairro havia se transformado ao longo dos anos em que este trabalho se deu, mas sempre obedecendo a lógica da herança.

No caso do bairro São João, o território foi separado por zonas de herança delimitadas a partir da divisão em tamanhos iguais da área do bairro entre quatro irmãs, filhas de Bernardo e Sabá, em acordo. A partir desta divisão as famílias se orientam a expandir as áreas de moradia, que por vezes se sobrepõem em razão de grande parte dos casamentos serem compostos por parentes. A permissão para construção de novas casas é dada pelos membros mais velhos da família. Geralmente, as novas casas são construídas para casais ou mães solteiras com dois ou mais filhos, que moravam na casa dos pais ou avós. Das quatro mulheres interlocutoras desse trabalho, três vivem em terrenos herdados das famílias de seus maridos e apenas uma, Benedita, teve o terreno herdado da família de sua mãe.



No São João as casas eram expressões da história da família. Como demonstra Luís Cardoso sobre a comunidade quilombola de Bairro Alto, também em Salvaterra, os barracos são como:

[...] metáforas de suas relações de casamento ou, em alguns casos, os não herdeiros, como indicativos de sua situação de despossuídos de direitos sobre o lugar no qual estão se instalando. A condição perecível dos materiais com os quais são construídas as casas parece refletir a compreensão sobre a relação que se engendra com a terra ou casamento. De mesmo modo, as casas edificadas em alvenaria ou em tábuas denotam bases sólidas de um casamento ou de relação com o território (2008, p.118).

Como também observou Cardoso (2008, p.118-121) no Bairro Alto, em Mangueiras os herdeiros têm permissão para construção de suas casas como queiram. As casas estão em constante modificação ao longo da vida e, com a estabilização do casamento, o nascimento e crescimento dos filhos, se sedimentam os vínculos em várias dimensões da vida social. Há um movimento em direção à consolidação e estabilidade da relação com o lugar e com seus elementos constitutivos. Assim como os materiais utilizados na construção das casas denotam as relações em que estão inseridos seus moradores, também os quintais dizem muito sobre eles. Os maiores quintais, aqueles com maior variedade de plantas, de árvores altas, demonstram que são cultivados há muito tempo e são motivo de prestígio à família que o cultiva.

Já as pessoas que moram em casas emprestadas, que não são herdeiros e são de fora da comunidade, enfrentam uma série de limitações para intervenção no terreno. A eles é restrito, por exemplo, a utilização de telhas de barro ou Brasilit nos telhados, a gradativa ascensão da utilização do barro à madeira e, posteriormente, à alvenaria. Também é vedado o cultivo de plantas perenes e hortas, criação de animais e, muitas vezes, também o cercamento dos quintais. Nesses casos, qualquer modificação a ser feita deve ter o aval do dono/herdeiro do terreno.

Este problema foi enfrentado por Marita assim que se mudou para o terreno do atual marido, José. Mesmo ele sendo filho dos donos originais do terreno, sua irmã impunha várias interdições ao uso do espaço. A explicação dada é que a cunhada tinha “ciúmes” de Marita e medo que de alguma forma ela tomasse o terreno de sua família. Sempre que a senhora plantava uma árvore alta, por exemplo, ouvia reclamações. Isso fez com que por muito tempo seu cultivo fosse somente de uma pequena horta de temperos. A casa de Marita e José só deixou de ser de barro e palha atualmente, e seu

terreno nunca foi cercado por inteiro, somente em volta do cultivo há uma cerca construída depois de resolvido o problema familiar. De acordo com essa senhora:

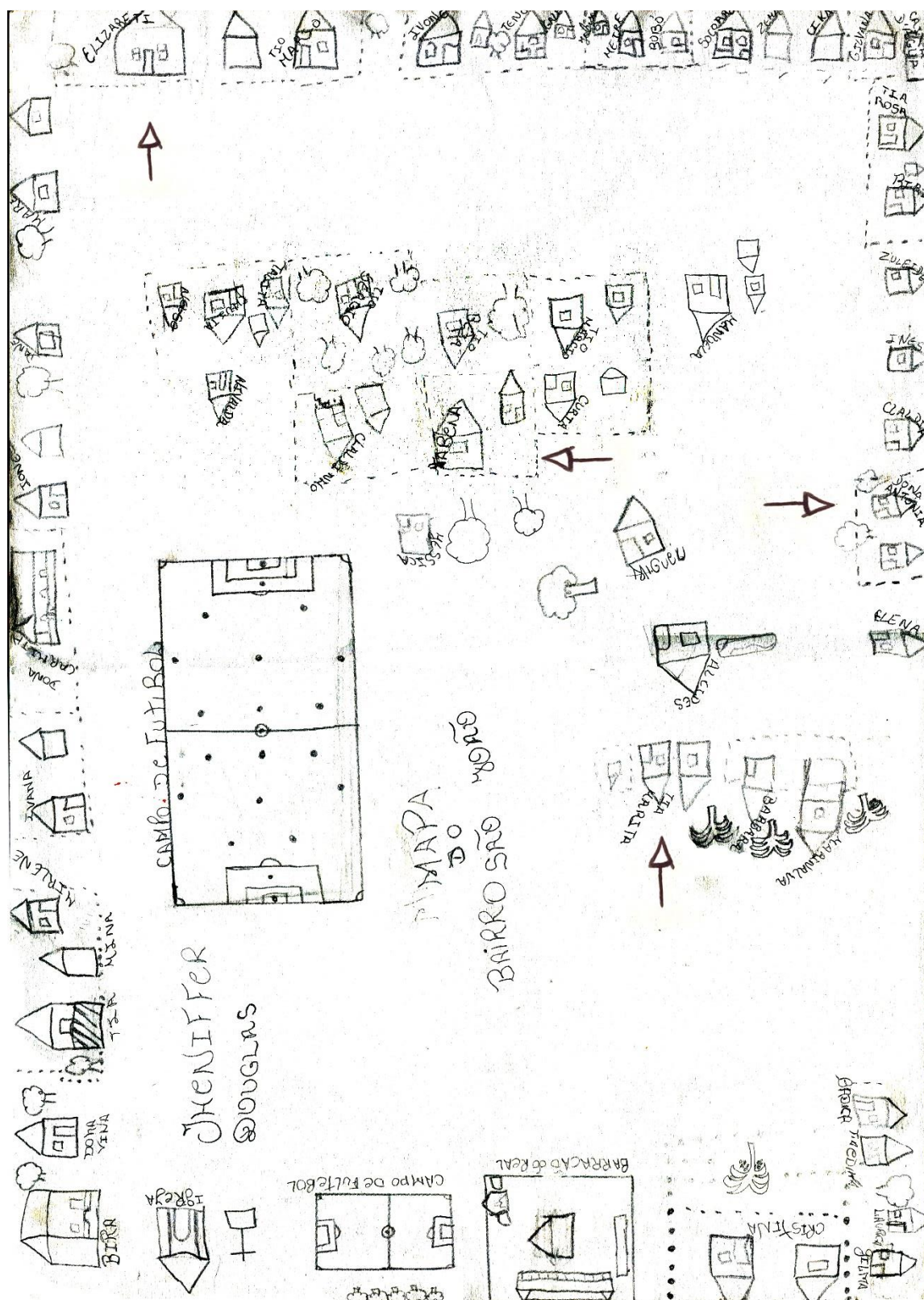
Eu morava pra lá, aí a mamãe morreu, meu pai morreu e ele me convidou pra morar pra cá. Aí eu deixei lá e vim pra cá.

A irmã dele tinha ciúme, aí ela vinha fazer questão: ela não deixava plantar árvore alta. Mas eu plantei! Era dele, né, o terreno. Tudo ela implicava, não podia plantar, não podia construir casa de alvenaria. Mas ele chamou ela atenção que não era pra ela fazer isso que todo mundo tinha parte aqui.

Ainda hoje vigoram essas concepções acerca da distribuição dos terrenos, bem como sobre o empréstimo e cessão de terrenos a terceiros, que não necessariamente são tidos como herdeiros. Essa noção de herança foi responsável pelo desenho do bairro como hoje se encontra.

Da ultima vez que estive em Mangueiras antes da defesa desta tese, as crianças retrataram aquele momento de finalização das casas construídas com o cheque moradia, mostraram com precisão as casas maiores, as menores, os terrenos cercados, as árvores que identificam as casas, entre outros elementos. Elaboraram um registro do bairro em 2019, momento em que finalizo o trabalho de campo para elaboração da tese. Mas também o momento em que muitos conseguiram a tão sonhada casa de alvenaria, e que o espaço do bairro e das casas sofria uma de suas maiores alterações. Como pode ser visto no desenho o bairro conta agora com aproximadamente 100 casas. As áreas comuns são três: a igreja e os dois campos de futebol. Os quintais, que já assumiam grande relevância no que concerne a sociabilidade, ganham ainda mais abrigando casas antigas e novas, velhas e novas famílias, mesmo com a diminuição significativa do espaço desocupado, potencial área cultivada.

A seguir disponibilizo o croqui com a indicação das casas de Benedita, Elizabete, Marita e Antônia:



No croqui é possível visualizar quais casas são cercadas e quais casas não possuem cercas, bem como aqueles terrenos que possuem duas casas. A maioria dos

terrenos não são tão grandes, os terrenos cercados geralmente são aqueles que possuem cultivo nos quintais. Como também pode ser visto, as casas costumam ser construídas na parte frontal do terreno e ao canto, poupando o espaço do lado da casa e traseiro, que é comumente ocupado por edificações rarefeitas, como depósitos de ferramentas construídos com madeira e palha, jirais, chiqueiros, bancos e mesas, entre outras.

Os cultivos são desenvolvidos de forma espalhada por todo terreno, como podemos ver nos croquis específicos de cada casa, todas as áreas “vazias” são áreas de plantio em potencial e podem receber plantas em algum momento. Porém, também são organizados canteiros dentro dos quintais, no chão ou em cima de algum suporte como cadeiras, tabuas suspensas e, até mesmo, canoas. Esses canteiros são cercados com redes de pesca visando sua proteção contra os animais. No chão são cultivadas plantas medicinais arbustivas mais fáceis de serem cultivadas, como o pirarucu e o manjeriço. Nos canteiros suspensos são plantados hortaliças e temperos, couve, cheiro verde, cebolinha, entre outros.



Nos terrenos há cultivos suspensos de vasos ou outros suportes, pendurados pelos galhos das plantas. As espécies cultivadas dessa maneira geralmente são as de mais difícil trato, como o hortelã ou a arruda. Já as árvores frutíferas estão presentes e

espalhadas pelo terreno. A localização dessas espécies é muita estratégica, pois proporciona sombra e muitas vezes já é cultivada também com essa finalidade. Algumas casas possuem plantio de “plantas de enfeite”, cultivadas por sua beleza, essas geralmente estão localizadas em locais mais aparentes, em frente as casas, em vasos na varanda, por exemplo.

Um local em especial merece atenção quando se trata do cultivo. São mesas destinadas principalmente a este fim, lugares de experimentação, como pode ser visto na fotografia a seguir, tirada na casa de Elizabete. Elas impedem que as mulheres fiquem todo o tempo curvadas sobre a terra cuidando das plantas. As mesas ficam em uma altura que possibilita que elas fiquem em pé realizando os procedimentos. São espécies de jirais, neles as mulheres plantam, organizam mudas para plantar em outros lugares, preparam toda sorte de utensílios para que servem ao cultivo. Nessas mesas também ficam plantas pequenas para serem observadas, se de fato vão “grelar”, esperando que estejam fortes o suficiente para sua mudança a um local onde ficarão de forma (quase) definitiva. Os utensílios mais utilizados no cultivo são baldes e panelas, mas também encontrei vasos, pedaços de tubos PVC, garrafas, entre outros recipientes mais incomuns.



Essa dispersão do cultivo pelo terreno, bem como a inventividade nele empregadas faz com que não só áreas “vazias” sejam cultivos em potencial, como inclusive as aquelas que contêm alguma edificação, ou qualquer tipo de objeto o são. Assim, banheiros externos são ótimos lugares para o cultivo de espécies que necessitam de humidade e, mesmo a estrutura da caixa d’água pode servir para armação de uma mesa de experimentação, como na foto a cima. Os objetos também parecem ser absorvidos pelas plantas, contribuindo à formação de paisagens de cultivo em que a domesticação é um processo de mão dupla, quando são esfumaçadas as fronteiras do que é humano-técnico e o que é natural.

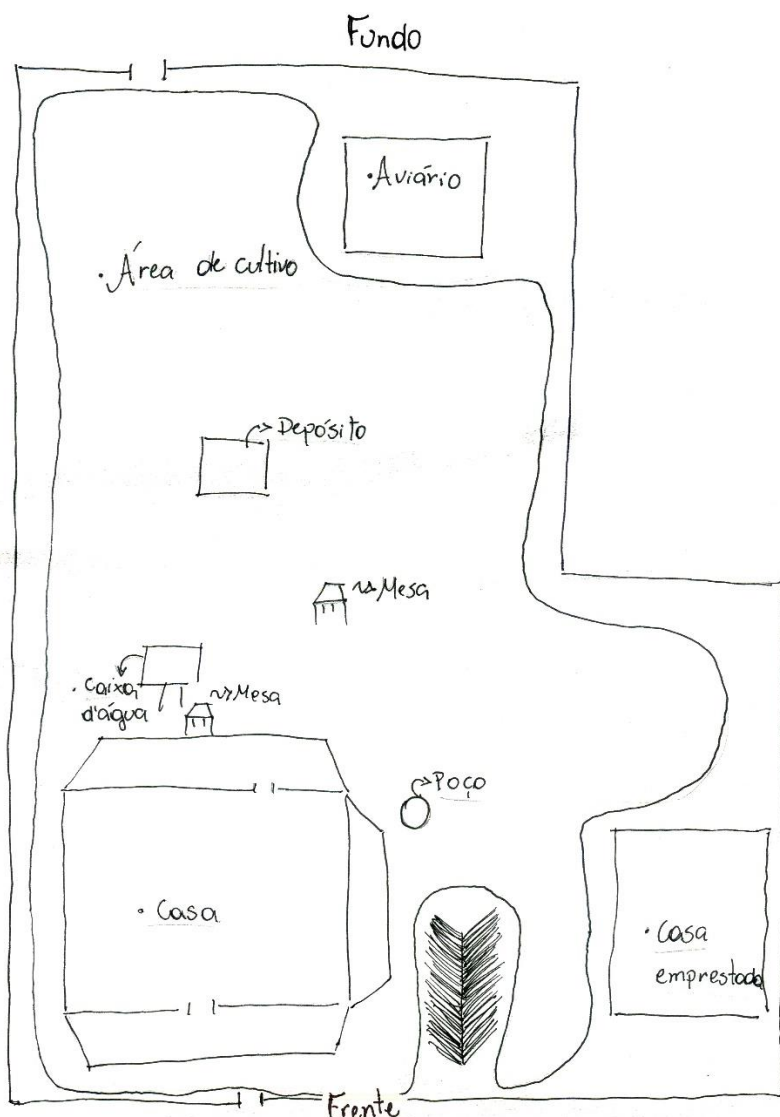


Figura 1 - A terra (Lanna Peixoto, 2017)

3.3.1 A morada

A seguir adentro a configuração espacial dos terrenos específicos de cada uma das quatro principais interlocutoras desse trabalho.

O terreno de Elizabete



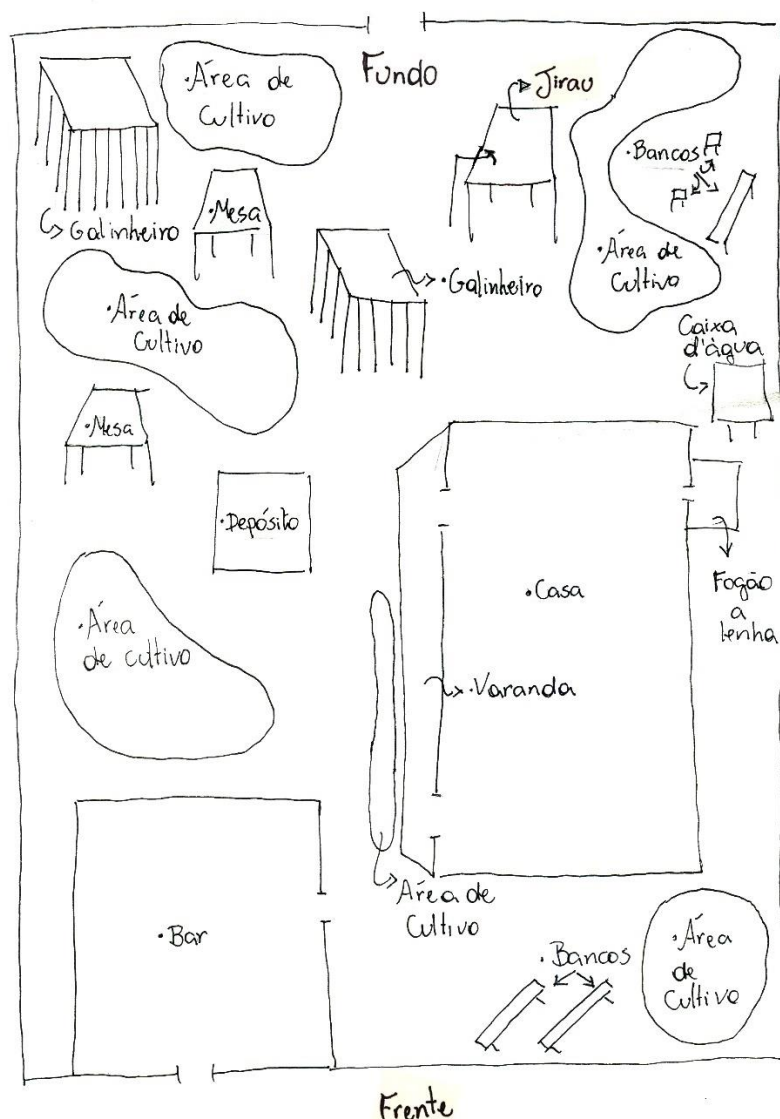
O terreno de Elizabete foi adquirido por herança da família de seu marido. Este é o maior e mais antigo terreno dentre os aqui descritos. Ele tem poucas edificações: são duas casas, a principal onde mora Elizabete, e uma emprestada a um senhor que vende frutas na comunidade. A casa de Elizabete é de alvenaria, ampla e avarandada, com dois quartos, sala, cozinha e banheiro. Elizabete mora com seus dois filhos e uma nora. Ao lado da residência da família há um barracão onde os filhos marceneiros trabalham, produzem barcos, portas, janelas, tambores, entre outros materiais. Nos fundos do

quintal há um aviário para criação de galinhas. Há também um depósito onde ficam guardados utensílios de várias espécies, desde panelas a ferramentas, como enxada. Há também duas mesas improvisadas utilizadas por Elizabete para cuidar das mudas que ainda estão vingando.

A área destinada ao cultivo no terreno compreende todo entorno da casa de Elizabete até a cerca dos fundos, também a maior dentre as aqui descritas. Em seu quintal há muitas plantas e árvores altas, o que proporciona muita sombra. Além das galinhas há criação de um cachorro e um gato. Os cuidados diários com o quintal ficam principalmente sob o encargo de dona Elizabete, desde a administração às tarefas diárias de limpeza, manutenção e cultivo. Seus filhos são responsáveis somente pelo barracão e realizam tarefas de manutenção e cuidado com as galinhas, orientados pela mãe.



O terreno de Benedita



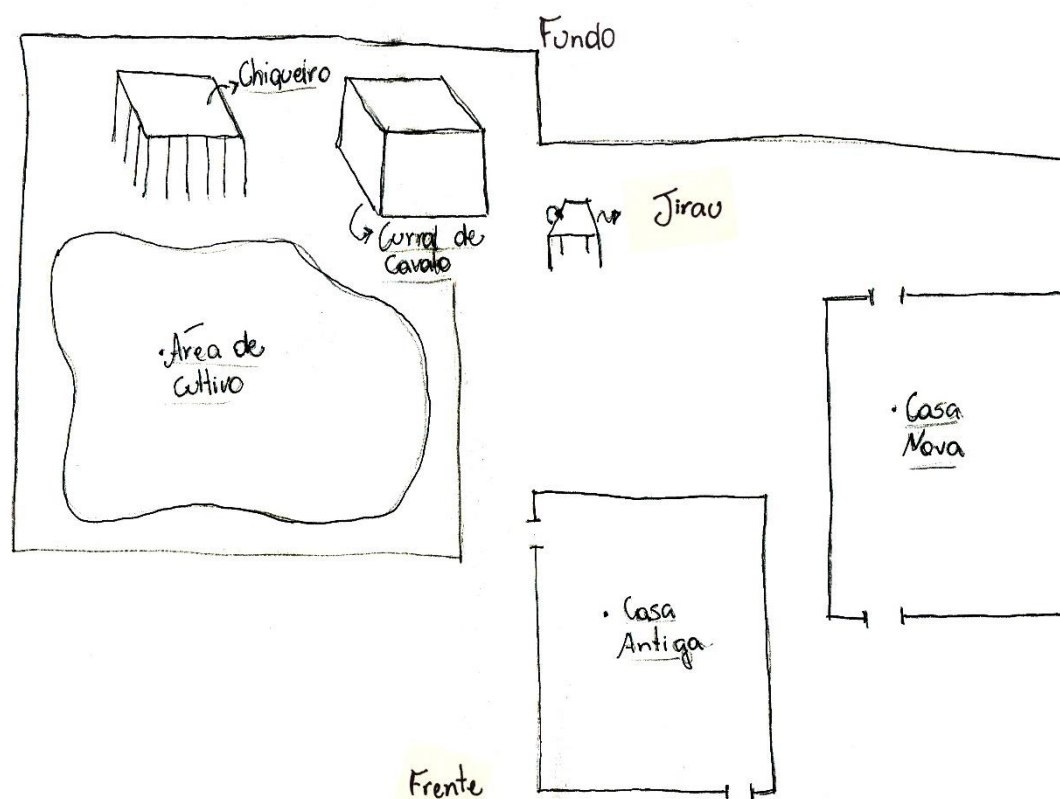
O terreno de Benedita é o segundo mais antigo entre os quatro aqui enfocados. Nele há a casa da família construída de madeira com dois quartos, sala, cozinha e banheiro, que é a única parte construída de alvenaria. Nesta casa Benedita mora com o filho Magno e o neto Renato. Seu terreno é amplo, tem pouca sombra, é muito limpo e organizado. Há um bar, hoje desativado, um depósito, com ferramentas diversas e materiais de pesca do filho pescador. Neste depósito também são pendurados ramos de plantas para secarem, como salva do Marajó, canela, entre outras. Há no quintal um jirau onde são lavadas algumas louças, roupas, preparados animais para alimentação,

como peixe e galinha. Há, ainda, dois galinheiros, duas mesas utilizadas para o cuidado com as plantas e bancos de madeira na sombra das árvores.

Logo que comecei a frequentar a casa de Bena ela tinha criação de porcos e cabritos, os quais demandavam seu esforço de mantê-los presos em uma área do quintal ou fora de seu terreno para que não estragassem suas plantas, hoje ela só tem galinhas e cachorros. As áreas de cultivo são distribuídas em algumas porções do terreno, têm algumas árvores maiores como coqueiros, açaizeiros e limoeiros, muitas plantas arbustivas e um canteiro somente destinado às hortaliças. Benedita também realiza plantio em utensílios reutilizáveis, como panelas, baldes e bacias, muitos deles ficam pendurados nos galhos das árvores maiores, como a caneleira ou o limoeiro. A manutenção do quintal ela delega ao filho, ou a neta Jéssica e o marido dela, Gleidson, quando estão em sua casa.



O terreno de Marita

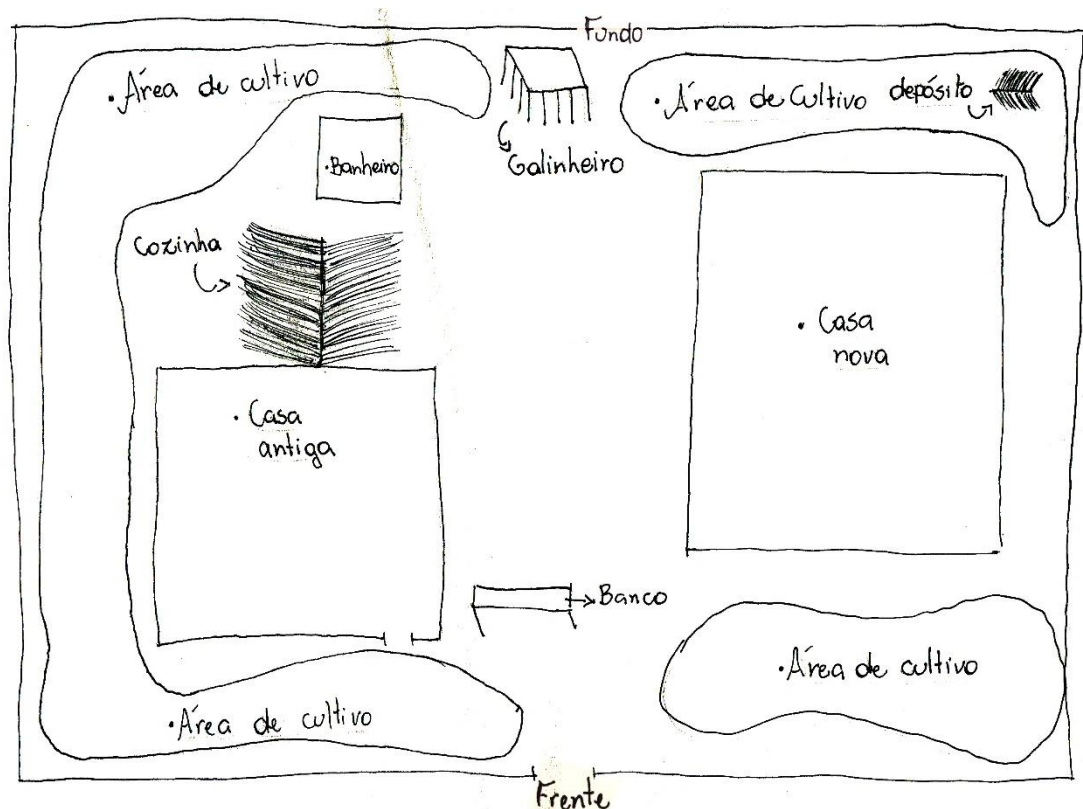


O terreno em que mora Marita é herança da família de seu atual marido, José. Os dois moravam em uma casa de barro e palha até a construção de uma casa de alvenaria através do Cheque Moradia. O terreno não é bem delimitado, sendo o único dentre os quatro aqui tratados que não possui cerca ao redor, há arame farpado somente ao redor da área onde encontra-se o cultivo, um chiqueiro e um curral para cavalos, um jirau e segue por detrás das duas casas. O casal tem criações de porcos, galinhas e cavalos. Marita tem uma grande área de plantação com árvores altas que crescem entrelaçadas, muitas espécies rasteiras e panelas penduradas com plantas nos galhos das árvores mais resistentes. Lá, como em todos os quintais que pude adentrar foram as mulheres que deram início ao cultivo de plantas onde antes só havia campo.

Por um tempo a nova casa era também uma área de plantio. Da primeira vez que estive com Marita, sua casa ainda estava em construção. Ela me levou para uma caminhada pela nova residência. Enquanto a parte que faltava do dinheiro não saía para finalizar a obra, ela guardava dentro da casa suas plantas para que os animais não as destruíssem.



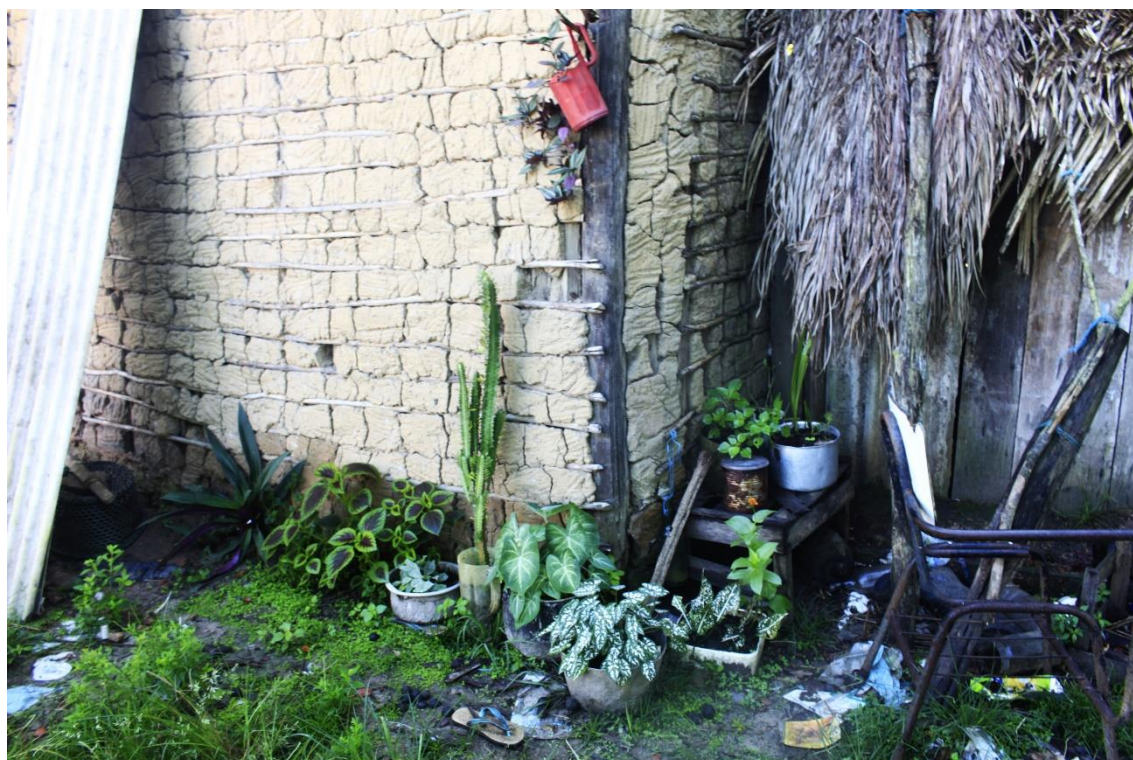
O terreno de Antônia



O terreno de Antônia é extenso e lhe foi cedido pelo ex-marido quando se separaram. Ele o herdara de sua família. Antônia mora com um neto em uma casa de barro e palha enquanto sua casa de alvenaria, construída por meio do Cheque Moradia, está em obras. A casa de barro possui uma sala, onde ocorrem seus rituais de pajelança, um quarto e uma cozinha, única parte da casa construída de madeira e palha. O banheiro fica fora da casa. Além dele o quintal ainda abriga um jirau, um galinheiro, um depósito e um banco.

O quintal possui muitas plantas cultivadas sem muito rigor de organização, todas foram plantadas por ela. Quando adentrei seu quintal pela primeira vez imaginei que seu terreno, aparentemente desorganizado, não continha muita diversidade de espécies. Porém, quando iniciamos uma caminhada a procura de um ramo para benzer Mayú que estava gripado, ela passou a distingui-las. Pude perceber a incrível diversidade existente, bem como minha ignorância sobre ela. O “mato” abundante em seu quintal, a partir de suas mãos e palavras foram se mostrando abre-caminho, dinheiro-em-penca, vences-tudo, algodão, vassourinha, entre várias outras utilizadas por ela em suas consultas e no tratamento de cura.

Em frente à casa antiga há o plantio de muitas espécies ornamentais, rente ao portão há espécies que promovem a proteção da casa e nos fundos do quintal Antônia cultiva espécies frutíferas e medicinais. Antônia costuma aproveitar a umidade do banheiro externo para o cultivo. Os cuidados com o quintal ficam sob sua responsabilidade, com o avançar de sua idade ela não pode mais desempenhar algumas atividades, como a poda de determinadas plantas, a capina, entre outras, que ficam a encargo de vizinhos a pedido de Antônia, algumas vezes com remuneração.



3.4 O banho de São João

O bairro do São João se originou da união da índia Sabá com o negro Bernardo e é composto principalmente pelos descendentes desse casal. Uma de suas filhas, Lídia junto com o marido Raimundo Cantídio eram devotos de São João e em homenagem a ele batizaram a localidade. De acordo com Benedita, com o falecimento dos avós a imagem do santo ficou sob responsabilidade de um tio chamado Fileto e se perdeu. Com o maior envolvimento dela com a religião, Bena viu a necessidade da construção de uma igreja no bairro, como conta no trecho a seguir:

São João, era assim, a família da minha avó, né. Eles tinham negócio de santo, aí um tinha o São João, outro tinha o São Tomé. Aí quando eles morreram, deixaram os santos pros filhos aonde ficou o São João pra um, aí botaram o nome de São João pra cá, por causa do santo. Aí quando foi depois, eu já me envolvia com negócio de festa do Círio, aí fizemos uma capelinha lá (Benedita Lima dos Santos).

O estudo de Eduardo Galvão de 1953 aponta que era comum que a responsabilidade sobre as paróquias, principalmente as de localidades afastadas dos grandes centros urbanos ficassem por conta dos moradores. Como ele demonstra, ainda hoje em Mangueiras as paróquias são independentes da autoridade eclesiástica, e sua organização se orienta por normas tradicionais (1953, p. 3). Além da igreja de São João, há a igreja da Trindade localizada em bairro homônimo, que também está sob inteira responsabilidade dos moradores. De acordo com Heraldo Maués o culto aos santos, ou mais propriamente às suas imagens locais, é a principal característica do catolicismo popular na Amazônia (2005, p.260).

A essas imagens “se empresta caráter de divindade com poderes de ação imediata e não apenas representações de intermediários entre uma força superior e o homem” (GALVÃO, 1953, p.53). Para Maués os santos de devoção são emblemáticos de cada localidade, ou seja, acabam por simbolizá-las e as festas feitas em homenagem a eles tornam-se um meio de, ritualmente, a comunidade representar a si mesma (1995, p.346). Portanto a escolha do santo, a narrativa que justifica essa escolha, bem como toda a série de elementos que constituem a devoção ao santo dizem muito sobre a comunidade devota.

Outro aspecto marcante do catolicismo popular praticado tanto em comunidades rurais, como em algumas cidades na região, apontado por Maués é a presença das festas religiosas em homenagem aos santos padroeiros (MAUÉS, 2005, p.265). Assim também ocorre no bairro do São João, onde o mês de junho é repleto de atividades em decorrência do dia 24 de junho, quando se homenageia São João. Nesse mês também são feitas homenagens a Santo Antônio (festejado em 14 de junho) e São Pedro (festejado em 29 de junho), o que faz com que a maior parte dos moradores se envolvam de alguma forma nas festas e em seus preparativos. Todas as noites há fogueiras em frente às casas, ensaios de quadrilha e boi-bumbá, preparo de mingau de

milho e outras comidas típicas da época, entre outros traços importantes à estes festejos⁴⁵.

De acordo com Luciana Chianca (2007), a festa em homenagem a São João está entre as mais populares no Brasil. A autora ressalta que isto ocorreu desde os primeiros anos da colonização, quando as homenagens a este santo foram rapidamente incorporadas aos hábitos locais. Foi o forte caráter lúdico dos rituais de devoção joaninos que motivaram tal adesão nas fogueiras, nas danças e cantorias, tanto os nativos indígenas quanto coletivos negros encontravam outras formas de se relacionar com a religião católica, para além da rigidez de suas posturas (2007, p.61). Ademais, as festividades têm forte caráter familiar, as tradições movimentam a casa, o lar, através das gerações. No bairro do São João, elas não envolvem nenhum contato com o catolicismo oficial, as festas são de inteira responsabilidade da comunidade: há a família responsável pela brincadeira do boi, àquela conhecida por fornecer o mingau e daí por diante.

Neste período os quintais assumem papel fundamental. Neles são cultivados vários dos ingredientes utilizados nas comidas típicas da época festiva, como o leite de coco e a canela do mingau de milho e da canjica, ou o cheiro-verde e demais temperos presentes na receita do vatapá. O quintal de Rosa, por exemplo, é palco dos ensaios da quadrilha e do boi, e também das apresentações para as quais é preparado, limpo e decorado com fitas, bandeirinhas e balões⁴⁶. Nos quintais as crianças preparam suas fantasias, os meninos constroem seus cavalos e as meninas costuram as penas das roupas de índias. Outro traço imprescindível de ser mencionado são os banhos de cheiro de São João, também preparado nos quintais, com as ervas nele cultivadas.

Justamente por esse caráter familiar, que mobiliza e envolve cada unidade domiciliar a partir de um aspecto, Chianca observa que o São João é uma festa constituída a partir da coletividade, na qual a “comunidade estreita sua identidade através de símbolos e práticas que reafirmam este pertencimento” (2007, p.51). João Batista foi um pregador itinerante que usava o batismo como símbolo de regeneração e purificação da alma (ELIADE, 2010, p.159). O batismo durante as festividades em sua homenagem é um dos elementos mais tradicionais. Ele acontece nas fogueiras acendidas

⁴⁵ Uma das homenagens mais importantes desse período no bairro é a festividade em homenagem a São João, organizada pela família de Benedita. São três dias em que ocorrem torneios de futebol feminino e masculino, além de festas de aparelhagem.

⁴⁶ De ano para ano há modificações nas formas como se organizam as brincadeiras de São João. Nem sempre é o quintal de rosa o palco das festas, por exemplo.

em frente às casas, quando duas pessoas pulam por cima dela e se tornam compadres/comadres ou padrinho/madrinha e afilhado(a). O batismo na fogueira reafirma e fortifica os laços da comunidade. “Aqui todos são meus compadres e minhas comadres, meus parentes ficaram em Curuçá, então aqui eu só tenho eles”, assim me explicou Antônia, mostrando como se inseria no coletivo mesmo não tendo laços de parentesco sanguíneo na comunidade.

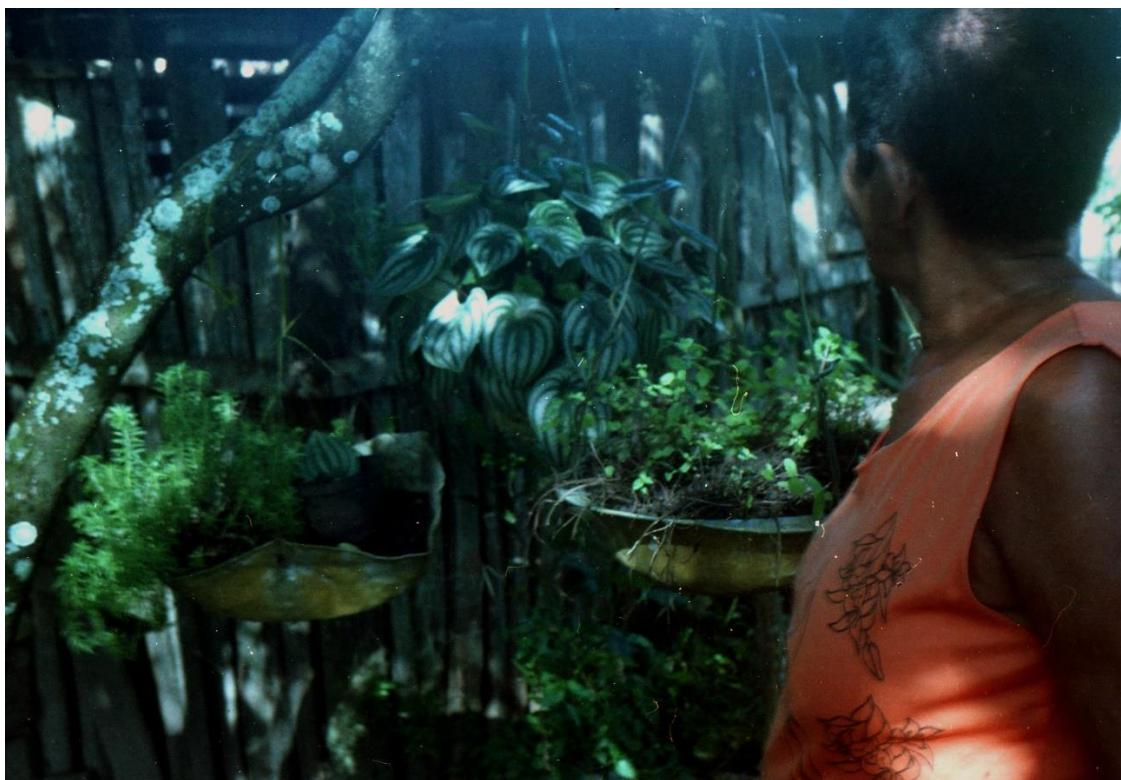
Em 2017 estive no São João durante o mês de junho. Durante este período, eu, Mayú e Rafael chegávamos sempre em casa ao fim do dia com o odor da madeira queimada nas fogueiras impregnado em nossas roupas. Mas não somente, pois a ele se juntava o cheiro dos banhos cheirosos chuviscados nos participantes das atividades. Essa mistura marcou nossos dias e me possibilitou estabelecer certa relação entre as fogueiras e os banhos. O banho de cheiro, como outro elemento marcante das festas de São João no Pará também apresenta traços batismais, não a partir do fogo, mas da água e da vegetação. O banho de cheiro é feito em diversas situações ao longo do ano, não só durante o mês junino, mas sempre tem caráter de ritual de passagem. Como observa David Parkin os cheiros “marcam uma transição e por vezes também ajudam a facilitar transições sociais e pessoais”⁴⁷ (2007, p.43 tradução da autora). Assim, de uma estação à outra, de um ano ao outro, de um ciclo da vida a outro, da doença à cura, da má sorte à abundância, por isso também são chamados banhos atrativos.

Houve um momento em que pude acompanhar a feitura de um banho, a experiência é carregada de simbolismo e apontam vários caminhos para a compreensão desta prática e da importância relativa ao cultivo de quintais. Certa noite, Bena mandou recado para que eu fosse a sua casa pela manhã. Ela queria que eu acompanhasse o preparo de um banho de cheiro. O banho, como ela explica, “é feito para afastar os maus fluídos, mau-olhado, doença, essas coisas ruins, e chamar as coisas boas”. Quando eu cheguei em sua casa, por volta das oito horas da manhã, ela já me esperava. “Vamo lá”, me disse, e com sua agilidade habitual começou a percorrer o quintal em direção às plantas que iriam compor o banho.

Segui seus passos, primeiro fomos em direção à catinga-de-mulata (*Aeollanthus suaveolens*), a primeira planta que Bena me mostrou da primeira vez que estive em seu quintal. Uma planta de folhas pequenas e arredondadas, com pequenas flores, que exala um cheiro doce que muito agrada a senhora, “quem dera todo mundo tivesse esse

⁴⁷ “(...) smells not only communicate in this way, they also mark transition, and perhaps also help facilitate social and personal transitions”.

cheiro, hein”, ela me disse. Essa planta era cultivada em grande quantidade em uma bacia pendurada em uma árvore: ela tirou alguns galhos, me deu alguns para que eu cheirasse e seguimos. Fomos em direção à oriza (*Pogostemon heyneanus Benth.*), planta de folhas grandes e aveludadas, de um cheiro amadeirado. Bena retirou algumas folhas, me deu uma para que eu guardasse. Depois disso era hora do manjericão (*Ocimum minimum L.*), que estava plantado em um balde em cima de uma cadeira de plástico vermelha. O manjericão também já havia sido tema de muitas das nossas conversas, em minha casa havia um pé oriundo daquele, ela retirou alguns ramos e partimos para a próxima etapa. Fomos ao jirau e em cima dele repousava já algumas “batatas” de priprioca (*Cyperus articulatus*), como Bena chama os tubérculos da planta de odor amadeirado, que também seriam utilizados no banho.







Dona Bena encheu um balde verde com água da torneira; lavou as batatas de pripioca, as quebrou e amassou levemente com uma faca de cozinha, colocou dentro do balde; pegou o restante das plantas colhidas, colocou todas juntas dentro da água, passou alguns minutos esfregando-as umas nas outras na água. “Tá pronto, veja aí o cheiro que ficou”, ela disse⁴⁸. Eu molhei as mãos na água, era um cheiro familiar, herbal, amadeirado e doce, me molhei um pouco, chvisquei um pouco em Rafael e Mayú que estavam próximos a nós. “Agora vocês já podem tomar banho?”, perguntei. Bena respondeu: “Ainda não, agora vai passar a tarde, pegar o sereno da noite, quando for amanhã de manhã tá bom pra tomar banho”. Questionei o motivo pelo qual esperariam até o dia seguinte e ela respondeu: “Não sei, me ensinaram assim, superstição!”, e riu.

Acompanhar Bena no preparo deste banho foi uma vivência sensorial, como todas as nossas caminhadas pelos quintais. Nossas práticas dos quintais sempre

⁴⁸ As plantas que compuseram o banho de cheiro de dona Bena são algumas das mais utilizadas dentre as plantas chamadas de “remédio”, na comunidade. São plantas que servem à cura de mazelas de todas as ordens. Como observa Napoleão Figueiredo, no trabalho “Rezadores, pajés e puçangas” (1979), essas plantas compõem um conjunto de receitas da medicina popular na Amazônia, e estão ligadas ao que o autor chama de universo das crenças religiosas vivenciadas na região.

envolvem a movimentação no espaço, o manejo das plantas acompanhado de dois elementos importantes, as narrativas e uma experiência gustativa. Entretanto, foi especial em um sentido específico, me atentou aos cheiros do quintal. Todas as plantas que compuseram o banho me foram dadas a cheirar. Os cheiros, principalmente o da caatinga de mulata, caracterizam o quintal de Bena e ela mesma, como lembra a neta: “A planta que mais me lembra ela é a caatinga de mulata, porque desde sempre ela tem e é uma das que ela tem mais cuidado”. Percebi que são inúmeras as fotos que tenho dessa senhora cultivando essa planta, lembrei que foi a primeira que me mostrou em minha primeira visita, confirmando a importância das plantas de cheiro para a constituição do quintal e a formação e importância de uma memória sensorial.

Maria de Belém Menezes, filha de Bruno de Menezes, costumava enviar ramos de catinga de mulata em correspondência à Dalcídio Jurandir no período junino. Sobre isso ele escreve em agradecimento: “A catinga de mulata me servirá para rever o Pará quente nestas noites frias, me dando o poder de caminhar pelo Bosque e comer gurijuba na proa de uma vigilenga!” (DE BELÉM MENEZES, 1996, p.20). Assim, o autor apresenta a planta como transportadora do próprio lugar, remete a ele, ela mesma lhe é constituinte, como os outros elementos citados, como o clima quente, o bosque e a gurijuba. Pescado este, que inclusive esteve durante toda a produção do banho de dona Bena, esperando para ser tratada em cima do jirau, como podemos ver em uma das fotografias acima. O cheiro para Jurandir é ativador de uma memória afetiva que carrega-o de nostalgia e vontade de rever o Pará na lembrança de um pertencimento. Como Loretta Cormier observa em etnografia acerca da utilização de banhos com plantas anti-fantasma entre os Guajá, o simbolismo olfativo é utilizado em várias culturas para expressar identidade e diferença e entre vários grupos amazônidas esta é uma característica marcante (2005, p.131).

Neste sentido, a água e a vegetação, e os sentidos relativos a esta relação são elementos fundantes da vida no bairro do São João, garantindo a prosperidade do grupo e de seus indivíduos. Os banhos cheirosos não são práticas restritas a este período do ano, há muitas outras situações em que são utilizados e nem sempre são cheirosos. Os banhos de cheiro têm a função de afastar do indivíduo tudo que pode lhe fazer mal e atrair o bem, portanto de fazer morrer o mal e nascer o bem, como no ato batismal. A fogueira e o banho, cada um a seu modo, compõem os rituais de renovação e reafirmação de si da comunidade e de seus membros, bem como do vínculo do humano que se constitui em sociedade com os elementos fundadores: o fogo, a água e a

vegetação. Porém, diferentemente do batismo na fogueira os banhos não são somente atividades coletivas, são muito importantes os banhos individuais onde cada membro do grupo emprega uma série de desejos ao porvir. Engajam-se neles, humanos, águas e plantas. Além de ligar o indivíduo ao grupo por meio de uma prática tradicional comum, o banho reafirma os vínculos dos indivíduos com uma série de compreensões cosmológicas que envolvem o grupo e possibilitam sua existência.

Assim, os banhos, em todas as suas etapas, desde a colheita das partes das plantas a serem utilizadas ao banho propriamente dito, envolvem três esferas: o passado, o presente e o futuro. Movimentam um conhecimento herdado da relação ancestral dos elementos envolvidos. Representa o aqui e o agora dessa relação que proporciona, inclusive, uma avaliação deste presente, bem como a mistura das ervas e raízes dá à água um odor considerado cheiroso, que é uma chave de acesso, abre caminhos de prosperidade. Dalcídio Jurandir, no livro “Passagem dos inocentes” escreve sobre a menina Antonica: “A menina apanhou uma folha de catinga de mulata, cheirou fundo, como se aspirasse a Escola Normal, a cidade (...)” (1963, p. 12). Antonica guardava o interesse de saber sobre a vida na cidade e o anseio de ir até lá e poder estudar, o verbo aspirar liga o desejo ao ato de cheirar e revela a profunda ligação entre ambos.

Isto indica uma agência não somente ao humano, ou à água e à vegetação, como ao odor produzido por essa mistura, assim também observa Cormier no caso dos Guajá e, ainda, entre outros grupos amazônicos (2005, p.132). Portanto, o odor, mais do que linguagem é simbolismo, como afirma Alfred Gell (1977, p.30). Ele não encontra um significado em si mesmo, é sempre incompleto, ele encontra uma significância na associação a um contexto no qual é típico e evoca uma transcendência, remetendo a um desejo, a um devir. Ou seja, ele está sempre em processo de constituição de significado (ibid., p.30-31).

Assim como um odor permeia um lugar, uma situação ou um contexto, o contexto o permeia e se torna parte inseparável dele (GELL, 1977, p.31). No caso dos quintais, mesmo que fugaz, os cheiros são constitutivos, pois são agentes conformadores de uma paisagem olfativa e, inclusive, de uma materialidade, participam da formação do quintal enquanto lugar. Isto a partir da prática do espaço, da atribuição de sentidos e memórias, e da transcendência do presente em um porvir. Movimentos entre passado presente e futuro, a certeza da capacidade de existir e re-existir, a comunidade e o si mesmo enquanto projetos.

Além dos banhos de junho há o cheiro doce das frutas no inverno, o cheiro da terra molhada da chuva depois de um dia de sol quente; o odor dos chiqueiros e galinheiros, entre outros vários que contribuem à constituição do quintal como um universo simbólico e material. Cada um deles poderia ser explorado com mais profundidade, a escolha do banho para abrir esta parte de minha tese se deve ao simbolismo da abertura e prosperidade dos caminhos a serem percorridos, também a reflexão sobre si que ele pressupõe. Este banho marcou a primeira estadia mais prolongada na comunidade depois do nascimento de Mayú e da finalização do projeto “Dentre”. Era meu retorno ao campo com um corpo outro depois do parto, um tempo outro depois da correria do projeto, quando pude sentir os odores do cuidado de si e do Outro que exalam nos quintais e me dedicar a eles em seu tempo, a nós de uma forma completamente diferente.

Capítulo 4 – O CUIDADO



4.1 A maternidade

Três meses depois da última visita à Mangueiras em janeiro de 2016 descobri que estava grávida. Os meses que seguiram foram de alguns problemas de saúde relacionados à gravidez que me impediram de voltar ao campo. No dia 30 de outubro de 2016 nasceu Mayú. Em janeiro de 2017, Mayú estava com dois meses, eu e Rafael voltamos à Mangueiras. Mas dessa vez, devido ao pouco tempo de vida de nosso filho, resolvemos estabelecer uma base na cidade de Salvaterra durante um mês. Rafael foi a campo retornando durante os fins de semana para nos encontrar, eu e Mayú ficamos com minha mãe e minha irmã em uma casa alugada. Durante esse mês eu só consegui fazer visitas ao campo durante uma semana, ia pela manhã e retornava pela tarde de moto-taxi. O custo de cada ida e a logística com meu filho, que só se alimentava de leite materno, me impossibilitaram de ir mais vezes.

Chovia muito naqueles dias, os campos estavam verdes e alagados, os caminhos enlameados. Quando ia à comunidade não enfrentei chuvas pelo caminho, mas no retorno por três vezes passei duas horas sob a chuva no moto-taxi para chegar à cidade. As dificuldades enfrentadas foram proporcionais a receptividade e importância daquele campo para esta trajetória de pesquisa. Quando cheguei ao São João todos já sabiam do nosso filho, Rafael, que estava na comunidade mais tempo, havia contado sob que condições estávamos naquela viagem, e por qual motivo dessa vez não poderia ficar hospedada ali. Todos me receberam com carinho e cuidado, as mulheres, principalmente, queriam notícias do bebê, da gravidez, do parto e pós-parto.

Senti que o fato de agora ser mãe me ligou a elas de uma forma diferente, ao passo que nos separou também. Um elemento passou a ganhar espaço em nossas conversas, a maternidade. O elo da experiência enquanto mulher, de gerar, as mudanças do corpo, os cuidados com o recém-nascido, entre outros aspectos em comum, sem contar aqueles que nem consigo explicar, um olhar, um sorriso, algo de diferente passou a nos contagiar. Elas me deram conselhos, ensinaram remédios para o bebê, para choro, para curar o umbigo, para dor de barriga, e para mim, para me reestabelecer. Conteí sobre a gravidez e o parto complicado que tive, enfrentei uma hemorragia pós-parto que levou a uma forte anemia e a transfusão de sangue. Elas me disseram que se tivesse ido antes até elas, tinham me ensinado garrafadas, banhos de assento, entre outras formas de evitar o que aconteceu comigo.

Percebi que eram formas ancestrais de auto-cuidado e cuidado com o outro entrelaçadas, que também garantem a saúde daquelas mulheres na ausência de políticas públicas que visem um parir respeitoso, digno e seguro na rede hospitalar. Políticas que considerem que suas perspectivas culturais sejam levadas em conta no atendimento à saúde. Políticas que sejam capazes de garantir suas vidas frente as adversidades que podem surgir no gestar. A partir daí nos distanciamos, tive meu filho em um hospital particular, minha gravidez foi assistida por um médico do plano de saúde, pude me inserir em um movimento pelo parto humanizado, movimento esse tão distante das mulheres de lá. Nossas distâncias não estavam só relacionadas ao parto, como também ao maternar, aos cuidados com o bebê, à alimentação, à forma como eu adquiro informações sobre esse maternar.

Jéssica, a neta de dona Bena havia ficado grávida um pouco depois de mim, sua bebê era recém-nascida. Passamos horas conversando sobre sua gravidez, seu parto e pós-parto com sua avó. O nome da bisneta é Talita, nasceu de parto normal na Santa Casa em Belém. Nesse momento, ela e Jéssica estavam em Salvaterra a espera que completasse ao menos um mês de vida para que pudessem ir à comunidade. Jéssica começou na gravidez a se interessar pelas plantas, antes a avó dizia que ela não se interessava tanto.

Durante a gravidez houve um episódio que marcou seu novo interesse: uma inexplicável dor acompanhada de coceira no ouvido lhe apareceu por volta dos sete meses de gravidez. Dona Bena, muito preocupada, orientou a procurar Márcio Cardoso, pai de santo de Salvaterra, para uma consulta. Caso estivesse na comunidade, Julio é que a atenderia. Jéssica, muito preocupada, seguiu à risca o tratamento que lhe foi recomendado, algumas das ervas necessárias para seu remédio foram levadas por dona Bena de seu quintal para a cidade, outras, como as banhas de bicho, dona Bena tentou achar na comunidade, mas acabou comprando em uma “tenda” em Salvaterra, loja de artigos para umbanda e pajelança.

Com a proximidade do nascimento da filha, Jéssica procurou a avó para saber quais remédios buscar. Com a orientação de Benedita ela foi compondo seu estoque. Com essa narrativa foi possível perceber como os conhecimentos são repassados de geração para geração, e como o gestar de uma vida é entendido como um rito de passagem que envolve outros a ele atrelado, como o de inserção ao cultivo de plantas. As plantas também são utilizadas em concomitância e, por vezes, na mesma receita que

remédios convencionais comprados em farmácias. Como conta dona Bena no trecho abaixo:

Eu sei que ela comprou todos os remedinhos dela, comprou merthiolate, compra a... como é aquela: violeta, tudo isso a gente compra, minha filha. De repente precisa, a gente tem. Amêndoas doce, a mamona, compra que é preciso, sim. Só porque tem no hospital pensa que é assim a vácuo, não!

A assistência à gravidez, ao parto e ao pós-parto na comunidade é precária, tanto por parte do serviço público de saúde quanto por parte do sistema tradicional. Com as orientações para realização do pré-natal com um médico, o aumento do número de cesáreas, entre outros elementos de um processo em curso de medicalização da assistência ao parto ocasionou a diminuição da formação de parteiras dentro da comunidade, bem como da procura às que ainda estão em atividade. Porém a insuficiência da assistência oferecida pelo Estado à mãe e ao bebê, bem como uma forma ancestral de cuidado com o binômio faz com que práticas de cuidado e cura dentro do seio familiar sejam atualizadas ou se mantenham na comunidade.

Segue um relato de Marinalva sobre a assistência nos partos domiciliares na comunidade transcrito e apresentado na íntegra:

Quando vai ter em casa a gente tem a parteira, a minha Madrinha Antônia, a lavadeira que a gente escolher, no caso a minha foi a Nhuca. Ela só cuida da roupa mesmo. Aí, no caso de mim, assim ... a mamãe que fazia comida né. Eu tive a Barbara na casa da mamãe, né. Aí a mamãe fazia a minha comida. Ela fazia aquela galinha com caldinho. Só com alho, não pode botar cebola porque diz que com cebola apodrece, aí não é bom pras trompas da gente. Galinha tem que ser caipira, aí eu comi galinha até os oito dias.

Por isso que eu te falo que em casa é tão bom, por causa disso! Ah, ela ta com dor, aí chama minha madrinha Antônia lá, aí ela vem e puxa a minha barriga. Ah, faz um chá de pimenta do reino, tem um capinzinho que chamam pé de galinha no quintal, faz o chá desse capim do pé de galinha pra dar mais dor. Aí tudo isso eu tomei, chá de pimenta do reino faz alterar mesmo a dor. Aí dava aquele puxo assim ...

Aí eu gostava, porque eu: “aí, tô com dor”, aí ela puxa daqui, passa uma andirobinha, aí te ajuda, aí pega, sacoleja a gente, endireita a criança, tudo isso! Pra mim, eu gostei muito de ter em casa. Quando eu tive o Mateus eu dizia “eu que não quero mais ter filho”, porque, Deus o livre, eu sofri no hospital! E ainda sofri depois que eu tive ele.

Em casa tem todo um cuidado, em casa tem. Olha não pode abrir o quarto, a janela e ficar lá, que eu ainda fui desse jeito da mamãe, né. Amarra a cabeça por causa que não pode pegar vento nenhum durante os oito dias. E não pode tomar banho, só depois dos oito dias, só se aceia, assim, um pouquinho, mas não tomar banho.

Em casa a parteira fica esquentando a gente. Puxando, esquentando os oito dias pra não ficar barriguda, a minha madrinha Antônia. Aí, ela puxa com andiroba e esquentam com alecrim. Faz aquela fumacinha com alfazema e alecrim, aí põe uma fralda, põe ali em cima daquela fumacinha e esquentam a gente. O alecrim diz-que é bom pra qualquer coisa né. Tem que ser esse, alfazema e alecrim. Pois é ... dos que eu tive em casa, mana, foi ótimo. No outro dia eu tava ótima, ixi.

A narrativa de Marinalva enfatiza o cuidado envolvido no parto domiciliar. Ela deu este relato sob a luz das violências obstétricas sofridas durante o nascimento de seu primeiro filho, o que a fez optar por ter os seus outros três filhos em casa, na comunidade. Este episódio remete ao trabalho de Soraya Fleischer acerca das parteiras de Melgaço, também no Marajó (2007). Esta autora, a partir da interlocução com uma parteira, demonstra as diferenças entre o atendimento de parteiras e de hospitais à gestantes e recém-nascidos. Como em Mangueiras, Fleischer identifica a importância dada a relação entre as parteiras e as gestantes que ultrapassa em muito aquelas estabelecidas com médicas(os) ou enfermeiras(os).

Como também é enfatizado por Marinalva, são constituídos laços de afeto e confiança entre as mulheres envolvidas nos cuidados com o parto domiciliar que não se resume somente ao momento exato do nascimento (FLEISCHER, 2007, p.119), mas é constituído em uma trajetória de cuidados que perpassa pelo acompanhamento da gestação do parto e do pós-parto. Neste contexto a noção de reciprocidade é central e

enreda as mulheres envolvidas em uma complexa trama. Há, ainda, o compartilhamento de universo simbólico que permeia esta forma de cuidado e conhecimentos ancestrais que garantem ainda hoje, mesmo em menor escala, o atendimento de muitas mulheres.

Como mostra Flescher, a prática das parteiras é fundamentada na atenção à gestante e ao parto, distanciada de um evento patológico centrado no recém-nascido. A mulher é assistida, sente-se cuidada e protegida. Além disso, “da gravidez, evidente microcosmos, as parteiras ajudavam a entender o macrocosmos”, observa Fleischer inspirada em Mary Douglas (2007, p.219). Isto quer dizer que os elementos constituintes da experiência de parir em casa estabelecem vínculos com as formas de organização e percepção da vida e do mundo. Episódios como o que relata Marinalva, demonstra o valor do cuidado, o amparo de uma rede feminina e a importância das plantas no ritual do nascimento, apontando para sua importância no desenrolar da vida naquele lugar.

4.2 Uma “ética do cuidado”

A herança do cultivo que dura por entre as gerações e centraliza os cuidados nas mulheres, contribui à vida e à vida em coletivo. Deixa transparecer formas de se relacionar que envolvem uma ética intrínseca à prática, uma prática de cuidados, o que constitui uma “ética do cuidado” (COLLINS, 2019). Esta ética permeia as relações comunitárias, mas está ligada principalmente as formas de agir e se relacionar de mulheres. Para Collins, isto encontra profunda relação com a maternidade e a forma como ela é experienciada por mulheres de comunidades negras (COLLINS, 2019, p.314).

De acordo com a autora, a relação do binômio mãe-filho, mesmo sendo diversa e relacional, tem duas influências que devem ser consideradas. A primeira diz respeito à centralidade das mulheres nas famílias extensas e a forte importância dada à maternidade por grande parte dos povos africanos. Esta sensibilidade cultural de matriz africana sofre “adaptações funcionais às opressões interseccionais sofridas pelos povos em diáspora” (COLLINS, 2019, p.298). A segunda influência está no contexto de escravidão e todos os rastros por ele deixados nas Américas, que contribuíram para fortalecer uma maternidade voltada à proteção e à sobrevivência dos filhos (COLLINS, 2019, p.329).

As adversidades enfrentadas por coletivos negros, em especial as que são expostas nas narrativas das interlocutoras do São João, são inúmeras. Como tentei demonstrar, elas perpassam desde o distanciamento dos homens da comunidade em trabalhos remunerados até o precário sistema de saúde pública da região, que os deixam à margem do acesso às políticas públicas. Como mostra Collins (2019, p.314-318) sobre comunidades afro-americanas, no Marajó também são formadas redes de apoio de criação e educação dos filhos compostas por avós, irmãs e outras parentes sanguíneas ou “de consideração”, que acabam muitas vezes sendo chamadas de “mães de criação”. Como mostra a autora, as mulheres se tornam, então, o centro da família negra e fortalecem os laços comunitários.

Nesta compreensão é basilar a concepção do parentesco para além da família nuclear, como pude perceber nas diversas afirmações de que “aqui todo mundo é parente”; “aqui todo mundo é meu tio”; “aqui é tudo uma família só”. Assim, é desenvolvida a concepção de que o cuidado com as crianças não é só responsabilidade da mãe, mas de toda a comunidade e vice-versa. Isto porque, como aponta Thompson (1998, p.535), a relação com as “as mães de criação (...) não é somente sobre cuidar de crianças, mas é também uma maneira de sustentar relacionamentos adultos e comunitários” (tradução minha)⁴⁹. A “ética do cuidado” (COLLINS, 2019, p.419) está ligada a uma responsabilidade pessoal engajada na sobrevivência do grupo, que permeia os laços entre os seres que o compõem.

Esta perspectiva da ética compreende três elementos que se relacionam entre si: o primeiro é “a ênfase dada à singularidade individual”, ou seja, o reconhecimento de que cada indivíduo é único e de sua importância a uma coletividade; o segundo elemento está ligado à ênfase e valorização da expressão das emoções, o que pressupõe um diálogo entre razão e emoção não só na comunicação, como também envolvido no pensar e julgar; e o terceiro componente está ligado à capacidade de empatia, não exatamente a capacidade de se colocar no lugar do outro e sentir suas dores, mas de reconhecer e ser solidário a elas (COLLINS, 2019, p.419-423).

Discussões acerca do cuidado e de uma ética oriunda das relações em que está envolvido têm surgido e se intensificado desde o final do século XX. Essa questão tem estimulado reflexões em diferentes áreas do conhecimento, em especial entre os estudos feministas. Neste campo, as referências principais têm sido os trabalhos da psicóloga

⁴⁹ Significantly, then othermothering is not solely about caring for children, but is also a way of sustaining adult and community relationships.

norte-americana Carol Gilligan⁵⁰ e, posteriormente, os da cientista política Joan Tronto⁵¹, que vem influenciando a maior parte dos estudos sobre as relações de cuidado. Esta vertente de pensamento foi muito problematizada no interior dos movimentos feministas, principalmente por feministas negras como bell hooks (2000) e Patricia Hill Collins (2019).

Sob a perspectiva dessas feministas negras, o tema do cuidado evidencia desigualdades sociais e relações de poder que não podem ser desconsideradas. Bem como deve ser considerada a variedade das formas com que aparece entre os distintos grupos. Para hooks, os trabalhos que vieram na esteira dos de Gilligan indicam que as mulheres são as mais propensas à uma ética do cuidado, moralizando-o e generalizando-o. Não levam em consideração que relacionamentos desiguais, inclusive entre mulheres de lugares sociais distintos são imersos em relações de poder. Ou seja, mulheres de mais privilégio não aplicam a ética do cuidado a relações com mulheres com as quais não se identificam, não sentem empatia ou solidariedade (HOOKS, 2000, p. 111).

Como observa Anna Bárbara Araújo, é preciso reconhecer as pluralidades, tensões e contradições do cuidado (ARAÚJO, 2018, p.66). Por isso e por identificar mais afinidade com o contexto por mim tratado, a discussão sobre a noção de cuidado aqui parte das reflexões de Patrícia Collins. Para esta autora, a ética do cuidado deve ser pensada a partir da perspectiva das mulheres negras e de sua importância no interior de comunidades afro-diaspóricas. Collins observa como o cuidar para famílias negras não diz respeito somente à família nuclear, mas a toda a comunidade envolvente. Como também aponta Audrey Thompson (1998), o cuidado nesse contexto não está ligado a uma esfera da vida privada e muito menos reafirma a dicotomia entre público e privado, ela orienta todo um desenho de organização social. Cuidar entre coletivos negros não pode ser entendido como ideais éticos, não pode ser desatrelado de uma luta política pela sobrevivência física e social, às estratégias para sobreviver de maneira coletiva ao racismo (THOMPSON, 1998).

Assim, compreendo que o cuidado é orientado e orientador das relações sociais no interior do quilombo de Mangueiras. Com isso, não se trata de romantizá-lo ou

⁵⁰ Para Gilligan, em virtude de sua sobre-representação nas atividades de cuidado, as mulheres possuiriam um ponto de vista epistemológico particular e privilegiado que tenderia à empatia e à compaixão, bem como à preocupação com o outro. Isto levaria, então, à uma ética do cuidado (ARAÚJO, 2018, p.45).

⁵¹ De modo resumido, a obra de Joan Tronto enfatiza a conexão e interdependência das relações humanas como motoras de práticas de cuidado. Estas, por sua vez, estão ligadas a qualidades necessárias para se chegar a uma sociedade mais justa e a políticas mais democráticas. Neste sentido, a autora propõe que o cuidado seja pensado enquanto um conceito político que pode estar na base de uma teoria moral orientada tanto às relações interpessoais como à um contexto político mais amplo (TRONTO, 1993).

generalizá-lo. Nem todas as mulheres cuidam ou gostam de cuidar, a posição de cuidar nem sempre foi uma opção na vida daquelas responsáveis pelo cuidado, e os homens não são ausentes das atividades de cuidado. Não pretendo dizer que não haja conflitos e relações de poder desiguais no interior dessa comunidade, como as de gênero e, mesmo, entre espécies. Como já foi dito, os conflitos são inerentes ao cuidar e os evidenciam. Porém, é preciso considerar que as formas de cuidado agenciam sentidos e práticas no interior da comunidade diversos daqueles oriundos de outros contextos, do trabalho doméstico de mulheres negras em casas de famílias brancas, por exemplo.

Um dos pontos de distinção entre o cuidado nesses dois contextos é que o cuidado doméstico na comunidade não é um entrave à constituição de autoridades. Ao contrário, como observa Nathália Reis Dothling (2018) sobre a potência política do cuidado entre mulheres de comunidades quilombolas de Santa Catarina, ele contribuiu a essa constituição. A autora observa que os conhecimento e práticas de cuidado das mulheres corroboram ao seu prestígio e lhes conferem poder. Não as inferioriza a um nível apolítico, mas expande sua influência para além do domínio doméstico, pois as constituem como sujeitos políticos e públicos centrais na comunidade, sendo reconhecidas como lideranças (2018, p.168)⁵².

No São João, assim como percebe Miriam Rabelo no caso do candomblé na Bahia, o cuidado estabelece uma “conexão ética” entre os indivíduos (2014, p.267). Para a autora, compreender a ética do cuidado entre humanos, e humanos e entidades nessa religião de matriz africana exige atenção às várias atividades práticas que a constituem (2014, p.262). Isto requer uma compreensão da ética como “assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com os outros” (2014, p.262). Aí há um vínculo entre a noção de bem-estar ao comprometimento com uma constituição mútua (2014, p.265). Neste ponto há influência dos escritos de Michael Lambek, sobre uma “ética ordinária”, “que é relativamente tácita, fundada no acordo e não na regra, na prática em lugar do conhecimento ou crença, e que acontece sem chamar atenção excessiva para si mesma”⁵³ (2010, p.02, tradução minha).

⁵² Nesse sentido, retomo aspectos da imagem da árvore, evidenciados por Bachelard (1974). Ela cresce em direção ao íntimo da terra, como se expande aos céus. No âmbito de uma discussão do imaginário orientada pelo pensamento de Gilbert Durand (2001), isso pode ser compreendido como o entrecruzar dos regimes diurno e noturno das imagens. Os cuidados com os quintais também conferem poder a essas mulheres, é um dos aspectos que lhes confere prestígio, uma expressão do regime diurno orientada não aos homens, mas à figura feminina.

⁵³ (...) an ethics that is relatively tacit, grounded in agreement rather than rule, in practice rather than knowledge or belief, and happening without calling undue attention to itself.

Como ocorreu com Miriam Rabelo, aconteceu comigo em Mangueiras. Foi preciso estar atenta à sutileza das práticas cotidianas em torno do cultivo. Foi preciso ter calma e estranhamento às ações tão rotineiras. Acordar com o nascer do sol e acompanhar os movimentos de humanos e plantas na circunscrição do terreno doméstico, como que ritmados até o sol se pôr. Isto para compreender como as plantas estão completamente inseridas em uma compreensão mais ampla de cuidado. Não é à toa que as conversas sobre o cultivo de quintais levavam as mulheres a outras dimensões da vida em comunidade. Isto revela como estão conectadas a outras esferas de cuidado que transcendem o manejo específico das espécies vegetais e configuram uma ontologia de se relacionar com a outridade.

As relações de cuidado variam, as plantas podem ser cuidadas para auxiliar no cuidado dos humanos ou dos bichos, e podem também ser cuidadas por sua própria individualidade. O cuidado muitas vezes também é entendido como recíproco, as plantas devolvem o que lhes foi destinado aos humanos. Mesmo que não estejam vinculadas aos humanos pelo parentesco, como é o caso de algumas comunidades indígenas (OLIVEIRA, 2006; MAIZZA, 2012; MATOS 2018), no São João as plantas estão enredadas junto a humanos, bichos e entidades. Os humanos, como as plantas são “filhos da terra” e os que não nasceram lá, ali “se plantaram”. Há uma certa origem em comum, um pertencimento em comum. Além disso, as plantas são entendidas como indispensáveis ao bem estar da comunidade e de sua constituição. Bem estar este compreendido a partir do entrelaçamento da segurança alimentar, da saúde e da proteção espiritual como observa Jéssica a seguir:

Eu acho que planta medicinal, na realidade, eu acho que é tudo. Tudo o que a gente tem dentro do nosso quintal é uma planta medicinal, né... Porque olha, é... Por exemplo, a graviroleira, mana, a folha dela é ótima pra ti dar banho em criança. Então, né... Aí, tem a ata, a ata ela é ótima a raspagem da casca dela é ótima pra... pra... mordida de cobra. E sem contar que quando a gente come mais fruta a gente fica bem alimentado, né, ainda mais fruta assim, né... sem levar... agrotóxico, essas coisas, né...
(Jéssica Melo de Oliveira)

Portanto, a meu ver, no contexto aqui tratado esta “ética do cuidado” ultrapassa os limites do humano, pois ela envolve também não humanos, plantas, animais e seres sobrenaturais. Quando questionadas acerca do motivo que as levam ao cultivo a

resposta mais comum era “para sempre ter, nunca faltar”, como me disse Benedita. “A gente sempre tem aquela fruta pra comer, ou tem uma doença e precisa fazer um remédio. Às vezes vem alguém procurar pra curar alguma coisa, a gente tem”, continuou ela. Respostas como essas vinham sempre acompanhadas de situações de doenças em que as plantas foram decisivas no alcance da cura. Vinham também narrativas sobre a precariedade e o mau atendimento nas instituições públicas de saúde. Dessa forma, compreendo que existe uma intrincada tessitura na qual humanos e plantas estão ligados pelo fio do cuidado, e um cuidado mútuo. Assim, a garantia da sobrevivência só pode ser entendida de forma estendida à reprodução física e social de uma coletividade humana, e também não-humana.

Então, somo a esta reflexão um referencial teórico composto de autoras que vêm pensando as conexões de humanos e não humanos para melhor compreendê-las no âmbito dos quintais do São João. Nesse sentido, o comprometimento com a constituição de indivíduos que não estão acabados, mas que ainda estão por fazer-se, que o cuidado pressupõe, como fala Rabelo (2014, p. 274), pode ser entendido como uma co-constituição, nos termos de Donna Haraway (2011, p.30). Sobre a relação de humanos e não humanos, a autora defende que estamos em meio a existências conectadas, somos múltiplos seres em relacionamento. Estamos conectados em ecologias que ligam naturezas e culturas, daí sua utilização do termo *natureculture* (2003, 2008).

O cuidado na casa quilombola pressupõe em todas as suas facetas que: “Estamos enredados em uma tapeçaria de ser/devir compartilhada e que se ramifica entre as criaturas (...) significa permanecer dentro de uma materialidade semiótica compartilhada” (HARAWAY, 2011, p.31). Nesse lugar, mulheres e plantas compartilham não só o espaço como a vida, na constituição de suas individualidades. São “espécies companheiras”. E falar sobre isso é falar “sobre o relacionamento na outriedade significativa, através das quais os parceiros vêm a ser quem são na carne e no signo” (HARAWAY, 2003, p.25). Isto implica o respeito e a responsabilidade no estreitamento de um vínculo não balizado por obrigações morais normativas, mas por uma infinidade de práticas e agências mais-do-que-humanas. Como observa a autora Maria Puig de la Bellacasa:

Os mundos vistos através do cuidado acentuam um senso de interdependência e envolvimento. [...] Em particular, a qualidade única de reversibilidade do toque, ou seja, o fato de ser tocado pelo que tocamos, coloca a questão da reciprocidade no centro do pensamento e da convivência. Além disso, a reciprocidade do cuidado raramente é bilateral, a rede viva de

cuidado não é mantida pelos indivíduos que recebem e recebem de volta, mas por uma força disseminada coletiva. [...] Assim concebida, a complexidade da circulação do cuidado se sente ainda mais generalizada quando pensamos em como ele é sustentado em mais do que mundos humanos. O cuidado é uma força distribuída por uma multiplicidade de agências e materiais e apoia nossos mundos como uma malha grossa de obrigações relacionais (2017, p.20, tradução minha⁵⁴).

Portanto, a herança não está ligada somente à terra, como à potencialidade de existir vinculada a ela. O cultivo da terra, nessa perspectiva, não está atrelado somente ao que ele remete literalmente, como ao cultivo de si e dos outros que nela coabitam, o cultivo de indivíduos por relações tornam profundas e espreiadas suas raízes. Ou seja, essas relações interligam indivíduos em constituição, onde todos estão comprometidos com o processo de vir a ser uns dos outros. São co-partícipes de um processo de habitação. A noção de processo está intimamente ligada à noção de cultivo, há um processo de transformação do “galinho que grela”, da semente ao fruto. Há um tempo no plantar e no colher, estão interligados, possibilitados, envolvidos pelo cuidado.

4.3 Da raiz às ramificações do cuidado – as mulheres e o cultivo dos quintais

Em Mangueiras, as narrativas das interlocutoras levam a inferir que a prática de cultivo de quintais tenha se constituído como uma das principais atividades desenvolvidas pelos moradores desde o início da vida em comunidade. O delineamento e cercamento da área do entorno das casas se deu ao passo que os animais avançavam das fazendas aos campos das Mangueiras. O crescimento desenfreado do número de animais, tanto das fazendas como de pessoas da comunidade foi dificultando o plantio de roças de mandiocas e outras culturas de subsistência. Isto limitou, mas também fortificou o cultivo de hortas no terreno residual da morada, prática que vem sendo reconfigurada ao longo do tempo e através das gerações, como mostra Marita no trecho a seguir:

⁵⁴ “Worlds seen through care accentuate a sense of interdependency and involvement. [...] In particular, touch’s unique quality of reversibility, that is, the fact of being touched by what we touch, puts the question of reciprocity at the heart of thinking and living with care. What’s more, the reciprocity of care is rarely bilateral, the living web of care is not maintained by individuals giving and receiving back again but by a collective disseminated force. Thus conceived, the complexity of the circulation of care feels even more all-pervasive when we think of how it is sustained in more than human worlds. Care is a force distributed across a multiplicity of agencies and materials and supports our worlds as a thick mesh of relational obligation”.

Eu gosto de plantar porque desde que eu me entendi meu pai plantava, aí fiquei plantando. A Marinalva já não gosta muito. Eu dou planta pra ela e quando vai ver ela morre. Eu desde novinha já gostava de plantar, principalmente, planta, assim quando dá flor.

Todas essas árvores aí fui eu que plantei. Aí sempre eu gostava de plantar porque meu pai gostava né, mamãe também gostava, mas ela era mais chegada a plantar roça. Aí ele fazia plantação dessas coisa, assim, catinga, arruda. Um bocado de coisa, assim ele plantava. Papai fazia aqueles quintal grande, né. Plantava cana, plantava laranja. Ele trazia de um lugar que ele ia, aí trazia



e ele plantava aí. Aí plantava cana, aquilo, como era? Cajarana, laranja lima, bananeira. Aí a gente dava pros outro, aquela banana baxota, mais baxinha, assim, aí a gente dava pros outro. Tinha uma outra banana, banana chorona, banana São Tomé (...).

Nós tinha muita planta. O seu Manoel Caraparu [pajé], morava ali pro Nascimento. Ele fazia consulta pra lá e eu morava ali com a mamãe. Aí ele fazia consulta lá pra esse pessoal da fazenda, e quando a gente vê eles tavam batendo na porta. Ele mandava ir lá em casa ver o remédio que ele ensinava. Ele falava: vai na casa da Lula [mãe de Marita] e da Marita que lá elas têm. Aí já iam na certeza que a gente tinha (Marita Barbosa).

O relato de Marita chama atenção para dois aspectos importantes: o primeiro diz respeito a grande diversidade existente nos quintais. Tanto as áreas de roça quanto os quintais eram caracterizados pela multiplicidade das espécies cultivadas. Mesmo que

nas roças o plantio principal fosse da maniva, havia o cultivo paralelo de espécies como a melancia, o maxixe e o jerimum. Nos quintais as plantações eram mais diversificadas ainda, porque além das frutas, hortaliças e temperos ainda haviam, e existem até hoje, várias espécies destinadas ao uso medicinal. Os cultivos eram, principalmente, para o consumo da família e o excedente da produção era trocado na comunidade, ou nas fazendas vizinhas por carne, farinha, entre outros produtos.

O segundo aspecto é o fato de que toda a família era envolvida nos dois cultivos. Narrativas como a de Marita mostram que havia – e o convívio com a comunidade mostra que ainda há – uma divisão entre as tarefas que varia de família para família. Na de Marita, tanto seu pai quanto sua mãe se engajavam nos cuidados com as plantas. Quando observo o cultivo dos quintais, de um modo geral, em Mangueiras, ou seja, desde a limpeza do quintal aos cuidados com cada tipo de planta e animal, há uma divisão de tarefas a partir do gênero, mas entre elas existe mais complementariedade do que oposição, como foi percebido por Carlos Rodrigues Brandão (1999, p.40) entre os moradores do bairro do Pretos na Serra da Mantiqueira. Há um esforço distinto na relação com os quintais, porém mútuo, que resulta como podemos ver na fala de Marita, na transmissão da prática do cultivo dos pais para ela como uma herança, um patrimônio.

Apesar da complementariedade das tarefas na divisão por gênero do trabalho nos quintais, é possível perceber que as mulheres têm centralidade não somente com relação ao cultivo, como nas famílias como um todo. Marita, por exemplo, apesar de afirmar que sua mãe gostava mais do trabalho na roça e seu pai dos quintais, logo em seguida afirma que era a mãe e ela, posteriormente, as procuradas por pessoas enfermas, orientadas por um importante pajé da região, pela variedade das plantas medicinais existentes em seu quintal. É comum também que os homens tenham espaços mais delimitados dentro do quintal, onde guardam instrumentos de pesca ou desenvolvem trabalhos como a marcenaria. Esses lugares ficam sob sua responsabilidade, mas o terreno como um todo é organizado pelas mulheres. Fica sob o encargo delas a responsabilidade, divisão e demanda de atividades a serem desempenhadas por cada membro da família no espaço. Os quintais, principalmente os cultivados, são vistos como domínios femininos: há “o quintal da tia Bena”, “o quintal da tia Elizabete” e assim por diante. A seguir um trecho da conversa com Jéssica, neta de Bena, sobre o assunto:

Porque eu acho que isso já vem desde lá de... do passado, assim, né... e por incrível que pareça hoje ainda é assim, ainda tem muito isso. A mulher que tem que ficar em casa, cuidar de filho. Porque, olha, vou te falar em relação aqui, aqui ao nosso bairro, a maioria dos homens eles são pescador, então, eles... por exemplo, agora essa época eles pouco param e as mulheres, não, né, elas ficam em casa, então, elas que cuidam dos quintais, elas cuidam das... das plantas... Então, é mais as mulheres. Muito difícil tu ver o meu tio tá cuidando! É... ali na casa da tia Minê, ela tem um filho que, mana, ele deixa o quintal dela uma maravilha, mas é assim, ele não cuida de planta, ele não tem aquele cuidado. Mas, pra limpar é com ele, mesmo.

Questionei Jéssica sobre seu companheiro, Gleidson⁵⁵, que sempre que está na comunidade pode ser visto auxiliando Bena nos cuidados com o quintal, ela então explica: “É, ele gosta muito, ele gosta sim. Dessa parte de fazer coisa do quintal ele gosta, mas, assim, de cuidar, assim, de planta, ele não é muito, mas, pra ele limpar... pra limpar, pra deixar tudo limpo ele gosta, entendeu?”.

Quando questionada sobre quem eram os principais responsáveis pelos quintais, a princípio, como a maioria das pessoas a quem perguntei, Jéssica respondeu que homens e mulheres eram responsáveis. Ao explorar mais o assunto, ela passa a fazer distinções entre as práticas de homens e mulheres na relação com os quintais. No cotidiano no São João, as observações de Jéssica se confirmam, é possível perceber que são as mulheres as mais engajadas nos cultivos e criação de animais, como as galinhas, por exemplo. Os homens também são vistos nos quintais desempenhando uma série de atividades, como a capina, a varredura e na lida com porcos ou cabras. Então, com relação ao cuidado de mulheres destinado às plantas, aqui cabe um termo utilizado por Ângela Gomes, que as identifica como “cuidadoras de plantas” (2009, p.177).

A partir das falas acima é possível compreender que o ambiente doméstico é tido como domínio feminino no São João, entretanto, as atividades domésticas não são desenvolvidas somente pelas mulheres. No caso dos quintais, mulheres e homens têm lugar em seus cultivos e esses papéis, por vezes, são relacionais e contextuais. Marilyn Strathern (2006), em seu estudo sobre os Hagen na Melanésia observa o quanto as

⁵⁵ Gleidson trabalha em uma fazenda de plantação de arroz e só tem folga de quinze em quinze dias.

categorias de gênero e suas implicações devem ser observadas a partir de cada contexto etnográfico. A complementariedade implicada na relação de homens e mulheres no engajamento nos quintais do São João revela que não há uma depreciação do trabalho doméstico, como no caso Hagen (2006, p.149). De um modo geral, como Strathern observou, as relações sociais são caracterizadas por uma “interdependência ou reciprocidade”, para ela, homens e mulheres “contribuem ambos com seu trabalho e esforço em prol da família”⁵⁶.

Porém, como observa Jéssica, a importância da atividade pesqueira e a concepção desta como uma atividade masculina, distancia os homens da comunidade. Esse afastamento também ocorre em decorrência da maior oportunidade de trabalho remunerado fora da comunidade para os homens, como os empregos nas fazendas da região. Consequentemente, isto resulta no distanciamento das atividades de cuidado com a casa e com os filhos. Por isso, na maioria das vezes é socialmente centralizado na figura feminina a responsabilidade pelo cuidado. Isto não implica dizer que os homens não cuidem, mas é às mulheres que são agregadas a maioria das imagens relacionadas ao cuidado.

A maternidade e a criação dos filhos são constantemente justificativas dessa atribuição, como afirma Elizabete: “A mulher tem mais isso de cuidar né, porque é ela que tem os filhos”. Consequentemente, a maternidade é apontada pelas mulheres como o início de um engajamento individual com o cultivo das plantas nos quintais. Antes da maternidade, as mulheres, como todos os outros moradores das casas que têm quintais se encarregam de algumas atividades de cuidado, mas sempre orientadas por suas mães e avós. A seguir trechos de conversas onde isto pode ser visualizado, a primeira com Benedita, aconteceu logo após o nascimento da filha de Jéssica; o segundo trecho traz o olhar de Jéssica sobre o cultivo de plantas, dois anos depois do nascimento da filha.

Benedita dos Santos: Eu falei pra Jéssica: “agora que tu vai ter tua filha, tu tem que ter teus remedinhos, de repente precisa, a gente tem”. Só porque tiveste ela no hospital pensa que é assim a vácuo, não. Plantar ela gosta mais ou menos, mas conforme ela vai precisando ela vai começar a gostar.

⁵⁶ O que não implica em não reconhecer que há conflitos e relações de dominação pautadas nas distinções de gênero.

Lanna: Mas tu acha que teve um momento que tu começou a te interessar a cuidar do quintal?

Jessica: Sim! Eu acho que o principal foi quando eu tava grávida, porque como eu tive muita complicação na minha gestação e, então, eu procurei é... é... tomar muito remédio caseiro, então, ela falava: “vai plantar tal planta, que é pra ti dar banho na tua filha!”. E hoje é muito difícil eu não dar um banho nela que eu não esfregue um mato cheiroso. Às vezes, quando eu deixo de utilizar, ela (Benedita) começa a puxar a minha orelha: “Eu já te falei! Esfrega uns mato no banho dessa menina!” Eu plantei... Tem uma senhora, dona Antônia, né... Ela ensinou um banho, aí tinha que ter o manjericão, aí, a gente não tinha... Nem me lembro de quem foi que a gente pegou... Era um galinho, nera? Era um galinho... Aí : “Olha vai plantar!” Aí plantamos ali... Tá! Aí ficou essa... essa árvore grande, aí como eu fiquei muito nessa... nessa de ficar vai e vem pra Salvaterra, aí ela: “Olha, leva pra ti plantar lá!” Ai levei, a minha já tá enorme também lá!

Lanna: Ah! Lá tu tens também?

Jessica: Tenho, tenho é isso e japana branca. Japana branca pra banho e pra xarope, né... Pra dar pra ela quando ela teve... Assim sempre dava negócio de tosse, aí: “Faz xarope, ferve a Japana, esfrega no banho pra dar banho cedo no... deixa no sereno pra dar banho cedo”. Então, sempre procurei me interessar desde isso quando engravidei aí tomava os banhos que ensinavam, as parteiras ensinavam, os chás.... (Jéssica Melo de Oliveira)

No primeiro excerto Bena afirma que Jéssica não é tão interessada no cultivo, mas vislumbra que a maternidade e os cuidados com a filha vão fazê-la “começar a gostar”. Isso se deve pela constante necessidade das plantas, principalmente as medicinais, que os cuidados com as crianças impõem. As plantas são empregadas em vários momentos desde a gestação, até que a criança esteja com um sistema imunológico mais resistente às doenças. Existe uma infinidade de receitas para doenças surgidas na gravidez e fortificação da mulher para o parto. Com o nascimento do bebê, há mais inúmeras delas destinadas tanto aos cuidados com a criança, quanto da

puérpera. Há, ainda, a concepção de que crianças pequenas são mais suscetíveis às doenças ditas “naturais”, e outras “colocadas”⁵⁷, como “quebranto” ou “agrado”.



No segundo relato, Jéssica mostra que as previsões da mãe se efetivaram. Ela não só passou realmente a se interessar mais pelo cultivo de plantas depois do nascimento da filha, como tem consciência da importância dos vegetais no cuidado familiar e comunitário. Jéssica está terminando o curso de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará, e se prepara para desenvolver sua monografia de conclusão de curso sobre a utilização de plantas medicinais em sua comunidade. Como parte do projeto ela pretende cultivar uma grande horta de plantas no quintal de sua casa, com ajuda de jovens da comunidade e orientação dos mais velhos responsáveis pelos cultivos em quintais. Esta ideia foi desenvolvida pela percepção da importância dessas plantas para a comunidade e da diminuição gradativa dos cultivos.

O único homem que vez ou outra também é citado é Benzinho, famoso pelo tamanho de seu quintal e diversidade das espécies nele existentes. Segundo ele:

⁵⁷ Doenças provocadas por pessoas que se agradam da criança ou que a invejam, ou por mal-olhado de encantados que podem provocar mal-estar, febre e enjoo.

Essa casa aqui antes era da minha mãe, nós morava tudo aqui com ela, mas aí foi cada um pra um canto e eu fiquei. Sou o mais velho, porque o mais velho mesmo já morreu. Fiquei com a casa de herança. Era ela que gostava de cuidar desse quintal, eu continuei cuidando depois que ela morreu (Benzinho – Valter Lima).



Benzinho é irmão de Benedita, a mãe já falecida é a fonte do apreço que têm pelo cuidado com as plantas. Entre os dois, o maior quintal e o que abriga mais diversificada plantação é o de Benzinho. Nesses termos, seu quintal é comparável somente ao de Elizabete, o dele porém é mais antigo e mais organizado. Benzinho é conhecido por alguns pela avareza, por – apesar da diversidade do quintal – não dividir com a comunidade o que nele produz. Por isso, não está completamente inserido nas redes de troca e reciprocidade motivadas pelas plantas. Sobre este assunto, Antônia conta:

Antônia: Olha, mas aquilo (Benzinho) é escasso de planta, rapaz! Mas aqui quando eu tenho as coisa eu dou, e todo tempo ele precisa de mim, mexe uma rasgadura eu venho rezo... peito aberto, espinhela caída, eu rezo... Mas aí eu fui lá, tem um remédio que é muito bom pra tosse, ele tem uma bola assim, aí eu disse: “ô tio Benza, o senhor com todo este remédio aqui eu não sabia, venda pra mim ao menos dois reais pra mim fazer um chá, um xarope pra criança”. Este zinho daí estava com tosse, e aí ele ficou, ele disse: “pra que serve isso?”; eu disse: “credo o senhor não sabe, pra que serve?”, ele disse, “é do tempo da velha, não sei o quê”. Mas só que a velha não está fazendo mais nada daquilo, né.

Lanna: Velha?

Antônia: A velha, mãe dele, que era mãe dele. Então quer dizer, porque a velha plantou e deixou aquilo ali, ele pode até dar ou vender pra outra pessoa, como remédio! Mas ele não! Não falou que vendia e nem que dava.

No trecho da narrativa acima, Antônia conta que esse senhor preserva o quintal de sua mãe por respeito a sua memória. Porém, muitas vezes ele não tem conhecimento sobre as plantas nele cultivadas. Quando Benzinho é lembrado por seu cultivo é comum que seu desconhecimento sobre as espécies seja ponderado. Sua irmã, Bena, por exemplo, observa: “às vezes ele não sabe o nome de uns mato que ele acha por lá e vem aqui me perguntar: ‘Bena, tu sabe o que é isso?’”. A partir do excerto de Antônia também é possível entrever uma característica muito apreciada daqueles que têm cultivos, a generosidade em dar as plantas a quem precisa. Assim se estabelecem as bases para a tessitura das redes de troca e, juntamente, com os conhecimentos sobre as plantas e os cuidados diários a elas destinados, quando as mulheres estabelecem-se como autoridades. Isto corrobora com as afirmações de Vandana Shiva (2009), para quem o compartilhamento, junto do cuidado, da conservação e do bem-estar são as bases de sistemas agrícolas centrados em mulheres.

4.4 As mãos – “tudo que eu planto dá”

Marita: É, comigo é difícil não grelar uma planta. Eu não sei porquê, eu meto lá quando vejo já tá grelado.

Lanna: Então a mão da senhora que é boa?

Marita: É.

Lanna: E a senhora fala alguma coisa quando a senhora planta?

Marita: Não, eu só falo assim: “olha não é pra morrer, é pra grelar! É pra ficar bonita!”

As mãos são elementos centrais no cultivo. Elas manuseiam a terra, as plantas e utensílios com habilidade e segurança. No início desse trabalho, durante minhas primeiras incursões ao São João, as mãos me chamavam a atenção. Via nas mãos das senhoras muito do que vejo nas mãos de minha mãe e via em minha avó. Têm unhas curtas e palmas grossas, algumas ásperas, outras lustrosas, minha mãe sempre achou que eram assim por conta do sabão e da água sanitária da lavagem das roupas e do asseio da casa. Para mim parecem as camadas das árvores que indicam os tempos que viveram, parecem carregar os caminhos por onde passaram incrustados em sua rugosidade, nos sulcos que as percorrem.

Parecem-me tão certeiras em seus movimentos: metem-se na terra, arrancam matos, galhos, folhas e frutos com muita rapidez e precisão. Como observou Focillon, é “o tato enche a natureza de forças misteriosas. Sem ele, ela seria semelhante às encantadoras paisagens da câmera escura, ligeiras, planas e quiméricas” (1988, p.111). Portanto, para este autor são as mãos que multiplicam o conhecimento do mundo, com sua imensurável capacidade inventiva:

O gesto criador exerce uma ação permanente sobre a vida interior. A mão resgata o tato da sua passividade receptiva, organiza-o para a experiência e para a ação. Ela ensina o homem a possuir o espaço, o peso, a densidade, o número. Criando um universo inédito, imprime universalmente a sua marca. Confronta-se com a matéria que metamorfoseia, com a forma que transfigura. Educadora do homem, multiplica-o no espaço e no tempo (FOCILLON, 1988, p.129).



Com os instrumentos também há habilidade, se acoplam a eles e se expandem. “Entre a mão e o utensílio inicia-se uma amizade que não terá fim. Um comunica ao outro o seu calor vivo e aperfeiçoa-o permanentemente” (FOCILLON, 1988, p.113). Já, quando plantam, tudo parece dar. São mãos boas, como me dizem as senhoras. “Tu sabe o que é dom?”, falou Elizabete, “todo mundo nasce com o seu”, continuou. “Então o seu é plantar?”, perguntei. Ela virou as palmas das mãos para cima, inclinou a cabeça para o lado, levantou as sobrancelhas e disse: “tudo que eu planto dá”. Eu disse, ainda: “ah é a mão-boa, como chamam?”, e ela respondeu: “É, assim como tem a mão-ruim”. Assim como Elizabete, Bena, Antônia e Marita também disseram sobre terem a mão-boa para as plantas.

Até maçã eu já plantei! Eu comi a maçã e plantei o caroço, ela ficou desse tamanho, assim. Aí dona Creuza me perguntou: “Marita que arvore é essa?”, aí eu digo: “maçã”, aí ela: “então a senhora tem muita sorte porque maçã não é fácil de grelar não”. Aí ela ficou uma árvore desse tamanho, assim, ó, ela ficou toda redondinha, ficou tão bonitinha, quando o vento dava ela fazia assim... (Marita Barbosa)

A partir dessas falas, e ainda aquelas relacionadas ao aprendizado do cultivo, pude depreender que existem dois elementos com relação ao aprendizado e constituição das mulheres que cultivam. A primeira, como já explorada anteriormente, diz respeito ao aprendizado do trabalho de cultivo com os antepassados; a segunda está ligada ao dom da “mão-boa”. Estes elementos entrelaçam-se na constituição da pessoa, fazendo com que, nas narrativas, ora um ora outro fosse acionado para justificar o cultivo ou como elemento de autoridade. Portanto, as cuidadoras de plantas se constituem enquanto tais a partir da experiência com suas mães e pais no cultivo, mas para levarem

adiante e consolidarem seus próprios caminhos no trabalho de cuidado com as plantas é necessário ter o dom para isso.

O dom é assunto sempre presente em etnografias acerca da pajelança rural ou cabocla, como denominou Maués (2005). Nesse contexto indica-se que o pajé recebe um dom desde o nascimento, que está ligado ao poder de curar, mas não somente, também há constantes referências ao dom de personagens malfazejas de fazer o mal a outras pessoas, ou se transformarem em bichos (MOTTA-MAUÉS, 1980). Em Mangueiras, a partir da afirmação de Elizabete é possível compreender que a noção de dom também existe, mas aqui é estendida a todos e não está ligada somente ao poder xamânico, mas também a trabalhos comuns como plantar ou costurar. Desse ponto de vista o dom é uma capacidade dada por Deus – ou pelo Diabo, como sempre observa Antônia – para desenvolver algo bem, com primor, o que o aproxima da ideia de vocação.

Entre as comunidades indígenas o termo também está presente, como mostra Daniel Scopel em seu trabalho com os Munduruku, no Amazonas. No caso desse grupo indígena, o dom aparece como nas comunidades trabalhadas por Maués (2005) e Motta-Maués (1980), entretanto, a definição do termo dada pelo autor é compatível com as explicações de Elizabete. De acordo com Scopel:

Para os Munduruku, o dom expressa uma habilidade, um saber e um reconhecimento social. Como uma habilidade, é considerado como algo inato, ainda que necessite ser desenvolvido. Trata-se de uma qualidade pessoal, isto é, uma qualidade própria da pessoa, considerada de nascença. A categoria dom abrange o saber como fazer e a eficácia reconhecida desse fazer. O dom articula o reconhecimento de um poder específico de uma pessoa (SCOPEL, 2013, p.141).

Esta definição, quando expandida à todos os membros da comunidade, encontra relação com um dos elementos constitutivos da ética do cuidado, desenvolvida por Patrícia Collins sobre a noção de origem africana da força/poder vital que acompanha cada pessoa desde o nascimento. Para Collins, isto contribui à concepção de uma singularidade e importância individual para o coletivo (2019, p.419). O reconhecimento desse dom tanto por quem o possui quanto pela comunidade abrange um sentido de poder, como observa Scopel. Atrela um poder de agir – e acréscimo saber – com um poder de caráter político.

Esta noção de dom articula as narrativas das senhoras do São João sobre o dom de suas boas mãos para o cultivo com aquelas sobre seus processos de aprendizagem. É

necessário ter o dom para plantar, mas também é necessário aprimorá-lo, desenvolvê-lo, e isto se dá na cotidiana relação com seus ancestrais – aqueles que provavelmente possuíam o mesmo dom – e com as plantas. A seguir apresento um trecho de uma conversa com Jéssica sobre esta questão:

Eu nasci e me criei vendo ela plantar, né. Em benefício da nossa saúde. Porquê como era, era, não, continua sendo, a nossa saúde ela é muito precária aqui, então, os primeiros socorros sempre foram os remédios caseiros. Então, eu sempre procurei me interessar, sendo que hoje eu utilizo. Principalmente na minha filha. Vejo que isso é importante não só pra ela, mas pra mim e pras pessoas que têm interesse também, de ter esse conhecimento de como é, né, que a gente trata.

Porque eu tenho uma sogra, que ela às vezes, ela quer certas plantas da mamãe né, mas ela diz que ela não consegue, vai ver que é o jeito que não... não trata, não sabe como é, né? Aí, ela diz que ela já tentou de todas as formas. É um jeito que a mamãe tem e que eu aprendi com ela, que ela, não sabe. É tipo um dom! Como se fosse tipo, como as pessoas falam: da mão boa. Isso, isso, isso! Porque têm pessoas que têm a mão boa e têm pessoas que não têm, não têm.

Na fala de Jéssica o dom e o aprendizado são expostos como dois elementos de um mesmo processo de aprendizagem que, a meu ver, estão representados pela palavra “jeito”. Jéssica nasceu e se criou não só vendo, como participando do cultivo junto a Bena, que sempre procurou inserir a filha na dinâmica de cuidados com as plantas. Esse processo também observei na relação de Bena e Renato, o neto mais novo dessa senhora, que também mora em sua casa. Desde o início de minhas estadias em Mangueiras percebia que Renato realizava várias tarefas cotidianas no quintal a pedido de Bena e a acompanhava no cuidado das plantas. Renato cuidava dos porcos, varria e ainda varre o terreiro, apanhava frutos como o açaí, quebrava caroços de tucumã para feitura do óleo de bicho, entre outras atividades.

Pelo que pude perceber, há muitos paralelos entre a infância de Renato e de Jéssica, momentos em que Bena considera crucial à aprendizagem de valores conhecimentos. Sobre sua infância, Jéssica conta:

Agora não, porque tá cerrado, mas quando ela era mais nova, ela capinava todo esse quintal. Quando era a tarde a gente tinha que varrer praticamente todo esse quintal. Aí era mais cheio de árvore, né. Aí, a gente ia varrer esse quintal toda tarde. Ela fazia aquelas vassouras gigantes, aí, eu queria ir pras minhas brincadeiras: “bora varrer o quintal!” Aí, eu tinha que ir. Caía a folha e a gente ia varrer o quintal a tarde.

O mesmo vi acontecer com Renato, que estava sempre com Bena, como um “ajudante”, como algumas vezes vi Bena se referir a ele. E mesmo hoje, que Renato já é um adolescente, ele sempre está às voltas com os afazeres domésticos lhe designados pela avó. Percebi uma preocupação da senhora em manter os netos ocupados envolvendo-os na dinâmica cotidiana de trabalho doméstico. Isto me parece estar relacionado a três razões: a necessidade de auxílio nas diversas tarefas, principalmente pelo avançado de sua idade; capacitá-los para a autonomia na vida adulta; e, por fim, dar-lhes obrigações e mantê-los ocupados, para que não fiquem muito tempo livres, sem função. Aí é possível observar várias dimensões do cuidado, o cuidado com as plantas e os quintais para cuidado com a saúde da família, de que fala Jéssica; o cuidado consigo, já que Bena se resguarda de certos trabalhos com a ajuda dos filhos e netos; e o cuidado como preocupação com os perigos que o tempo livre pode proporcionar associado a uma preocupação com o futuro dos netos.

De forma geral, cuidar aqui é dar atenção, dar atenção às plantas, aos netos e chamar atenção desses para o cuidado de si, da família e das plantas. A educação para o cuidado é, portanto, uma educação para a atenção. Faço referência também ao conceito de Gibson, repensado por Ingold (2010), que propõe que “o aumento do conhecimento na história de vida de uma pessoa não é um resultado de transmissão de informação, mas sim de redescoberta orientada” (INGOLD, 2010, p.19). Há, assim, a construção de um conhecimento a partir experiência, que Sennett define como acontecimento, fato ou ação que nos volta para fora, envolvendo habilidade e sensibilidade (SENNETT, 2009, p.321). Ou seja, o conhecimento frutifica do solo dos quintais, na relação, entre humanos e deles com os não humanos (INGOLD, 2002, p.145).

Tem plantas que, que não é só a mão, mas, por exemplo, a arruda ela é demais melindrosa. Até tu ferver ela... ela morre. Ela é mais melindrosa que a catinga-de-mulata. Não pode ferver ela, né, tem que colocar e abafar. Aí, a mamãe tava até falando:

“Eu vou até mudar minha arruda, que de tanto eu dar já tá morrendo minha arruda. Vou até trocar um pé”. Então, eu acho que é só ela, por aqui, que tem arruda (Jéssica).

A partir da fala de Jéssica é possível perceber o entrosamento entre mãe e filha no engajamento com a planta e na composição do conhecimento sobre ela e elas mesmas. Isto ratifica que a concepção de paisagem aqui implicada é constituída de forma intersubjetiva e isto leva em consideração também seres não humanos. Tetsuro Watsuji (2006, p.36) argumenta que: “La intersubjetividad se constituye sobre la base de un modo de trascender que descubre al sí mismo en lo otro y pertenece, por tanto, originariamente al plano del ex-sistir o estar saliendo fuera de sí mismo”. Portanto, o conhecimento não pode ser desatrelado das experiências que lhe provocam e nem vice-versa.

Enquanto Jéssica e Renato desempenham tarefas aparentemente secundárias no processo de cultivo, sua atenção se volta às plantas, acompanhando os gestos e ritmos de Bena. As maneiras de ser e agir como Bena, as maneiras de ser como planta, são sentidas pelos netos a partir de seu próprio encontro com Bena e as plantas. Nesse sentido, os mais velhos não são só importantes por serem detentores de um vasto conhecimento sobre o cultivo, como também por chamar atenção dos mais novos à ele, provocarem que tenham suas próprias experiências com as plantas, ainda mais: experienciar junto. De acordo com Ingold este crescimento:

(...) não deve ser entendido meramente como uma realização autônoma do desenvolvimento de potenciais pré-especificados, mas como a geração do ser no que pode ser chamado de esfera de criação. É o papel dos ancestrais estabelecer essa esfera por meio de sua presença e de sua atividade, em vez de transmitir os rudimentos de ser per se (INGOLD, 2002, p.144 tradução minha)⁵⁸.

Cada uma das existências envolvidas no processo de aprendizagem pode, então, crescer e se desenvolver em suas particularidades e habilidades. É assim que os netos de Bena podem desenvolver seu próprio “jeito” com as plantas. Isto está em conformidade com a perspectiva de aprendizagem de Jean Lave, que a entende como uma transformação de competências a partir de experiências que são ao mesmo tempo

⁵⁸ “By this I mean that growth is to be understood not merely as the autonomous realisation of pre-specified developmental potentials, but as the generation of being within what could be called a sphere of nurture. It is the role of ancestors, to establish this sphere by way of their presence and their activity, rather than to pass on the rudiments of being per se”.

corporais, sociais e globais, “onde o gesto e a percepção se organizam para produzir um estilo individual” (2015, p.78).

















PARTE III

Capítulo 5 – O cotidiano nos quintais



5.1 O tempo

O inverno

“Feito uma ilha nos campos cheios, defronte do rio cheio, o chalé ficava mais distante do mundo, mais longe da cidade, parecia boiar nas águas e se perder pelos campos, desaparecer pelos lagos” (JURANDIR, 2019, p.343).



A última vez que estive em Mangueiras antes da defesa desta tese foi em junho de 2019. Neste ano o inverno foi longo, as intensas chuvas costumeiras da estação se prolongaram até maio. Neste momento, as pessoas no São João reclamaram muito dos problemas decorrentes das grandes chuvas. Queixaram-se, principalmente, da estrada que interliga os quilombos do município à sede, que ficou praticamente intrafegável por conta da lama e dos buracos, e das constantes quedas de energia. Outro problema que veio com o inverno foi uma forte gripe que atingiu a maior parte das famílias do bairro. Ainda houve chuvas enquanto estava na comunidade, os campos ainda estavam verdes e enlameados. A viagem de ônibus até Mangueiras durou cerca de uma hora a mais do

que o normal. Algumas pessoas ainda estavam doentes, mas já era possível perceber que o verão estava se instalando.

Estive outras vezes na comunidade durante o inverno. Nesse período a paisagem é muito distinta do que é possível experienciar no verão. As chuvas são fortes e longas, é comum que tenhamos a sensação que elas durem dias. Dormimos ao som da chuva, as noites são muito frias e ao amanhecer, em muitos dias, ainda está chovendo. Os campos ficam muito alagados e poucos são vistos transitando por seus caminhos. Por conta das fortes tempestades, as pessoas e bichos ficam mais resguardados em suas casas. Geralmente saem os pescadores que seguem para o rio mesmo na chuva e algumas crianças que aproveitam àquelas mais fracas para brincar e se deliciar nas poças de água.

O transporte realmente fica muito limitado, pois o principal meio de chegar até a cidade, além dos ônibus que transportam os moradores três vezes por semana, são as motos e as pequenas embarcações, ambas não possuem proteção da chuva. Inclusive, em janeiro de 2017, precisei voltar da comunidade de moto-taxi para Salvaterra, a chuva nos pegou no caminho e a enfrentamos por aproximadamente 40 minutos. Claudinho, o motoqueiro, me afirmou que estava acostumado com a situação, somado a isto, considerou que a chuva não passaria – e realmente não passou – logo, por isso não me propôs que parássemos para esperar a chuva dar uma trégua. Cheguei em Salvaterra com fortes dores de cabeça e de ouvido, tive febre durante à noite.



No São João durante essa estação as casas também enfrentam problemas. Elas ficam úmidas, principalmente porque em muitas há goteiras. As roupas lavadas têm de ser estendidas para secar dentro das casas e a secagem é demorada. É como se tecidos e papéis estivessem sempre molhados, o que dá um cheiro muito característico às residências. A umidade e o ritmo do inverno favorecem a proliferação dos fungos, das viroses, das gripes e resfriados. Tudo parece ficar mais sonolento e tedioso para aqueles que aguardam. A vida dentro da habitação parece aguardar para se expandir no verão. As obras ficam paradas, as crianças estão de férias escolares, os planos e projetos ficam guardados para o verão: “Antes do inverno essa casa tem que tá pronta”, disse Antônia quando estive na comunidade em 2018. “Quando acabar essas chuvas eu mando arrumar minha cerca”, afirmou Bena em 2019.

Só os quintais é que não se inserem neste quadro de espera, pois a vida vegetal se encontra em intenso movimento nesse período. Por conta disto os quintais assumem diversas tonalidades de verdes intensos e lustrosos. Já a terra fica muito escura e molhada, poças se formam por todo o terreno. Os animais estão sempre muito sujos de lama, os porcos, então, quase não é possível enxergar a verdadeira cor de sua pelagem. Algumas espécies de planta tem de ser reservadas das chuvas e são transportadas para

lugares cobertos, muitas dessas não resistem aos longos períodos de inverno, como as hortaliças. Mas a maioria das plantas crescem muito e depressa, o mato, por exemplo, toma conta dos terreiros. Por isso, as pessoas acabam suspendendo os cuidados com o quintal até que chegue o verão. O que favorece que eles fiquem “cerrados”, como chamam em Mangueiras os locais de mata fechada.

É também o inverno a estação das frutas. A maioria das frutas da região tem temporada no inverno, como a manga, o bacuri, o taperebá, entre outras, que chegam a “fazer lama” nesta época, como enfatizam quando uma árvore dá tanto um fruto, que ele chega a se estragar aos montes em seus pés. Por isso, um outro cheiro que marca esse período é o doce das frutas em abundância. Mesmo em um pequeno quintal, como o de Marinalva, por exemplo, foi possível retirar, em 2019, polpas de oito espécies de frutas diferentes. Além das já citadas, ainda havia graviola, acerola, goiaba-araçá, muruci e cupuaçu. As polpas foram utilizadas em sucos e cremes pela família, mas também doadas para outras pessoas da comunidade.



Em 2019, Antônia, Bena, Elizabete e Marita ficaram adoentadas no inverno. Em junho, somente a primeira ainda estava doente. As chuvas e as doenças fizeram com que estas senhoras abandonassem momentaneamente os cuidados com as plantas. Como grande parte das famílias também ficou doente, os trabalhos não puderam nem ser redirecionados a outras pessoas. Elizabete, por exemplo, havia ficado muito debilitada e emagrecera mais de dez quilos. Bena, ficou reclusa em sua casa e me relatou que em muitos dias não conseguia nem se levantar. Marita foi a que me pareceu ter sofrido menos com a gripe, quando cheguei já estava muito ativa e ocupava-se em tratar dos netos enfermos com banhos e chás. Antônia, que ainda encontrei gripada, lutava contra a doença para poder cuidar do neto e da casa, mas também de outras pessoas da comunidade que procuravam por seus trabalhos de cura. Os sintomas a que ela se referia eram as fortes dores de cabeça, no corpo e seus olhos que lagrimavam a todo momento.



Nessa ocasião, Antônia estava ainda muito fraca, quando eu lhe procurava em sua casa ela sempre estava deitada, impossibilitada de desenvolver os afazeres domésticos. Suas filhas que moram ao redor lhe chamavam para fazer as refeições em suas casas e uma neta a visitava para lhe preparar carimã⁵⁹. Seu quintal estava muito diferente da última vez que o vi, há um ano. Em julho de 2018 ela estava muito contente

⁵⁹ Mingau preparado com água, farinha de mandioca, açúcar e sal.

com a construção de sua nova casa, havia muitas plantas espalhadas em recipientes pelo quintal, penduradas nas árvores e na cerca. No ano seguinte, o quintal estava tomado pelo mato, a cerca estava quase completamente destruída, um monte de areia para a construção de sua casa se estragava exposto às chuvas e se espalhava pelo terreno. Cadeiras e bancos estavam também quase destruídos, caídos pelo quintal. O limo já tomava conta do que havia da casa nova, que parecia ruína antes mesmo de estar pronta.

Antônia estava muito desanimada. O motivo, além da doença, era a interrupção da construção de sua casa em decorrência do inverno. Não só os pedreiros ficam impossibilitados de trabalhar na chuva, como o transporte do material de construção para a comunidade fica difícil. Além disso, a chuva também estragou parte do material que já estava na casa de Antônia. Ela reclamava ainda dos animais que quebravam sua cerca e destruíam as plantas. Com as dificuldades impostas pela idade e pela doença, ela não tinha mais forças para consertá-las, segundo ela: “antigamente, eu quero é ver, eu mesma ajeitava essa cerca sozinha, meu quintal era um brinco!”. Por isso falava que não iria mais plantar. Dizia, ainda, que não “dava mais conta de trabalhar”, o que quer dizer que largaria os trabalhos como pajé. Como percebia que eu me preocupava com seu estado de saúde, ela avisava em tom de troça que aquela seria a última vez que a veria viva, e ria.

Com as primeiras chuvas, o campo ficou verde, encharcou, Cachoeira ficou mais escura e mais triste (JURANDIR, 2019, p.322).

O tom de desânimo da cirurgiã e sua aparência enferma contrastava em muito a imagem que tinha dela em minha memória, sempre ativa e falante. Apesar de meus pedidos, Antônia se negava a procurar um médico em Salvaterra, e me lembrava dos vários casos de maus-tratos pelos quais ela passara no sistema público de saúde: “eu que não vou morrer na mão de médico, ela completava”. As outras senhoras também não chegaram a procurar por atendimento médico. Elizabete me disse: “eu não tomo remédio, eu não vou no médico, eu misturo uns pau e tomo”. Benedita estava com um emplastro⁶⁰ colocado por Antônia, esperando que ele caísse logo, indicando o fim da doença.

⁶⁰ Emplastro é uma técnica de cura utilizada por curadores da região em que se aplica na pele do enfermo um pedaço de folha em cima de um algodão embebido em leite de bacuri temperado (com álcool ou alguma preparação conhecida apenas pelo pajé).

Olhar nos olhos lacrimejantes de dona Antônia me lembrou as páginas de Dalcídio Jurandir em *Chove nos campos de Cachoeira*, sobre as enfermidades dos personagens, em especial Eutanázio, que evoluía com as chuvas do inverno marajoara. No romance, o lugar não é só um mero cenário onde a trama se desenvolve, mas se imiscui ao corpo humano a situação humana e social. “A chuva apodrecia os campos e os homens”, disse o autor (JURANDIR, 2019, p.328). Neste livro, como no inverno em *Mangueiras*, o corpo, o social e o espaço estão envoltos num sentimento de úmida melancolia. Desta perspectiva, o corpo, como o chalé de Jurandir, não é uma ilha, ou melhor, é uma ilha, mas completamente interconectada com os elementos que conformam a paisagem. O clima não é mera condição ambiental externa, estruturante na formação das subjetividades e da experiência histórico-ambiental (WATSUJI, 2006).

O verão

D. Amélia foi buscar lenha no quintal e olhou a sua horta. A sua grande vontade era ter uma horta. Que trabalho no verão para fazer os carneiros e que tristeza no inverno quando tudo ficava alagado! Também no verão faltava água (JURANDIR, 2019, p.273).



Aqui eu ainda não tinha plantado porque tava chovendo muito, aí com muita chuva quando ele vem grelando, aí tomba, né. Aí botei cheiro verde, pé de couve, minhas couves ficaram imensa, aí caiu o canteiro, aí o Chico veio e endireitou. Quero plantar agora, pro verão fica melhor. Minhas plantas de verão, coisa que eu tenho serviço de tá molhando, mas pra mim fica melhor que de inverno, não sei porque. De verão eu levanto cedo pra molhar as plantas e elas coisam mais do que de inverno. Até porque de inverno aqui pra mim a couve dá um bichinho, aí come todinho

aquelas lagartinha come todinho, come as folhas. Não sei como ainda ficou, um dia desse eu pedi pro Chico limpar os canteiro, aí disse, olha ficou um pé de couve, tá bonito até. Botar estrumo bem no pé dela (Benedita).

O filósofo japonês, Tetsuru Watsuji, no livro *Antropología del paisaje – Clima, culturas y religiones* (2006, p.31), observa que é um erro pensar nas relações entre o clima e outros elementos da paisagem e os indivíduos em termos de influxos mútuos. Para ele isto resulta em um dualismo que abstrai os fenômenos ambientais da existência humana. Quando na verdade estes elementos constituem um momento de objetivação da subjetividade humana, em que o ser humano se compreende a si mesmo. O indivíduo se volta para fora e descobre a si mesmo em relação (2006, p.38).

O excerto da narrativa de Benedita exposto acima, é um exemplo disso, de como ela se vê e as suas relações com o clima. Benedita, muito solar, prefere o verão ao inverno, este não foi o único depoimento que ela me deu sobre o assunto. Ela se incomoda com as chuvas, os alagamentos do quintal e do campo. Ela se angustia com as impossibilidades de mobilidade que a estação provoca. No verão é possível vê-la mais ágil, quando sente o calor do sol, ela compreende a si mesma. Não só a senhora, como as plantas que ela cultiva se dão melhor na estação seca, isto a ponto de confundir-nos entre ela, as plantas e as estações. Da última vez que a vi ela me disse: “quando a chuva parar de vez eu pretendo mandar consertar a minha cerca”. O verão aparece em suas palavras como clima, como estado de espírito e como projeto. Assim, está dentro e fora dela, a existência em interrelação.

Se no inverno os projetos são formulados e guardados, é o tempo da intimidade e do resguardo de si, no verão eles são vívidos e vividos. Quando as chuvas já começam a dar indícios de trégua, a dinâmica da vida em Mangueiras ganha um outro ritmo. Quando os campos começam a secar é como o amanhecer depois de um dia de chuva, as pessoas saem para averiguar as marcas do inverno e colocar em prática o que tanta água as impediam de realizar. Os caminhos nos campos reaparecem, todos são mais vistos fora de casa entre um afazer e outro, principalmente nos quintais e parecem mais ágeis. Inclusive, as últimas notícias que tive de Antônia, já em agosto de 2019, eram de que ela estaria muito mais disposta e alegre. Os fins de tarde começam a ser marcados pelos gritos das crianças nos jogos de bola e por um céu laranja que recobre o momento de quentura.

Tão intenso quanto a outra estação, o verão em Mangueiras é de sol muito forte e de campos muito secos. Durante o dia o céu assume um azul claro persistente com nuvens finas e esparsas. Já durante a noite ele se veste de um negrume que enfatiza as milhares de estrelas que brilham e iluminam a comunidade. Os campos vão secando gradativamente, até que em setembro, no ápice da estação, eles já estão muito secos, uma das características que mais distingue a paisagem do inverno. Ainda é comum que hajam queimadas nos campos ocasionadas por motivos variados, cigarros mal apagados jogados pelos caminhos, ou mesmo, queimadas de lixo que acabam se espalhando. Assim, os campos queimados assumem uma cor mais escura que vai do marrom ao preto.

As queimadas ocasionadas por acidentes⁶¹ podem acontecer a qualquer hora do dia, mas é durante a noite que elas parecem ser mais ameaçadoras. Elas provocam um clarão nos campos escuros e espalham fumaça até as áreas residenciais. Não ouvi casos dos incêndios chegarem a atingir casas na comunidade, mas a possibilidade existe, além do mais, elas também amedrontam aqueles que necessitam caminhar pelos campos à noite. Em uma noite de verão em outubro de 2015, eu, Luana e Rafael encontramos queimadas durante uma caminhada do São João ao Mucajá, onde estávamos hospedados. O fogo tomava conta do mato e parecia ir nos rodeando. Na tentativa de nos afastarmos dele, acabamos perdendo a noção do espaço, outrossim, sua luminosidade e fumaça atrapalhavam muito a visualização das luzes das casas para onde nos direcionávamos. Passamos a caminhar na direção oposta à que deveríamos ir. Depois de muita caminhada e uma certa apreensão, conseguimos chegar a uma área residencial e nos redirecionar ao caminho correto. Sobre o fogo que atinge os campos durante o verão, também escreveu Dalcídio Jurandir:

Voltou muito cansado. Os campos o levaram para longe. O caroço de tucumã o levava também, aquele caroço que soubera escolher entre muitos no tanque embaixo do chalé. Quando voltou já era bem tarde. A tarde sem chuva em Cachoeira lhe dá um desejo de se embrulhar na rede e ficar sossegado como quem está feliz por esperar a morte. Os campos não voltaram com ele, nem as nuvens nem os passarinhos e os desejos de Alfredo caíram pelo campo como borboletas mortas. Mais para longe já eram os campos queimados, a terra preta do fogo e os gaviões caçavam no ar os passarinhos tontos. E a tarde parecia inocente, diluída num sossego humilde e descia sobre os campos queimados como se os consolasse. Voltava donde começavam os campos escuros. Indagava por que os campos de Cachoeira não eram campos cheios de flores, como aqueles campos de uma fotografia de revista que seu pai guardava. Ouvira Major Alberto dizer à D. Amélia: campos da Holanda. Chama-se a isso prados (JURANDIR, 2019, p.23).

⁶¹ Queimadas controladas fazem parte do escopo de técnicas tradicionais de cultivo de roças na comunidade, como em toda Amazônia.

Neste trecho, vemos a terra queimada espalhada na quietude do cotidiano, mais um ciclo de verão, onde os planos tão sonhados podem se concretizar ou cair como “borboletas mortas” pela chama ou fumaça. A tarde cai com leveza e certeza sobre os campos e anuncia que mais um dia finda, outro recomeçará. O fogo acidental nos campos, como os controlados das roças de mandioca, funcionam como elemento de transição em um ciclo, preparam a terra para a nova etapa, para um renascimento, uma nova estação. Esta característica cíclica fica muito evidente tanto no texto de Jurandir que abre esta seção, quanto na narrativa de Bena. Não é à toa que é no verão que ocorrem duas das três principais manifestações religiosas de Mangueiras: os festejos de São João e o Círio da Santíssima Trindade. Festas que carregam a simbolização do recomeço, de um novo ano, o início de um novo ciclo.

Da primeira vez que estive durante o verão na comunidade, presenciei momentos de verão intenso, quando a vegetação fica quase que completamente seca. Tive a impressão que nunca mais a veria verde. O sol, o calor, o marrom, o preto, o fogo, pareciam abafar a vida naquele lugar. Mas ao chegar nas casas das interlocutoras, Bena, por exemplo, percebia uma calma que me tranquilizava. Um ímpeto cotidiano de mudança e transformação do seu espaço que transparecia na agilidade das mãos dessa senhora, que não se espantou com o relato do fogo que nos cercara na noite anterior. Percebi que os quintais, como as pessoas, só poderiam ser entendidos se relacionados a dinâmica dessas estações e da capacidade de mutação que desenvolvem em diálogo com os ventos, com as chuvas, com o sol, com o fogo, entre outros.



A paisagem dos quintais não difere muito daquela dos campos, apesar dos incêndios. Os quintais, como os campos, ficam mais secos, ganham um tom de marrom

claro e o verde vai se limitando à copa das plantas. Os quintais são espaços importantes para a sociabilidade durante a estação, pois com o calor, este se torna o lugar mais movimentado da casa, já que é o mais ventilado. Neste momento eles envolvem mais trabalho humano em seu cuidado. São varridos diariamente, as plantas precisam ser molhadas e adubadas para resistirem à seca. Existem muitas, como o manjeriço, que costumam sumir no verão, e quando já estão dadas por perdidas, ressurgem com as chuvas no inverno. Parecem mais organizados e limpos, tem suas poucas estruturas reconstruídas, ganham bancos e atadores de redes.

Esta parte da morada recebe as movimentações dos reparos das casas, das cercas, dos chiqueiros e galinheiros. Ao longo do período de construção das casas de alvenaria com o Cheque Moradia, acompanhei como o verão era esperado para a compra do material, sua travessia na balsa pelo rio Mangueiras e para a construção em si. Aqueles que tiveram sorte conseguiram construir suas casas em um verão, aqueles que não conseguiram esperaram um, dois, três e até quatro verões para terem suas casas prontas. Portanto, é nessa estação em que é possível concretizar os planos das casas de alvenaria, dos novos cômodos que vão sendo construídos nas casas já existentes, entre outras modificações. A foto a seguir é um registro importante desse momento, quando Antônio, muito animada com a construção da casa a todo vapor, pediu para ser fotografada com os netos em meio à obra. Prometeu-me que ela estaria pronta quando eu retornasse e que me daria hospedagem em um de seus quartos.



Nesse período algumas famílias iniciam a produção dos óleos vegetais e animais. Ao caminhar pelo São João é possível ouvir o toc-toc das mulheres quebrando o caroço de tucumã nos quintais. Na casa de Bena, a produção é intensa. Ela se ocupa da produção de óleo de andiroba a partir das sementes da planta coletadas nas margens dos rios. O preparo desse óleo demora até meses, começando o processo no início do verão, em junho e julho o óleo já é abundante. Benedita chega a engarrafar até vinte litros do azeite nessa estação. Do uso como repelente ao uso como remédio para ferimentos de animais, são incontáveis os contextos de sua utilização. Por isso, é indispensável nas casas do lugar. O óleo produzido por Bena tem cor esverdeada e um cheiro muito agradável e diferente daqueles comprados em Belém. Ela chega a vender para revendedores de Soure e em participações de Jéssica em feiras em Belém e no Marajó.

Além da andiroba, a família de Bena é grande produtora do óleo de bicho, feito a partir do cozimento do bicho de tucumã. Essa atividade, como a extração do óleo de andiroba, é realizada no quintal, onde o caroço é quebrado e o bicho que geralmente se instala no seu interior é retirado. Posteriormente, é preparado um fogo a lenha ou com carvão para fervura do bicho e extração do óleo. Esse óleo é utilizado em queimaduras, feridas e inflamações. Essa é mais uma atividade feminina, podendo haver algum

auxílio das crianças. Os óleos são destinados ao consumo próprio das famílias e também é vendido na comunidade, em Soure e em Salvaterra.

Outra mudança importante entre as estações é a alimentação. Em Mangueiras, como bem apontou Rafael Diaz (2018, p.02), a diversidade de ecossistemas proporciona que os pescadores tenham acesso a peixes de diferentes meios, como observa Luis Fabiano, “aqui se pega peixe do rio, do mar e do mato”. No inverno são mais recorrentes os “peixes de água doce dos lagos, formados nos campos, os “peixes do mato”, como o tamuatá e o cangatá; os peixes da água salobra do estuário como a pescada branca, o tucunaré e o tambaqui”. Já durante o verão, os moradores têm acesso mais fácil ao “peixe do mar, que principalmente durante as marés de sizígia do verão entram no estuário, como a pescada amarela, a sarda e a corvina”⁶² (DIAZ, 2019, p.02).

Há infindas formas de preparo desses peixes – assados, cozidos ou fritos – mas no verão é quando os assados mais são feitos. Enquanto no inverno os cozidos são mais recorrentes, com a estiagem das chuvas os fornos de carvão improvisados ganham espaço nos terreiros a céu aberto (muitos têm fogão de barro em partes cobertas do quintal). Além disso, a lenha e o carvão utilizados para o fogo estão mais disponíveis nesta estação, quando a vegetação fica mais seca.

Aí entrelaçam-se os movimentos sazonais às tradições e à inventividade da alquimia da cultura alimentar. Como afirma Watsuji: “Na forma de cozinha se concretiza a maneira de compreender-se a si mesmo de um povo através do clima e da paisagem ao longo dos séculos”⁶³ (2006, p.30 tradução minha). Assim, não só a alimentação, como em todas as expressões culturais vemos a marca do tempo e do clima conformando a paisagem. Vai-se, portanto, conformando um semblante, uma forma de ser e estar nesse lugar que não os determina, mas dá as possibilidades de criarem e recriarem a vida.

⁶² Maré de sizígia são marés que ocorrem na lua nova e na lua cheia, quando a força gravitacional da terra é mais forte e as marés ficam mais elevadas.

⁶³ “En la forma de cocinar se plasma la manera de comprenderse a sí mismo un pueblo a través de clima y paisaje a lo largo de los siglos”.



5.2 Os gestos de cultivo

Nos dias em que não há chuvas pela manhã as movimentações do dia começam cedo no São João. Os galos cantam, o frio da noite começa a ser dissipado pelo calor dos primeiros raios de sol que cortam o céu. O ambiente doméstico começa a despertar com os animais que nele habitam, ou que o visitam esporadicamente. Pássaros de várias espécies entoam seus cantos, as galinhas transitam à espera de comida e as cabras se agitam dentro de seus cercados à espera de liberdade. Há umidade na terra e orvalho nas plantas. Dentro das casas o despertar também começa a acontecer. Os mais velhos costumam se levantar mais cedo, e logo depois os mais novos também já estão de pé. Abrem janelas e depois a porta da cozinha que dá acesso aos quintais, gesto que simboliza a abertura da casa a um novo dia. Alguém prepara um café e, muitas vezes antes de comer qualquer coisa, já se iniciam as primeiras tarefas de cuidado com a casa, com as plantas e animais.

Pude vivenciar o amanhecer de várias formas em Manguelinas. Em minhas primeiras estadias, eu e Rafael nos instalávamos nos quintais dos que nos acolhiam. O primeiro foi o de João Farias e Mariza no bairro do Mucajá, depois no de Bena e, por último, armamos nossa barraca no quintal de Marinalva e Luís Fabiano. Depois que tivemos Mayú e retornamos lá com ele, esse casal já havia construído uma nova casa de alvenaria com o cheque moradia, e eles nos instalaram em sua antiga casa de madeira.

Com o passar do tempo fui mais vezes à comunidade sozinha, e Marinalva me acolhia em sua casa. Assim, pude presenciar esse despertar a partir de duas perspectivas: das movimentações dos quintais e das casas.

Certa vez, eu dormia na casa de Marinalva, os primeiros galos já começavam a cantar, a casa já estava desperta com as primeiras movimentações da manhã. Marinalva logo abriu a porta da cozinha e Marita já estava às voltas no quintal em busca de folhas de alecrim de angola e sombra do mundo para o preparo de um banho para Enzo, seu bisneto que estava gripado. Dona Marita acorda por volta das cinco da manhã, às seis já pode ser vista percorrendo o quintal com um balde nas mãos, molhando as plantas. Se durante a caminhada percebe que alguma delas necessita de maiores cuidados, por ter sido alvo dos bichos, por exemplo, dá início aos reparos. Caso alguém esteja adoentado na família, até mesmo antes das seis, as folhas para banho ou chá já foram colhidas e estão na bacia ou panela.

Ao comentar o episódio com Marinalva, ela disse: “é, ela é assim! Cedo ela já gosta de tá cuidando das coisas, e é o dia todo isso. Ela fica pra lá e pra cá, faz um pouquinho de coisa aqui, outro ali ... ela molha um pouco de planta, depois ela bota uma roupa de molho, depois ela já vai fazer outra coisa”. O cuidado é, portanto, uma prática diária de engajamento com as plantas, mas não somente, pois está inserido na dinâmica cotidiana de cada casa onde existe cultivo e figura em um espectro mais amplo de cuidados com a casa, com a família e os bichos. O que evidencia uma rede de interconexões entre seres e práticas. Assim como na casa de Marita, em todos os cultivos os cuidados começam ao nascer do sol e se estendem em pequenas atividades ao longo do dia até que o sol se ponha. Um dia perguntei a essa senhora:

Lanna: Dona Marita, o que é o cuidado com as plantas pra senhora?

Marita: Olhe, todo dia eu molho, quase todo dia eu tô mexendo, tô plantando. A última que eu plantei foi oriza, agora tem um galinho ali que é elixir, tá ali ainda vou plantar por que só me deram um galinho assim, ó. Eu molho de manhã e de tarde, seis horas eu molho, depois seis horas eu molho de novo, quando não chove. Eu pego a água na vasilha e vou jogando. Quando chove não dá tanto trabalho, mas de verão tem que molhar todo dia. Aí a gente também bota estrumo, o cocô da cabra é bom pra plantar; da vaca, do carneiro, do cavalo... A gente deixa ele

apodrecer e mistura na terra. Sempre eu faço, que o José traz lá do São Joaquim pra mim.

Então, de acordo com Marita, cuidar é algo que “dá trabalho”. Assim também é visto por Elizabete, para quem: “cuidar dessas plantas dá muito trabalho, rum! Depois ainda tem gente que vem aqui pedir e reclama quando eu cobro, mas não sabe o trabalho que dá! Principalmente no verão que tem que tá molhando!”. De acordo com as falas de Marita e Elizabete presume-se que o cultivo, como uma atividade de cuidado, empreende dois elementos fundamentais: o trabalho e o tempo. Aqui o cuidado também pode ser entendido como um “atributo da prática”⁶⁴, como observa Lambek (2010, p.15, tradução minha), relativo a capacidade de fazer algo bem, ou seja, com atenção e dedicação. No cultivo o trabalho indica uma junção entre a ação e a produção, portanto, entre ética e estética, como indica Lambek em referência ao pensamento de Hanna Arendt (ibid.). Ele é um conjunto de ações éticas formadoras, produtoras das paisagens e do mundo dessas e por essas mulheres.

Como indica Richard Sennett (2009, p.198) sobre o trabalho artesanal, o comprometimento se manifesta de duas formas, como decisão e como obrigação. Por isso, a referência ao trabalho que o cultivo pressupõe também acompanha muitas vezes a justificativa dessas mulheres não poderem se afastar por muito tempo de suas casas. “Eu não posso sair daqui, se não quem vai cuidar das minhas coisas? Quando eu chegar minhas plantas tão tudo morta!”, disse certa vez Bena em tom de brincadeira, quando a convidei para participar comigo de uma exposição das fotografias deste trabalho em Belém. Não há só uma dedicação, como um compromisso vinculado aos cuidados com as plantas. Disto depreende-se que o cuidado congrega tanto um trabalho emocional como físico, e também político e intelectual (THOMPSON, 1998, p.534). É necessário estar ali e engajar-se cotidianamente nesta relação. Marita, por exemplo, tem de ir a Belém por conta de um tratamento para artrose, o que a deixa muito contrariada. Sua filha, Marinalva, observa que:

Ah, mas ela não gosta mesmo, ela gosta é de tá aqui fazendo as coisas dela, né. Chega ela vem de lá com as roupas limpinha, limpinha, as unhas chega vêm branca, do pé e da mão. Porque lá ela não faz nada, né, a casa da minha irmã é só cimento. Aqui ela tá todo tempo nessa arrumação com essas plantas.

⁶⁴ “attribute of practice” (LAMBEK, 2010, p.15)

Marita tem uma característica dentre as outras mulheres: está sempre descalça em seu quintal. Por isso, e por estar sempre “mexendo” como me disse, é comum vê-la com as unhas e roupas cheias de terra. Em geral são muitas as formas de cuidar empreendidas nos cultivos, e cada senhora imprime suas marcas no cotidiano de cuidados. Porém, inspirada pelo pensamento de Mauss (2003) e Leroi-Gourhan (2002), a partir da resposta de Marita, comecei a perceber as ações cotidianas do cuidado como gestos técnicos envolvidos em uma ritmicidade (LEROI-GOURHAN, 2002, p.118). Estas ações envolvem o corpo, comprometem seus sentidos na interação com outros seres na conformação espaço-temporal dos lugares. Dão formas às paisagens dos quintais, as estetizam articulando saberes e fazeres em sua constituição prática e simbólica (SILVEIRA, 2010, p.216).

Neste contexto também são empregados vários objetos fundamentais na efetivação do cultivo, que intensificam e agem com o humano nos gestos de cuidado. Os principais são: balde, enxada, enxadeco, ancinho, faquinha e facão. Esses utensílios compõem “famílias de objetos”, como designado por Lucia Hussak van Velthem (2007) para os objetos empregados na fabricação de farinha no Acre. O termo designa um conjunto organizado de artefatos que estabelecem uma série de complexas relações aos moldes dos laços de parentesco⁶⁵. Cada casa possui famílias de objetos destinados ao manejo das plantas, em especial um deles, os facões, são de posse individual, cada senhora tem o seu, como também foi percebido por Velthem no contexto acreano (2007, p.615). Esses objetos estão inseridos nas dinâmicas de cuidados, possuem agência, portanto, presença, configuram com outros seres as paisagens dos quintais. Potencializam o cultivo ao passo que reforçam, efetivam e expandem as noções de parentesco já estabelecidas, são co-produtores de formas sociais (2007, p.626).

Assim é possível perceber que humanos, materiais, plantas e animais corroboram ao estabelecimento e consolidação da família no território. Juntos, trabalham pela edificação da morada enquanto residência e enquanto uma unidade

⁶⁵ De acordo com Velthem: “Constituem famílias pelo fato de os conjuntos ‘viverem’ sob um mesmo teto, a casa de farinha, mas esse não é o principal motivo para o estabelecimento de laços de parentesco. Os elementos de sua definição têm origem nas correlações estabelecidas entre os diferentes objetos e nas coincidências de nomenclatura, de aspecto formal ou de função. As correlações estabelecem, na totalidade dos objetos, uma relação de parceria, de complementaridade na execução das funções que são requeridas para o processamento da mandioca, e as coincidências constituem o elemento que liga um objeto individualizado a outro de mesmo nome ou forma. O sentido de família, aplicado aos diferentes artefatos, representa ainda a plena inserção das coisas no sistema de produção local, estreitamente relacionado com a unidade doméstica (Cunha & Almeida, 2002). Portanto, como os humanos produzem farinha com base na estrutura familiar, os objetos também precisam se organizar da mesma forma para atingirem os mesmos objetivos” (2007, p.619).

social formada por relações entre humanos e não-humanos, interligada no tempo e no espaço às outras que estão em sua volta. A casa é composta como um sistema aberto e complexo de interações entre seres e materiais, e não pode ser compreendida sem a relação entre o dentro e fora, a área interna e a área externa, ou seja, os quintais.



Da resposta de Marita a minha pergunta sobre o que era o cuidado, elenquei alguns gestos técnicos principais de cultivo. São eles: plantar; adubar; molhar; limpar, que engloba as ações de capinar e varrer; e “mexer”. A seguir falo um pouco mais sobre cada um deles e os artigos a utilização dos objetos empregados em cada um deles.

Plantar

O verbo plantar pode ser relacionado de uma forma mais geral como sinônimo de cultivar, ou seja, englobando todas as ações de cuidado com as espécies vegetais domesticadas. Mas também pode ser usado para designar o ato de plantar, ou seja, enterrar no chão ou em recipientes mudas de plantas, ou sementes, com as mãos para que elas cresçam e se desenvolvam. Este ato é auxiliado pelos utensílios enxadeco e

facção, utilizados para abrir os buracos onde serão inseridas as raízes das plantas a serem cultivadas; o terçoado juntamente com a faquinha, são também utilizados para separar mudas.

Adubar

O ato de adubar corresponde a misturar o adubo à terra onde a espécie vegetal se encontra plantada, ou misturar o “estrumo” com a terra para o plantio de novas espécies. Ele é feito com as mãos ou com a ajuda de uma enxada.

O adubo é composto pela junção do esterco e da terra do próprio quintal com a utilização de uma enxada, ou ancinho, para a mistura dos dois. Essa mistura é feita em “terra de caiêra”: um buraco feito no chão destinado à queima de madeira para obtenção do carvão. Depois de pronto, o carvão é retirado e a terra fica com vestígios de cinzas, é



a esta terra que o esterco é misturado no preparo do adubo. O “estrumo” utilizado nas plantas é o esterco, fezes de animais: cabras, cavalos, vacas ou galinhas. Muitas vezes ele é pego no próprio quintal, ou nos campos da comunidade. Em outras ocasiões o “estrumo” utilizado é de animais das fazendas do entorno e são viabilizados pelos homens da comunidade que nelas trabalham. Isto ocorre em períodos de menor criação de animais na comunidade, como é o caso do período em que se deu o relato acima de Marita. O esterco de cabra é considerado o melhor adubo para as plantas, por isso é muito concorrido.

Se são os homens encarregados de juntar o esterco dos animais, o ato de adubar é desempenhado principalmente pelas mulheres. Nos quintais ele é posto ao sol para secar e depois misturado a terra com as mãos, posteriormente é utilizado no plantio de novas espécies ou em plantas já crescidas nos quintais. Essa atividade é desenvolvida de

tempos em tempos, nem sempre cotidianamente, mas é muito raro que as senhoras não tenham sempre “estrumo” ao sol para quando necessário. Ele é utilizado, principalmente, quando as mulheres preparam novas mudas que ganham ou trocam com outras pessoas da comunidade. Este é o principal, se não o único, fertilizante utilizado pelas senhoras⁶⁶.

Molhar

Este gesto se refere ao ato de segurar um balde com água em uma das mãos e com a outra tirar a água de dentro dele com as mãos em formato de concha, a fim de jogá-la nas plantas, de modo que as gotas se espalhem pelas folhas até a base, na terra. Isto é feito repetidas vezes até que todas as espécies cultivadas sejam contempladas.

Até o início dos anos 2000 não havia água encanada em Mangueiras. Este serviço só passou a ser oferecido pelo poder público a partir da organização dos moradores da comunidade para pressão dos órgãos competentes. Este momento foi um marco na história da organização política no local. Foi o episódio que motivou a criação da associação que mais tarde deu início à luta pela titulação do território quilombola. Antes disso, as casas tinham poços amazônicos⁶⁷ perfurados em mutirões, que supriam a demanda por água dos moradores. Em virtude do exacerbado trabalho que retirar água do poço para molhar as plantas implicava, as interlocutoras contam que era muito difícil que houvessem grandes quintais cultivados. Todos os quintais enfocados nesse trabalho são anteriores à chegada da água encanada, o que também é motivo de orgulho para quem os cultiva.

Com a água encanada o processo de molhar as plantas, ou “aguar” como também chamam, passou a ser menos laborioso e mais quintais começaram a ser cultivados. Hoje, inclusive, há um quintal no bairro de Mangueiras onde foi construído um sistema de irrigação para o plantio⁶⁸. Há outros, como o de Cristina⁶⁹, por exemplo,

⁶⁶ Também existem casos de mulheres que costumam jogar a água em que os alimentos foram preparados ao pé das plantas, como Antônia.

⁶⁷ Poços obtidos por meio de escavação manual, que têm profundidade entre cinco a doze metros.

⁶⁸ Este quintal é de Marluce e pelo que pude perceber é o quintal mais bem estruturado da comunidade. Apesar do cultivo não ser tão antigo – aproximadamente 20 anos – ele possui grande diversificação de espécies cultivadas e um projeto de cultivo que organiza as plantas em zonas de plantio. O marido de Marluce trabalha em uma fazenda próxima a comunidade e de lá traz muitas das plantas cultivadas em seu quintal. O cultivo de Marluce extrapola os limites de seu terreno, quando a visitei ela iniciava um esforço pela recuperação da mata ciliar das margens do braço de rio que se localiza atrás de sua casa. Ela também havia iniciado a produção de mudas para o cultivo de árvores de copa vasta às margens do caminho que leva as crianças até a escola, para que não tivessem que andar mais no sol.

onde as plantas são molhadas com ajuda de uma mangueira. É possível perceber que o sistema de água encanada possibilitou que os quintais mais novos experimentassem formas de organização dos plantios mais bem estruturadas e planejadas. Porém, as mulheres interlocutoras desse trabalho ainda molham suas plantas com ajuda de um balde para o transporte de água.

Esta é uma atividade geralmente exercida pelas mulheres “donas” dos cultivos. Em épocas de poucas chuvas elas costumam molhar as plantas duas vezes por dia, uma ao amanhecer, por volta das seis da manhã, e outra antes de escurecer, por volta das dezessete ou dezesseis horas. Percebi que nesse momento é feita uma observação geral do estado das plantas, bem como uma observação individual dos cuidados necessários para cada uma delas. A quantidade de água que cada espécie necessita é mensurada pela soma dos conhecimentos prévios que cada mulher tem de cada planta e pela observação de sua situação. Nesse momento são observados as cores das folhas, a terra em que estão plantadas, a incidência de sol, flores, frutos, entre outros aspectos.

Limpar

Limpar compreende, principalmente, os atos de varrer e capinar o quintal. A varredura se dá com a utilização de um ancinho empregado no movimento de ir e vir para juntar a vegetação solta pelo terreno. A capina se dá com as mãos, ou com a utilização dos utensílios enxadeco e facão. Ela



⁶⁹ Cristina é casada com o filho de dona Bena. Esse casal e seus filhos moravam no bairro do Salvá, durante o desenvolvimento deste trabalho eles construíram uma casa e se estabeleceram no São João. Cristina rapidamente deu início ao plantio de seu quintal, que no final do trabalho de campo já começava a ser compreendido pelos moradores como referência no cultivo de plantas. O casal chega até a fazer roça em seu terreno.

consiste em retirar o “mato”, aqui entendido como vegetação rasteira, mas ainda enraizada, que vai aos poucos tomando conta do quintal

Com o processo natural de troca de folhas, os quintais necessitam ser varridos quase todos os dias para que elas não fiquem acumuladas no chão. Os terrenos também precisam ser constantemente capinados, já que o mato rasteiro cresce e toma conta dos caminhos. A limpeza ocorre também para que cobras não fiquem escondidas por entre o mato. Um quintal limpo é sinônimo de cuidado. Aqueles que, por qualquer motivo, deixam o mato tomar conta do quintal ou as folhas se acumularem nos pés das plantas, são tidos como não cuidadosos com o cultivo. A crítica é destinada não apenas à mulher, mas a toda sua família.

Por exemplo, em decorrência da idade avançada de Antônia, a capina e a varredura acabam ficando por fazer e o mato fica “cerrado” em seu quintal, ou seja, o mato fica alto e faz sumir os caminhos que percorrem o espaço. Mesmo que o cultivo continue, muitas vezes ele é desconsiderado pela falta de limpeza. Além disso, seus filhos são malvistos por não auxiliá-la nesse trabalho. Estas são atividades que podem ser realizadas por toda a família, porém, homens e crianças são os mais vistos desempenhando-a diariamente. Na foto acima, Marinalva, filha de Marita, varre enquanto Painho, um senhor que está hospedado em sua casa, capina o quintal com um enxadeco, às sete da manhã.

Mexer

Outro dia a gente tava com uns cupuaçu aqui, eu pensei, “vou já tirar o caroço pra plantar, ver se pega”. Eu joguei ai no quintal, ainda agora eu vi que já tem duas mudas crescendo. Eu vou já tirar daí pra botar em outro lugar, onde tenha mais espaço pra ele crescer (Benedita Lima).



Bati palmas em frente à casa de Elizabete para chamá-la. Não havia ninguém em vista, mas as portas e janelas já estavam abertas. Chamei novamente e depois de um momento ela apareceu enxugando as mãos, antes sujas de terra. Demorara porque estava no quintal experimentando uma nova forma de plantar temperos. Elizabete me disse que

teve a ideia de pegar alguns pedaços de cano PVC, cortá-los ao meio, enchê-los de terra e pendurá-los com pedaços de arame nos galhos de uma árvore. Criaria uma horta suspensa.

O episódio acima é uma demonstração do que pode ser entendido por mexer. Inspirada no relato de Marita, que disse que “todo tempo está mexendo”, utilizo esta palavra para designar os constantes procedimentos feitos nas plantas de um modo geral, como plantar, podar, trocar de vaso, revirar a terra, dividir mudas, entre outras atividades. Adubar também se encaixaria nesta descrição, mas em virtude da ênfase dada a esta ação, a separei em uma seção específica. Mexer envolve várias ações cotidianas e todos os utensílios já mencionados são manejados. Diferente das ações de manutenção do cultivo detalhadas acima, está ligado tanto à manutenção, quanto à criação dentro dos quintais. Neste sentido, compreendo mexer como uma dimensão mais experimental do cultivo.

5.3 “Toda planta tem alguém com ela”

Gleidson, o marido de Jéssica, neta de Benedita, é de uma localidade rural não quilombola de Salvaterra. Enquanto estava na comunidade ele era envolvido com a atividade pesqueira. Há aproximadamente três anos ele começou a trabalhar em uma fazenda de rizicultura no município de Cachoeira do Arari. Este tipo de monocultura envolve poucos trabalhadores, que moram nas fazendas durante os períodos de trabalho e em posteriores períodos de folga voltam para suas casas. A mão-de-obra é composta por pessoas da região do Marajó e de fora do estado do Pará, ficando àqueles com cargos mais baixos estes com os cargos mais altos, de maior remuneração.

A princípio, ele trabalhava na derrubada da floresta e limpeza dos campos para o plantio de arroz. Este trabalho era desenvolvido durante à noite em um trator, quando o operador fica em uma cabine fechada com vidros e ar condicionado. Pouco tempo depois do início do trabalho ele ligou atormentado para a casa de Bena com um pedido: que ela rezasse por ele e por seus colegas, que vinham se deparando constantemente com assombrações conhecidas, também, como visagens, nos campos de cultivo. Durante as noites de trabalho, Gleidson via uma mulher de pé, em cima dos tocos das árvores cortadas por eles. De acordo com o rapaz, tratava-se de uma senhora e tinha aparência de uma velha índia, “devia ser a dona do lugar”. Para ele, as aparições deviam ser manifestações de sua desaprovação do que estava sendo feito naquele lugar, com a

devastação da floresta que havia ali, onde um dia fora sua casa. Dona Bena recomendou que rezasse bastante e tomasse banho com pau de angola para afastar aquele assombro.

A expressão “dona do lugar” está ligada a concepção presente na comunidade de que o mundo é dividido em domínios, e cada um deles possui um “dono” ou uma “mãe”, que o administra. Estes seres são compreendidos em um duplo movimento, de distinção e indistinção com os elementos que constituem o meio que habitam, suas moradas. Há referências no âmbito da etnologia indígena que contribuem a essa visão, apresentam seres, tidos como “donos”, que habitam determinadas espécies vegetais, como no caso dos Wajãpi, no Amapá (OLIVEIRA, 2012, p.69) e entre os moradores da Amazônia peruana (BÖSCHEMEIER, 2015, p.231). De acordo com Oliveira, para este grupo as árvores funcionam como casas ou suportes desses seres, que se apresentam aos pajés na figura humana (OLIVEIRA, 2012, P.69). Já em Mangueiras, o dono pode se apresentar em forma humana não só para pajés, além disso, ter um dono indica que elas possuem particularidades e requerem um manejo específico.

Portanto, não são só as pessoas em Mangueiras que guardam as memórias do lugar, as plantas também contam sobre os processos históricos pelos quais passou o território. As plantas cultivadas nos quintais têm origens diversas e contam histórias de deslocamentos associados a um conjunto complexo de acontecimentos envolvendo dor, violência, como também de encontros, de resistências, de criatividade e sobrevivência ligados ao lugar de pertencimento. Histórias dos povos e plantas que se encontraram naquele espaço e fizeram dele o seu lugar de coexistência e de entrelaçamento simbólico-prático. Sobre o assunto, Elizabete ainda explica:

Cada planta tem alguém com ela. Olhe, por exemplo essa daqui, todo dia eu me sento aqui na frente no fim da tarde e fico olhando o jeito dela. Todo dia ela abre e se fecha. Eu acho interessante que ele faz assim [gesticula], fecha. Às vezes eu sentava aqui só pra ver ele fazendo isso. A sombra do mundo faz assim, já o mata pasto faz pra baixo.

Falou isto e indicou com as mãos o movimento feito pela planta sombra-do-mundo e mata-pasto localizadas próximo ao portão de entrada de sua casa. Esta narrativa se deu em resposta a minha pergunta sobre por que algumas plantas podem aparecer como humanos. A partir do que ela me disse é possível compreender que o que se referiu como “jeito”, está muito ligado à uma força vital específica que as animam e

as particularizam, tal qual já foi dito aqui sobre o dom que cada pessoa carrega, qualidades específicas, inatas, desenvolvidas ao longo da vida.



As mulheres que têm as mãos boas e as plantas, estão, assim, circunscritas em relações interespecíficas a partir de seus atributos e particularidades, suas individualidades. Neste escopo de relações, implicam, portanto, não somente formas de ser, como formas de se deixar perceber, e, além disso, de perceber ao outro entrelaçadas. No universo dos quintais, em contraponto, as plantas são experienciadas como sujeitos, onde cada uma é concebida mediante sua especificidade e o conhecimento produzido a partir dessa visão emerge de um relacionamento no qual se engajam humanos e plantas como sujeitos. Esta relação envolve atenção, dedicação, responsabilidade e cuidado, como já foi apresentado anteriormente. De acordo com Ana Böschmeier, sobre a relação de humanos e plantas na Amazônia peruana, é preciso também considerar a diversidade de relações que podem proporcionar esses encontros:

Tal como acontece no mundo do humano, as *madres*, *donos*, *gênios e/ou duendes* das plantas são pessoas e famílias de pessoas que podem, ou não, ter sentimentos de correspondência por nós, e que podem desenvolver conosco, como aconteceria na relação entre humanxs, relações amorosas ou violentas,

de proximidade ou indiferença, de colaboração ou competição. Não há um diálogo perfeito entre um ser humano e todas as plantas: elxs se agrupam por motivos misteriosos, e nessa dinâmica das diferenças é que se interpreta a própria vida e nosso lugar dentro dela (BÖSCHEMEIER, 2015, p.242).

Aqui se confrontam, como compreende Anna Tsing (2019, p.59), duas vias de compreensão do mundo e, mais especificamente, da vida vegetal. Uma está em vigor nos quintais, a outra diz respeito a visão impregnada na agricultura intensiva, no agronegócio do arroz que vem tomando conta dos campos marajoaras. Esta, em contraponto a vida nos terreiros, é alicerçada pelo que a autora define como “ciência das plantations” (ibid.). Uma perspectiva pautada pelo controle total de plantas e colheitas que está fundamentada na cisão radical entre aquele que cultiva como sujeito e a planta, tida como objeto.

Nos quintais, o preparo da terra não é feito a partir da devastação para o plantio de uma única espécie e sua exploração econômica como único fim. Neles, a terra é preparada para receber mais diversidade. As espécies que já existiam em determinado lugar são incorporadas quando da construção de novas casas. Um exemplo disto é que, mesmo Elizabete dizendo que todas as plantas de sua casa foram plantadas por ela, há quem diga que os tucumanzeiros, localizados a esquerda em seu quintal, já existiam e ela os agregou ao seu terreno. Quando isto aconteceu, compreendo que não é só a árvore em sua materialidade incorporada ao domínio da casa, mas toda uma memória carregada e acionada por ela. Pois a velha índia que apareceu à Gleidson na fazenda, era tanto uma entidade espiritual que compõe a concepção cosmológica quilombola, quanto a memória do lugar e da árvore, daqueles que ali já habitaram e se manifestam através dela.

Outro caso interessante à reflexão aqui desenvolvida é o de Cristina e Pecolé, nora e filho de Benedita, respectivamente. Este casal era morador do Salvá, e decidiram pela construção de uma casa no São João. O local escolhido por eles foi ao lado da Sede do Real, onde antes havia uma área de mata que foi tombada para a construção da habitação. Alguns foram contra essa decisão e muito se falou sobre isso, o que não os impediu de seguir seu planejamento. Não tenho informação se houve espécies poupadas do corte no terreno, mas pude observar o quintal dos dois se transformar em um dos quintais mais diversos da comunidade em aproximadamente três anos. Cristina tem vasta plantação de espécies medicinais, frutíferas e hortaliças, além disso, ainda há o plantio de roça para produção de farinha, entre outras culturas. Na fotografia a seguir há

o registro de Cristina colhendo plantas medicinais para um banho de São João com a sua sobrinha, que carrega ramos de alegria.



É muito difícil que simplesmente se limpe ou se arranque plantas que nascem espontaneamente, classificando-as como indesejadas. Nenhuma planta é inútil, um exemplo disto é aquela chamada na comunidade de cumê-de-jabuti, uma espécie herbácea, nativa da Amazônia que cresce o ano todo. “Um mato que cresce em todo lugar”, como definiu Marita. Eu mesmo já a retirei várias vezes de vasos de planta e de espaços entre lajotas em meu quintal. Ela, insistentemente, cresce novamente. “Ela é ótima pra dar banho em criança, pra amansar, sabe aquela criança que chora muito? Aí ela fica calminha, calminha”, disse Benedita.



Olha, tem gente aqui que não conhece certas plantas, né, que serve pra remédio, às vezes eu chego, a pessoa tá capinado, arrancando... eu digo, gente! A gente quando tem uma planta no terreno que não sabe qual é a serventia, a gente não dá fim, né, a gente não dá fim, eu não dou fim! (Antônia Macedo).

Este trecho da fala de Antônia carrega o que venho propondo aqui. O quintal é um lugar aberto à convivialidade e as possibilidades infindas de relações multiespécies. Existir nesse lugar já é coexistir e isso é o que, inclusive, possibilita o desenvolvimento das múltiplas potencialidades. Para isso, mesclam-se motivações utilitaristas e afetivas a uma série de outras propulsoras de socialidades mais-que-humana (TSING, 2019).

O cultivo de quintais propõe uma proximidade ainda maior entre humanos e plantas, já que traz as plantas ao domínio doméstico, e consequentemente “obriga” a uma relação cotidiana. Há trabalhos que indicam que muitas vezes a domesticidade de populações muito ligadas à natureza envolve as áreas de trabalho como roças e cursos d’água, estou de acordo, mas levar as plantas ao lugar de moradia propõe uma conexão mais radical.

Da última vez que estive na casa de Antônia, ela estava coletando algumas plantas para uma moça a quem indicara um banho. O quintal estava muito “cerrado” por conta do inverno, porém a senhora conseguia se movimentar facilmente pelo mato. Rapidamente ela reuniu oito tipos de plantas diferentes, todas atrativas de força e bons fluidos. Vê-las todas juntas em cima de um banco me chamou atenção para um espírito colecionista e classificatório, que não havia só em Antônia, mas em todas as outras senhoras. Dentro da classificação mais abrangente de plantas de remédio, de enfeite, de fruta e de tempero, há uma série de outras acessadas nesse tipo de ocasião.

Uma das plantas que Antônia colheu me chamou atenção, chama-se abre-caminho. Segundo ela, há mais de um tipo de planta chamada popularmente pelo mesmo nome, mas a planta “verdadeira mesmo”, era aquela e não o arbusto de folhas longas mais conhecido (*Justicia pectoralis Jacq*). A espécie foi localizada por Antônia em meio à grama crescida do quintal, ela a afastou com as mãos e me mostrou uma espécie rasteira, de folhas pequenas espaçadas e arredondadas. É interessante observar que vai realmente abrindo caminho em meio a vegetação, que vai dando espaço à ela e formando um sutil espaço vazio em torno de si. A curadora tirou um pedaço e falou: “leva pra ti, quando tu chegar tu joga em cima de uma terra assim, que ela grela”.



“Grelar”, verbo muito utilizado pelas mulheres cuidadoras de plantas no São João. De acordo com o significado apresentado pelo dicionário⁷⁰, o termo quer dizer: “Lançar ou formar grelo. Brotar, germinar. Aumentar, crescer”. É exatamente este o sentido acessado neste contexto, mas, para minha surpresa, no dicionário acrescenta-se: “Olhar fixamente, fitar”. Também este significado se insere no cultivo dos quintais, pois há dois elementos essenciais à prática do cuidado a serem destacados: a observação e a espera. Nos quintais a observação é contínua, sendo necessária atenção as mais sutis manifestações da vida. E a espera corresponde ao respeito ao tempo do movimento de cada ser no processo de observação e também de interação.

Quando li o verbete do dicionário, de imediato recordei-me de um texto de Ingold, onde ele dizia que olhar implica que sejamos olhados de volta (2015). Isso quer dizer que o olhar cuidadoso, admite que o outro seja sujeito, e mais, que o sujeito observado seja agente, nos termos de Alfred Gell (1998), e seja dotado não só de intencionalidade como de ação. Tendo em vista o avanço do agronegócio no Marajó, os quintais quilombolas hoje reafirmam um papel que vem sendo configurado desde os primórdios da ocupação não indígena na região. São, ainda, as margens indomáveis (TSING, 2015), que subsistem aos ciclos de desenvolvimento instaurados e se apresentam como centros de coexistência multiespécies. Neles, as relações interespecíficas não são somente racionais, como espirituais e afetuais. Nos quintais, cotidianamente, os humanos – em especial as mulheres – se abrem à experiência com a alteridade a partir da inter-relação dos “jeitos” entre si.

Infelizmente a minha muda não resistiu ao tempo e a viagem em minha bolsa e não “grelou”. Mas este contato me impulsionou a refletir sobre aquela planta tão pequena e todo o poder a ela atribuído, sobre suas formas ancestrais de utilização e eficácia. Impressiono-me com a ciência tão complexa que tornou possível “descobri-la” e a seus atributos. Coisa parecida se passou quando Elizabete me falou de uma planta de nome mucuracaá-guiné, muito utilizada em rituais de pajelança para afastar energias ruins. Fui motivada pela curiosidade suscitada pelo nome a buscar informações sobre o vegetal. Em uma pesquisa rápida descobri que esta é uma espécie nativa da Amazônia, mas distribuída por outras áreas tropicais como a África (XIMENES, 2008, p.13).

⁷⁰ Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/grelar> [consultado em 14-11-2019].

Esta planta é intensamente tóxica e tem registros de sua utilização pelos indígenas, para envenenamento de flechas, e também por negros escravizados, no envenenamento de senhores, já que, em pequenas doses provoca transtornos mentais aos consumidores (CAMARGO, 2007). Esta planta, desde o nome já aponta o intercâmbio cultural e botânico entre Brasil e África, entre negros e indígenas. A mucuracaá-guiné, foi uma das plantas utilizadas por negros no Brasil e levadas à Nigéria por ex-escravos e amplamente difundida pelo continente (BARROS, 2011, p.36). Estudos como o de Carvalho (2012, p.59), ainda indicam a existência de uma zona de trocas que se expandia por outros países da América, como Cuba, onde se verifica a utilização de várias plantas simultaneamente utilizadas no Brasil e na África, principalmente em rituais de religiões de matriz africana.

Como as plantas que foram citadas até aqui, inúmeras cruzaram minha trajetória durante a execução deste trabalho. Cada uma vinha acompanhada de uma ou várias narrativas e de muitos aprendizados. Havia ocasiões em que eram tantas plantas comentadas em um curto espaço de tempo, que me sentia incapaz de registrá-las. No início, munida quase sempre da câmera fotográfica, fazia um esforço pelo registro de sua imagem, que depois passei a julgar dispensável. Percebi o que Joana Cabral de Oliveira observou entre os Wajãpi, que nesse contexto etnográfico também há uma “multiplicidade de taxonomias estruturadas por princípios diversos que entram em ação conforme o contexto e as intenções de quem classifica” (OLIVEIRA, 2016, p.148). Por isso, também não há aqui a intenção de catalogá-las, criar uma grande lista das espécies cultivadas nos quintais ou classificá-las. Este trabalho já foi feito por vários pesquisadores dessa área da morada e é admirável. Porém, interessa-me mais as histórias que elas contam e delas são contadas, às imagens que convergem em torno de si.

5.4 Os bichos

Antônia: Tem um encantado aqui, que ele sempre, sempre ele me espanta. Quer ver quando eu fazia carvão, caiêra, ali. Tinha uma caiêra ali, que quando eu abaixada, que quando dava ele estava com a cabeça dele rente ali, eu tomava susto, é diabo de um tourozinho, é muito engraçadinho aquele tourinho.

Lanna: Como ele é?

Dona Antônia: Ele é assim pretinho mesmo, assim, mas ele não é preto, assim mesmo, ele é... que tenha pelo, né, ele é assim meio rosilho. Assim aquele coisa macio, ele é bonitinho mesmo. É um bufinho! Ele era não sei de quem, não sei de quem. Ele diz pra mim, ele já falou que aqui, aqui Marajó, sabe que o encanto dele é aqui, mas ele nunca se encostou em curador nenhum, ele nunca se encostou com ninguém, só comigo. O encantado, ele tem que gostar também da pessoa, o encantado tem que gostar.



Os búfalos são animais que estão sempre caminhando pela comunidade de Mangueiras, muito difícil olhar para o horizonte e não vê-los. Eles não são nativos da Amazônia, mas foram introduzidos na região nos primeiros séculos da presença européia no Brasil. Eles são um dos vários animais ali presentes. A relação da comunidade com eles é intensa e o relato de Antônia acima é um exemplo das infindas formas de relação que se estabelecem entre humanos e outros animais no local, bem como o quão significativas são de um processo de profunda interação.

Os animais estão sempre por perto, sejam aqueles de grande ou pequeno porte, selvagens ou domésticos. Um exemplo disto é a afirmação que deriva da grande presença

dos rebanhos: “em Mangueiras bicho anda solto e gente fica presa”. A frase remete ao grande número de animais – rebanho bovino, bubalino e caprino – que vivem soltos pelos campos da comunidade e a necessidade das cercas em torno das casas para proteger os quintais dos animais que comem e destroem suas plantas. Isto corrobora para a restrição desses espaços ao contrário do que pode se observar em outras comunidades rurais, nas quais o quintal é aberto e se apresenta como área de intersecção entre as diferentes casas.

As cercas são construídas de pedaços de pau achados no mato, ou restos de madeira de construções fincados na terra ao redor da área de moradia, são costurados uns nos outros com arames e, até mesmo, fios mais grossos. Podem também ser envolvidas por redes de pesca para dificultar a entrada dos animais. O cercamento ratifica a fronteira entre o dentro e o fora e, conseqüentemente, inúmeros outros elementos se organizam em função desta distinção. Elas evitam que certos animais entrem no terreno, mas também evitam a dispersão dos que nele vivem. A manutenção da cerca pode, inclusive, ser considerada um ato de cuidado com as espécies vegetais, pois dela depende muito o bem estar das plantas.

A vida no interior do cercado dá uma perspectiva diversa da relação humano-animal. Os animais não humanos são chamados na comunidade de bichos, são agrupados principalmente a partir do lugar em que vivem: há aqueles do mato, aqueles do mangue e aqueles da casa, por exemplo. O que não significa que exista uma imobilidade e um determinismo atrelado a esta classificação. Há um intenso trânsito de animais na comunidade, o que faz com que não seja estranho encontrar animais fora do ambiente ao qual está atrelado. Tratar desses animais neste trabalho ganha importância na medida que contribuem à formação da morada e estão inseridos intimamente no escopo de relações desenroladas nos quintais cotidianamente.

Os bichos de casa são os que vivem por mais tempo no ambiente doméstico. Com alguns deles, inclusive, há um esforço para que sejam mantidos presos neste local. Como é o caso de algumas aves, que têm as asas cortadas para que não possam fugir e as galinhas, que, em sua maioria, são mantidas nos quintais. São tratados e cuidados cotidianamente, e muitos recebem nomes específicos. A possibilidade da nomeação do animal está muito relacionada a quantidade de indivíduos da mesma espécie criados por pessoa. Por exemplo, galinhas que são criadas em grandes quantidade pouco são nomeadas. O mesmo ocorre com os porcos, que podem ser nomeados caso estejam em

menor quantidade e em relação afetiva com um humano, como era o caso do porquinho Kiriku⁷¹, de Renato, neto de Bena.

Como no caso de Kiriku, muitas vezes é dado às crianças a responsabilidade de cuidar dos animais que vivem em casa, mesmo que de apenas um deles, como uma experiência de aprendizado. Os bichos mais encontrados na e em torno da casa são os cachorros, as galinhas, os gatos, os porcos, os coelhos, os periquitos e os papagaios. Sendo que os dois citados primeiramente são os que existem com maior incidência. Inclusive, são citados por Selma, moradora do bairro do Japiim, como os melhores animais para serem criados junto das plantas. Pois eles não destroem as plantas, a galinha revira constantemente a terra, evitando que os humanos precisem desenvolver essa atividade e o cachorro protege o quintal da entrada de outros bichos.

Dentre todos os citados são os cachorros os que estabelecem relação de mais proximidade com os humanos. Todos eles recebem nomes. Além da proteção do terreno, eles acompanham os humanos por onde vão dentro da comunidade, na caça e na pesca. Na caça eles são especialmente envolvidos. Quando entram no mato com os humanos com essa finalidade, os cachorros avançam na frente em busca da presa, muitas vezes as prendem para que os homens possam capturá-las. Um desses cães é Brinquedo, que vive entre a casa de Marita e Marinalva. Certa vez ele foi levado por Luis Fabiano para caçar, acabou caindo em um buraco muito fundo e não pode ser resgatado. Chegando até Marita, o genro lhe contou o acontecido. Muito triste e preocupada, ela rezou durante três dias para São Lázaro e São Francisco até que avistou o cachorro vindo da mata em sua direção. Ele chegou muito debilitado, ela se dedicou ao seu restabelecimento utilizando andiroba e “outros matos” em suas feridas. Brinquedo recuperou sua saúde e lhe acompanha até hoje.

Os bichos animam a vida nos quintais, as galinhas, por exemplo, estão sempre presentes, mesmo que pouco nominadas. Não há uma gravação de narrativas que tenha feito que não haja o som de seu cacarejar. Sua movimentação começa com o raiar do dia: o galo canta e as galinhas se animam em busca de comida. Os humanos servem milho com o cuidado de separar as aves adultadas e os filhotes, para que aquelas não comam toda a refeição. Os pintinhos são guardados em torno do milho com um panelo para que comam sem interrupção. No período de sua reprodução há, ainda, uma algazarra muito particular. Todas as galinhas do quintal se alvoroçam a começam a

⁷¹ Este nome foi escolhido por Renato depois de uma seção de cinema organizada por mim, Luana e Rafael, quando exibimos a animação francesa, Kiriku.

gritar “choca”, assim, explicou Marinalva. Elas comunicam que uma delas está para “botar” e precisa de ajuda. Marinalva, então, prepara um ninho reservado e seguro com um paneiro e palha. Isto se dá porque existe sempre a ameaça dos cachorros comerem seus ovos.

Os coelhos são outros animais interessantes de serem observados. São poucos os que os têm no São João, mas os existentes vivem relativamente soltos. Tem as casas de seus “donos” como referência, mas pouco param no local. Tônico, por exemplo, é o coelho de Antônia, ele só aparece em sua casa quando lhe convém. Já presenciei uma visita sua ao local, chegou por um lado do quintal, parou no colo da senhora, que o acariciou e depois seguiu caminho, saindo do terreno pelo lado oposto ao que entrara. Antônia se despediu com um ralho: “vai, seu safado, tu só vem aqui quando te dá na telha”. É importante observar como cada um desses animais se relacionam de forma diferente com os humanos e entre não-humanos a partir de características que lhes são próprias. O fato dos três bichos explanados até aqui serem considerados bichos do ambiente doméstico não implica que estabeleçam os mesmos tipos de relação.

Além desses animais que têm maior permanência e convívio com os humanos, os quintais ainda são morada de outros, que ficam no local somente em horários específicos, como os cavalos, as cabras e porcos. A quantidade desses animais na comunidade varia muito ao longo do tempo. Há momentos em que eles são encontrados em maior número e outros em menor. Quando comecei o trabalho no São João existiam muitos desses animais soltos na comunidade, podiam ser vistos tanto nos quintais quanto nos campos. Com o passar dos anos o número foi diminuindo nos campos e aqueles que ainda continuaram com sua criação passaram a deixá-los mais tempo presos, principalmente os porcos, alguns nem os deixam mais soltos nos campos. Esta diminuição ocorreu por conta do aumento dos roubos de animais na comunidade. Isto torna evidente que as cercas, portanto, não cabem só à divisão dos animais, como também dos humanos.



Porcos e cabras são animais que devem sempre ser mantidos longe das plantas. Eles as destroem, a cabra, em especial, é tida como um “bicho de boca almadichoada”, por que “quando fuça numa planta, ela nunca mais presta, ela morre”, explica Marita. Então, mesmo que sejam animais que habitem os ambiente dos quintais, precisam de construções específicas que lhes separem das plantas, como currais e chiqueiros. Eles são animais que permanecem mais no terreno da casa durante a noite e em horários de alimentação. Como mostra o trecho abaixo, de Marita sobre os porcos e, posteriormente, apresento a narrativa de Jéssica sobre as cabras:

O porco tem vez que ele anda muito, mas se a pessoa acostumar ele na hora certa ele tá lá. Os meus eu acostumava, eles tinham chiqueiro né, eu mandei fazer um chiqueiro né. Lá eu botava comida pra eles de manhã, aí quando acabava eu botava eles lá pra banda do tucumã, aí meio dia eles já tavam lá de novo pra comer, uma hora eles voltavam pro tucumã, depois seis horas já tavam eles de novo (Marita).

Acho que desde criança, desde criança o meu pai me ensinou, ele que gostava. Então, quem cuidava era eu. Eu que soltava, eu que... como é... que ia soltar e ia prender todo dia. É... é... quando elas tavam parida eu que ia atrás pro campo, pra ver onde é que elas tavam e trazia (Jéssica).

Além desses animais há outros que não têm quase nenhum acesso a área de moradia, mas, juntamente com aqueles que têm acesso são considerados como animais de criação. Entre eles estão os búfalos e o gado bovino. Entre os moradores do São João são poucos os que criam esses animais, porém, eles sempre estão presentes nas paisagens do bairro, pois há moradores de outros bairros que os têm em quantidade e os deixam livres pela comunidade. Sua presença é sentida tanto fisicamente, quanto pelas fezes deixadas por eles em todo o campo. Apesar delas serem bastante utilizadas como estrumo, é principalmente contra esses animais que as plantas são protegidas. Há plantações inteiras devastadas com a entrada de vacas nos quintais, por exemplo. Além disso, eles destroem as cercas com muita facilidade.

Entre os animais de criação há alguns com que os humanos elaboraram formas específicas de comunicação através de sons emitidos para atraí-los ou afastá-los, a seguir apresento um quadro com os sons identificados por mim no cotidiano nos quintais:

Animal	Som para chamar	Som para afastar
Cachorro	Som de assovio	Passa
Porco	toma ts ts ts	Coxi
Galinha	Tchê ou tchô	Xô
Cabra	Xiba	xiba
Cavalo	Som de beijo	vera

Existem ainda os bichos que não se enquadram na categoria dos animais de criação, mas vivem nos quintais, como os insetos, alguns répteis e anfíbios, como os sapos. A presença desses animais neste ambiente é percebida como algo comum e pode se adensar de acordo com a estação do ano. No inverno, por exemplo, há muitos sapos e mosquitos. Não percebi um esforço muito grande por parte dos humanos em afastá-los ou eliminá-los do terreno residencial. Ao contrário, alguns são bem-vindos e mantidos,

como mostra Marita: “Olha esse cupinzeiro, eu tô deixando ele aí que depois eu vou tirar pra fazer o xarope, que é bom pra quando a pessoa tá com aquela tosse”. Esta afirmação seguiu seus comentários acerca dos vegetais que não podem ser retirados do quintal sem que se tenha alguma informação sobre eles, demonstrando que o mesmo raciocínio é aplicado para este tipo de animal. Há porém, aqueles bichos, principalmente insetos que são combatidos, como as formigas e as cochonilha que são evitadas com remédios comprados em Soure ou com preparados caseiros.

Há, ainda, animais que parecem corresponder a uma categoria oposta àquela dos bichos de criação, mesmo que não explicitada pelos moradores. São animais que frequentam os quintais ou apenas passam por eles. São animais como aves, roedores, macacos, e aqueles classificados como caça, pois há casos até de veados encontrados nos quintais. São bichos do mato, do mangue, dos lagos, entre outros domínios ecológicos. Eles não são tão facilmente visto no São João. A relação desses animais com os humanos parece ser mais impessoal, não recebem nomes específicos, não coexistem por longos períodos entre os humanos, e não é comum que sejam tratados e cuidados por eles cotidianamente. Porém, isso não quer dizer que não estejam sempre presentes e possam ser reconhecidos individualmente.

Não posso deixar de mencionar uma ocasião em que estava sentada no quintal de Marinalva, conversando com ela e Luis Fabiano. Era final da tarde quando, de repente, ouvimos um barulho forte e agudo vindo de uma mata próxima. Fui informada de que eram guaribas e que era muito comum poder escutá-los aquela hora do dia. O som dos macacos parecia vir com o vento e a brisa que acalmava o calor da tarde. No entanto, para mim, o ruído também conferia à situação um ar de medo e perigo. Ter falado sobre essa impressão ao casal levou-os a falar sobre o perfil do animal e de como é envolvido por mistérios que ocasionam uma série de restrições de contato aos humanos.

Aquele que por ventura o encontra na floresta, encara seu grito e sua face muito parecida com a expressão humana. Também é acometido de dor de cabeça e pesadelos durante a noite. Caso um guariba se encontre como alvo de uma arma de caça e estiver com um filho no colo, ele o coloca em sua frente, para protegê-lo, seja por causar pena, seja para ser entreposto ao tiro. Então, mesmo que o guariba não estivesse fisicamente presente no quintal nesse momento, o seu barulho interferia diretamente na constituição daquela paisagem.

Elizabete, dentre as quatro mulheres enfocadas nesse trabalho, é a que se refere mais às experiências com esses animais. Ela estabelece com os bichos de forma geral,

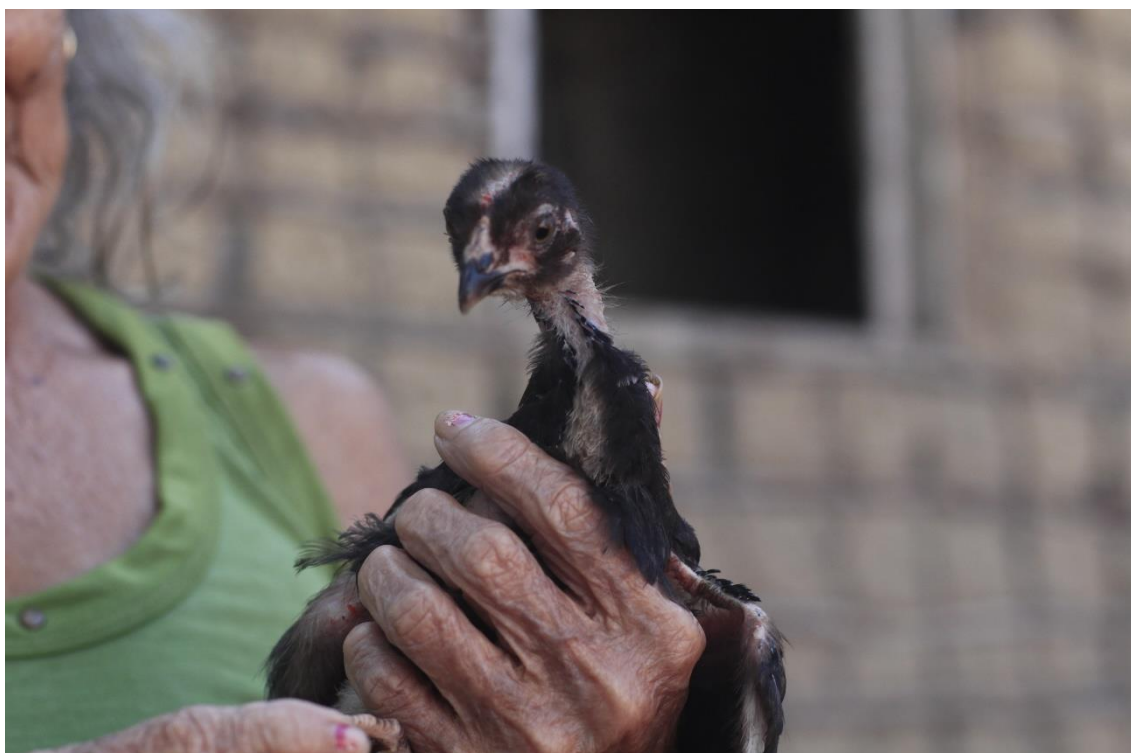
relações de muita intimidade, seja com os domésticos, cachorro, gato, papagaios e periquitos, sejam com outros que aparecem pelo quintal eventualmente. Entre os domésticos, as aves são as que ganham mais atenção, sendo as únicas que dormem dentro de sua casa. A relação que estabelece com eles, como com as plantas, demanda muita observação, envolve conversas, o que não significa que não haja também momentos de mais hostilidade, principalmente com os cachorros. Sobre essa relação, um relato ilustra bem as interações e as formas de Elizabete agir:

Olha, interessante, esses sabiá estão aí há um tempo, já botaram não sei quantas vezes. Uma vez eu tava lá no quintal cuidando das plantas, quando eu vi voou, sentaram em mim, dois filhos, né. Ai eu: o que será que vocês vieram pra mim, assim? Aí quando eu olhei, tinha um gavião assim rondando, querendo pegar eles. Aí sentaram como quem diz assim: Eu vou sentar nela que ele não mexe, né. Ai eu espantei o gavião, aí eles pegaram e foram embora também. Aí virou costume, o gavião vim pra banda deles e eles virem pra banda de mim.

Elizabete relatou essa experiência com a voz calma e baixa, como se estivesse com os sabiás nos ombros e não quisesse afugentá-los. Chama atenção o fato de ocasiões como essa serem tão corriqueiras em sua casa, tal qual o dia que cheguei ao local e um veado acabara de adentrar seu terreno. Ninguém havia visto, ele passou por ela, olhou-a, ela não se mexeu para não afugentá-lo, até que ele seguiu em direção ao quintal. Ela foi em busca de alguém que pudesse ir com ela atrás dele, mas não achou ninguém. Cheguei nesse momento, fomos averiguar e ele já havia sumido. Esse tipo de relato, junto aos dias passados com Elizabete, me fizeram perceber um involucrio de mistério que liga sua figura aos animais. Além do mais, parecem ser correspondentes as formas com que essa senhora lida com humanos e não humanos. E as representações constituídas em torno dela advém desses relacionamentos interespecíficos.

O cuidado com os animais envolvem também o uso das plantas. Àqueles doentes são tratados com azeites extraídos na própria comunidade, principalmente o de andiroba e o óleo de bicho, misturados a outras plantas. Inclusive o óleo de andiroba usado no tratamento dos bichos é diferenciado daquele preparado para o uso em humanos. Aquele é extraído ao sol e este é extraído na sombra. Os remédios são preparados para curar feridas, hematomas, ossos quebrados e toda sorte de enfermidades. Destaco ainda, que eles não são utilizados somente em animais de

criação, como também em outros animais. A seguir apresento a imagem do pintinho preto nas mãos de Antônia, que estava tratando do animal depois dele ter sido atacado por um gavião. Na mesma ocasião, Antônia me disse: “todos esses passarinhos que os moleques acertam com a baladeira⁷² eu pego pra cuidar e amansar”. Interessante observar, que a senhora utiliza o mesmo termo “amansar” para falar dos filhos adotivos: “eu não tive nenhum filho, eu só amansei”. O que indica que é possível fazer um paralelo entre as crianças e os bichos.



Estes relatos demonstram que a domesticidade é experimentada não baseada na oposição que estabelece com o que seja selvagem. Como dito anteriormente, há diversas formas de relacionamentos humano-animal no São João que interferem diretamente na própria constituição dos indivíduos e como são percebidos pelos outros, bem como na constituição dos lugares em que se dão estes relacionamentos. Em diálogo com o trabalho de Vinciane Despret (2004), o que pude compreender é que cada uma das mulheres tem formas diferenciadas de se engajar nestas relações. Por isso, a domesticação está mais ligada a um conjunto de práticas envolvidas nas interações que

⁷² É uma pequena forquilha de madeira com elástico para atirar pedras. É também conhecido como estilingue ou atiradeira.

possibilitam que um ser afete e seja afetado por outro, do que um estado fixo e irreversível. A domesticação nesses casos é constituída como um processo de mão dupla, onde ambos os seres são domesticados. Eles se engajam em situações que modificam ambas identidades, dos humanos e também dos não-humanos e são essas relações que constituem as paisagens.

Capítulo 6 – Os (des)limites do abrigo



6.1 As crianças

Uma das atividades que eu, Luana e Rafael desenvolvemos com as crianças do São João foi a construção de câmeras obscuras, uma espécie de aparelho optico que está na base da invenção da fotografia. É composto de duas caixas de papel cartão, uma menor que a outra, encaixadas uma dentro da outra. Na extremidade da caixa de fora há um pequeno orifício por onde a luz adentra a estrutura e se forma em um papel vegetal translúcido fixado na extremidade da caixa de dentro. Nas extremidades opostas as caixas são vazadas para que se possa olhar a imagem formada. Quanto menor o orifício, mais nítida a imagem, que em geral fica esfumada e invertida, o movimento entre as caixas altera o seu tamanho.

Nesse momento estavam presentes cerca de 20 crianças. Organizamos a turma em grupos de cinco, para que eles pudessem se ajudar no preparo da câmera. Foi um momento difícil pois haviam muitas crianças pequenas e brincalhonas que acabavam tirando atenção das nossas orientações. No final, conseguimos aprontar sete câmeras, as quais passavam de mãos em mãos para que todos pudessem ver as imagens formadas em seu interior. Quando as câmeras começaram a ficar prontas foi um grande alvoroço, ensinamos como elas poderiam observar as imagens e todas quiseram olhar ao redor através das caixas ao mesmo tempo. As imagens borradas foram uma tentativa de retratar um pouco da forma mágica como elas nos apresentaram o mundo para elas mesmas, uma troca de olhares.

A primeira foi Bruna, que mirou em direção a uma árvore próxima que estava na direção do sol que se encaminhava a se por. Sua expressão mudou na mesma hora, ela abriu a boca em um sorriso muito largo que deixava entrever a falta dos primeiros pré-molares, recém arrancados. “Oooooolha! Dá pra ver de cabeça pra baixo!”, disse ela em tom de entusiasmo. Logo vieram outras para ver as imagens também. Elas saíram do barracão e se espalharam pela comunidade com as câmeras nas mãos. Queriam ver tudo daquela perspectiva. Miravam as casas, as árvores e pessoas. Seus olhares aguçados pelo momento, o espanto, o entusiasmo e a curiosidade que carregavam com a câmera pela comunidade dizia tanto da forma como encaram a vida.



Essas meninas e meninos foram interlocutores fundamentais nesta trajetória de pesquisa. Eles experienciam a morada de uma forma muito particular. Neles é possível perceber as sementes do que grela nos adultos, a vida e sua excitação. Um olhar astuto mágico que se relaciona com os outros com interesse e inventividade. Vi muito os quintais que conheci com as crianças nas palavras de Dalcídio Jurandir sobre a forma como o personagem Alfredo vivia sua morada:

Afastado daqueles recantos, o chalé era-lhe uma área inteiramente preciosa, tão sua, restrita e universal, vasto mundo a conhecer e sondar para descobri-lhe as íntimas paisagens, as diferentes temperaturas, as misteriosas povoações do subsolo etc. aquela pontezinha era a frágil ligação com a inexplicável infinidade das outras áreas do mundo. [...] Em torno do chalé, jovens pitombeiras, o capim, as poucas árvores que não cresciam nem tinham idade, a cerca que parecia ter brotado ali como as plantas, objetos e seres que viviam dentro, conversando longamente com o menino. Eram a sua casa, sua aprofunda propriedade e esse sentimento de posse em Alfredo tinha a medida de sua imaginação. Por isso, os outros lugares, objetos e pessoas tornavam-se mais distantes, inspirando-lhe algum medo ou tédio, noções de lenda e proibidas aspirações (Três casas e um rio, Jurandir, 2018, p.176).

Tal qual acontece com Alfredo na descrição de Dalcídio Jurandir, acontece com as crianças de Mangueiras. São envolvidas pela área da morada e a eles se envolvem como a um mundo próprio, imenso, cheio de lugares e histórias. Elas vivem-no com uma intensa imaginação fabulatória, e criam-no e recriam-no com riqueza de detalhes

todos os dias. Equiparam a infinitude do perigoso mundo do lá fora, a infinitude do particular mundo do aqui dentro. As crianças caminharam comigo pelos quintais do São João e me concederam suas interpretações minuciosas sobre o mundo doméstico. Conviver com elas desvelou uma dimensão dos quintais que nunca teria acesso por meio das pessoas adultas, e mostrou como são constituídos das brincadeiras cotidianas, das narrativas fantásticas e dos encontros sobre-humanos.



Tem dia que eles passam o dia todo aqui, almoçam aqui, passam o dia aqui subindo nessas árvores. Eu tenho medo deles caírem e quebrarem o braço, deus me livre! (Marita Barbosa, sobre seus netos).

As primeiras crianças que chegaram até nós no São João foram as trigêmeas Bruna, Bianca e Brenda, apelidadas pela comunidade de Comigo-ninguém-pode, ou simplesmente, Dinãs. Este apelido foi motivado pelas constantes confusões que as pessoas faziam com seus nomes, já que são muito parecidas, então, resolveram chamar as três pelo mesmo nome: Dina. Já aquele se deve a comparação do comportamento das gêmeas com o nome da planta. De acordo com os moradores da comunidade, e pudemos

vivenciar isso ao longo do tempo, elas eram crianças difíceis de serem controladas. Não são todas as crianças que experimentam a liberdade das três. O fato de estarem sempre fora de casa era muito criticado pelos outros moradores do bairro. Contudo, isto facilitou que as três estivessem sempre conosco, nos apresentando pessoas, lugares e histórias.



Tudo para elas virava sempre uma grande brincadeira, as oficinas de capoeira e fotografia, nossos pertences em nosso acampamento, e também as visitas aos quintais. “Onde que amassa, onde que amassa?”, perguntavam elas quando se apossavam da câmera, sobre o botão responsável pela captura da imagem. Elas foram as primeiras a me apresentar os quintais como um universo lúdico ancorado na infância. Este lugar é onde experimentam primeiro a liberdade, afinal, tantas vezes vi crianças pequenas se deleitarem nesse espaço em seus primeiros passos. Assim como os quintais experimentam uma liberdade singular a partir das práticas das crianças. Em suas brincadeiras, jogos e faz-de-contas, os quintais, em seus mínimos componentes, são experimentados, organizados, selecionados, colecionados e associados como em uma grande bricolagem.

As crianças transformam os quintais. Quando uma família ganha um bebê o espaço interno da casa começa a ser modificado para recebê-lo. Assim que ele começa a crescer e esse espaço começa a se tornar pequeno para suas descobertas, o quintal começa a ser transformado também. Há por todas as partes as marcas de sua existência. Pátios são construídos para dar sombra aos embalos das tardes. Depois os brinquedos e as invenções se espalham por todos os lados, se dispõem pelos caminhos. As bacias com banhos daqueles que estão doentes ficam à disposição. Muitas plantas também já são cultivadas com o fim de seu cuidado. Os movimentos das crianças se encontram com os de outros seres nesse lugar em uma convivialidade lúdica, de cuidado e aprendizagem. Como afirma Benedito Nunes:

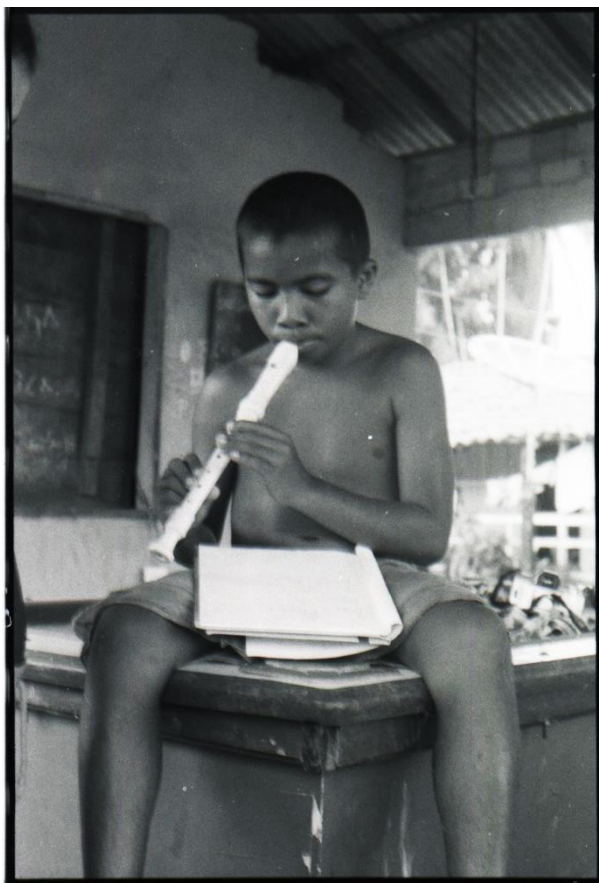
Não foram os jardins que prepararam a nossa intimidade individual, mas os quintais. Últimos rincões das paragens edênicas, retiravam-nos cada dia, por momentos, do absorvente círculo de família, para a convivência com o quieto e mágico mundo vegetal. Colher frutas silvestres, subir nas árvores, plantar flores singelas como as de Bandeira, descobrir trilhas e veredas nesse mínimo bosque ou nessa fingida floresta cheia de perigos e de bichos fantásticos, eram exercícios poéticos da infância que suavizavam o privatismo adulto (NUNES, 1994, p.263).

Vi, a partir das crianças, os galhos de uma árvore se transformarem em casas e as frutas amargas em banquetes. As árvores frutíferas, aliás, são as mais conhecidas e apreciadas por eles no mundo vegetal. Vi cabos de vassouras quebrados virarem espadas e cavalos. Vi o espaço dos quintais se transformarem em campos de futebol e castelos. O que encontravam nos arredores de suas casas serviam à elaboração de suas fantasias no período junino. Neste mesmo momento, os quintais se transformavam em oficinas de fabricação dos adornos. As crianças, como as mulheres, mas de distintas formas, configuram os quintais como espaços de observação, experimentação e criação.



Para as crianças, nenhuma pedra, ou um caroço de tucumã, como no caso do personagem Alfredo de Dalcídio Jurandir, são simples coisas sem importância, eles são concebidos a partir da possibilidade da transformação em brincadeira ou em um episódio fantástico. O quintal e suas miudezas são olhados pela criança, como observou Bachelard (2008, p.298), como pela lupa de um botânico, com afinco e minúcia. Cada minúsculo detalhe ao seu olhar parece uma porta que se abre a um mundo, a vários, eu diria: “o detalhe de uma coisa pode ser o sinal de um mundo novo, de um mundo que, como todos os outros, contém atributos de grandeza. A miniatura é uma das moradas da grandeza” (ibid.).

Os quintais, como já observado anteriormente, também são espaços de aprendizagem, onde meninas e meninos se iniciam na execução de tarefas essenciais à vida adulta. É o espaço da “ajuda”, onde aprendem com os mais velhos sobre o cuidado de si e dos outros. Entre as crianças que mostraram isto, destaco Renato, neto de Bena, que assim como as gêmeas, hoje já não são mais crianças. Vi Renato crescer auxiliando a avó e o pai nas mais diversas tarefas, desde o cuidado com as plantas à pesca. Ele também estava sempre nas atividades que desenvolvíamos com as crianças. Era como um monitor, sempre atento, apreendia rápido o conteúdo das atividades, chegava até a nos ajudar com a logística dos encontros e com as crianças menores. Quando chegávamos em sua casa, logo ia buscar algo pra nos mostrar, dando mostras das suas habilidades. Mostrava os materiais que fizemos em outras estadias, como a câmera



obscura e o berimbau que fez com Rafael para os treinos de capoeira. Instrumento que estava sempre pendurado, exposto no quintal.

As crianças estavam sempre dispostas às novidades que levávamos, mas também agiam com certa autoridade de quem tem muito a nos ensinar. Riam das nossas ignorâncias sobre a vida no quilombo, do nosso mal jeito ao andar no alagado ou do medo dos bichos soltos no campo. Onde parávamos, algumas sentavam para cutucar os mucuins pegos do capim e tentavam, sem sucesso, me ensinar como tirá-los com as unhas. Elas também gostavam de ser nossos guias e apresentar a comunidade.

Nessas caminhadas ou no intervá-lo de alguma atividade, aproveitavam para nos segredar certos assuntos. Diziam sempre respeito as suas opiniões sobre as pessoas que acabávamos de falar ou para onde nos enderecávamos, como também às encantarias e visagens.

Desde a primeira estadia no São João ouvi suas interpretações sobre as pessoas, sobre os bichos, sobre a vida. Fui sensibilizada e passei a dar atenção aos mínimos detalhes no cotidiano nos quintais, nas narrativas das senhoras, tentando sempre entrever os movimentos que as crianças me falavam, um algo mais. Só depois de tempos de convívio é que os adultos também me levaram por esse caminho, confirmaram sua materialidade. Entre as crianças que se destacaram nesse percurso, estão Jheniffer e Douglas. Durante a elaboração do croqui do bairro, apresentado anteriormente, eles não só demonstraram conhecimento sobre a espacialização do local, como sobre cada uma das casas que desenhavam. De cada uma eles emitiam suas opiniões e narravam acontecimentos que as justificavam. Mostraram que os ambientes estão repletos de gentes, bichos e coisas enredados em tramas sociais e cosmicas, de um conjunto cosmológico complexo.



Foram eles que me disseram que na casa de Benzinho, por exemplo, aparecem luzes durante as noites, que não se sabe de onde vêm. Jheniffer já foi perseguida por um porco brabo, ela acha que era gente que vira bicho. Falaram-me que em quintal que matinta entra as plantas morrem. Eles sabem quem são as matintas do São João, pelas

suas contas, no bairro há ao menos duas. Eles andam sempre com alho macho nos bolsos, ele espanta todo tipo de visagem e protege as crianças. Lembrei que um dia dona Minê já havia me dito que quando lavava as roupas dos netos sempre achava os alhos misgalhados nos bolsos. Isto por que a qualquer hora e em qualquer lugar é possível que apareça uma “marmota” dessas. A mãe de Douglas é mãe-de-santo, e disse que ele tem o dom para cura. Segundo o menino, caso tenha mesmo, ele pretende se preparar para poder ajudar as pessoas.

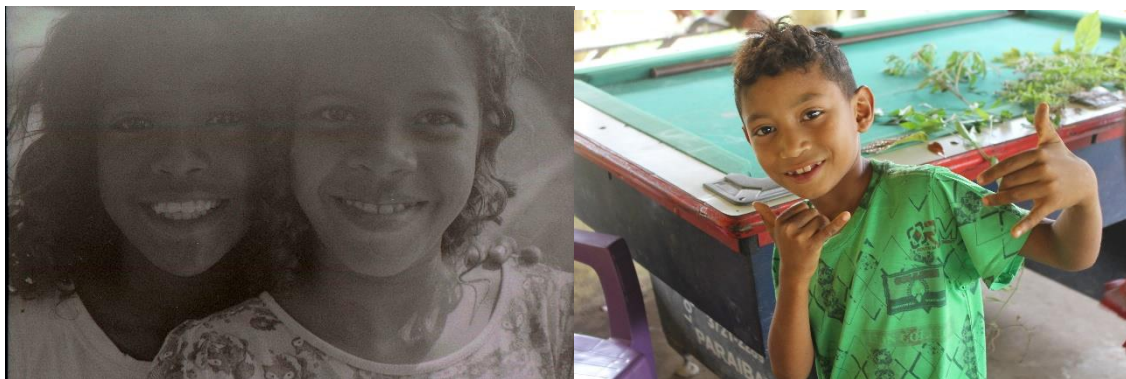


Crianças como Jheniffer e Douglas foram de fato meus guias da realidade vista, para uma paralela, sobreposta, onde as noções se diluem e limites são turvos. Tal qual as imagens formadas no interior da câmera obscura. Realidade esta que meu olhar tão iniciante naquele lugar não conseguia e não podia ver. Tive a oportunidade de ser guiada por elas do mundo sensível a um lugar habitado por pessoas que viram bicho, bichos que viram pessoas, pajés, encantados, luzes brilhantes, vozes tenebrosas entre vários outros sinais, hierofanias de um mundo encantado e perigoso. Esta porta, como a que fala Bachelard, mostrou-se ponte, abriu-se a um caminho. Para caracterizar os movimentos que a ponte pressupõe me baseio em Georg Simmel, para o autor é ela que

permite as trocas, livre de direção ou ordem que aprisionem o entendimento de seu fluxo (SIMMEL, 1996, p. 14).

A ponte, portanto, não é mera metáfora, se estende entre os seres em comunicação, seja o outro humano ou não. Esta ponte desperta o conhecer e também o imaginar em uma relação que se retroalimenta, suscitando o trânsito, entre os mundos de si e do outro (CORBIN, 1958, p. 220). É o que possibilita a constituição do que Henri Corbin chama de *mundu imaginalis* (CORBIN, 1958). Este mundo que trata o autor, está em tudo, em todo ser imaginante e criador, que interage e é constituído por vários outros, mas no contexto aqui tratado ele se manifesta de forma mais contundente.

Como a luz que adentra a caixa desenha as silhuetas, as cores em seres de porosas fronteiras em imagens invertidas é tanto física quanto mágica. Este mundo a que se refere o autor é uma esfera mediadora entre o mundo dos sentidos e o mundo inteligível, tão real quanto poético, lugar da imaginação ativa e criadora (CORBIN, 1958, p.13; RICOEUR, 2007, p. 87). Com isto não quero dizer que somente as crianças tem acesso a este mundo, ou que ele se limita ao tempo da infância. Ao contrário, a forma de ver que as crianças me mostraram está na base de toda percepção e concepção de mundo no São João, é constituído nas relações que ali se estabelecem. Porém, elas o evidenciaram, foram elas que primeiro me concederam a visão destas paisagens.







6.2 Universo transformacional

Da primeira vez que estive no São João fui orientada a não consumir até o final nada do que aquela senhora me oferecesse para comer ou beber, levei como uma brincadeira e acabei não perguntando porque deveria tomar este cuidado. Dias depois, frente à recusa de algumas crianças de nos acompanhar até a sua casa, perguntei qual era a motivação de tanto medo. A primeira narrativa em torno dela me foi revelada, “ela vira bicho”, me disseram. Questionei como sabiam, e disseram que seu filho havia contado em segredo a um amigo e a notícia se espalhara. Perguntei de que bicho estavam falando e fui informada de que se transformava em um bicho, “um porco muito feio, que faz maldade”.

Antes de conhecer Mangueiras, ouvia muito sobre a comunidade na sede do município de Salvaterra. Muitos me falavam sobre seus campos e mistérios, “aqui já não tem mais esse negócio de visagem, mas praí pra essas comunidades, nas Mangueiras, praí pra dentro, tem muito”, me disse um senhor certa vez. A distância do lugar, a dificuldade de acesso e as narrativas sobre ele desde seus primórdios

corroboram para um imaginário sobre a comunidade repleto de seres míticos e “marmotas”, como chamam as manifestações desses seres aos humanos. Em Mangueiras, de fato as narrativas sobre a encantaria parecem estar mais próximas, nos campos, no cair da noite, em cada animal que encontramos pelo caminho. Mas é o bairro do São João que leva a fama pela relação com o sobrenatural.

Conversando com pessoas de outros bairros é comum ouvir a frase: “No São João tem mais bicho do que gente”, o que diz respeito ao processo de transformação chamado no local de “engerar em”, ou “virar bicho”, do humano em direção ao não-humano. Esta assertiva se refere ao grande número de humanos que são capazes de se transformar em outros animais no bairro do São João. Ela pode ser ouvida tanto de pessoas que moram no São João, quanto de pessoas que moram em outros bairros e até fora da comunidade. Já dentro do São João o mistério ronda certas pessoas, as quais fui descobrindo a medida que se estreitavam meus laços com seus moradores.

A partir das narrativas dos moradores de Mangueiras foi possível perceber que são constantes referências aos que têm capacidades transformacionais. Os personagens são plantas, humanos, outros animais e entidades sobrenaturais a quem é possível a transmutabilidade de corpos. Há um grande escopo de entidades e transformações possíveis, caracterizado por grande variedade e por um vínculo fundamental com o lugar. Esses lugares são marcados por relações interespecíficas, em que as entidades comandam o movimento dos seres que o compõem ao passo que podem se mostrar indistintas deles. Os quintais são um desses lugares, além de suas múltiplas funcionalidades, se apresentam como lugares onde se manifestam forças mágicas e místicas, em que a capacidade transformacional é central e orienta o proceder de humanos e não-humanos. A seguir adentrei mais especificamente nos contextos em esse poder se expressa.

Gente que vira bicho⁷³

A mulher de que me falaram as crianças da primeira vez que estive no São João é uma das pessoas em torno da qual gira a maior parte das narrativas referentes à transformação. Esses relatos me interessaram por estarem muito vinculados ao local

⁷³ No tempo que estive na comunidade tive conhecimento de inúmeros casos em que eram bichos que se transformavam em humanos, que são conhecidos por encantados. Porém, aqui vou adentrar mais especificamente a capacidade de humanos se transformarem em outros animais por perceber que esse contexto transformacional está mais diretamente vinculado ao cotidiano nos quintais.

enfocado neste trabalho, e por serem protagonizados por esta senhora, que é uma de minhas principais interlocutoras. Ela é uma narradora extremamente relevante, uma das guardiãs das memórias da comunidade, bem como tem um dos maiores quintais do lugar. Opto aqui pela não utilização de seu nome, uma vez que, como me disse Manoela, uma mãe de santo local: “é bom não falar o nome, né, quem é não gosta de falar”.

Ela tem um mercado em sua casa, vende alguns produtos como farinha, refrigerante, balas e biscoitos. Comercializa também algumas frutas e plantas de seu quintal, impede que as crianças entrem para pegá-las quando estão maduras. Isso faz com que muitos lhe tenham como má e avarenta, principalmente as crianças. Com o passar do tempo na comunidade, muitas histórias sobre ela chegaram até mim. Um dia, conversando com uma de suas vizinhas, me vi novamente frente àquela informação. Eu estava mostrando fotografias produzidas em uma estadia anterior, quando chegamos a uma imagem dessa senhora. Foi, então, que fui alertada: “aquilo ali não é coisa boa, diz-que até vira bicho naquele quintal”. Dessa vez fui mais a fundo nos questionamentos sobre o que havia acabado de ouvir. “Se engera, já ouviu falar?”, ela me perguntou.

A vizinha me explicou que “virar bicho” ou se “engerar em bicho” é a capacidade transformacional possuída por algumas pessoas. Algumas vezes a carregam de nascença, o que é chamado de “fado”, uma espécie de sina a que a pessoa está destinada ao longo da vida, muitas vezes repassado como uma herança de geração para geração. As pessoas que não carregam esta capacidade de nascença a adquiriram por vontade própria pelo estudo do Livro de São Cipriano. Nele, a primeira metade contém orações para o bem, e a outra orações para o mal, “ali (no livro), diz-que, ensina tudo que não presta”. O estudo seria direcionado à formação de feiticeiros e feiticeiras, que teriam a transformação como principal poder. A transformação e os outros ensinamentos da segunda parte do livro envolveriam o uso de artigos como morcegos, patas de galinha e banhas extraídas de diversas espécies. De acordo com as interlocutoras da pesquisa, as pessoas capazes dessa transformação podem “virar” qualquer animal, desde os domésticos até os selvagens.

De acordo com as narrativas, a senhora se transforma em seu quintal em um porco e ronda sua casa durante a noite, mas também já ouvi histórias que falavam sobre a transformação em um gato. A partir de um dos relatos, fico sabendo que ela teria esperado um de seus filhos chegar de uma festa durante a madrugada, e quando lhe avistou saiu correndo e pulou em direção a ele em forma de porco. Uma das crianças,

me contou que uma noite ela passavam em frente a casa da senhora, quando um porco “grande e feio” saiu lá de dentro e correu atrás da menina. A mesma menina contou: “outro dia mesmo, mamãe tava na casa da titia ali do lado, quando elas viram saiu lá do quintal dela correndo um bicho muito feio, diz-que era ela”. Houve também o episódio de uma pesquisadora que armou sua barraca no quintal da senhora e sentiu-se espionada, ouviu barulhos em torno da barraca durante à noite, o que os moradores da comunidade interpretaram como sendo ela, “engerada”.

Conversei com a mãe-de-santo sobre o assunto da transformação e ela confirmou que no bairro havia pessoas que tinham essa capacidade. De acordo com Manoela, a senhora teria nascido com este fado. Além dela há mais um homem capaz de “virar” um grande cachorro preto e uma mulher capaz de virar uma matinta. Há, ainda, uma moça nova que nasceu com o fado, mas que a mãe-de-santo estava tratando para que não se manifestasse. Segundo ela, há duas classes distintas de pessoas que vivem na comunidade e podem se transformar em bichos, as/os feiticeiros e as matintas.

Os primeiros podem ser de âmbos os sexos, possuem a capacidade principal de se transformar em bichos diversos e também de endereçar feitiços a quem desejarem, que seria o caso da senhora aqui em questão. Já as matintas, também podem ser homem ou mulher, apesar de serem mencionadas sempre no feminino. Ela é uma personagem muito comum e temida em narrativas no interior da Amazônia (MAUÉS; VILLACORTA, 2001). Este ser é um grande pássaro com assovio particular, que pede tabaco em troca de não bater ou dar dor de cabeça às pessoas.

Esse tipo de transformação é sempre associado ao mal pelas pessoas da comunidade, mas nem sempre conseguem explicar que tipo de maldade o humano transformado em bicho faz aos outros, no caso dos feiticeiros. Já as matintas, há uma série de malfeitos associados a sua figura. A exemplo disto, é possível utilizar uma comparação feita no São João entre a senhora que vira porco e a Matinta. A mulher identificada como matinta é sempre associada às maldades que faz, aos feitiços endereçados a pessoas que ficam muito doentes, e até chegam a morte. Já a senhora que vira porco, como disse uma de suas sobrinhas: “Minha tia faz essas coisas, mas ela não é de maldade, não, é só assim por causa dos filhos dela, né, ela é muito apegada com eles”, disse uma de suas sobrinhas. Para a maioria das pessoas, esta senhora “vira bicho” para manter o controle sobre sua casa e sua família, mas não necessariamente por maldade.

No cotidiano na comunidade, além das crianças, não percebi manifestações de medo com relação a esta senhora. Mesmo que haja narrativas suspeitas sobre ela, seu relacionamento com os adultos é costumeiro, com diferentes níveis de intimidade. A vi sendo ríspida muitas vezes, principalmente com as crianças, mas a vi também entre gracejos e fraternidade. O que é muito expressivo é o respeito e a autoridade que ela representa, o que é percebido a partir da forma como todos a tratam entre todas as gerações, bem como a constante referência que fazem a ela em conversas com os mais variados moradores sobre diversos assuntos.

Até hoje não soube de nenhuma história envolvendo feitiços que ela teria feito a alguém. Somente para uma vizinha, sua motivação seria fazer o mal para outras pessoas. Para ela, há uma maldade intrínseca que toma conta de algumas pessoas que as motiva a fazer o mal ao próximo. Entre as maldades citadas atribuídas a ela, estão os maus-tratos ao marido doente, os relacionamentos amorosos desfeitos de seus filhos e também os recorrentes casos de avareza, em que ela se nega a doar frutas ou plantas a quem lhe pede. O que parece incomodar em sua figura é sua personalidade, sua altivez e assertividade.

Os episódios de transformação de corpos é muito comum na Amazônia, e os elementos trazidos pelo caso dessa senhora podem ser relacionados ao que Viveiros de Castro descreve como a roupa no processo de metamorfose entre grupos indígenas. Para o autor trata-se de “uma roupa ser um corpo” (2002, p.393). O que não se define por uma mera cobertura de um corpo, as roupas são mais como instrumentos (VIVEIROS DE CASTRO 2002, p.394), são capacidades, habilidades, adotadas para desempenhar determinadas tarefas. O porco é um animal que tem trânsito comum entre o terreno residencial e os campos. Ele está, muitas vezes, em lugares onde a mulher não pode estar, em horas em que seria ao menos estranho encontrá-la. Assim, mulher e porco rondam o quintal e mantêm o controle da morada. Esta é uma relação dentre as infindas possibilidades das motivações e implicações desse contexto transformacional.

As Matintas, por sua vez, têm as mesmas características da transmutação de corpos de humanos em animais não-humanos, porém, neste caso há um processo de transformação de humanos, geralmente mulheres, em um grande pássaro. Este processo também é acionado pelo fado ou pela aprendizagem, que tem o Livro de São Cipriano como fonte. Este é um ser muito comum e temido no interior da Amazônia, a Matinta ou Matintaperera (MAUÉS; VILLACORTA, 2001), que se caracterizam principalmente

por um assovio particular, e por pedirem tabaco em troca de não fazerem o mal às pessoas, como conta Benedita no trecho abaixo:

Assim que minha avó contava, os mais velhos né, contavam. Quando a Matinta pereira assoviava, que a gente escutava, aí dizia: vem pegar tabaco! Quando era de manhã a pessoa que ia lá pedir o tabaco era a pessoa. Mas já não aparece muito assim essas coisas, mas acontece. A Matinta de vez em quando aparece. Uma vez eu tava indo prali com a Adima, quando foi no meio do campo eu comecei a ouvir aquele fiiiiiiti fiiiiiiti, aí disse pra ela, vamo embora, mana, apressa o passo que é Matinta!

Durante todo os anos em que desenvolvi este trabalho no São João, nunca consegui conversar com a senhora que dizem ser Matinta. Sempre a procurava em sua casa, mas ela nunca se encontrava. Na minhha primeira estadia, ainda acampados na sede do Real, deixamos uma carteira de cigarro em cima da mesa, pela manhã ela havia sumido. Contando o episódio para os moradores do local, todos disseram em tom jocoso: “foi a Matinta! E olha que ela tava lá perto de vocês”. Na época esta mulher morava próximo do local onde dormimos. Uma casa de madeira afastada de das outras. Esta mulher também foi preparada para ser pajé, porém, segundo dizem na comunidade, ela não faz só trabalhos de cura, pois também “trabalha para o mal”, o que lhe confere o título de feiticeira.

“Ela foi preparada, mas o dom dela mesmo é para virar bicho!”, me disse Antônia. “Outro dia eu tive que ir lá salvar ela, porque ela já tava toda se entortando, assim (mostrou as mãos como garras), já ia se engerar lá na frente de todo mundo”. De acordo com essa curadora, o proceso de transformação tem início com os membros do corpo humano “se entortando”, para formar o aspecto do corpo do bicho. A mulher em questão é sempre tida como pessoa malvada, há muitos casos de doenças de moradores atribuídos a seus feitiços, oriundos de conflitos em que ela é personagem principal. Entre seus malfeitos mais conhecidos estão as abordagens violentas feitas por ela em lugares desertos. Já na área de moradia é conhecido que, caso ela entre no terreno de alguém que tenha plantações, imediatamente toda a vida vegetal amanhece morta.

Planta que vira bicho, planta que vira gente



Lanna: A senhora acha que as plantas têm poder?

Hermenegilda: Eu acredito que sim, porque um lugar que nós fomos ali no Pau Furado tinha numa casa. Aí, quando era a noite saía o pessoal, às vezes vinha pessoas estranhas, eles enxergavam aquela serpente enorme, aí é o poder da planta né, quando era de dia ninguém enxergava.

Na cosmologia de alguns povos da Amazônia os animais não são os únicos dotados da capacidade de transformação, muitos vegetais também o são. Como já foi apresentado, em Mangueiras, como em várias outras partes da região, há a concepção de que as plantas “carregam alguém com elas”. Este alguém, como no caso da índia vista por Magno nos campos em que trabalhava, é normalmente visto como “alguém do passado, que já viveu no passado”, de acordo com Elizabete. Isto não está somente relacionado ao “jeito”, como explorei anteriormente, mas também com o fato de que algumas delas podem, inclusive, se apresentar sob a aparência de humanos e bichos. Isto pode ocorrer por variados motivos, mas se dá, principalmente, pela proteção da morada. Certa vez, eu e Bena conversávamos sobre visagens e encantarias, perguntei se no quintal apareciam esses seres encantados, ela falou sobre a mesma planta citada por Minê acima:

Bena: Se a gente curar uma planta aí aparece. A gente coloca cachaça... tinha um senhor, tem um lugar praí, aí pra Salvaterra, aí, chama pau furado, não sei se a senhora conhece. Lá tinha um velho que entendia de arte, assim, de pajelança, né. E ele plantou uma planta que chamam boiuna, ela sobe assim sabe? E ele matava as caças dele e vinha lá pingava o sangue da caça lá e ali aparecia sempre uma cobra lá.

Lanna: Mas por que ele fazia isso?

Bena: Acho que era pra curar, pra espantar alguma coisa, aí aparecia lá.

A boiuna é uma planta trepadeira de folhas grandes, muito utilizada em frente as casas. Na medida em que vai crescendo ela vai se enrolando em postes, pilastras, galhos ou árvores. A narrativa de Bena corresponde a mesma planta de poder mencionada por Hermenegilda no início desta sessão. Como Bena conta, com a cura, que pode ser feita derramando sangue do abate de animais, cachaça ou água utilizada no preparo de alimentos aos pés da planta, ela adquire o poder de se transformar em uma grande cobra, que afasta as pessoas e protege as moradas. A isto se deve, inclusive, seu nome. Há outra planta que carrega as mesmas características, chamada jiboinha, ela, porém, tem folhas menores. Além delas, existem várias outras plantas conhecidas pela possibilidade de proteção da morada, como me falou Marita no trecho de nossa conversa, a seguir:

Tem é muita planta boa pra proteção! Olhe, tinha uma árvore, ela cresce desse tamanho, mas é tudo recortadinha, assim, peão pajé, não, peão flechador. Aí tinha lá na frente de casa e eu jogava, eu pegava e colocava água de comida, água de café... Quando sai ninguém vem mexer na tua casa. Quando foi um dia, a gente foi em Soure, tinha uma senhora que sempre ia lá, na boca da noite ela foi lá em casa, diz-que chegou lá tinha uma velha pra ela lá (risos). No meio das plantas tinha uma velha com um moleque no colo e não deixou ela entrar lá. Aí quando eu cheguei ela falou: “Ei Marita, aqui na tua casa tem visagem”. Eu digo: “Por que?” – “Aparece uma velha com um moleque no colo!” Eu disse: “Que tu ia fazer lá que não tinha ninguém?”. Diz-que não deixou ela entrar lá. Aí várias pessoas viam quando

passavam né, que a gente já tava dormindo. Aí pensava: “Será que era com má intenção?”. Porque a gente não via. Eu acho que foi porque eu curei, né. Lá em casa não encostava ninguém. Só diziam que aparecia uma velha com cabelo comprido com um moleque no colo. Eu mesma nunca vi.

Além das mulheres velhas há os homens velhos e novos, todos os relatos que coletei no São João apontavam que essas pessoas eram indígenas, descritos nas narrativas de transformação das plantas em humanos. Essa característica é inferida tanto pelos traços corporais atribuídos aos indígenas quando se apresentam sob a aparência humana, quanto pelo nome que algumas plantas carregam, como é o caso da planta curada por Marita no trecho acima, peão-flechador. Além dele há outros, como o pajé-de-pena-e-maracá e o vindicá-pajé, cujo nome entrelaça a herança indígena, o potencial xamânico e os desenhos inscritos nas plantas. Sobre isso, Elizabete observa:

Tem uma planta que é pajé-de-pena-e-maracá, se alguém jogar alguma coisa pra gente, pega nele. Se alguém tiver com problema espiritual aqui, é só tomar banho com ele que ele cura na hora. Olha dentro dele tem uma pena e um maracá, uma pena e um maracá, dá pra ver benzinho.

Aí eu tinha aqui, que minha irmã que me deu. Aí eu fui pra Belém, quando eu voltei ele tava torrando, torrado. Torrou!

Acho que foi alguém que queria fazer alguma coisa pra mim.

As nomenclaturas fazem referência as formas e desenhos inscritos nas folhas, as características aparentes das plantas parecem ter ligação direta com a aparência dos humanos em que se transformam. A seguir uma narrativa de Elizabete que expressa bem isto:

Esse tajá aqui, eu curava. Chegou um dia que eu não quis mais ele. Aí, eu peguei, joguei fora, amarrei e cortei, joguei no meio do campo. Chegou lá o meu vizinho queria passar pelo campo, quando ele viu tinha um homem grande, era um índio, o homem não queria deixar ele passar. Porque eu curava, jogava cachaça de vez em quando. Aí ele veio aqui me contar, na hora eu lembrei que eu que tinha jogado a planta lá.

Entre as plantas, são os tajás aqueles que reúnem mais casos de transmutações. Essas plantas são conhecidas por suas folhas de formato triangular e se apresentam com

cores variadas. São diversas espécies pertencentes da família Araceae, geralmente tóxicas. “Diz-que todo tajá vira índio.”, disse Elizabete. “Olha, tinha aqui o rio-negro (tajá-rio-negro). Toda vez que meu filho chegava aqui parecia que tinha um homem lá. Aí ele cortou com o terçado”, continuou ela. Um exemplo do mistério que ronda esse tipo de planta é a narrativa muito disseminada na Amazônia sobre o tambatajá. Esta planta teve origem no amor proibido de indígenas de grupos rivais. No local em que o casal sumiu apareceu esta planta de folhas duplas, na qual teriam se transformado, eternizando o amor dos dois. Até hoje ela é vista por muitos como um amuleto de amor.

Como observou Böschemeier (2015, p.242) no interior da Amazônia peruana, nem sempre a relação estabelecida entre os humanos e as plantas são benéficas. Há de se considerar a personalidade que apresentam, bem como o histórico de sua relação com os humanos. Portanto, as plantas podem ser responsáveis por proteger, mas também por fazer o mal, curar e adoecer, orientar e atormentar. Como pode ser visto na situação apresentada a seguir:

Elizabete: Olha tinha uma mulher que veio morar pra cá, ela e o marido dela. Aí começaram a brigar, brigar, brigar, aí, olha, o marido achava que ela tava com um homem, ele brigava com ela, batia nela, não era uma planta que a mãe dela tinha curado e dado pra ela? Ele se transformava em gente. Diz ela que teve uma noite que ela tava deitada, eles ouviram um barulho e ele se levantou, quando foi ele deu de peito, aí o homem jogou ele em cima da cama, ai acenderam a luz não tinha nada!

Lanna: Ele achava que era um homem que tava com a mulher e era a planta que se transformava no homem?

Elizabete: Não, ele mexia com a cabeça do homem pra ele brigar com ela. Eu mesma, não curo mais, porque depois a gente dá uma vez e eles podem querer mais. Depois podem malinar com a gente porque querem mais.

Neste caso, além da planta se transformar em um homem, ela também era capaz de perturbar o marido para que ele brigasse com a mulher. Assim também há casos de plantas que viram mulheres e seduzem humanos. Mesmo que a “curagem” tenha sido feita com um objetivo específico, não há como prever o comportamento que isso irá provocar. Este tipo de prática mágica não é feita somente com o intuito de obter proteção das plantas e seus “donos”, há aqueles que curam, por exemplo, para obter

sucesso no comércio, quando a curagem é feita com o oferecimento de moedas aos pés da planta. Além desses há inúmeros outros fins a depender da intencionalidade de quem cura, mas as consequências são imprevisíveis.

Narrativas como estas, que carregam a possibilidade transformacional entre os diferentes seres, são importantes para compreender o universo cosmológico do coletivo aqui em questão, como também fazem referência a outros Amazônia brasileira, onde podem ser encontrados relatos semelhantes. Penso que, além de uma empreitada científica essas narrativas empregam conhecimentos atrelados à uma forma de perceber o mundo o refletir acerca dele, ligada a uma ética-estética, uma perspectiva, um horizonte hermenêutico. Que deve ser compreendido em sua complexidade, já que não diz respeito somente à esfera religiosa. Sigo por isso por reflexões acerca do perspectivismo indígena estudado por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e posteriormente por João Valentin Wawzyniak (2003) e Raymundo Heraldo Maués (2012) que trabalharam no sentido de sua expansão para pensar o universo cosmológico de populações não indígenas na Amazônia, inclusive a que está em foco nesta pesquisa. Para Maués o “perspectivismo indígena não é só indígena, mas é partilhado em grande medida pelas populações rurais não indígenas de muitas áreas da Amazônia” (MAUÉS, 2012, p. 55).

As referências a seres dotados de capacidade transformacional são recorrentes na literatura antropológica entre populações indígenas e não indígenas na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.351; WAWZYNIAK, 2003, p.42). Entre as comunidades quilombolas na região há o trabalho de Raquel Teixeira sobre o Jauari, em Oriximiná (2006), e o de Julia Sauma, também sobre comunidades quilombolas de Oriximiná (2019). As referências específicas a categoria “engerar” podem ser encontradas nos trabalhos sobre populações não indígenas, como é o caso dos ribeirinhos na Floresta Nacional do Tapajós, Estado do Pará, estudado por João Valentin Wawzyniak (2003) e, também, sobre povos indígenas, como os Mundurucu no Amazonas, estudado por Daniel Scopel (2013).

A diversidade de lugares em que a categoria “engerar” está presente indica que congrega conhecimentos diversos, atribuídos a diferentes grupos étnicos, constituintes da população regional (MAUÉS, 2012, p.37; SCOPEL, 2013, p.39). Nesse sentido é

preciso levar em conta ainda as relações complexas e tensionais estabelecidas entre eles ao longo do tempo amazônico (SILVEIRA; SOUZA; 2014, p.758). A existência dessa categoria entre os quilombolas marajoaras corrobora as evidências das profundas e complexas relações estabelecidas entre indígenas e negros, e ainda mais, entre humanos e os não-humanos na região.

Assim, em Mangueiras, como diz Wawzyniak no caso dos ribeirinhos do Tapajós, apresentam “um sistema cosmológico que postula a permutabilidade dos seres entre si - homens, animais e demiurgos” (2003, p.35). Isto pressupõem um universo transformacional no qual um humano assume forma, aparência e comportamento de seres não-humanos e vice-versa. Isto envolve o deslocamento de perspectivas e a constituição de paisagens configuradas a partir da transformação, bem como de trânsito entre corpos e subjetividades, respectivamente. O que indica que dimensões cosmológicas “estabelecem uma relação moral entre humanos e não-humanos”. Desse modo, esta categoria fornece subsídios à compreensão das formas de apreensão do mundo e de organização da vida social dessas populações (WAWZYNIAC, 2003, p.36).

Os quintais, por sua vez, se constituem como lugares importantes no interior desse sistema cosmológico que concebe a capacidade transformacional entre humanos, plantas e outros animais. São espaços domésticos onde humanos e não-humanos estabelecem relações cotidianas de intenso e permanente contato, onde por vezes são turvos os limites entre os seres. Como aponta Overing (2000), a convivialidade tem uma dimensão estética, molda o social e, além disso, também os corpos dos seres em convívio.

Assim, volto ao caráter multidirecional da domesticação, o convívio diário de humanos, plantas e animais proporciona a construção não só do que significa ser bicho, como também do que se entende por ser gente. A domesticidade está muito ligada ao compartilhamento de existências (DESPRET, 2004, p.130) – o que não significa que sejam simétricas, como bem aponta Despret – e proporciona um conhecimento complexo dos distanciamentos, aproximações e um *continuum* entre as noções. O caráter antropomórfico diz muito sobre o sistema cosmológico quilombola, e também, como diz Despret (ibid., p.131), salienta o caráter relacional das identidades, construídas a partir das articulações entre os seres.

Os “bichos”, portanto, são animais não humanos em sua totalidade, bem como os humanos que se transformam em animais não humanos. O termo gente é designado aos humanos que não possuem capacidades transformacionais, mas também é usado

com relação aos animais ou plantas que se transformam em humanos. Assim sendo, as duas noções estão em polos opostos com uma área de intersecção entre elas, esta área é ocupada por aqueles seres capazes de transitar entre as duas aparências distintas. Então, para Manguieras é possível se fazer valer da ideia proposta por Wawzyniak, que diz que a categoria “bicho” “pode, semanticamente, ser aplicada para classificar qualquer ser estranho ou potencialmente perigoso”. Ela abrange também os encantados, podendo englobar, animais, espíritos, aparições e, até mesmo, pessoas (WAWZYNIAK, 2008, p.30).

Viveiros de Castro aponta que termos como “gente”, designativos de humanidade, entre os povos ameríndios estão mais ligadas à “condição social de pessoa”. Isto significa dizer que “ser gente” está mais relacionado a compreensão do ser a quem se direciona a expressão como sujeito, do que de fato um distintivo de espécie natural (2002, p.371). Para o autor: “Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito” (2002, p.372).

Nesse sentido, o corpo não é visto como um “sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser *habitus*” (2002, p.380). O corpo é a origem das perspectivas. A partir da convivialidade interespecífica nos quintais e nos outros domínios da vida no São João, como no caso dos indígenas, ocorre a transformação dos corpos. Ou seja, a transmutação dos pontos de vista em uma relação que já se apresenta a partir de um diálogo transespecífico em que esses corpos se intercambiam, em que para muitos é possível ainda voltar a forma original.

Isto torna a convivialidade central e imprescindível, pois conviver e aprender a lidar com outro ser, compreendido enquanto sujeito, e com isso também quero dizer cuidar, é condição para o conhecimento, tanto do outro, quanto de si (DESPRET, p.2004, p.131). A senhora que vira bicho não assume simplesmente o ponto de vista do bicho, ela se deixa afetar pela existência do bicho, pelo que afeta o bicho. E isto, pois o que Favret-Saada quer dizer com o ser afetado é de que forma esta relação “mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens” (FAVRET-SAADA, 2005, p.159). O humano não se torna bicho, mas se torna bicho-por-meio-de-um-humano, e a planta não se torna humana, é uma humana-por-meio-de-uma-planta (DESPRET, p.2004, p.131).

6.3 A pajelança e o batuque

Como já foi dito, estes seres dotados de capacidade transformacional se encaixam em uma classe de entidades que permeiam o sistema cosmológico local. Porém elas configuram estas paisagens junto a outros tipos de existências sobre-humanas que se agregam sob uma profusão de termos designativos, são “marmotas”, “bichos”, “invisíveis”, “visagens”, “espíritos” ou “encantados”. Pude perceber que cada um desses termos está relacionado a um tipo específico de seres, mas que corriqueiramente são utilizados para designar o todo. Isto só não cabe ao termo “marmota”, único que realmente é utilizado de forma genérica e engloba todo tipo de ser sobre-humano, bem como suas manifestações.

A religião da maior parte das pessoas em Mangueiras é o catolicismo, porém o protestantismo vem ganhando espaço a partir de expedições de missionários e da primeira igreja evangélica que está sendo construída na comunidade. No entanto, no cotidiano as práticas das religiosidades cristãs são envoltas por outras, correspondentes a tradições de matriz ameríndia e negra. O culto às imagens católicas, por exemplo, acabou conversando com uma série de seres encantados e outras entidades, como os orixás trazidos pelas populações de descendência africana. Galvão observou que assim foi se compondo o que chama de “todo religioso caboclo” no interior da Amazônia (1953, p. 10). Nele há uma articulação dessas infintas e complexas imagens, entre os diferentes grupos de entidades, que não se excluem, mas co-existem.

Para esse autor este todo contribui à uma “ciência do caboclo” (1953, p. 10), que seria utilizada para “dominar o ambiente que o cerca” (ibid). Para Galvão, as mais variadas técnicas utilizadas nos diferentes trabalhos que empreende o “caboclo” estão baseadas na experiência tradicional e no conhecimento empírico, mescladas à uma concepção mágica do universo que estabeleceriam formas de proceder no ambiente, entre comportamentos e normas.

Neste contexto há figuras indispensáveis de intermédio das relações entre o mundo humano e sobre-humano, os/as pajés. Estes são curadores e cirurgiões, como também costumam ser chamados, espécie de xamãs dotados da capacidade de mediação entre o mundo do que é visível e o que é invisível. Os conhecimentos de como proceder, tanto com relação aos diferentes domínios ecológicos, quanto com relação a demandas pessoais, são repassados quando os pajés são incorporados pelos encantados; em sonhos; por meio do repasse da tradição oralmente e no cotidiano. Essas pessoas

trabalham por meio da relação sensitiva, do “dom” de sentir, perceber, escutar, ver, o que a maioria não é capaz (PEIXOTO, 2014, p.147).

Consequentemente, as entidades sobre-humanas têm participação direta na formação de paisagens coexistenciais, entre os mais variados seres tangíveis e intangíveis. Isto incide sobre a própria formação dos sujeitos, seus corpos e relações. Afirmando isto levando em conta seres humanos ou não, elementos constituintes dos mais variados domínios ecológicos. Portanto, a influência dessas entidades na vida dessa comunidade se expande desde as relações localizadas e específicas entre dois seres por exemplo, à forma de lidar e compreender o mundo.

Na comunidade, os pajés estão ao lado dos pais e mães de santo que trabalham nos rituais de pajelança, ou bate-costa, e batuque, ou bate-tambor, respectivamente, na proteção, cura, prosperidade, dentre outras finalidades, dos moradores de Mangueiras. O trabalho dessas pessoas é dividido por linhas, que estabelecem as principais diferenças na atuação de cada um. Existem sete linhas de atuação que correspondem a entidades e formas de trabalho específicas. De acordo com a mãe de santo Manoela, são: a linha de umbanda, a linha da mina, a linha do ar, a linha do candomblé, linha do espiritismo, a linha do fundo, linha do bate-costa. As linhas da umbanda, da mina e do candomblé são atribuídas aos pais e mães de santo, as linhas do fundo, da cura e bate-costa são atribuídos aos pajés; e a do espiritismo aos espíritas.

Os profissionais são formados a partir de duas vertentes: existem aqueles que têm o “dom”, ou seja, que nascem com a disposição de atuar em uma ou mais linhas; e aqueles que optam por aprender em um dado momento da vida. Ambos precisam passar pelo preparo de alguém mais experiente para poderem desenvolver a função. É possível que uma pessoa tenha de nascença o dom para várias linhas, bem como para uma linha e depois seja preparada para trabalhar com outras. Portanto, é comum que os pais de santo trabalhem também com os encantados, entidades vinculadas à pajelança, e pajés com caboclos, mais vinculados ao batuque. Há várias distinções nos rituais de acordo com a linha seguida por cada pessoa, uma delas, a mais citada, é a utilização de instrumentos musicais, do tambor existente nos rituais de batuque e do maracá nos rituais de pajelança.

A seguir, Julio, um dos pajés da comunidade, fala um pouco sobre seu trabalho e das diferenças que considera existirem entre a pajelança e o batuque:

Olhe, eu trouxe de nascença isso, de berço. Eu sou curandeiro da linha do fundo. Eu não sou de bate-tambor, eu sou de bate-costa.

A linha de fundo é curador, traz de nascença. Eu tive um mestre só pra ajeitar, meu mestre era um senhor chamado Caraparu, era muito bom, meu mestre. O que eu trouxe ele só fez organizar, colocar tudo em linha pra eu trabalhar. Eu trabalho já bem uns 40 anos. Eu comecei a trabalhar eu tava com 15 anos, 12 por aí, assim.

Mas eu trabalho só de noite, o batuqueiro trabalha de dia e eu não. Só trabalho lá pras oito, nove.

O batuqueiro, geralmente, trabalha mais com a maldade, o pajé não. O meu serviço eu não cobro, eu faço praquela pessoa que tá precisando, é um serviço de caridade.

No São João moram cinco dos sete profissionais de Manguelinas, dois deles batuqueiros e três pajés. Antônia é uma dos curadoras e também é parteira. Segundo ela, o seu dom era para a linha do fundo, como sua mãe. Entretanto, quem a preparou foi uma senhora preparada por sua mãe, cujo dom era da linha de umbanda, que o deu para Antônia. Hoje esta senhora trabalha com as duas. Em suas sessões ela incorpora encantados e caboclos, por isso, apesar de se dizer cirurgiã, ou cirurgiua, como chama, algumas pessoas a identificam como macumbeira ou batuqueira. Os outros dois pajés, Oscar e Nivalda, trabalham com encantados da pajelança e foram preparados por outros pajés da região. Já o pai e a mãe de santo são Marcio e Manoela, e foram preparados por um pai de santo de Salvaterra, os dois trabalham com as sete linhas, Manoela vem sendo preparada para também ser pajé por Júlio, um curador morador do bairro da Trindade.

Todos esses especialistas dizem trabalhar em prol da curas. Ou seja, na assistência às doenças das mais variadas causas. Porém, alguns deles são conhecidos por trabalharem com feitiçaria e podem provocar o mal às pessoas. Grande parte dos moradores do bairro procuram esses profissionais quando precisam, ora um, ora outro. No entanto, há uma parcela de pessoas que têm restrições a frequentar os rituais de batuque. Isto se deve a dois motivos principais: muitos atribuem um lado negativo ao batuque, ou seja, acreditam que seus adeptos o utilizam para fazer o mal a outras pessoas; e seus expoentes serem acusados de não terem dom de nascença, mas o terem adquirido por aprendizado, o que é mal-visto por muitos. De qualquer forma, em se tratando de itinerário terapêutico, pajés e pais de santo são os segundos a serem procurados em caso de doença, depois da própria família com o recurso dos remédios caseiros – feitos com as plantas de seus quintais ou de parentes e vizinhos.

Estes especialistas têm centralidade no que Heraldo Maués chama de “medicina popular alternativa” ou “sistema médico” (2008, p.122), porém não são os únicos. Ele é constituído, ainda, de diversas pessoas cujos dons são articulados no tratamento das mais variadas doenças. São os especialistas, como chama Heraldo Maués (2008), que se aprimoram-se no tratamento de determinados problemas, como as parteiras, puxadores, benzedeiros, curadores de picada de cobra, izipla (erizipela), entre outros. Essas pessoas também recebem por dom ou aprendizado tais habilidades. Além disso, há os serventes, que são ajudantes dos pajés e pais de santo. Existem também as pessoas que tecem as cintas utilizadas pelos pajés, como é o caso de Elizabete. Sobre seu trabalho com a erizipela, Minê conta:

Hermenegilda: Eu benzo izipla, né. A gente bate uns mato, tem a vinagrera roxa, tem a vassorinha... aí bota tudo junto... com um pouco de sal, molha num pano e passa junto com a reza, né. Isso aí foi um sinhô, que morava aqui e me ensinou, ele já é falecido, aí ele me ensinou. Ele me ensinou a reza aí eu comecei pra ver se dava certo, né. Era um senhor, Antônio Alcantara, ele me ensinou. Tem muita gente que vem atrás de mim com isso, várias pessoas. Eu tenho um primo que trabalha com esse negócio de cura, aí sempre que vão lá com esse problema ele manda aqui comigo.

Lanna: São santos que auxiliam seu trabalho?

Hermenegilda: Não, são guias. Do compadre Júlio (pajé) é do fundo, esses é do ar, esse é mais perto de Jesus Cristo, né. Porque eu uso uma oração católica. É do ar, né, espírito, é do bem. Já do Márcio (pai de santo) são outros, eu sirvo também o Márcio quando ele tá trabalhando.



Neste conjunto, que chamo aqui de especialistas, as mulheres cuidadoras de plantas e seus quintais ocupam lugar de extrema relevância. “Na nossa religião, a maior importância são as plantas”, explicou Manoela. Os remédios, banhos e defumações que compõem os rituais e tratamentos xamânicos são principalmente realizados a partir das plantas. Para a mãe de santo, isto se deve ao fato de sua religião – é importante destacar que ela não trata o batuque e a pajelança como religiões distintas – “o principal é as plantas, porque vem lá dos índios e eles se tratavam tudo com plantas medicinais”. Inclusive, ela nasceu em Mangueiras, mas havia muito tempo que ela não morava mais na comunidade, mas na cidade de Belém. Foram seus guias que pediram para que voltasse à Mangueiras.

Eles me malinavam muito, principalmente porque o meu guia maior, o meu mestre mesmo, é o caboco Pena Verde, e ele não gosta de remédio comprado. Eles não gostam de banho de tenda de umbanda, eles gostam do natural, do remédio da terra, é planta de caboco que a gente chama, aquelas lááá do quintal.



Nesse momento, Manoela estava construindo sua casa e voltando a se estabelecer na comunidade. Antes disso ela só passava temporadas no São João e retornava para Belém. Mas, como ela conta no trecho acima, seus guias passaram a solicitar e provocar doenças nela para que voltasse a morar no lugar. Queriam estar mais perto das matas e dos remédios necessários aos seus rituais e tratamentos. Manoela está projetando uma grande horta ao redor de sua casa, construída de barro e palha. Por enquanto, ela trabalha com plantas dos quintais de suas vizinhas, como a maioria dos outros xamãs do local. Pelo que pude perceber, são poucos como

Antônia, que cultivam suas próprias hortas de plantas medicinais. Quando necessitam, eles buscam ou indicam as pessoas que por eles são tratadas, principalmente as mulheres interlocutoras desse trabalho, já conhecidas pelo plantio. Na fotografia abaixo, Antônia benze Mayú com um ramo de algodoeiro que acabara de colher em seu quintal.



Os quintais fornecem quase todos os materiais necessários para os tratamentos e rituais, como pude perceber durante um trabalho do pai de santo Márcio. No dia em que eu fazia uma visita à dona Minê, percebi um alvoroço, as crianças que estudavam pela manhã foram liberadas mais cedo e corriam para casa. Um de seus netos chegou nesse momento e falou que uma menina havia incorporado um espírito na escola e derrubado a diretora. Ela foi encaminhada para o terreiro de Márcio para que ele lhe ajudasse a afastar o espírito. Dona Minê me orientou a ir assistir o trabalho.

Fui em direção ao terreiro, não foi difícil saber onde era, pois havia grande movimento de pessoas. Um barracão de palha e madeira com bancos encostados nas paredes. Ao fundo algumas imagens de santos, orixás e caboclos. Quando cheguei me deram espaço no banco ao lado de Noemi, agente de saúde da comunidade e irmã de Noele, a diretora da escola. No meio do barracão estava Marcio em pé com uma bata amarela e um chapéu. A menina, de aproximadamente 12 anos, ainda com a roupa da escola, estava sentada em uma cadeira também no centro do barracão, mantinha os olhos baixos e parecia ter chorado bastante. Ela estava molhada e tinha pedaços de folhas pelos cabelos e pelo corpo, aparentava ter tomado um banho com plantas.

Márcio estava incorporado com cabocla Mariana e ela dizia que o feitiço não tinha sido endereçado para a menina, mas para sua irmã, como ela não tinha feito os trabalhos necessários para afastar o mal que a perseguia, ele atacou a irmã mais nova. A irmã mais velha contava que desde a noite anterior a menina andava estranha e não falava com ninguém, não queria ir à escola, mas a mãe lhe obrigou. Noemi me contou

que durante a aula se manteve em silêncio e com a feição um pouco alterada, até que se levantou e começou a se debater e falar coisas que ninguém conseguia compreender. A diretora tentou lhe segurar e ela a empurrou. Várias pessoas, entre alunos e professores, foram necessárias para a imobilizarem e a levarem para o terreiro.

A menina já não estava mais incorporada quando chegamos. Noemi contou que ela chegou ainda muito alterada e quando Márcio deu início ao trabalho, mandou imediatamente as pessoas presentes buscarem as plantas necessárias para um banho. Todos se mobilizaram e buscaram no próprio quintal de Márcio, mas principalmente em quintais ao redor do terreiro as plantas indicadas pela cabocla que incorporara no pai de santo. Quando já estávamos no local Mariana orientou um tratamento. Dez dias de reclusão sem ver a luz do sol e banhos com ervas três vezes por dia. O banho deveria conter sombrero do mundo, mucuracá e arruda. No final dos dez dias ela deveria retornar ao terreiro para conversar com a cabocla.

Este sistema se mostra tão cheio de nuances e ramificações que é possível constatar que toda a comunidade acaba sendo englobada por ele. Assim se constitui de fato um sistema que acolhe o doente ou aquele que sofre por qualquer tipo de perturbação advinda do contato sobrenatural.

Porém, com a disseminação do conhecimento sobre os encantados pelo pajé, e a relação diária com seus domínios, ele se torna um conhecimento imerso no cotidiano. Mais do que relacionado à esfera da religião ou à um sistema médico, ele às congrega e reverbera em formas de ser e estar no mundo (SCOPEL, 2013, p.39). Além disso, assim como há diversos domínios, como observa Scopel (2013) para o caso dos Munduruku, este é um sistema cosmológico composto por uma série de figuras dotadas de dons e capacidades. E que, mesmo tendo a figura do xamã, de certa forma descentralizam-no enquanto sistema de conhecimento e de poder de sua figura. O que caracteriza o xamanismo a partir da conjugação de “saberes diversos, que emergem de uma rede de praticantes que atuam conectados” (SCOPEL, 2013, p.39).

Dentre essa rede destacam-se pessoas dotadas de “dons” ou que adquiriram capacidades específicas por meio da aprendizagem. Existem os especialistas em campos específicos de saúde e doença, como a cura de mordida de cobra e erisipela, benzedeadas de crianças contra os chamados quebranto, susto ou agrado⁷⁴, parteiras, entre outras. Estas modalidades de cura envolvem orações e o manejo de plantas no preparo de chás,

⁷⁴ Doenças provocadas pela intencionalidade do olhar de pessoas ou outros animais, que se agradam, têm inveja ou assustam crianças.

garrafadas, emplastos, entre outras formas de administrá-las. Em Manguieras, como em outras regiões da Amazônia, elas assumem caráter de mediação das relações estabelecidas nesse lugar (MACHADO, 2012, p.135), entre humanos, não-humanos ou sobre-humanos (SILVEIRA, 2016). Em decorrência disto há a grande relevância destinada às pessoas que participam da rede citada acima a partir do cultivo de quintais.

Em sua maioria, são mulheres que herdaram dos antepassados os conhecimentos sobre o cultivo, cuja maior referência hoje na comunidade é Diana. A quem é atribuído a possibilidade da cura pelo intenso convívio com as plantas, e pela experiência de atenção aos que delas necessitam. É possível perceber, então, que são coparticipes dessas redes não somente os humanos dotados de “dons”, mas humanos em geral e os não-humanos que se relacionam cotidianamente. Formando “redes interpenetrantes que conectam, sustentam e criam seres em termos de suas qualidades signo-relacionais” (KOHN, 2016, p.19). Portanto, mulheres e seus quintais, participam de uma intrincada trama mágico-místico-religiosa que formam o sistema cosmológico quilombola.

6.4 Mães/donas do lugar

Os micro-cosmos são miniaturas do cosmos. São espaços cosmicizados, organizados e habitados, onde estão fincados eixos do mundo, eixos de memória, são lugares centrais que sustentam o universo para os grupos (ELIADE, 2010, p.219, 242). Repetem cotidianamente em uma micro-escala e nas diferentes dimensões a narrativa cósmica da vida (ELIADE, 2010). O cosmos para as pessoas de Manguieras é povoado de seres sobrenaturais, que têm vínculos profundos com o espaço. Outro traço que lhe é característico é a proximidade radical e não mediada que as pessoas do lugar com eles estabelecem. O cosmos é dividido em “lugares”, como chamam em Manguieras: são domínios ecológicos e domínios dos encantados⁷⁵. Ou seja, eles são os “donos” ou “mães” desses lugares, com os quais estabelecem relação de certa propriedade. São também conhecidos como “encantes”, as moradas desses seres.

Como afirma Wawzyniak no caso tapajônico, o espaço é “constituído de muitos lugares e dotado de múltiplos significados, “morada de muitas e diferentes potências” (2012, p.19) que influenciam as práticas cotidianas que neles se dão. Espaços como as florestas, mangues, ilhas e igarapés, são descritos como pertencentes a donos ou mães,

⁷⁵ Sobre a importância dos encantados em sistemas cosmológicos amazônicos não indígenas, ver Maués (2005).

como são comumente designados os seres que tem neles sua morada. “Todo lugar tem uma mãe”, frase que dá título ao artigo de Raquel Dias Teixeira (2006), sobre quilombolas da região do rio Trombetas, no Pará, também é muito utilizada pelos quilombolas de Salvaterra. Donas, mães e donos são seres que podem se apresentar sob aparências principais, humanas, não-humanas e até invisíveis, dotados de personalidade e intencionalidade, e que possuem uma capacidade fundamental, a de se metamorfosear em outros seres.

Chamo atenção ainda à referência central dada a figura feminina enquanto mãe, afinal, como me disse uma senhora em Salvaterra certa vez: “Só tem mãe, né, nunca ouvi falar em pai”, se referindo ao fato de que não é comum que os encantados do lugar sejam chamados de pai, como as mães (PEIXOTO, 2014, p.90). A figura masculina é o “dono”, em contraposição, em Mangueiras, também escutei falar em “donas” como sinônimo de “mãe” no que diz respeito aos encantados.

Saliento que falar sobre esses lugares como domínios não significa atribuir a eles as noções de posse e propriedade a partir de uma concepção ocidental capitalista e individualista. Carlos Fausto aponta, que as populações ameríndias, porém, não estão desprovidas de suas próprias, de mecanismos de apropriação desenvolvidos sobre princípios diversos (FAUSTO, 2008, p.337) e isso também pode se aplicar à comunidade aqui em questão. Viveiros de Castro (2002, p.82) discute sobre a noção de “dono” entre Yawalapíti no Xingu, onde define a relação entre “um sujeito e sua relação com um determinado recurso”. Entre esse grupo o autor observa que a noção se refere mais ao papel de um mediador, aquele que faz a conexão entre o grupo e um objeto (2002, p.83). No caso de Mangueiras também é possível adotar esta noção geral.

Carlos Fausto nota que a relação entre os encantados e seus encantos está relacionada à noção de maestria, presente entre várias sociedades na Amazônia e se mostra fundamental à compreensão da socialidade entre os diferentes seres (FAUSTO, 2008, p.329). Ela remete a um esquema relacional que pode definir interações nas mais diversas esferas. E, principalmente, “opera em diferentes escalas, desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos” (2008, p.353). Isto implica a formação de “diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres” (FAUSTO, 2008, p.339). Sobre a domesticidade, podemos pensa-la a partir de sua origem, o *domus*, que designa em latim a morada, o lar de alguém.

Os “encantados” são relacionados comumente a ambientes naturais; as feiticeiras e matintas são os seres ligados ao elemento terrestre, mas que habitam espaços povoados. Elas raramente são chamados de “encantados” pelas pessoas de Manguueiras, que só os encaixam nessa categoria quando usada de forma genérica a seres que possuem capacidade transformacional. Porém, me utilizando da ideia de micro-cosmos como uma expressão em menor escala da concepção que organiza o cosmos como um todo, e admitindo os quintais como uma dessas expressões, faço relação entre a constituição dos encantos e os quintais, entre as mulheres donas desses quintais e as “mães” e os “donos” dos encantos.

A casa como o cosmos é composta por uma série de ambientes, os quintais são um deles. Em Manguueiras, eles são a área mais ampla da morada, onde as pessoas passam a maior parte do dia, em especial mulheres e crianças. Nesse local são desenvolvidas não só atividades relacionadas ao cultivo de plantas, como a criação de animais, o preparo das refeições, a lavagem da louça e da roupa, as brincadeiras de criança, entre outras. Como é de se perceber, são em sua maioria atividades socialmente determinadas às mulheres. Os homens se ocupam, principalmente, com a pesca, a criação de rebanhos e muitos são trabalhadores das fazendas vizinhas. Mas quando estão em casa, não é raro vê-los ocupados também com os trabalhos domésticos.

Os quintais em Manguueiras são a parte da casa onde mais se acentuam as relações interespecíficas. Coexistem humanos, plantas e animais domésticos, assim como uma série de espécies que escapam à domesticação e muitas vezes, aos olhos. São pássaros, macacos, roedores, cupins, formigas, entre vários outros que praticam também o espaço. Assim se conformam como “paisagens coexistenciais interespecíficas” (SILVEIRA, 2016). Além da dimensão interespecie, os quintais também são lugares que abrigam as relações com o sagrado e os mais diversos seres sobrenaturais ou sobre-humanos. Há quintais em que acontecem rituais de batuque e pajelança, há os que guardam altares com santos, caboclos e/ou orixás, têm plantas que se transformam em gente, gente que se transforma em bicho, têm aqueles em que ainda são vistos aqueles que já morreram. Em Manguueiras, ocorre como o que foi percebido em Curuçá por Lorena Alves (2012):

No quintal, das plantas e dos bichos, se cria o lugar religioso. O fundo do quintal torna-se a expressão máxima da chamada “força vital”. É onde os diversos grupos sociais deixam marcada sua universalidade, e aonde as vivências religiosas vão resistindo ao tempo, recriando o próprio espaço-morada, a cada mudança imposta ou conquistada. [...] Para além do cultivo

de animais e plantas medicinais alguns grupos domésticos “cultivam” também no espaço do quintal a sua espiritualidade. Um território simbólico, de resistência. Fazer-se universal num domínio tão particular é dádiva-saber. Acolhida, cuidado de si e dos outros, através da mão na terra, cabeça na terra, terra no corpo.

Por isso, para Benedito Nunes os quintais são fronteiras, uma dimensão “limítrofe da cultura” (1994, p.263). Ou seja, onde o cultural e o natural não podem ser compreendidos a partir de uma cisão drástica. São lugares onde as relações entre espécies são históricas, constitutivas e estão integradas em uma cosmovisão em que as noções de natureza, humanidade e cultura não são estanques e indivisas. Este é um fator que garante, inclusive, a alta biodiversidade desses espaços. Portanto, é imprescindível considerar que natureza e cultura só podem ser compreendidos a partir de sua profunda conexão, como sugere Donna Haraway com o termo *natureculture* (2003, 2008).

Por tudo isso os quintais são espaços reservados, sendo de trânsito livre apenas às pessoas que moram no local e aos familiares mais próximos. Existe uma redoma de cuidado e proteção que os envolve. Só os adentram aqueles que pedem permissão e que são atendidos, o mesmo acontece com as plantas, nem todos podem tocá-las. Os terrenos, como as plantas são sensíveis, têm seus próprios ciclos e um equilíbrio que é facilmente ameaçado e corresponde ao equilíbrio da casa e da família como um todo. Como por exemplo, existem casos de pessoas que adentraram quintais mal-intencionadas, com inveja ou mesmo para “bisbilhotar”, logo depois as plantas apareceram mortas ou a vida dos moradores da casa foram prejudicados em diversos âmbitos da vida. Outro exemplo são as visitas da matinta, que quando adentra qualquer quintal todas as plantas secam. As plantas são comunicadoras de qualquer desequilíbrio. A forma de proceder no espaço é conhecida e administrada pelas mulheres por eles responsáveis em diálogo com plantas, animais, artefatos e seres sobrenaturais que os habitam.

Assim também ocorrem nos encantos, onde os encantados estabelecem uma série de regras de acesso e uso dos espaços e de tudo que neles existe (WAWZYNIAK, 2003, p.39). Esses seres designam “castigos” a quem desrespeite certas regras. As punições geralmente vêm em forma de doenças, “ao menos uma dor de cabeça o caboco leva”, explica Elizabete. De acordo com esta senhora, os “donos” e as “mães”, exercem função de “administradores dos lugares”. Têm poder de controle sobre as mudanças do clima, das marés e da luminosidade do ambiente. Eles se fazem perceber a partir de sinais nesses elementos ou aparições. Por exemplo, a mãe d’água é a própria água, se

manifesta por meio dos movimentos da maré, da velocidade do vento, mas também pode aparecer em forma de mulher. Os encantados guardam a ambivalência, a duplicidade de serem ao mesmo tempo mestres e criaturas (FAUSTO, 2008, p.352), o que dá à relação de domínio a especificidade que a distingue da concepção ocidental.

Há um profundo respeito a esses seres e conseqüentemente aos lugares habitados por eles, que se dá em decorrência tanto das dádivas por eles concedidas, no que diz respeito à fertilidade e fartura nos “encantes”, como também ao auxílio nas horas difíceis. Existe, ainda, um forte temor das possíveis sanções que os abusos cometidos com as coisas do lugar podem ocasionar (PEIXOTO, 2014, p.144). Os modos de proceder dependem muito do temperamento de cada encantado, pois eles possuem traços típicos que constituem seu perfil psicológico. Como observou Wawzyniak (2003, p.45) no caso dos ribeirinhos do rio Tapajós, também no Marajó há um empenho em decifrar e identificar a personalidade e o comportamento desses seres para se prevenir de castigos e determinar as formas de agir e interagir nos encantos.

Conhecer sobre os encantados e suas moradas resulta de um engajamento na relação com eles, uma dedicada e cuidadosa interação, bem como e a observação cotidiana de seus movimentos. Isto dá origem a uma série de significações que compõem conjuntos de saberes sobre os mais diversos ambientes, e orientam as formas de praticá-los. Este envolvimento contribui à preservação, tanto do lugar, quanto dos que os habitam. Nesse sentido, o conhecimento implica uma relação intersubjetiva entre os seres, que são coparticipes na constituição do lugar e do próprio ser, seja ele humano ou não (SILVEIRA, 2016, p.293).

Para os moradores de Mangueiras os seres se constituem a partir de seus “dons”, todos os têm de nascença, mas também a partir de seus relacionamentos, e esses seres constituem lugares. A mulher que vira bicho e seu quintal são um exemplo disto. Neste caso, o engajamento entre os seres em direção ao conhecimento mútuo está inserido em uma esfera de intersubjetividade transepecífica na qual são borrados os limites ontológicos. Esta zona pode ser compreendida, inclusive, como àquela que diz respeito à intersecção entre gente e bicho, onde a noção de pessoa é constituída a partir do ponto de vista, da experiência e do movimento entre dois corpos, o da mulher e do porco.

Este movimento obedece o próprio movimento de conformação das paisagens, que, de acordo com Pierre Sansot tem duas características fundamentais, por um lado, elas se estruturam e se organizam, se distingue do si mesmo a partir de formas de alteridade; e por outro lado elas se “atmosferizam”, dando aos elementos que as

configuram um *continuum*, que os ligam uns aos outros como se não fossem distintos (SANSOT, 1983, p.30). O estreitamento das relações no interior de paisagens interespecíficas pressupõem um conhecimento mútuo e o compartilhamento de estratégias para a vida em comum. Produz-se a partir daí o imbricamento dos seres ao passo que se individualizam, como as árvores e os movimentos que lhes são próprios, citados na primeira parte desse trabalho: elas crescem em direção ao centro da terra num enraizamento e em direção ao céu em expansão. Nos quintais elas vão se entrelaçando e se afastando umas das outras, criando táticas de sobrevivência, de resistência e de existência.

Nesse sentido percebo que a noção das “mães” e seus “encantes” estão enraizadas nas formas das mulheres e seus quintais. Como as “mães” e “donos”, as mulheres administram e protegem seus quintais, seus microcosmos, oscilando entre momentos de distinção e indistinção dos elementos que o formam. De acordo com Fausto, a noção de maestria remete a um esquema relacional que pode definir relações nas mais diversas esferas. E, principalmente, “opera em diferentes escalas, desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos” (2008, p.353). Afinal, assim como existem as Oiaras, mães das águas, existem as mães do corpo das mulheres, frequentemente citadas como responsáveis pela força vital que as mantêm eretas, firmes e saudáveis.

É importante observar a partir da experiência etnográfica, que este esquema vai sendo (re)configurado de acordo com as diversas situações em que é evocado. Influencia o “pensar e o agir em novas circunstâncias” (FAUSTO, 2008, p.353), mas isto a medida em que vai sendo atualizado a partir dos movimentos de criação e repetição, próprios da passagem do tempo (MAFFESOLI, 2001), que permitem que dure, ele e o cultivo de quintais.



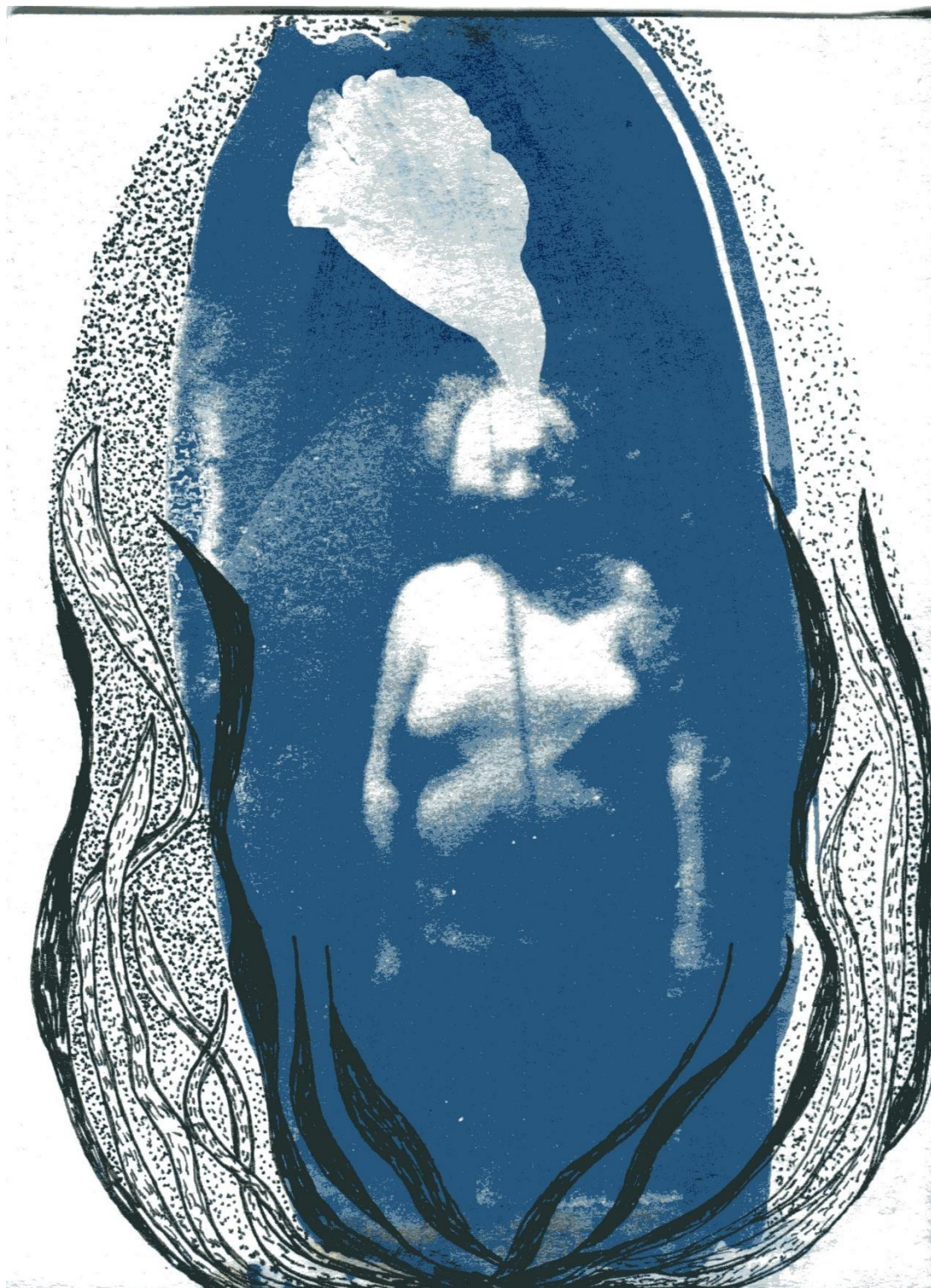


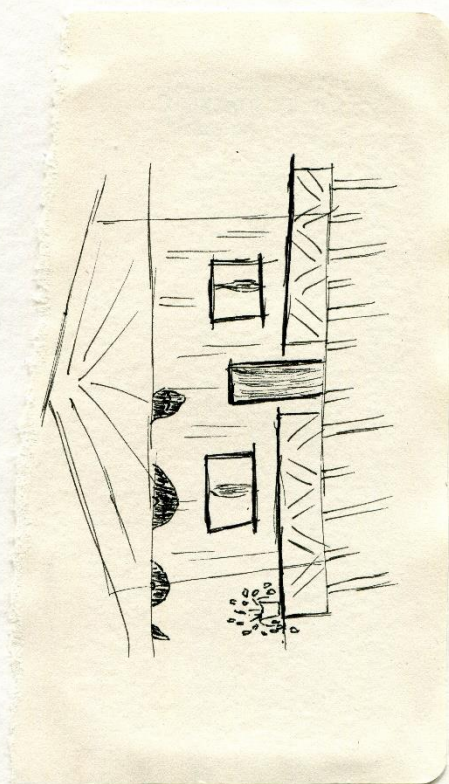
















CONSIDERAÇÕES FINAIS

Raízes
 Pode não parecer, mas eu tenho uma história.
 Uma casa com alicerces profundos, paredes flexíveis.
 No quintal uma mina d'água na sombra de um jequitibá
 Lugar, onde crescemos e nos firmamos eu e antepassados
 reverenciado na alegria e na tristeza.
 Ponto de redenção para o qual inevitavelmente sempre serei
 chamada.
 A aprender suportar o dóido processo de transformação do
 tecido.
 E com o corpo totalmente exposto tear a nova pele.
 Pode não parecer, mas eu tenho uma história completa com
 bases profundas
 e paredes flexíveis
 Solidificando a herança, uma mina d'água na sombra de um
 jequitibá.
 Toda cercada de saias, saiotes
 Galinha d'angola,
 Quilombolas.
 (CRUZ, 2008, p. 9)

Mangueiras é uma comunidade forjada a partir de encontros negros e indígenas no seio de um sistema escravocrata que reverbera na exclusão e exploração desses grupos até hoje. Nesse lugar famílias puderam garantir sua reprodução física e social, bem como a produção de um imaginário a partir das referências culturais, que ali desaguaram. As mulheres construíram suas casas envoltas por quintais como fortalezas, diretamente ligadas ao bem-estar e ao equilíbrio social e ecológico: eles foram abordados aqui com o intuito de responder como se configuram em paisagens de habitação da comunidade quilombola de Mangueiras. Ao longo deste percurso foi possível verificar que sua constituição se deu desde o início do povoamento do território e vem sendo constantemente reconfigurado ao longo dos processos históricos desenrolados no e com o lugar. O que significa dizer que os terrenos que circundam a edificação das casas na comunidade são narrativas dos processos de habitação, o que tratei aqui como microcosmos inseridos em um cosmos policêntrico configurado em uma ontologia quilombola.

Na esteira desta afirmação, outras questões se mostraram norteadoras desse trabalho que estão ligadas à caracterização do lugar, o que para mim, como evidenciei ao longo dos capítulos, é constituído e constituinte das relações entre os diversos seres que o compõe. Portanto, como é conformada esta paisagem? Quais são as continuidades e especificidades que os quintais apresentam em relação aos outros lugares integrantes deste território-paisagem?

Para responder estas questões adentrei nos quintais a partir do diálogo com quatro interlocutoras, Elizabete, Benedita, Marita e Antônio. Tinha o intuito de tentar identificar e compreender como se dão as práticas deste espaço. Isto ocorreu com um instrumento fundamental, a fotografia, que se apresentou como uma lente sensibilizadora, que me atentou para a dramaticidade da vida vivida em coexistência, suas luzes, cores e nuances. Por meio da fotografia me abri à experiência nos quintais, atenta e orientada pelas narrativas das mulheres, a fim de registrar os movimentos de corpos e trajetórias de mulheres e plantas, bem como seus enlaces. Este registro todo o tempo foi concebido como imagem corporal de minha experiência etnográfica, uma artesanaria necessária para tratar e apresentar este contexto tão cheio de nuances e sutilezas imersas no cotidiano. Caminhamos juntas pelos quintais, memórias e paisagens.

“Antigamente tudo era campo”, disseram as pessoas de Mangueiras para enfatizar que as plantas nos quintais haviam sido todas plantadas por elas. Plantar é, então, um ato fundante deste coletivo, e é principalmente feito por mulheres. Vieram mangueiras, ameixeiras, cajueiros, e uma infinidade de outras, arbustivas, rasteiras, agregadas à edificação da casa, criando o espaço da intimidade. Por isso, retomo aqui a assertiva de Bachelard que diz que as árvores fazem crescer tudo que há em volta (1974, p.328). Neste sentido, posso dizer que a vida nas Mangueiras foi sendo feita e refeita cotidianamente a partir e sob a condição dos relacionamentos entre os diferentes seres. Assim foram sendo povoados os campos, na medida em que gente, bichos, plantas e outros entes, também incontáveis, se enraizavam pela terra e se expandiam ao ar.

Corroborando com este olhar, menciono Ingold, que vê a própria árvore como uma metáfora das relações de seres ancestrais e vivos: “seus galhos se entrelaçam, crescem juntos e se separam, numa profusão de conexões transversais” (2002, p.142)⁷⁶. Neste acontecer, pessoas ligam-se umas as outras por meio do parentesco, da solidariedade, do compadrio e de uma série de outras motivações. Não desenham uma árvore genealógica abstrata, invertida e flutuante, onde os humanos estão ligados por linhas geracionais e se encerram em si mesmos. Neste sentido, desenrolam-se relações mais-que-humanas fincadas no solo que não cessam de se movimentar em estrito envolvimento com tudo o que compõem com ela o lugar de experiência.

⁷⁶ “Try to depict the relations between beings, ancestral and living, in the form of a tree, and its boughs would intertwine, grow together as well as split apart, in a profusion of cross-cutting connections”.

Hoje sabe-se que tanto a expansão ao ar como o enraizamento se dão em profundo diálogo entre raízes e galhos de plantas vizinhas. Bem como as condições climáticas, com atenção ao sol, aos períodos de chuva, entre outros fatores aos quais estão sujeitas as espécies vegetais. Talvez sujeitas nem seja o termo mais apropriado aqui, mas estão abertas a estas experiências para que reajam e cresçam em seu vigor, expressando suas específicas formas de existência. O movimento, portanto, é intrínseco à própria vida, às árvores não estão engessadas em formas, elas caminham em suas trajetórias mais que espaciais, mais que temporais. Que só podem ser cartografadas em suas próprias medidas.

O enraizamento está ainda relacionado à ancestralidade. Baseia-se na relação indissociável desse coletivo com a terra e com o lugar para sobrevivência, resistência e, muito além disso, para (re)criação contínua da vida. Erguem-se e ergueram-se deste solo os patrimônios edificados pelas mãos daqueles que o habitam e seus dons específicos, àqueles que tocam e cultivam a terra, contribuem à sua fertilidade. Esses ancestrais não estão em um passado distante, mas vivos em memórias que se atualizam cotidianamente. Os mortos estão, inclusive, em presença nas manifestações de suas almas e encantarias.

Seus patrimônios não são deixados aos descendentes como peças de mármore, mas abrem-se pelas mãos dos mais velhos aos mais novos para que deles se apropriem, neles se engajem, deles cuidem. É necessário, sim, falar de heranças e patrimônios, mas a partir das lógicas específicas deste povo, considerando principalmente toda a luta que têm empreendido por seus territórios, por direitos e reconhecimento de suas especificidades étnicas no contexto nacional.

A herança está ligada a terra, o que nela há de físico e também aos relacionamentos que com ela foram estabelecidos, além de todo simbolismo aí imbricado. A herança ganha também os contornos das narrativas que contam sobre o passado e garantem que dure no tempo, possibilitam e desdobram-se em futuros como os galhos de uma grande árvore, evocam um projeto comum. Estas mulheres não estão encarceradas nos quintais. É claro que é preciso ter em vista que elas compõem a parcela da população que mais sofre com as imposições do sistema social, político e cultural vigente, que institui o limite de suas escolhas. Porém, o que Marita, Bena, Antônio e Elizabete me mostraram é que os quintais podem ser compreendidos como instrumentos e lugares essenciais neste campo de batalha. Nos quintais essas mulheres

desenvolvem seus dons e se reinventam cotidianamente em diversos sentidos, cuidam de si e dos seus.

Cuidado é uma das palavras chave para este trabalho. Intentei mostrar ao longo dessas páginas o quanto ele é imprescindivelmente atrelado à noção de cultivo. Cuidar de outrem ou de si designa uma prática de respeito, atenção e engajamento pelo bem-estar daquele a quem é direcionado. Cuidar é, portanto, condição para o conhecimento de si, do outro e das plantas. Por isso, Collins (2019) observa que o pensamento feminista negro tem como premissa uma “ética do cuidar”, que orienta a produção de conhecimento vinculada a uma ética-estética orientadora das sociabilidades. Este pensamento é fruto do engajamento de mulheres negras com suas próprias comunidades, tendo em vista todos os processos de desagregação e expropriação pelos quais têm passado desde a colonização das Américas.

É por isso que todo o conhecimento produzido sob esta perspectiva do cuidado é sempre engajado. Nestes lugares são desenvolvidos ricos conhecimentos em diversos campos do saber, principalmente na experimentação botânica, agrônômica e terapêutica, que não podem ser destituídos do seu caráter político. É preciso falar com esta linguagem que compartimenta os campos do conhecimento para fins de explanação, mas são inseparáveis esses campos em Mangueiras, justamente porque são entrelaçadas as formas de existência. Crescem juntos, ou melhor cultivam-se. Por isso são, também, poéticos. Indo pela acepção desta palavra são produtivos, criativos, em *sympoiesis* (HARAWAY, 2016, p.58).

O engajamento político, neste sentido, bem como suas estratégias e ferramentas de luta, não dizem respeito a um campo autônomo e dissociado da vida vivida, mas está imerso no cotidiano, tanto as motivações quanto as práticas. As mulheres interlocutoras deste trabalho compartilham as características de serem mulheres idosas, chefes de família, cuidadoras de plantas e quintais. Não é a toa que esses elementos vinculam-se às suas características, trajetórias pessoais e contribuem para sua formação enquanto lideranças. São centrais nos processos de decisão, pois são referências como guardiãs da memória da comunidade e mestres no cultivo de quintais.

Isto significa dizer que a domesticidade, neste contexto, envolve noções particulares, distintas daquelas atreladas a algumas mulheres brancas, por exemplo, onde há uma depreciação do trabalho desta dimensão da vida. Entre as mulheres negras, como é o caso das aqui retratadas, há grande número que sai para trabalhar desde muito cedo, fora

de sua casa em direção às casas de outras famílias. O que ocasiona, entre outros motivos, uma valorização do seu próprio espaço doméstico pelas mulheres e entre homens, também. Isto, inclusive porque também é palco de algumas atividades econômicas. Homens e mulheres experimentam a domesticidade de variadas formas e, por vezes, de formas iguais. O que dá a entender que a domesticidade se expressa em relações e não exatamente em papéis, ou espaços fixos. Como mostra Anna Tsing, é preciso entender mais, sobre as variadas teias de domesticação nas quais nós humanos nos enredamos (2019).

Tanto a questão da domesticidade quanto do cuidado abrem portas para compreender as sociabilidades envolvidas na constituição dos quintais. Estas noções apontam o quão complexas são as relações em que estão envolvidas. Tornam evidentes diversos e diferenciados processos de dominação, mas também mostram como o cuidado e o doméstico estão na base mesma da configuração de todo o território-paisagem. Porém, nos quintais há uma característica muito peculiar, pois nele existe uma proximidade radical e prolongada entre os seres que se dispõem em uma vida em simbiose⁷⁷.

Por conseguinte, é possível enxergar as formas de sociabilidades humanas que ratificam os valores de categorias como o parentesco, a família, as redes sociais, e mesmo, a identidade, entre várias outras, como indispensáveis a compreensão da formação e luta quilombolas. Porém, ao menos no São João, a domesticidade e o cuidado também são essenciais, principalmente porque deixam entrever que a vida está para além da socialidade humana. Então, como observou Marisol De la Cadena no contexto andino, à sombra do movimento político pelas terras está o emaranhado de relações entre os seres que tornaram possíveis a vida humana no território (2010), que, portanto, depende de entrelaçamentos muito mais que humanos.

Esses entrelaçamentos ocorrem em diversos níveis e assumem variadas formas. Assim propiciam a configuração de paisagens multiespécies, em que os seres convivem e simbolizam o mundo juntos. O que diz respeito às próprias representações de si e do outro em constituição intersubjetiva e interespecífica do que vem a ser a morada. Neste contexto há relações de dominação e controle, mas também há aquelas que escapam desta medida de forças. Logo, a constituição dos quintais está ligada a um processo de

⁷⁷ Uso o termo para aludir a uma imagem constantemente utilizada por Donna Haraway. Muito vinculado à biologia, esta noção é explorada pela autora por seu potencial descritivo dos entrelaçamentos mais-que-humanos possíveis, constituintes das experiências de vidas compartilhadas (2016).

domesticação, que só pode ser entendido enquanto um processo de envolvimento gradativo, mútuo e que pode se apresentar sobre várias formas. Admite até mesmo uma reversibilidade, a não intencionalidade e a imprevisibilidade (SAUTCHUK, 2018).

No convívio interespecies, como observado no São João, há sempre algo de devir que foge do domínio humano e assume as contingências da liberdade própria à vida. Torna-se possível a atenuação das fronteiras em uma profunda imbricação entre os seres. Neste processo de habitação há a construção de um conhecimento mútuo que compreende uma dimensão mágica e mística, pois encantados habitam os lugares ao passo que lhe são parte indivisa. Plantas viram humanos e humanos viram bichos na constituição do que revela, então, paisagens transespécificas. Narrativas como estas expressam os vínculos entre os seres, indispensáveis ao processo de habitação do coletivo, porque permeiam a constituição de seres e lugares.

Essa multiplicidade de seres assinala uma transfiguração constante entre humano e não humano na Amazônia, tendo em vista a diversidade de lugares em que a transmutação de corpos está presente. No entanto, nos quintais há uma convivialidade radical que imiscui no cotidiano da morada, do morar-com, do de-morar-com: a possibilidade extraordinária de tornar-se outro, com todas as implicações que isso pode ter. Tal caráter vem atestar a potencialidade das agências dos seres engajados neste cultivo que extrapolam as cercas dos quintais, conectam pessoas e dimensões. Tem-se aí a semente para a reinvenção de si e a expressão de outras formas de existência. Diversidade esta, que é fruto de um cultivo cotidiano das relações *nele* e com *ele* estabelecidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. “Construir uma outra aldeia”: vínculos sociais e territoriais no processo de retomada, Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 2, p. 96, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. **Na trilha dos grandes projetos. Belém: NAEA/UFPA**, p. 163-196, 1989.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.
- ARAÚJO, Anna Bárbara. Da ética do cuidado à interseccionalidade: caminhos e desafios para a compreensão do trabalho de cuidado. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 23, n. 3, p. 43-69, 2018.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **As formas do silêncio e a emergência da memória: notas sobre o Mocambo, uma "comunidade remanescente de quilombos"**. Instituto Socioambiental – ISA, 1997.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- BACHELARD, Gaston. A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço. São Paulo : Abril Cultural, 1978.
- BACHELARD, Gaston. **A dialética da duração**. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- BARGAS, Janine. **Construindo "utopias realistas": as comunidades quilombolas de Salvaterra e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Sociologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.
- BARROS, José Flávio P. **A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BARTHES, Roland. **O Império dos Signos**. São Paulo. Martins Fontes, 2007.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

- BERGSON, Henri. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. **Corpo de planta: terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis**. Centro de Memória Unicamp, 1999.
- CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro. Editora Ouro Sobre Azul, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP. 2000.
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. **A Constituição Local: direito e território quilombola na Comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó - Pará**. 2008. 258 p. Tese (Doutorado em Antropologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- CORMIER, Loretta A. Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 129-154, 2005.
- GINZBURG, Carlo et al. **Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa**. Editora Companhia das Letras, 2004.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, 2007.
- CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. **África**, n. 22-23, p. 25-47, 2001.
- CARNEY, Judith. **Arroz Negro. As Origens Africanas do Cultivo do Arroz nas Américas**. Bissau: Instituto da Biodiversidade e das Áreas Protegidas. 2018.
- CARREIRA, A. **As Companhias Pombalinas de Navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o Nordeste brasileiro**. Porto: Imprensa Portuguesa, 1969.
- CARVALHO, Vânia Carneiro de. **Gênero e artefato: o sistema doméstico na perspectiva da cultura material: São Paulo, 1870-1920**. São Paulo: EdUSP, 2008.

CARVALHO, Patrícia. **A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT (e sua interface com a religiosidade afro-brasileira)**. Dissertação de mestrado em Arqueologia, MAE/USP, São Paulo, 2012.

CASEY, Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological prolegomena. **Senses of place**, v. 27, p. 14-51, 1996.

CAVALCANTE, Inara Mariela da Silva. **Acesso e Acessibilidade aos Serviços de Saúde em Três Quilombos na Amazônia Paraense: um olhar Antropológico**. Dissertação de Mestrado. Belém: PPGSSE/UFPA/UFAM/FIOCRUZ, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHIANCA, Luciana. Devoção e diversão: expressões contemporâneas de festas e santos católicos. **Revista Antropológicas**, v. 18, n. 2, p. 2, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Boitempo Editorial, 2019.

CORBIN, Henri. **La imaginación creadora** - En el sufismo de Ibn 'Arabî. Barcelona: Ediciones Destino, 1958.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. 1997.

DE BELÉM MENEZES, Maria. Um retrato de Dalcídio Jurandir. **Asas da palavra**, n. 4, p. 20-26, 1996.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DESPRET, Vinciane. The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis. **Body & Society**, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004.

DIAS, Manuel Nunes. **A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão**. Belem, Imp. Universitária, 1970.

DIAZ, Rafael Paiva de Oliveira. Resistência e resiliência: fazer crescer em um quilombo marajoara. In: **31ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília. Anais da 31ª RBA, 2018.

DIAZ. Rafael Paiva de Oliveira. **Mangueiras, um quilombo marajoara: entre rios, mares e marés**. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Ilhas e Mares: simbolismo e imaginário**. São Paulo: Hucitec, 1998.

DOTHLING, Nathália Reis. **O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1989.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ECKERT, Cornelia. As variações" paisageiras" na cidade e os jogos da memória. **ILUMINURAS**, v. 9, n. 20, 2008.

ECKERT, Cornélia. As variações paisageiras na cidade e os jogos da memória. In: SILVEIRA, Flávio; CANCELA, Cristina. (orgs.) **Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade**. Belém: EDUFPA, 2009.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2010.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". **Cuad. antropol. soc.**, Buenos Aires , n. 41, p. 25-38, jul. 2015.

FABIAN, Johannes. O tempo e a escrita sobre o outro. Deslocalizar a Europa. **Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade**, Lisboa, Cotovia, p. 63-100, 2005.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana** 14(2), 329-366. 2008.

FAVERT-SAADA, Jeanne. Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Amazônia: tempo e gente**. Prefeitura Municipal de Belém, Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1977.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Rezadores, Pajés e Puçangas**. Ed. Boitempo: Belém, 1979.

FLEISCHER, Soraya. **Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará**. [tese]. Porto Alegre (RS): Departamento de Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul; 2007.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOCILLON, Henri. **A Vida das Formas – Seguido de Elogio da Mão**. Lisboa: Edições70, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Vozes, Petrópolis, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.

GALVÃO, Eduardo. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional**, 15, 1953.

GEERTZ, Clifford. **O antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

GELL, Alfred. Magic, perfume, dream. In: **Symbols and sentiments: Cross-cultural studies in symbolism**, p. 25-38, 1977.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon, 1998.

GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. 14ª. Ed. **Petrópolis, RJ: Vozes**, 2007.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séculos XVII-XIX)**. Tese (Doutorado em História), Unicamp, Campinas, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

GOMES, Ângela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negroafricana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH**. 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, SP: Centauro, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo, SP: Centauro, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

HARAWAY, Donna. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. New York: Pricly Paradigm Press, 2008.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: Tadeu, T.(Org.) **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, Pp 33-118, 2009.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. **Horizontes antropológicos**, v. 17, n. 35, p. 27-64, 2011.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene**. Duke University Press, 2016.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

HERNÁNDEZ, Carmen Osorio. Género y Medio Ambiente: Entre el discurso y la práctica. In: TORRES, Georgina Méndez; INTZÍN, Juan López; MARCOS, Sylvia; HERNÁNDEZ, Carmen Osorio (orgs.). **Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originários**. Guadalajara, 2013.

HOOKS, Bell. **Feminist theory: From margin to center**. Pluto Press, 2000.

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

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, Junho, 2012.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

JURANDIR, Dalcídio. **Passagem dos inocentes**. Martins, 1963.

JURANDIR, Dalcídio. **Três casas e um rio**. Bragança: Pará.grafo Editora, 2018.

KOHN, Eduardo. Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. **Ponto Urbe**. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 19, 2016.

- LAMBEK, Michael. **Ordinary ethics: Anthropology, language, and action**. Fordham Univ Press, 2010.
- LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 37-47, 2015.
- LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanésio**. Barcelona: Paidós. 1997.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. Vol. IV (2): 333. 2000.
- LEROI-GOURHAN, André. **O Gesto e a Palavra, vol. II-Memória e Ritmos**. Porto: Edições 70, 1983.
- LEROI-GOURHAN, André. **O Gesto e a Palavra, Memória e Ritmos**. Lisboa, Edições, v. 70, 2002.
- LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. **Entre Quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, p. 251-290. 2004.
- LOUREIRO, Juliana Coelho. Quintais de Olinda: uma leitura indiciária sobre sua gênese. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, v. 20, n. 1, p. 231-281, 2012.
- MACDOUGALL, David. **The corporeal image: Film, Ethnography, and the Senses**. 2006.
- MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente**. Mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico. Tese de Doutorado. Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2012.
- MAFFESOLI, Michel. O poder dos espaços de celebração. **Revista Tempo Brasileiro**, v. 1 – nº 1, Rio de Janeiro, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. El nomadismo fundador. **Nómadas** (Col), núm. 10, abril, pp. 126-142, 1999.
- MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre, n. 15, 74-82, 2001.
- MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia**. São Paulo: Edusp/Nankin Editorial, 2012.

- MATOS, Beatriz de Almeida. Povo onça, povo larva. **Revista de Antropologia**, v. 61, n. 3, 2018.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém: Edições Cejup, 1998.
- MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos de. No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará. In: **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. Belém: NAEA/UFPA, 2004.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Campesinato negro na Ilha de Marajó: **Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará**. Belém: UNAMAZ/SEJU/NAEA, 2004.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade. **Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará**, Belém: UFPA/UNAMAS/SEJU, 2004.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra – Pará. **Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará**. Belém, Unamaz/SEJU/UFPA/NAEA. 2006.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Roceiros de Paixão, nos limites da cerca, Salvaterra, Pará. **Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará**. Belém: Unamaz/UFPA. 2004.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Terras de herança de Barro Alto: entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do Americano, Salvaterra, Pará. **Relatório do Projeto Estudo de comunidades negras rurais no Estado do Pará**. Belém: Unamaz/UFPA, set. 2005.
- MARIN, Rosa. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades**, v.1/Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.) – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém, Cejup, 1995.
- MAUES, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estud. av.**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, Apr. 2005 .
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, p. 11-58, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In.: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Dossiê – Amazônia: Sociedade e Natureza**. In: Mediações. Londrina, vol. 17, num. 01. 2012.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU / EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: COSACNAIF, 2003.

MENDES, Lorena Alves. **Quintais de axé: entre o doméstico e o sagrado. Uma etnografia sobre o uso de quintais de terreiros afro-religiosos em Curuçá-Pa**. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará. 2012.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. O dom xamanístico e a sujeição feminina numa comunidade amazônica. **Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, I–Antropologia**. Belém: EDUFPA, 1980.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA). In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; WINKLER-PRINS, Antoniette MGA. Eu adoro flores!: Gênero, estética e experimentação agrícola em jardins e quintais de mulheres caboclas, baixo Amazonas, Brasil. In: **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**, 2006.

NUNES, Benedito. Casa, praça, jardim e quintal. **Ciência & Trópico**, v. 22, n. 2, 1994.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Editora FGV, 2001.

OVERING, Joanna. **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia**, p. 64-81, 2000.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajápi do Amapari (AP)**. Universidade de São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajápi (AP)**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Feitos de semente e pedra: afecção e categorização em uma etnografia na Amazônia. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 20, n. 1, p. 143-161, 2016.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. Condição camponesa e novas identidades entre remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira e Iguape. **Diversidades de campesinatos: expressões e categorias**, v. 1, p. 229-250, 2009.

PARKIN, David. Wafting on the Wind: Smell and the Cycle of Spirit and Matter. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 13, p. S39-S53, 2007.

PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima. **Cidade nas águas** - um estudo sobre o imaginário em Salvaterra-PA. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. Bragança, 2014.

PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima; SILVEIRA, Flávio. Dentre plantas e mulheres - a porta de entrada do universo místico e poético que envolve mulheres em Salvaterra. **Nova Revista Amazônica**, v. 6, p. 1-12, 2016.

PEREIRA, Bruno Magnum; ALMEIDA, Maria Geralda. O quintal Kalunga como lugar e espaço de saberes. **Revista GeoNordeste**, n. 2, 2011.

PIANI, Pedro Paulo Freire. **Sobre a possibilidade da integração de saberes no SUS: um estudo de Mangueiras na ilha de Marajó-PA**. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica-SP, São Paulo, 2007.

PICARELLI, Adriano. **Jardins de mistura: imagens e memórias**. Campinas, 2007.

PINK, Sarah. Walking with video. **Visual studies**, v. 22, n. 3, p. 240-252, 2007.

POSEY, Darrell A. **Kayapó ethnoecology and culture**. Routledge, 2002.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Comunidade Quilombolas da Ilha do Marajó**. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Belém/Rio de Janeiro, 2006 (Fascículo 7).

RABELO, Miriam Cristina. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Edufba, 2014.

DA SILVA RIBEIRO, José. Jean Rouch-Filme etnográfico e antropologia visual. DOC On-line: **Revista Digital de Cinema Documentário**, n. 3, p. 6-54, 2007.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Tecnologias Audiovisuais na Construção de Narrativas Etnográficas, um percurso de investigação. **Campos: revista de antropologia social**. Curitiba, PR. N. 4 (2003), p. 113-133, 2003.

ROCHA, Ana Luiza da.; ECKERT, Cornélia. Os jogos da memória. **ILHA**, Florianópolis: 2000.

ROCHA, Ana Luiza da.; ECKERT, Cornélia. Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana. **Illuminuras**. 2003.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará**. 1971.

SANSOT, Pierre. **Les formes sensibles de La vie sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

SANSOT, Pierre. Pour une esthétique des paysages ordinaires. **Ethnologie française**, 19(3): 239-243. 1989.

SANTOS, Suziane Palmeira dos; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e; VALENTE, Osvaldo Rosa. A Lógica da Ação Coletiva e a Busca pela Cidadania: uma análise de associações quilombolas de Salvaterra-Marajó/ PA. **Anais III Encontro da Região Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia: Amazônia e Sociologia**: fronteiras do século XXI. Manaus, 2012.

SANTOS, Alessandra Regina. Nas texturas da terra: movimentos e práticas conhecimento entre os quilombolas do Vale do Ribeira. **Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 3, n. 3, 2017.

SAUMA, Julia. “Moramos no mundo do invisíveis”: sobreposição, ruptura e movimento em uma área quilombola. In.: STOL, Emilie; et al. (orgs.). Belém: NAEA, 2019.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. **O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriçu, Amapá)**. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília (DF). 2007.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito. In.: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). **Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida**. Porto Alegre : UFRGS, 2018.

SCOPEL, Daniel. **Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na terra indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: práticas de automação, xamanismo e biomedicina**. Tese de Doutorado. Florianópolis. SC. Universidade Federal de Santa Catarina. 2013.

SENNETT, Richard. **O artífice**. Record, 2009.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. Women and the Gendered Politics of Food. **Philosophical Topics**, vol. 37, no. 2, pp. 17–32, 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. **As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por uma antropologia do objeto documental: entre a "a alma nas coisas" 1 e a coisificação do objeto. **Horizontes Antropológicos**, v. 11, n. 23, p. 37-50, 2005.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. In: SILVEIRA, Flávio; CANCELA, Cristina Donza. **Paisagem e Cultura**. Belém: EUFPA, 2009.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Os jogos de poder e a preservação patrimonial: digressões acerca da Antropologia das Paisagens. In.: D. C. Martins, I. M. de Mattos & M. V. Soares (orgs.). **Região e poder: representações em fluxos**. p. 109-143. Goiânia: PUC-Goiás. 2010.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **ILUMINURAS**, v. 17, n. 42. 2016.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu; ISABELLE, Verónique. Sobre paisagens e imaginários amazônicos no contemporâneo – Reflexões provisórias acerca de “cosmológicas” caboclas no continuum rural-urbano. In.: LUCAS, Flávia, Cristina Araújo; et al

(orgs.). **Natureza e Sociedades: Estudos Interdisciplinares sobre Ambiente, Cultura e Religião na Amazônia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p.145-178.

SILVEIRA, Flavio Leonel Abreu; SOUZA, Camila. Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do salgado paraense. **Estudos Feministas**, 22(3): 755-780. 2014.

SIMMEL, Georg. A Ponte e a Porta. **Política e Trabalho João**. Pessoa-PB, 1996.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo. 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

SIROST, Olivier. Le sens paysager. **Sociétés**. 3(109): p5 -10, 2010.

TAUSSIG, Michael. Physiognomic aspects of visual worlds. **Visual Anthropology Review**, v. 8, n. 1, p. 15-28, 1992.

TEIXEIRA, Raquel Dias. Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru. **Revista Antropológicas**, v. 17, n. 2, 2006.

TILLEY, Chris. Do Corpo ao Lugar à Paisagem: uma perspectiva fenomenológica. **Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, v. 8, n. 1, p. 24-62, 2014.

THOMPSON, Audrey. Not the Color Purple: Black Feminist Lessons for Educational Caring. **Harvard Educational Review**: December 1998, Vol. 68, No. 4, pp. 522-555. 1998.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entreves do processo de titulação**. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, 2006.

TRONTO, Joan C. **Moral boundaries: A political argument for an ethic of care**. Psychology Press, 1993.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha 'Revista de Antropologia**, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Yi Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Edue, 2013.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). **Revista de Antropologia**, p. 605-631, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2002.

WATSUJI, Tetsuru. **Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones**. Salamanca: Sígueme, 2006.

WAWZYNIAK, João Valentin. "Engerar": uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **ILHA**. Florianópolis, v.5, n.2, dezembro 2003, p. 33-55.

WAWZYNIAK, João Valentin. **Assombro de olhada de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre ribeirinhos do baixo rio Tapajós, Pará – Brasil**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2008.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós–Pará. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 17, n. 1, p. 17-32, 2012.

WOLFF, Cristina. **Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre (1890-1945)**. São Paulo, Hucitec. 1999.

WOLFF, Cristina Scheibe. A construção da sustentabilidade nos seringais em crise: uma questão de gênero. Alto Juruá, Acre/Brasil: 1912 a 1943. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 23, 2001.

XIMENES, Sarah Christine Cavalcanti. **Ensaio Toxicológicos pré-clínicos com extrato bruto seco das folhas de *Petiveria alliacea* Linné**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. 2008.

Outras Referências:

Documentário ORI. Raquel Gerber. Rio de Janeiro: Angra Filmes, 1989, 93 minutos.