

A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional¹

LANNA BEATRIZ LIMA PEIXOTO

Introdução

Este artigo apresenta reflexões acerca dos quintais de uma comunidade quilombola no interior da Amazônia e sua constituição como lugares importantes no interior de um sistema cosmológico que concebe a capacidade transformacional de humanos em outros animais e vice-versa. O trabalho foi elaborado a partir do cruzamento das narrativas de uma comunidade quilombola acerca da capacidade de “virar bicho” de umas das mulheres do local e da experiência junto a essa mulher e seu quintal. A comunidade em questão é Mangueiras, localizada no município de Salvaterra, Ilha do Marajó (PA), onde a maioria das casas têm quintais. Estes são espaços destinados à criação de alguns animais, ao cultivo de hortas, árvores frutíferas e, principalmente, de plantas medicinais. Os quintais são importantes áreas de sociabilidade, onde é possível perceber as inscrições dos processos de habitação do território pelo coletivo quilombola e seus sentidos.

Essa mulher será tratada aqui como Diana², e o convívio com ela se deu em diversas estadias na comunidade ao longo dos quatro anos que venho desenvolvendo o curso de doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Na tese, percorro os quintais de cinco mulheres moradoras do bairro São João e suas narrativas sobre o lugar, com o intuito de compreender as formas como se relacionam com as plantas e animais em coabitação. Diana é uma delas, em torno da qual gira uma atmosfera de mistério, segredo e medo alimentada por narrativas que falam muito sobre

1 Uma versão deste trabalho foi apresentada no GT 05: Agências materiais e espirituais no cotidiano: experiências e narrativas de coexistência na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF. O artigo aqui apresentado foi reelaborado a partir das questões discutidas durante a apresentação e das contribuições dos pareceristas desta revista.

2 Opto pela utilização de um nome fictício para preservar a identidade dessa senhora, uma vez que, como me disse uma mãe-de-santo local, “é bom não falar o nome, né, quem é não gosta de falar”.

as relações entre humanos e não humanos e das formas de praticar os espaços na constituição da moradia por populações negras que compõem os quilombos na região.

Os quintais são espaços domésticos onde humanos e não humanos estabelecem relações cotidianas de intenso e permanente contato. Para acessá-los, escolhi as caminhadas com as mulheres pelos quintais como método, e, nessas incursões, emergiram memórias sobre suas imbricações. Os quintais são lugares prechos de imagens, as caminhadas evocavam narrativas sobre assuntos centrais para a comunidade. As mulheres apresentaram os quintais como lugar habitado, imaginado e imaginante, onde por vezes são turvos os limites entre os seres. Entre as diversas histórias narradas são recorrentes as que falam sobre entidades que figuram a cosmologia local e são constantes as referências as que têm capacidades transformacionais. As personagens são plantas, humanos, outros animais e entidades sobrenaturais a quem é possível a transmutabilidade de corpos.

A partir das narrativas foi possível perceber que o escopo de entidades e transformações possíveis é 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 os compõem ao passo que podem se mostrar indistintas deles. Os quintais são um desses lugares, além de suas múltiplas funcionalidades, apresentam-se 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.

Ao longo deste artigo tenho como objetivo mostrar como as histórias sobre a mulher que “vira bicho” em seu quintal é uma das narrativas que expressam os vínculos entre os seres, indispensáveis ao processo de habitação do coletivo. Processo esse que deve ser compreendido não somente como resultante das relações interespecíficas como também das interétnicas. Há que se considerar a herança de um diálogo entre negros e indígenas que até hoje vêm se desdobrando nas práticas do espaço por essa comunidade. Por isso, lanço mão de um referencial teórico sobre comunidades quilombolas, como também sobre comunidades tradicionais indígenas e não indígenas da Amazônia na tentativa de compreensão do material etnográfico apresentado.

Para tanto, estruturo o artigo em cinco partes, além desta seção introdutória e de uma conclusiva. Na primeira seção, apresento informações acerca da comunidade e mais especificamente sobre o bairro onde mora Diana, constituído a partir de relações afroindígenas. A segunda seção apresenta Diana e seu quintal de forma mais aprofundada. Na terceira, me detenho sobre as narrativas de vizinhos e parentes sobre Diana e sua capacidade de “virar bicho”, compreendendo-a a partir do diálogo com trabalhos que tratam sobre o tema em outros contextos etnográficos, indígenas e não indígenas. Na quarta seção, construo uma reflexão acerca da convergência das imagens da casa/quintal, da mulher e do quilombo a partir dos sentidos dados pelas mulheres da comunidade. Na quinta, estabeleço relação entre a constituição das moradas dos encantados e dos quintais identificando traços em comum.

O bairro do São João e a relação afroindígena

No Marajó, existem pelo menos 19 comunidades quilombolas. Entre elas, 15 estão localizadas em Salvaterra, formando o território quilombola mais densamente povoado da ilha (Marin 2009:220).

Mangueiras é uma das comunidades quilombolas mais afastadas da sede do município, uma das de mais difícil acesso. É também uma das mais antigas de Salvaterra, uma espécie de “comunidade mãe”, de onde se dispersaram grupos de negros para vários outros locais onde formaram novos quilombos (Cardoso 2008:130). Em Mangueiras é possível encontrar descendentes diretos dos grupos escravizados na região, negros e indígenas. Hoje, conta com aproximadamente 140 famílias, que se dividem em nove bairros: Divindade, Trindade, Mucajá, Japim, Santa Maria, Salvar, Nascimento, Fazendinha Taboca e São João, onde ficam os quintais visitados durante esta pesquisa³.

Cada um dos bairros tem uma narrativa de origem, a do São João conta sobre Bernardo, um negro escravizado, e Sabá, uma índia que havia sido “pega”, ou seja, capturada na mata e passou a trabalhar na mesma fazenda que Bernardo. Os dois se casaram e estabeleceram moradia nos arredores da fazenda, onde hoje está localizado o bairro. O casal vivia a partir do extrativismo, da pesca e das roças de mandioca. Com o passar do tempo, o avanço da criação de gado impediu a agricultura da maniva em decorrência do avanço das áreas de pasto sobre as áreas de plantio. O cultivo ficou restrito aos quintais das mulheres da comunidade, com espécies de plantas medicinais, frutíferas, legumes, hortaliças, entre outras.

Hoje, seus descendentes herdaram não somente suas terras como os saberes e práticas sobre o território. A criação de animais, a pesca e o extrativismo são hoje as principais atividades econômicas da comunidade. O extrativismo se dá de forma sazonal de recursos como frutas, andiroba, bicho do tucumã e a produção de azeites a partir desses insumos. A pesca é feita nos rios e lagos que circundam a comunidade, principalmente o rio do Saco e o rio Mangueiras. Esses gêneros são destinados à subsistência e à comercialização. Já a criação de animais se expandiu não somente pelas áreas de roça como pelas áreas de moradia de Mangueiras, principalmente no São João.

Da relação da comunidade com os rebanhos deriva a seguinte afirmação: “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 do avanço dos animais que comem e destroem suas plantas. Essa é a razão para a restrição desses espaços, ao contrário do que pode se observar em outras comunidades rurais, nas quais a área do quintal é aberta e se apresenta como área de intersecção entre as diferentes casas.

Nos quintais de Mangueiras, há escassas construções e densa vegetação em torno das casas. São como pequenas “ilhas de floresta” dispostas ao longo dos campos. Esse termo foi proposto pelo biólogo e antropólogo Darrel Posey (2002:06) para denominar um antigo sistema de agricultura Kayapó em áreas localizadas ao longo das trilhas que percorriam. Eram montes de vegetação destinada a abastecê-los de alimentos, desenhando a paisagem do cerrado⁴. Em imagens de satélite da comunidade de Mangueiras, é possível perceber essa concentração da vegetação dos quintais sem conexão aparente, o que remete ao sistema Kayapó. Além disso, também é válida aqui a metáfora da ilha, em relação ao simbolismo que carrega, e a íntima relação existente entre os elementos água e terra.

³ Ao longo do texto, quando utilizo o termo “comunidade” estarei me referindo a Mangueiras como um todo, a todos os seus bairros. Quando me referir especificamente ao São João, utilizo o termo bairro.

⁴ O termo é utilizado hoje pela ecologia para designar quintais agroflorestais indígenas, como chamam os quintais com plantio (Pinho 2008:18). Esses quintais são caracterizados por esses estudos por sua diversidade e importância em culturas de subsistência, como fonte de recursos alimentícios, medicinais e outros.

Como as ilhas rodeadas por água – os quintais também são rodeados por águas nos períodos de inverno amazônico, já que os campos ficam alagados –, eles se apresentam como “mundo em miniatura”, como afirma Antônio Carlos Diegues, um microcosmo permeado de segredos, “símbolo polissêmico, com vários conteúdos e significados” (Diegues 1998:01). 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” (Ingold 2012:39) constrói a noção de malha – aqui remeto à noção da trama e do tecido – em oposição à noção de rede. Para esse 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 apenas aparentemente contrastantes, afinal, como afirma Carlo Ginzburg (2004), “nenhuma ilha é uma ilha”⁵, o ilhéu 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, dão-se 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.

Esse complexo cosmológico está ligado ao processo histórico que fez convergirem para o lugar coletivos 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 2014:217).

No Marajó, a mão-de-obra de negros foi utilizada juntamente à mão-de-obra indígena principalmente na pecuária (Piani 2007:87; Marin 2009:209). Trabalhos como o de Flávio Gomes (2005), Rosa Elizabeth Acevedo Marin (2009) e 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 nesse 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

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

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.

aqui a pretensão de localizar as origens, remetendo a um ou a outro a procedência das concepções sobre a transmutabilidade de corpos vigentes entre os moradores de Mangueiras. O que é imprescindível a 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, como a religião e as práticas de cura, 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.

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, põe-se em questão sua compreensão a partir da mistura e da mestiçagem e também os essencialismos culturais. A discussão também 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” (Goldman 2014:215).

Em virtude disso, 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. Isso porque as referências a seres dotados de capacidade transformacional são recorrentes na literatura antropológica sobre essas populações (Viveiros de Castro 2002:351; Wawzyniak 2003:42). Entre as comunidades quilombolas na Amazônia, há o trabalho de Raquel Teixeira sobre o Jauari, em Oriximiná (2006). As referências específicas à 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 Munduruku 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, constituinte da população regional (Maués 2012:37; Scopel 2013:39), considerando as relações complexas e tensionais estabelecidas entre eles ao longo do tempo amazônico (Silveira; Souza 2014:758). 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. É nesse sentido que este artigo faz parte de um esforço de pesquisa sobre os desdobramentos dessa relação nas conformações das paisagens⁷ de coletivos formados a partir delas.

⁷ É importante ressaltar que considero as paisagens como um fenômeno complexo e polissêmico, fruto de um processo cognitivo (Silveira 2009:71), das “trocas entre o mundo sensível e o mundo das significações” (Eckert 2009:87), 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 1989:240).

O encontro com Diana

Diana tem 76 anos, foi a primeira mulher que conheci na comunidade, ainda da primeira vez que a visitei, em 2013⁸. Desde o primeiro contato, ela já afirmava com veemência: “eu venho de cinco gerações de escravos”. É sempre assim que inicia a narrativa sobre a história da comunidade. Diana nasceu em Mangueiras, seus antepassados eram todos da comunidade ou de comunidades vizinhas, como me disse: “nós somos daqui mesmo, sempre fomos daqui”. Ela é bisneta de Sabá e Bernardo. 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 a roças de mandioca. A mãe, pela constante ausência do pai, que era vaqueiro, era a principal responsável pelas plantações. Para Diana, daí advém a “mão boa” para o cultivo, 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, Diana passou a lhe ajudar com o serviço em troca da hospedagem.

Nessa época, seu maior sonho era ter uma casa: “eu sonhava ter uma casa, a casa era o mais importante porque eu não tinha mais mãe”. Esse sonho se concretizou no início da vida adulta, quando retornou a Mangueiras. Lá ela casou, constituiu família e mora até hoje com os dois filhos e uma nora em uma casa de alvenaria em um terreno herdado da família de seu falecido marido. Sua família tem papel relevante no processo político das lutas quilombolas na região. Um de seus filhos foi presidente da associação da comunidade, e sua casa, desde que se iniciaram as discussões em torno das comunidades quilombolas em Salvaterra, era a referência para quem chegava em Mangueiras em virtude dessa questão. Sobre isso ela conta: “O ponto central sempre foi aqui em casa, desde o início desse negócio de quilombola. Aqui chega pesquisador, chega fotógrafo, até o pessoal da Celpa (Centrais Elétricas do Pará), vem tudo pra cá, porque meu filho era presidente, aí até hoje já vem certo”.

Apesar de seu filho ter sido representante político, Diana teve papel central no processo de auto-identificação quilombola. Além de sua casa ser um ponto de referência, ela se tornou uma das principais fontes aos estudos sobre a comunidade e também uma importante conselheira sobre assuntos políticos e históricos. Outro motivo que atribuí à sua figura grande importância são seus conhecimentos em torno das plantas medicinais e remédios para vários fins, bem como seu quintal, um dos maiores, mais antigos e mais diversos da comunidade. É muito comum que, durante minhas visitas, Diana receba pessoas da comunidade necessitadas de receitas de remédio, de plantas ou dos óleos vegetais que produz. Curadores, pais e mães-de-santo da região, inclusive a indicam aos clientes necessitados pela variedade de espécies de plantas medicinais e litúrgicas que cultiva.

Quando a reencontrei em 2015⁹, ela se lembrava perfeitamente de quando estive lá da primeira vez e das pessoas que estiveram lá comigo, perguntou-me o que ia fazer ali daquela vez. Disse a ela que voltara a fim de desenvolver uma pesquisa sobre mulheres e quintais cultivados na comunidade. Diana me disse que não sabia se podia ajudar porque tinha um grande quintal, mas não tinha mais

8 A primeira vez que estive em Mangueiras foi com o objetivo de fotografar uma atividade de Capoeira Angola direcionada às crianças da comunidade.

9 Em 2015, retornei à comunidade com o objetivo de desenvolver meu trabalho de doutorado pelo programa de Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Pará.

tantas plantas, só as que o gado que vive solto esqueceu ou não conseguiu comer. Em um dos dias que seguirem, procurei-a para conversarmos sobre assuntos variados, até que, enfim, decidiu me mostrar seu quintal. Fui seguindo seus passos pelo lado da casa, na medida que adentrávamos o quintal, com o adensamento das plantas e a conseqüente diminuição da luminosidade, era como se uma outra dimensão dentro da comunidade se desvelasse.

Todas as plantas ali existentes nasceram de seu trabalho e cuidado. As primeiras árvores plantadas foram as mangueiras, que protegem o terreno do sol e da chuva, delimitaram com a sombra as fronteiras da intimidade da morada de Diana. O quintal de Diana compreende a área localizada aos lados e atrás da casa, é um terreno amplo com muitas plantas e árvores altas, o que proporciona muita sombra. No quintal, há criação de galinhas, há um cachorro e um gato que circulam por ele, há também um papagaio e um casal de periquitos maracanã.

As construções, como em todos os quintais na comunidade, são escassas, há um depósito onde ficam guardados vários utensílios de várias espécies, desde panelas a ferramentas, como pá, enxada e facão. Há também duas mesas utilizadas por ela para plantar e cuidar das mudas que ainda estão vingando. Em um dos cantos do quintal, há também um galinheiro e, ao lado da casa, uma barraca, onde seus filhos, marceneiros, trabalham. Os cuidados diários com o quintal ficam principalmente sob o encargo da senhora, desde a administração às tarefas diárias de limpeza, manutenção e cultivo. Seus filhos são responsáveis somente pelo barracão de marcenaria e realizam tarefas de manutenção e cuidado com as galinhas, orientados pela mãe.

Minha caminhada com Diana a incentivou também a me introduzir em seu quintal pela palavra. Começou a me contar sobre ele, sobre momentos nele vividos, sobre as plantas que tinha e para que serviam, sempre me mostrando para que eu fotografasse, e também tirando folhas e frutos para que eu cheirasse e provasse. A maioria delas 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 pajelança¹⁰ ou batuque¹¹. Durante a caminhada, surgiram não somente plantas, mas também uma infinidade de histórias sobre o lugar. A cada hora ela se lembrava de uma receita diferente de uma planta diferente escondida em algum canto. Se não soubesse que estava ali no centro da comunidade, poderia pensar que estava caminhando por uma mata densa e fechada. São caminhos e trilhas que Diana conhece como as linhas da própria mão.

Houve um tempo em que poucas pessoas cultivavam quintais no local, sem água encanada, com os rigorosos verões que secavam a vegetação, as plantas não resistiam. Muitos não conseguiam mantê-las ao redor da casa. Mesmo com essa dificuldade, Diana se tornou referência no cultivo de plantas medicinais e frutíferas na comunidade e sobre o conhecimento acerca dos “remédios da terra”, como são chamadas as plantas e receitas de seus usos para variados fins. Mesmo hoje, com a água encanada, ela mantém o poço amazonas no quintal para nunca faltar água às plantas. São constantes os relatos

10 A pajelança ou bate-costa, como também é chamada na comunidade, é um tipo de xamanismo não indígena, conhecido como “pajelança cabocla”. Esse 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”. Ele envolve o culto aos encantados.

11 O batuque está relacionado a práticas e crenças de religiões de matriz africana, como a umbanda e o tambor de mina. Ele envolve o culto a orixás e caboclos.

dela sobre o trabalho árduo que tem sozinha para mantê-las vivas, esse é o motivo de muitas vezes não doar as plantas e frutos, mas vendê-los a quem necessita.

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.

Com os animais ela também estabelece uma relação 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 os que ganham mais atenção de Diana, são os únicos 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 Diana 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. Ai sentaram como quem diz assim: Eu vou sentar nela que ele não mexe, né. Ai eu espantei o gavião, ai eles pegaram e foram embora também. Aí virou costume, o gavião vim pra banda deles e eles virem pra banda de mim.

Esse tipo de relato, junto aos dias passados com Diana, fizeram-me perceber que são correspondentes as formas com que essa senhora lida com humanos e não humanos. E as representações constituídas em torno dela advém desses relacionamentos interespecíficos. Com o passar dos anos, Diana e eu fomos afinando nossa relação nas caminhadas pelo quintal, nas conversas na varanda, durante os dias que passei em sua casa, contava sobre minha vida e escutava sobre a dela. Aos poucos ela foi relevando alguns dons e sonhos, os que julgava oportuno. Em uma das últimas conversas que tivemos ela disse que não existem bichos no São João, existem bichos e a capacidade de metamorfose dos seres, mas não ali. Em Mangueiras são as plantas que têm vida, “elas tem sempre alguém com elas e viram gente mesmo”. Por isso, ela gosta de se sentar em frente à sua casa ou no seu quintal e apenas observá-las, “pra ver o jeito delas”. Ela acredita que todos os seres têm um dom, seja planta, seja bicho, seja gente.

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, Diana era a principal servente de Manoel Caraparu, o curador mais conhecido da região, já 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.

Quando adentramos nesse assunto, eu perguntei se podia vê-lo, 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, encaminhou-me ao portão da frente de sua casa e delicadamente se despediu. Diana 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.

Rumores de transformação

Antes de conhecer Mangueiras, ouvia muito sobre a comunidade na sede do município de Salva-terra. 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 contribuem com 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.

No São João moram cinco dos sete curadores de Mangueiras, dois deles batuqueiros e três praticantes da pajelança. Além disso, 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. Essa 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, Diana é uma delas.

Da primeira vez que estive lá, fui orientada a não tomar até o final nada do que Diana me oferecesse para comer ou beber, levei como uma brincadeira e acabei não perguntando porque deveria tomar esse cuidado. Dias depois, frente à recusa de algumas crianças de nos acompanhar até a casa dessa senhora, 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, elas disseram que seu filho havia contado em segredo a um amigo e a notícia se espalhara. Perguntei de que bicho estavam falando, fui informada de que o bicho em que se transformava era um porco-do-mato.

Diana tem um mercado em sua casa, vende alguns produtos como farinha, refrigerante, balas e biscoitos. Ela vende também 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. Até que um dia, conversando com uma de suas vizinhas, vi-me novamente diante daquela informação. Falávamos sobre as plantas que pude conhecer no quintal de Diana, quando 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 de Diana 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 essa 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.

Nesse sentido, 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” (Wawzyniak 2003:35). Isso pressupõe um universo transformacional no qual um humano assume forma, aparência e comportamento de outros animais e vice-versa, envolvendo o deslocamento de perspectivas e a constituição de paisagens configuradas a partir da transformação, bem como de trânsito de corpos e subjetividades, respectivamente. Indicando que dimensões cosmológicas “estabelecem uma relação moral entre humanos e não-humanos” (Wawzyniak 2003:36). Portanto, essa categoria fornece subsídios à compreensão sobre as formas de apreensão do mundo e de organização da vida social dessas populações.

De acordo com as narrativas, Diana se transforma em seu quintal em um porco e ronda sua casa durante a noite. Em uma das histórias, ela teria esperado um de seus filhos chegar de uma festa durante a madrugada e, quando lhe avistou, saiu correndo em forma de porco e pulou em direção a ele. Uma das crianças me contou que uma noite ela passava em frente à casa de Diana, 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 a noite, o que os moradores da comunidade interpretaram como sendo Diana “engerada”.

Conversei com uma mãe-de-santo local sobre o assunto da transformação e ela confirmou que no bairro havia pessoas que tinham essa capacidade. De acordo com ela, Diana teria nascido com esse 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, a da matinta e a dos feiticeiros. A primeira, que pode ser homem ou mulher, é uma personagem muito comum e temida em narrativas no interior da Amazônia (Maués; Villacorta 2001). Esse ser é um grande pássaro com assovio particular, que pede tabaco em troca de não bater ou dar dor de cabeça às pessoas. Os segundos também podem ser de ambos os sexos, possuem a capacidade principal de se transformar em bichos diversos e também de endereçar feitiços a quem desejarem.

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 corriqueiramente com relação aos animais ou às plantas que se transformam em humanos. Assim sendo, se as duas noções estivessem em polos opostos com uma área de intersecção entre elas, essa área seria ocupada por aqueles seres capazes de transitar entre as duas aparências distintas.

Esse tipo de transformação é sempre associado ao mal pelas pessoas da comunidade, mas estas nem sempre conseguem explicar que tipo de maldade o humano transformado em bicho faz aos outros. A exemplo disso, é possível utilizar uma comparação feita no São João entre Diana e a Matinta. A mulher identificada como matinta é sempre associada às maldades, aos feitiços endereçados a pessoas que ficam muito doentes e até chegam à morte. Já Diana, 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”. Para a maioria, Diana “vira bicho” para manter o controle sobre sua casa e sua família, mas não necessariamente por maldade.

Até hoje não soube de nenhuma história envolvendo feitiços que ela teria feito a alguém. Somente uma vizinha afirma que a motivação de Diana 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 Diana, 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 na figura de Diana é sua personalidade, sua altivez e assertividade.

Como dito anteriormente, os casos de transformação de corpo são muito comuns na Amazônia, e os elementos trazidos pelo caso de Diana podem ser relacionados ao que Viveiros de Castro (2002:393) descreve como a roupa no processo de metamorfose entre grupos indígenas. Para o autor, trata-se de “uma roupa ser um corpo”. O que não se define por uma mera cobertura de um corpo, as roupas são mais como instrumentos (Viveiros de Castro 2002:394), são capacidades, habilidades, adotadas para desempenhar determinadas tarefas. O porco está, muitas vezes, em lugares onde a mulher não pode estar, em horas em que seria, ao menos, estranho encontrá-la. O bicho selvagem causa medo àqueles que se aproximam de sua morada. Assim, mulher e porco rondam o quintal e mantêm o controle da morada. Essa é uma relação dentre as infindas possibilidades das motivações e implicações desse contexto transformacional.

No cotidiano na comunidade, além das crianças, não percebi manifestações de medo com relação a Diana. 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.

A mulher, a casa e o quilombo

Durante uma conversa em Mangueiras com um de seus pajés, perguntei quem eram os/as principais responsáveis pelo cultivo dos quintais e cuidados com as plantas. Ele me disse que eram as mulheres, e o próprio cotidiano no lugar atestava isso. São elas que passam maior tempo engajadas nessa área da morada. Quando questionei o porquê das mulheres serem as mais interessadas no cultivo, ele disse que as mulheres teriam mais tempo para se dedicar a essa prática, o homem, sempre ocupado com a garantia do sustento da família, não teria 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 feiticeiras e matintas, constatou Maria Angélica Motta-Maués e Giseli Villacorta no interior do município de Vigia, nordeste paraense (Motta-Maués; Villacorta 2008:333).

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 os “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, menopausa e 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 1974:118 apud Motta-Maués; Villacorta 2008:330), 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 (Mauss 2003:65).

A mulher transitaria entre certas esferas, abrigando no corpo a liminaridade entre cultura e natureza, imiscuindo em si as polaridades. Tal oposição, para Motta-Maués 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 2008:330). Emerge daí a distribuição dos papéis que oscilam entre

público e privado, a casa e a rua, com a conseqüente demarcação de espaços para o masculino e para o feminino (Damatta 1997).

Essa análise pode ser destinada ao contexto de Mangueliras, apesar de algumas pessoas terem discurso contrário ao do pajé, citado anteriormente, são as mulheres as mais encontradas nos serviços domésticos. Também são as mulheres as principais personagens dotadas de poderes mágicos, como o de transformação, entre as narrativas. Porém, em Mangueliras, o que observei a partir da etnografia é que as dimensões do público e do privado, do doméstico e do selvagem demandam reflexões que considerem as trajetórias de grupos negros e mais especificamente de mulheres negras. Demandam também um esforço de compreensão dessas noções dentro de sistemas de racionalidades específicos. O primeiro desses passos desenvolvo a partir de agora e o segundo orientam as reflexões da seção a seguir.

Desde a infância até os 19 anos, a vida de Diana estava ligada prioritariamente ao trabalho doméstico em propriedades de famílias brancas. Tanto em sua estadia na fazenda quanto na cidade, seu trabalho não era assalariado, era a condição estabelecida para a garantia de moradia junto a seus responsáveis. A esfera da casa e o habitar só passam a agregar imagens da intimidade, do aconchego e da proteção a partir do momento que o casamento proporciona a construção de sua própria casa na comunidade. O trabalho que garante a renda e a subsistência familiar nesse momento passa a ser a agricultura, a roça de maniva e a fabricação de farinha em conjunto com o marido. O trabalho doméstico passa a ser direcionado somente à sua própria família.

Refletindo sobre essa configuração a partir do estruturalismo figurativo de Gilbert Durand (1989), é possível dizer que a casa passa a integrar uma outra constelação de imagens, a da habitação em seu sentido mais amplo, que junto ao elemento terra, congrega em torno de si outras imagens, como a do território da comunidade, do bairro e também do quintal. Essas são imagens-símbolos isomórficos no interior de uma constelação, representam um arquétipo em comum, o microcosmo, onde a vida pode seguir seus ciclos em liberdade. Como ela afirma: “O São João é tudo pra nós, é tudo que temos, nossa herança. Essa casa aqui é minha vida, é tudo pra mim”.

É constante sua referência na literatura sobre quilombos como refúgios, recantos de liberdade e autonomia (Bargas 2013:57). Os quilombos, no Brasil, foram caracterizados como territórios de resistência, onde populações negras poderiam garantir sua reprodução física, social e cultural (O’dwyer 2001). Essa imagem se comprova durante as falas veementes de Diana, acerca de sua história e da propriedade sobre a terra herdada de seus antepassados, assim como de um sistema de conhecimento que não só a liga ao lugar como a torna por vezes indistinta dele. Utilizo aqui o termo lugar a partir da definição do geógrafo Y-Fu Tuan, que o distingue do termo espaço. Para ele, o espaço está ligado à amplidão do desconhecido; explorar e experienciar esse espaço, submetê-lo aos sentidos e à afeição, dar sentido a ele e poder habitá-lo é transformá-lo em lugar (Tuan 1983:06-10).

Assim, no lugar estão conjugadas as histórias do quilombo, da casa e de Diana na experiência sensível no espaço. Não se pode pensar essa experiência como profundamente compartilhada com as coisas, objetos, animais humanos e não humanos, seres sobre-humanos, que conformam paisagens de habitação e de pertença. A casa e o quilombo são, então, simbolizações desse processo de habitação. Fazem parte de um imaginário dinâmico em torno de um arquétipo, o microcosmo, e evocam narra-

tivas míticas¹² como as da mulher que “vira bicho”, entre outras que dizem muito sobre as formas de habitação desse coletivo.

Um indicativo dessa relação fundamental é que em Mangueiras, como na maioria dos quilombos que lutam até hoje pelo reconhecimento de suas terras, as mulheres tiveram papel decisivo no processo político e identitário (Marin 2009:217; Lima Filho 2014:52). Segundo Petrônio Medeiros Lima Filho, com relação às comunidades de Salvaterra: “foram as mulheres as principais lideranças que propuseram e aprofundaram os debates sobre a autoidentificação quilombola no interior de suas comunidades” (Lima Filho 2014:52). Assim foi em Mangueiras, e Diana foi uma importante personagem nesse contexto, como já visto anteriormente. Essa senhora é referência com relação à memória e ancestralidade para os estudos antropológicos necessários ao requerimento do título de terras quilombolas; além disso, a sua casa, nesse período, agregava os pesquisadores, técnicos do governo, bem como reuniões políticas acerca desse processo.

É preciso considerar que coletivos negros foram sistematicamente expulsos de suas terras ao longo dos diferentes processos econômicos instituídos em todo o país. Daí a noção de quilombo ser atrelada a uma “forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações” (Leite 2000:335). Considero que a expressão política das mulheres, nesse contexto, aparece também como um ato de cuidado, de resistência e de possibilidade, da ordem de um devir. Da possibilidade de existir, da memória e de um vir a ser. A casa, como o quilombo, aparecem como “lugares do possível” (Gomes 2009:154): (re)produzem em uma microescala a existência autônoma de povos marginalizados e sua “singular vitalidade inventiva” (Treccani 2006:52).

Ao longo do processo de habitação, o quilombo, como a casa, vem se edificando, preenchendo-se de “referências e memórias, de valores e visões de mundo de quem nela habita” (Silveira 2016:299). É construída e é preenchida de seres, afetos e artefatos. Para Flávio da Silveira (2016:296), assim, a casa é constituída a partir de um “conjunto de signos cosmológicos conexos”, compõe-se de um microcosmo: “eixo-abrigo; esteio-refúgio evocador de uma simbólica relativa à presença do lugar sagrado/de proteção no mundo vivido e praticado pelos coletivos” (Silveira 2016:296).

O lugar habitado – um microcosmo

Os microcosmos 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 2010:219, 242). Repetem cotidianamente em uma microescala e nas diferentes dimensões a narrativa cósmica da vida (Eliade 2010). O cosmos, para as pessoas de Mangueiras, é povoado de seres sobrenaturais, que têm vínculo profundo com o espaço. Outro traço que lhe é característico é a proximidade radical e não mediada que as pessoas do lugar têm e com ele estabelecem. O

12 Aqui me aproximo de Gilbert Durand, que considera a existência de constelações 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 2001:43). Elas dão origem a mitos, entendidos por Durand como um “sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e de esquemas que tende a se compor em narrativa” (2001:44). Um dos principais potenciais dessas narrativas está na capacidade de durarem no tempo e darem bases à (re)criação cotidiana do imaginário.

ambiente é dividido em “lugares” como chamam em Manguueiras, são domínios ecológicos – matas, mangues, rios e campos – e domínios dos encantados¹³. 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, das quais são como “administradores”.

Carlos Fausto observa 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 2008:329). Ela 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” (Fausto 2008:353). Isso implica a formação de “diferentes espaços de domesticidade pertencentes a humanos e a não-humanos, cada qual com os seus donos-mestres” (Fausto 2008:339).

Os “encantados” são relacionados comumente a ambientes naturais, as feitiçeras e matintas são os seres ligados ao elemento terrestre, mas que habitam espaços povoados. Elas raramente são chamadas de “encantados” pelas pessoas de Manguueiras, que só os encaixam nessa categoria quando usada de forma genérica a seres que possuem capacidade transformacional. Porém, utilizando-me da ideia de microcosmo 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 o quintal de Diana, entre Diana e as “mães” e os “donos”.

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 várias outras que praticam também o espaço. Assim, conformam-se “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 os que já morreram.

Por isso, para Benedito Nunes, os quintais são fronteiras, são uma dimensão “limítrofe da cultura” (Nunes 1994:263). 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

13 Sobre a importância dos encantados em sistemas cosmológicos amazônicos não indígenas, ver Maués (2005).

integradas em uma cosmovisão em que as noções de natureza, humanidade e cultura não são estanques e indivisíveis. Esse 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 (2003; 2008), com o termo *natureculture*.

Por tudo isso, os quintais são espaços reservados, são 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 foi prejudicada em diversos âmbitos da vida. Outro exemplo são as visitas da matinta que, quando adentra qualquer quintal, seca todas as plantas. As plantas são comunicadores 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 “encantes”, onde os encantados estabelecem uma série de regras de acesso e uso dos espaços e de tudo que neles existe (Wawzyniak 2003:39). Esses seres designam “castigos” a quem desrespeite essas regras. As punições geralmente vêm em forma de doenças, “ao menos uma dor de cabeça o caboco leva”, explica Diana. De acordo com a 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, manifesta-se por meio dos movimentos da maré, da velocidade do vento, mas também pode aparecer em forma de mulher.

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 2014:144). Os modos de proceder dependem muito do temperamento de cada encantado, pois eles possuem traços típicos que constituem seu perfil psicológico. Como observou Wawzyniak (2003:45) 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 “encantes”.

Há uma figura indispensável de intermédio das relações de humanos e encantados, são os/as pajés, chamados na comunidade também de curadores ou cirurgiões. Eles são xamãs dotados da capacidade de mediação entre o mundo do que é visível e o que é invisível. Os conhecimentos de como proceder são repassados quando os pajés são incorporados pelos encantados; em sonhos; por meio do repasse da tradição oralmente e no cotidiano; mas principalmente por meio da relação sensitiva, “o dom” de sentir, perceber, escutar, ver, o que a maioria não é capaz (Peixoto 2014:147). 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 a um sistema médico, ele as congrega e reverbera em formas de ser e estar no mundo (Scopel 2013:39).

Conhecer sobre os encantados e suas moradas resulta de um engajamento na relação com eles, uma dedicada e cuidadosa interação e a observação cotidiana de seus movimentos. Isso dá origem a uma série de significações que compõem conjuntos de saberes sobre os mais diversos ambientes e orientam as formas de praticá-los. Esse envolvimento contribui à preservação, tanto do lugar quanto dos que o habitam. Nesse sentido, o conhecimento implica uma relação intersubjetiva entre os seres, que são copartícipes na constituição do lugar e do próprio ser, seja ele humano ou não (Silveira 2016:293).

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. Diana e seu quintal são um exemplo disso. Nesse caso, o engajamento entre os seres em direção ao conhecimento mútuo está inserido em uma esfera de intersubjetividade transespecíficas na qual são borrados os limites ontológicos. Essa zona pode ser compreendida, inclusive, como aquela 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.

Esse movimento obedece ao 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, distinguem-se 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 1983:30). O estreitamento das relações no interior de paisagens interespecíficas pressupõe um conhecimento mútuo e o compartilhamento de estratégias para a vida em comum. Produz-se a partir daí o imbricamento dos seres.

Considerações finais

Este artigo foi construído a partir das narrativas sobre uma mulher que “vira bicho” em seu quintal como expressão do processo de habitação da comunidade quilombola de Mangueiras e seus sentidos. Essa expressão indica a capacidade de transmutabilidade dos corpos que têm alguns seres por “dom” ou por aprendido. Proponho aqui que os quintais de Mangueiras, em especial o da mulher que, segundo sua comunidade de pertença, é capaz de se “engerrar” em um porco, são atravessados por influências históricas, simbólicas e práticas que o constituem como um microcosmo a ser protegido.

Mangueiras é uma comunidade forjada a partir de encontros negros e indígenas no seio de um sistema escravocrata que se reverbera na exclusão e exploração desses grupos até hoje. Nesse lugar, famílias puderam garantir sua reprodução física e social, bem como a produção de imaginário a partir das referências culturais que ali desaguararam. As mulheres construíram suas casas envoltas por quintais como fortalezas, diretamente ligadas ao bem-estar e ao equilíbrio social e ecológico. O quintal é símbolo de um universo coabitado por humanos, não humanos e sobrenaturais, que dialogam e são imprescindíveis em sua composição. Neles, conformam-se paisagens coexistentiais com uma profunda

imbricação entre os seres. Nesse processo de habitação, há a construção de um conhecimento mútuo entre eles que compreende uma dimensão mágica e mística.

Cada um dos quintais conta sobre as trajetórias desse povo, dessas mulheres e seu complexo sistema cosmológico. Para as pessoas de Mangueiras, o ambiente é composto por vários lugares, todos eles “têm uma mãe”, são moradas dos encantados. São como mediadores ou administradores dos diferentes domínios ecológicos e influenciam as formas de lidar com esses recursos, já não vistos mais somente como recursos mas também a partir de sua agência. Pois encantados habitam os lugares ao passo que lhe são parte indivisa. Essa relação, portanto, permeia a constituição de seres e lugares. Nesse sentido, percebo que a noção das “mães” e “donos” e seus “encantes” estão enraizadas também nas formas de Diana e seu quintal. Como os encantados, Diana administra e protege seu quintal, seu microcosmo, oscilando entre momentos de distinção e indistinção dos elementos que o formam.

Lanna Beatriz Lima Peixoto é graduada em Ciências Sociais, mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLS/UFPA), doutoranda do Programa de Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARGAS, Janine. 2013. *Construindo “utopias realistas”: as comunidades quilombolas de Salvaterra e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Belém. PA, Universidade Federal do Pará.
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. 2008. *A constituição local: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na Ilha de Marajó – Pará*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis. SC. Universidade Federal de Santa Catarina.
- DA MATTA, Roberto. 1997. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DIEGUES, Antônio Carlos. 1998. *Ilhas e Mares: simbolismo e imaginário*. São Paulo: Hucitec.
- DURAND, Gilbert. 1989. *As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral*. Lisboa: Presença.
- ELIADE, Mircea. 2010. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14(2), 329-366.
- GINZBURG, Carlo; Titan, Samuel. 2004. *Nenhuma ilha é uma ilha: quatro visões da literatura inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo* 23(23): 213-222.
- GOMES, Flávio dos Santos. 2005. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: UNESP/Polis.
- GOMES, Ângela Maria da Silva. 2009. *Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transtlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH*. Tese (doutorado em Geografia). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.

- HARAWAY, Donna. 2003. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2008. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. New York: Pricly Paradigm Press.
- INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18(37): 25-44.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, 4(2): 333.
- LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. 2014. *Entre Quilombos: circuitos de festas de santo e a construção de alianças políticas entre as comunidades quilombolas de Salvaterra - Marajó - Pará*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Belém. PA. Universidade Federal do Pará.
- MARIN, Rosa. 2009. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. In: Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*. São Paulo: UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2005. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. *Estud. av.* 19(53): 259-274.
- _____. 2012. “O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia”. *Mediações* 17(1): 33-61.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. 2001. Pajelança e Encantaria amazônica In: PRANDI, Reginal (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MAUSS, Marcel. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: COSACNAIF.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica; VILLACORTA, Gisela Macambira. 2008. 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.
- NUNES, Benedito. 1994. Casa, praça, jardim e quintal. *Ciência & Trópico* 22(2): 253-264.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2001. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- PACHECO, Agenor Sarraf. 2010. “Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas (Afroindígena Encantarias in the Marajoara Amazonia: Narratives, Cure Practices and Religious (in) tolerance. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 8(17): 88-108.
- PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima. 2014. *Cidade nas águas - um estudo sobre o imaginário em Salvaterra-PA*. Dissertação de Mestrado. Bragança, PA: Universidade Federal do Pará.
- PIANI, Pedro Paulo Freire. 2007. *Sobre a possibilidade da integração de saberes no SUS: um estudo de Mangueiras na ilha de Marajó-PA*. Tese de Doutorado em Psicologia Social. São Paulo. SP. Pontifícia Universidade Católica.

- PINHO, Rachel Camargo de. 2008. *Quintais agroflorestais indígenas em área de savana na Terra Indígena Araçá, Roraima*. Dissertação de Mestrado. Manaus, AM: Universidade Federal do Amazonas.
- POSEY, Darrell A. 2002. *Kayapó ethnoecology and culture*. London: Routledge.
- SANSOT, Pierre. 1983. "Variations Paysagères – Invitation au paysage". Paris: Klincksieck.
- _____. 1989. "Pour une esthétique des paysages ordinaires". *Ethnologie française*, 19(3): 239-243.
- SCOPEL, Daniel. 2013. *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.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. 2016. "As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica". *Illuminuras*, 17(42): 288-315.
- _____; SOUZA, Camila. 2014. "Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do salgado paraense". *Estudos Feministas* 22(3): 755-780.
- TEIXEIRA, Raquel. Dias. 2006. "Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos de Erepecuru". *Revista Antropológicas* 17(2): 117-146.
- TRECCANI, Girolamo Domenico. 2006. *Terras de Quilombo: caminhos e entreves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- TUAN, Yi-Fu. 1983. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL.
- WAWZYNIAK, João Valentin. 2003. "'Engerar': uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo". *Ilha* 5(2): 033-055.

A MULHER E SEU QUINTAL, CAMINHADAS POR UM UNIVERSO MÁGICO-MÍSTICO-TRANSFORMACIONAL

Resumo: Este trabalho apresenta reflexões preliminares acerca da experiência etnográfica no quintal de uma mulher que, segundo sua comunidade de pertença, “vira bicho”, o que corresponde à categoria nativa de populações amazônicas, “engerar”, referente a um processo mágico de metamorfose. O encontro com essa mulher se deu em uma comunidade quilombola na ilha do Marajó (PA), formada a partir da relação afroindígena, constituinte de um complexo cosmológico povoado de seres sobrenaturais que mantêm relações profundas com seus diferentes ambientes. Neles são estabelecidos vínculos complexos entre os elementos que os compõem. São lugares de morada em que o humano estabelece laços com os não humanos e com o si mesmo em movimento dialético. Os limites se definem e se borram em constante (re)criação. É onde se produzem cotidianamente os sentidos do ser e estar no lugar, que, por sua vez, institui um movimento criativo, uma ético-estética de atuação e interação com ele.

Palavras-chave: Mulher; Quintal; Bicho; Quilombo.

THE LADY AND HER BACKYARD: WALKING THROUGH A MAGICAL-MYSTICAL-TRANSFORMATIONAL UNIVERSE

Abstract: This article presents preliminary reflections about the ethnographic experience in the backyard of a woman who, according to her community, “turns into an animal”. This corresponds to the native category of Amazonian populations of “*engerar*”, which refers to a magical process of metamorphosis. The encounter with this woman occurred in a *quilombola* community in the island of Marajó (PA) formed from the afro-indigenous relationship, which constitutes a cosmological complex populated by supernatural beings that maintain deep relationships with their different environments. They are places where complex links are established between their components. The backyard is the place where humans establish bonds with nonhumans and with the themselves in dialectical movements. In the backyards, boundaries are defined and blurred in constant (re)creation, senses of being and dwelling are daily produced, which establishes a creative movement, an ethic-aesthetic of action and interaction.

Keywords: Woman; Backyard; *Bicho*; *Quilombo*.

RECEBIDO: 18/02/2019

APROVADO: 07/07/2019