

Notas etnográficas sobre uma paisagem: aprendendo sobre questões mais que humanas com um terreiro de candomblé

Ethnographic notes on a landscape: learning about
more-than-human issues with a Candomblé *terreiro*

Hugo Wesley Oliveira Silva¹

<https://orcid.org/0000-0001-5238-186X>

hugo.wesley2@gmail.com

¹ Universidade Federal de Pernambuco – Recife, PE, Brasil
Doutorando em Antropologia (bolsista FACEPE)

Resumo

O que as relações de um terreiro nos contam sobre a história do bairro onde ele está inserido? No presente estudo penso o terreiro como uma relação em construção, um *devir*, e como tal ele muda, se adapta, cresce e encolhe. Situado em um bairro que há menos de uma década ainda era zona rural, o Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã (Caruaru, Pernambuco) é um terreiro em construção física e espiritual, ele traz em si materialidades que nos ajudam a pensar em como agentes mais que humanos passam a integrar paisagens criadas a partir das interações com a humanidade e suas espécies companheiras. A presente discussão se debruça sobre uma antropologia das relações entre religião afro-ameríndia e questões multiespécies na composição de uma relação com o terreiro. Faz-se possível apontar o terreiro como um agente diletto para pensarmos em relações mais que humanas.

Palavras-chave: multiespécie; antropologia da religião; religiões afro-ameríndias; etnografia.

Abstract

What can the relationships of a *terreiro* reveal about the history of its neighborhood? This study considers the terreiro as a relationship in constructio, a *devir*, that evolves, adapts, grows, and contracts over time. Located in a neighborhood that, less than a decade ago, was still a rural area, the Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã (Caruaru, Pernambuco) represents a terreiro under physical and spiritual construction. It embodies materialities that help us reflect on how more-than-human agents interact with landscapes shaped through the interplay of humanity and its companion species. This discussion focuses on an anthropology of relationships between Afro-Indigenous religions and multispecies issues in the context of the terreiro. It argues that the terreiro serves as a privileged agent for understanding more-than-human relationships.

Keywords: multispecies; anthropology of religion; Afro-Amerindian religions; ethnography.

Introdução

O presente artigo é fruto de minha experiência em campo junto aos humanos e mais que humanos presentes nas relações do Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, em Caruaru, Pernambuco. O ilê em questão se insere em um contexto em que o crescimento urbano fez do bairro onde ele se fixou geograficamente um cenário privilegiado para que se possa compreender o processo de formação de uma periferia urbana, e como isso impacta os agentes mais que humanos em suas relações. De zona rural a um dos maiores bairros da cidade, o Xique-Xique apresenta uma série de transformações em que os agentes mais que humanos passaram a, involuntariamente, integrar suas paisagens.

Encaramos, aqui, o terreiro como um espaço/sujeito, um ser vivo que em suas relações demanda a presença de outros agentes, e que ao mesmo tempo não é senhor de si, ele está sempre em dependência de outros agentes. Do humano ao sapo-cururu, da mamona aos rejeitos da construção civil, o terreiro aqui estudado é por mim compreendido como um ser multiespécie e relacional que em seu corpo abriga uma seara de relações e tensões. No presente estudo, tomei o terreiro como ponto de partida para uma série de observações que me levaram a perseguir sapos e mamonas por toda a cidade, das periferias urbanas à zona rural, buscando entender como esses agentes chegaram ao terreiro de que me ocupei em ir além do rito. Bellacasa (2012), nos lembra que para permanecer vivo o sujeito estabelece uma série de relações em que a dependência (o que ela também chama de cuidado) é sempre um ato laborioso, um ato de vinculação em que um ser só pode ser compreendido em sua plenitude se visto junto a outros, se concebido enquanto sujeito a outros sujeitos. Essa visão inspirada pela obra de Haraway (2022) me é cara para pensar nos processos que culminaram na formação do terreiro em estudo, e aqui irei abordar as histórias de sapos e mamonas, sujeitos que fazem do terreiro uma possibilidade de existência complexa.

Elevo os agentes multiespécies à categoria de protagonistas e busco seguir com eles e sua marcha. Minha relação com o terreiro começa de forma despretensiosa, enquanto visitante convidado para acompanhar as festas públicas dali, mas foi munido de minha curiosidade para com relações mais que humanas e junto à minha pesquisa de doutoramento que vi desdobramentos que hoje expresso aqui. Após um ano e meio de vivências e trocas entre mim e todos aqueles que fazem parte do terreiro, me insiro no campo enquanto abiã (novato,

recém-chegado) e pesquisador, os relatos que trago aqui são fruto de minhas observações e inquietações. Gozando de uma série de privilégios que o cargo de pesquisador me permite, algumas das reflexões expressas aqui dizem respeito ao que Strathern (2017) chamaria de uma “ficção persuasiva”, isto é, trata-se da criação de uma série de questões que dizem respeito à minha forma de encarar, conceber e traduzir a realidade por mim captada, não sendo, de modo algum, uma tentativa de sintatizar a realidade em sua literalidade e complexidade.

Ao longo dos 18 meses de minhas pesquisas em campo, pude acompanhar não apenas os ritos do terreiro, suas músicas, cheiros e cantos, mas também seus movimentos, me inspirando na metodologia de pesquisa desenvolvida por Tsing (2019, 2022), em que me proponho a “perseguir” meus interlocutores mais que humanos em suas relações. Foi em minha relação com o terreiro que pude seguir com meus interlocutores mais que humanos, da comunidade rural e seus açudes soterrados, das periferias urbanas e os córregos formados por efluentes não tratados, foi perseguindo meus interlocutores que me movi física e mentalmente para acompanhar suas dependências. Essa “perseguição” metodológica desenvolvida por Tsing (2022) consiste em uma tentativa de compreender como os agentes humanos e mais que humanos se entrelaçam em um mesmo mundo. Se Tsing (2019, 2022) seguiu os matsutake para acompanhar as ruínas do capitalismo, em meu campo sigo sapos e mamonas para acompanhar a construção de um terreiro. Essa abordagem me foi útil para propor questões sobre os caminhos que levaram os agentes mais que humanos a estabelecerem relações com o terreiro, e sem essa perseguição à vida e vivência desses agentes poderia ter caído nos clichês do utilitarismo e da causalidade; todavia, como nos lembra Tsing (2019), não há causalidade quanto se trata de relações multiespécies. Assim, a “perseguição” dos agentes mais que humanos torna-se a chave para compreender as relações com o terreiro.

A discussão aqui exposta se debruça sobre as relações multiespécies, sob a ótica dos estudos de Tsing (2015, 2019, 2022), Haraway (2022) e Despret (2021), autoras pioneiras no campo da antropologia e da filosofia multiespécie, entrecruzados com as leituras de Ingold (2015), Rabelo (2014) e Araújo (2019), autores que em suas obras abordam as relações como ponto nevrálgico de suas pesquisas. Os pensamentos aqui materializados ganham vida não enquanto uma síntese derradeira das discussões sobre religiões afro-ameríndias ou multiespécies, mas enquanto uma interpretação de relações estabelecidas junto ao terreiro,

enquanto um campo de atualização em que a teoria torna-se sujeita a vivência. Aqui me interessa tornar discursivas relações tensas vividas por agentes humanos e mais que humanos, e, para isso, usarei o terreiro como um agente relacional entre o que foi e o que virá a ser. Diante disso proponho a seguinte problemática: como agentes mais que humanos contam a história com um terreiro?

Antes de começar: o que as paisagens nos contam?

Pode não parecer, mas não somos os únicos seres capazes de contar histórias. Talvez pedras, rios, plantas, plásticos, animais não humanos, insetos e tantas outras formas de existência contem histórias ainda mais complexas que as nossas. Mas, em nossa ânsia de nos tornarmos protagonistas de nossas próprias histórias, elegemos a nós mesmos como os principais enunciadoreis daquilo que nos toca. Haraway (2021) nos lembra que nós, humanos, nos deixamos ser protagonistas de histórias que não são necessariamente nossas, em sua visão nós somos apenas um dos muitos agentes envolvidos nesses mundos em que tantos são afetados. Para a autora, se retirarmos o humano do protagonismo e nos colocarmos como agente em relação, outras possibilidades de histórias podem ser contadas. Haraway (2021, p. 270) aponta que, ao nos considerarmos os únicos “atores” em jogo, reduzimos outras formas de existência ao status de materialidade, o que nos permite chamá-las de matéria-prima e/ou ferramenta. Mas e se nos propusermos a nos considerar não os únicos, mas parte dos “atores” em “cena”? Nessa empreitada nos tornamos parte de uma complexidade ainda pouco explorada, permanecemos presentes em nossas relações, ainda somos partes de uma trama em que a humanidade precisa estar presente para a composição de mundos, mas, ao deslocarmos os protagonistas das histórias para outros agentes que não os humanos, nos tornamos parte do que Tsing (2019) chama de paisagem, partes de um cenário rico e de notória densidade.

Ingold (2015), nos lembra que não somos nós, humanos, que delimitamos nossas próprias relações, as “malhas” e os “nós” que nos acompanham não são questões limitadas a si, não são início nem fim, mas, sim, superfícies estáveis que acontecem a longo prazo, um *devenir*. Não somos senhores de nossas relações, somos, antes de mais nada, parte de relações que se cruzam. Somos aquilo que comemos, que por sua vez é fruto do trabalho de outros, da interação entre

agentes mais que humanos, da exploração do solo, do acúmulo do capital... somos um nó de fragmentos que vão muito além de nossas intenções. Ingold (2015) afirma que esses muitos *devires* quando se juntam formam uma malha, uma rede de relações tão complexa que ela por si só já é uma história. Assim, se nós nos despedirmos de nossa heroica jornada de contar a história pela humanidade, e passarmos a nos ver como agentes em campo, como um dos elementos nessa malha, começamos a ensaiar uma compreensão da complexidade multiespécie.

Tsing (2019, p. 94, 95) compreende que “as paisagens são assembleias trabalhando em coordenações dentro de uma dinâmica histórica [...]”, pois “[...] paisagens adentram em suas histórias por meio de perturbações”. Em sua concepção, território, paisagem e agentes se confundem. Não podemos contar a história de uma paisagem sem contarmos como plantas, animais e elementos outros ali interagem; para contar a história da floresta amazônica, por exemplo, precisamos contar sua relação com o roçado, com as plantas, animais e humanos (Balée, 2008). Para Tsing (2019), a paisagem é o que resulta das interações, é um momento e um encontro que não pode ser visto como algo acabado ou dado.

Para Fernandez, Berck e Oliveira (2016), paisagens são resultados de processos históricos ligados à interação de agentes sociais humanos e mais que humanos. Em sua concepção a paisagem é fruto de uma criação conjunta entre muitos agentes que passam a depender uns dos outros; o humano torna-se dependente da terra e dos grãos tanto quanto o figo o é das vespas, e os seres dispersores de sementes são dependentes das vidas vegetais frutíferas. Está contida nessa interpretação a concepção de que a paisagem é uma existência social, mais que um espaço geográfico vazio e neutro, a paisagem é um agrupamento de relações. Tsing (2022) corrobora essa discussão quando defende que os agentes multiespécies contam as histórias das paisagens tão bem, ou até melhor, que os humanos. As paisagens nos contam as histórias de vidas que se cruzam na composição de mundos possíveis. Toda paisagem é uma história sendo contada e atualizada. Apesar de não manifestar em palavras humanas suas vontades e intenções, a paisagem conta sua história com movimentos. Imagine que você vai a um banheiro e lá encontra um sapo, é natural que você se pergunte de onde ele veio e por que ele está lá; mas o que ele me conta sobre a história desse banheiro ou mesmo sobre a história do meu bairro? O que esse sapo conta sobre a humanidade que há nesse processo de edificação de uma habitação? A resposta é simples: podemos pensar tudo.

De cururu de banheiro a cururu de terreiro: Frederico, o sapo de Padilha

Meu contato com plantas, fungos, animais, insetos e outros seres mais que humanos vem desde a minha primeira infância. Filho de agricultores, cresci em uma comunidade rural em que era preciso plantar e cuidar da terra, esperando temporalidades que acompanhavam fenômenos climáticos, como as chuvas, o verão, etc. (Silva, 2023a). A comunidade onde eu cresci se chama Xicuru e ainda hoje mantém relações diretas, tanto geográficas quanto culturais, com a comunidade do Xique-Xique. Ambas, Xicuru e Xique-Xique, eram comunidades rurais marcadas pela produção agrícola e pecuária. Mas, hoje, o Xique-Xique que encontro não é mais a comunidade rural que conheci na infância; graças a um investimento imobiliário de empreiteiras locais boa parte das propriedades rurais foram vendidas, e desde 2016 as paisagens começaram a mudar, hoje elas comportam em seus espaços conjuntos habitacionais voltados para uma população de classe média.

O terreiro Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã está situado em uma das primeiras casas a ser construída no local. Conversando com a Mãe Edna de Nanã, que junto a Pai Paulo de Ayrá dirigem o ilê, ela conta que quando chegou ali não havia calçamento nas ruas e eles foram os primeiros moradores do bairro. O terreiro acompanhou os pais de santo da casa de aluguel no bairro José Carlos de Oliveira para o imóvel próprio. Não há uma data precisa para a criação do terreiro, Pai Paulo estima que eles tenham começado sua criação por volta de 2015, ele lembra que foi a pedido de Padilha e Marabô, exus de Mãe Edna e dele, que começaram a dar reuniões privadas para amigos e colegas ainda na casa alugada por eles. O terreiro começa a ser criado ainda no José Carlos de Oliveira, na laje da casa de aluguel, mas logo Padilha disse que eles se mudariam dali e iriam para onde construiriam um terreiro capaz de receber muitos filhos. A mudança ocorreu em 2017, quando eles se mudaram para o Xique-Xique, compraram uma casa de esquina com terreno suficiente para abrir um barracão.¹ O terreiro ainda

1 Silva (2023b) aponta que não é novidade, em Caruaru, o deslocamento de terreiros para as periferias urbanas mais afastadas do centro da cidade. Em seu artigo o autor apresenta uma breve história dos terreiros de jurema sagrada na cidade e defende que um dos principais fatores que levam à mudança de um terreiro é a sua relação com a vizinhança. No caso do terreiro em estudo, isso não se aplica, uma vez que o desentendimento veio de questões internas ao barracão, mas é notório que não há histórico de terreiros fazendo o caminho inverso, saindo da periferia para os centros urbanos.

hoje está em construção, pude acompanhar o seu rito de fundação, com o assentamento do orixá Omolu em seu cerne, mas ele ainda não possui telhado, as paredes ainda mostram o reboco recentemente feito. Ainda há muito o que fazer, mas há orgulho dos pais de santo ao falar do crescimento do terreiro.

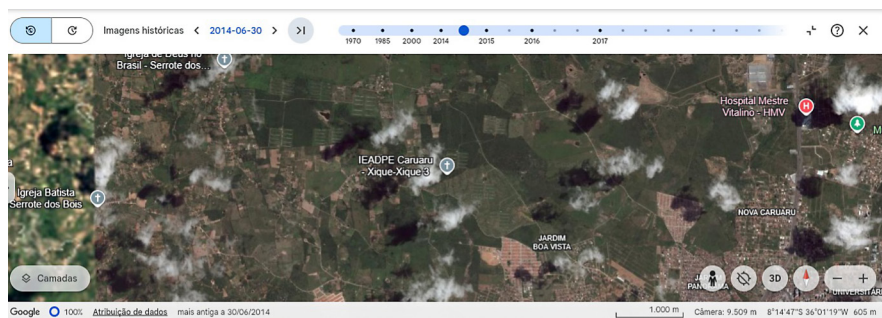


Figura 1. Xique-Xique em 2014: na área central da imagem, entre a IEADPE Caruaru e o bairro Jardim Boa Vista, encontra-se o, então, Sítio Xique-Xique. Fonte: Google Earth, com dados de Maxar Technologies, Landsat/Copernicus.

A ialorixá lembra que quando eles foram morar no Xique-Xique sua casa ainda era cercada por áreas rurais, o que a permitia deixar seus ebós (oferenda ou sacrifício, usado para inúmeros fins no candomblé) nas matas, açudes e riachos que cortavam a região; porém hoje, devido à expansão imobiliária, ela precisa pegar um carro caso queira fazer o mesmo, uma vez que as matas deram lugar para os conjuntos habitacionais e as pessoas que ali moravam venderam suas terras para a construtora.

Aos poucos a paisagem foi mudando, onde antes havia roçados hoje se vê casas de alvenaria, estradas foram abertas, maquinário pesado passou a ocupar o lugar que era das juremas, calumbis, umbuzeiras e baraúnas, os açudes foram aterrados, as corujas-buraqueiras, pebas, preás, garças e cururus foram soterrados pelo avançar das etapas do novo bairro em construção. Com isso, novas relações passaram a ocupar essa paisagem.

Na Figura 1 vemos como era o Xique-Xique em 2014. Já na Figura 2 podemos ver como estava, já em 2022, o mesmo local, agora uma área urbana de Caruaru. A alteração processual de zona rural para urbana trouxe consigo novas questões para essa paisagem, nela rupturas e permanências se fazem presentes.

À medida que a urbanização avançava criando novas paisagens, ela levou consigo uma série de novas assembleias (Tsing, 2022). Para a composição do presente relato precisei conversar com antigos moradores da vila do Xique-Xique, homens e mulheres que outrora foram agricultores e hoje, muitos deles, se encontram aposentados. Os filhos desses agricultores estudaram comigo na escola pública municipal do sítio Xicuru, e hoje, assim como eu, eles abandonaram a vida no campo e se dedicaram a empregos urbanizados.

A área do Xique-Xique tornou-se urbana. A paisagem passou por uma série de alterações provocadas pela ação humana, as vivências mais que humanas que ali se estabeleciam passaram por uma série de adaptações. Alguns dos seres vivos que outrora fizeram parte de uma paisagem rural ainda hoje estão lá, ainda teimam em sobreviver e o fazem junto a uma paisagem feral (Tsing, 2019). O “feral” é, segundo Tsing (2019, p. 14), aquilo que está na relação com os humanos e suas humanidades, mas foge de seus controles, ele está contido nas relações não projetadas dos agentes mais que humanos às infraestruturas humanas. Um exemplo de paisagem feral pode ser encontrado na obra de Tsing (2022), quando a autora se debruça sobre os matsutake, cogumelos que só crescem em um espaço criado pelo humano, mas que fogem de seu controle, que depende da contaminação humana.

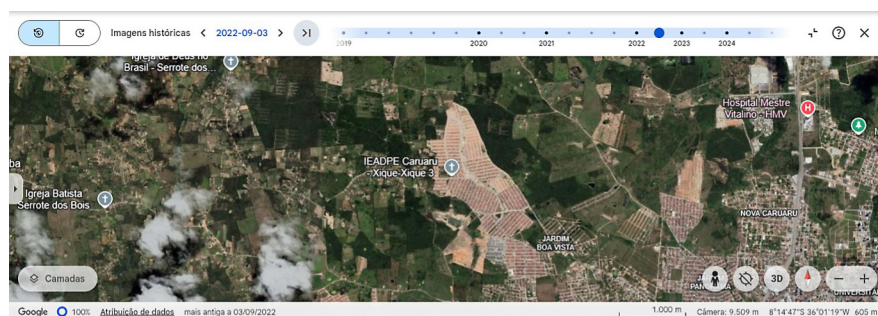


Figura 2. Xique-Xique em 2022: na área central da imagem encontra-se o bairro do Xique-Xique. Fonte: Google Earth, com dados de Maxar Technologies.

Enquanto comunidade rural, Xique-Xique possuía questões próprias de uma interação com uma humanidade imersa em questões ligadas ao roçado, à pecuária e a tantos outros modos de existência. A comunidade em questão sobrevivia da agricultura (nos meses de chuva) e da pecuária (nos meses de seca), e, como

é próprio do agreste pernambucano, os pequenos produtores rurais criavam pequenos açudes (represas de água feitas a partir da escavação do solo, tendo suas paredes revestidas com argila e sedimentos orgânicos encontrados na caatinga) para reter água das chuvas. Assim, tanto humanos quanto mais que humanos tinham acesso a uma água limpa nos meses de seca.²

Alguns desses açudes eram usados para a piscicultura e para o lazer humano. Em suas margens plantas aquáticas e semiaquáticas cresciam em pleno agreste pernambucano, em áreas geográficas muito afastadas de rios e efluentes. Era comum, lembram meus interlocutores, encontrar garças vaqueiras comendo alevinos e pequenos anfíbios. Havia nesses redutos assembleias e encontros em que a vida multiespécie florescia. Os humanos criavam os açudes, faziam sua manutenção, usavam das águas para criação dos roçados, dos animais de corte e de peixes, mas, em igual medida, criavam encontros impensados por eles. Os mesmos açudes tão úteis para os humanos eram berçário para aves que ali criavam seus ninhos; nas estações de chuva os sapos vinham e ali procriavam, as garças pegavam sua comida, as baratas d'água faziam suas caçadas, e havia ali uma assembleia que também era feral, que também dependia da interação com o humano, mas que fugia de seu controle. E talvez uma das espécies que melhor acompanhou o humano em suas finalidades e ruínas foi o sapo-cururu.

Os sapos-cururus (*Rhinella marina*) são anfíbios que se adaptaram à perturbação humana. Sem a presença humana esses sujeitos não teriam se tornado tão numerosos, isso porque o cururu encontra nos açudes dos humanos um berçário para sua reprodução, e na casa dos humanos, um abrigo de predadores naturais. Um de meus interlocutores certa vez me disse que seu amigo era teimoso igual cururu de banheiro, e, quando perguntei a ele o que essa expressão significava ele disse que tal pessoa é “cururu de banheiro”, pois é cabeça-dura e insistente, ele lembra que mesmo após ser expulso de um lugar várias vezes o sapo-cururu sempre acaba voltando. Essa frase serve para que pensemos não apenas que o humano aprendeu com o cururu, como o cururu está tão marcado no cotidiano dessas pessoas que já habita em seu imaginário; pode-se pensar

2 É importante salientar que os humanos não ingeriam a água desses reservatórios, o mais comum era que se construíssem cisternas que coletassem águas das chuvas e as estocassem para os meses de seca. Um de meus interlocutores me lembra que desde sua infância, e ele hoje tem mais de 60 anos, as pessoas no Xique-Xique possuíam reservatórios próprios, muitos deles abastecidos com caminhões-pipa.

ainda que o cururu achou na casa dos humanos um espaço de abrigo passando a interagir com essa casa. A casa do humano é tanto sua quanto é do cururu.

Para Tsing (2022), a perturbação humana cria dinâmicas únicas. Pensemos então com os humanos que habitavam o sítio Xique-Xique: para que haja água no verão é preciso criar represas que contenham água da chuva, uma vez que não há reservatórios naturais ou rios que cortem a região. Essa perturbação criou novas relações, ela trouxe consigo não apenas os humanos e suas espécies companheiras diletas (como bois, peixes, cabras e plantas consumíveis), mas também as espécies companheiras (como insetos, anfíbios, vírus, plantas aquáticas e outros). Essas espécies companheiras habitam junto às demais em relações ferais (Tsing, 2019). O açude mudou a paisagem trazendo água para onde antes havia seca, e, uma vez que foram criadas reservas de água, estas passaram a ser berçários de reprodução para os sapos, alguns insetos e toda sorte de vida aquática e semiaquática que cresce no entorno dos açudes.

As relações rurais do Xique-Xique se estabeleceram próximo aos reservatórios de água, paisagem ideal para o crescimento e desenvolvimento dos sapos, que veem nas construções humanas, sejam elas os açudes ou as casas, espaços proveitosos para fugir tanto de predadores naturais quanto dos meses mais quentes. Afinal, são os banheiros que abrigam os cururus nos meses de seca. Isso me leva a pensar que o “açude” não é uma relação dada, não é um ser autônomo que independe de suas interações, ele é uma paisagem laboriosa em que encontros e agentes multiespécies elaboram intrincadas relações de contaminação e contágio. O açude depende da chuva, do humano, dos bois, dos sapos, das libélulas e das rãs, assim como depende do milho, feijão, roçado e das demais formas de vida. O açude é um *devir*, é um feixe de relações e uma paisagem, é nele que encontramos sentido para muita coisa, ele não é uma relação que se finda em si mesma.

Para Tsing (2022) perturbação e dependência andam juntas, são condições para que haja vida. Para que os seres vivos existam eles precisam um do outro, e essa demanda gera sempre precariedade. A precariedade é a qualidade de dependência das relações estabelecidas. Em sua concepção Tsing (2022) afirma que nem mesmo o mais simples dos seres sobrevive sozinho, ele precisa de uma série de outros seres que por sua vez precisam de outros tantos para existirem. Viver em precariedade é viver em um mundo em que não se pode fazer nada isoladamente, tudo que é feito afeta outras formas de vida. E esse afetar, para a autora, cria a perturbação. A perturbação, como o nome sugere, é esse estado de movimento,

de criação de novas formas de interação, não há nas relações multiespécies nenhuma concepção que implique quietude ou algo dado com finito, a precariedade gera sempre novas assembleias, pois ela acompanha os seres que dela participam.

Para a construção do bairro Xique-Xique açudes foram soterrados, espécies que viviam em dependência do açude morreram, se mudaram ou se adaptaram a suas novas formas de assembleia. O espaço territorial da comunidade rural mudou, e, assim como os humanos se adaptaram às mudanças criadas com as relações urbanas, os sapos também o fizeram.

Sejam feitos de carne e ossos, ou de cerâmica (ver Figura 4), os sapos são parte daquilo que Mãe Edna chama de fundamento. O fundamento pode ser traduzido como a essência sagrada, energia viva que pode ser manipulada para que através dela o humano consiga resultados por ele esperados. A pombagira da mãe de santo, Maria Padilha, possui não apenas um, mas dois sapos, um deles tornou-se parte das relações de Padilha através da feitura, isto é, ele passou a ser quem é através de um processo de sacralização de sua materialidade. Para Rabelo (2014) feitura diz respeito a uma série de relações que se materializam e se atualizam com o rito religioso, um filho de santo que “faz” seu orixá está materializando os laços estabelecidos entre o sujeito e o seu orixá; o sapo da Padilha é feito em igual medida, ele torna-se a materialidade de laços estabelecidos entre o agente mais que humano e a entidade. Nesse caso estamos falando que o ser a ser feito é um sapo e, ao ser “feito”, ele deixa de ser meramente um objeto de cerâmica e torna-se também um ser vivo e parte de relações complexas estabelecidas com a própria Maria Padilha.



Figura 3. Frederico e a folha de mamona. Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

O sapo de cerâmica é, assim como a Padilha, um ser vivente alimentado com ejes (sangue) animal, vegetal e mineral, ele nasceu das relações da entidade com os sapos e a baixa magia, ele é ao mesmo tempo a coisa material encarnada na peça de cerâmica e a relação que se atualiza com a prática. Já o outro sapo, este de carne e osso, voluntariamente chegou ao terreiro e passou a “tomar conta” (cuidar) do caldeirão de magias de Padilha. Tornando-se um sapo de Padilha não por feita, mas por proximidade.

O sapo de cerâmica foi feito a pedido de Padilha e vive em seu próprio ibá (recipiente redondo feito de barro cozido), mas não possui nome; já o sapo que se afeiçoou à entidade e passou a cuidar de suas magias foi chamado de Frederico. Cada um apresenta dinâmicas únicas, o sapo do ibá para comer precisa de fogo, ejé (sangue), folhas de mamona, dendê, cachaça e outros fundamentos. Já Frederico rouba a ração da Luna, a cachorra de Pai Paulo, ele demanda escon-

derijo entre os ibás dos exus, demandas um espaço frio e úmido, seu lugar preferido é embaixo da pia do barracão. Foi Frederico quem primeiro mostrou que a urbanização do Xique-Xique não pôs fim às relações que havia no sítio, foi ele quem lembrou a mim que não apenas havia ali uma comunidade rural, mas também que os seres mais que humanos não pararam no tempo e no espaço, eles seguem fazendo relações, atualizando-se, vivendo com os humanos.



Figura 4. O sapo de Padilha.
Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

O “cururu de banheiro”, como foi apresentado pelas pessoas com quem conversei e que outrora eram moradores da comunidade rural, logo tornou-se, para mim, o “cururu de terreiro”, e para alguns dos membros do ilê, o cururu é tão parte do terreiro quanto os humanos. Ele e Padilha se escolheram e cuidam um do outro. Adaptando-se ao meio urbano, Frederico lembrou a mim que o terreiro é um ser em relação, tanto quanto eram os açudes. Em minha interpretação, a presença de Frederico implica que mesmo as vidas outrora rurais seguem vivas e presentes nessa transição do rural para o urbano. O cururu de terreiro me conta que é possível adaptar-se às ruínas e sobreviver em novas formas de assembleia e precariedade. Frederico é um ser feral que se adaptou às casas e aos humanos, que precisou mover-se para continuar no mesmo lugar, ele acompanhou a paisagem em suas mudanças de zona rural para urbana, que viu o bairro crescer ao seu entorno e viu-se em meio a uma nova forma de viver.

Mas e aqueles que dependem das ruínas urbanas? Os cururus se adaptaram à transição da vida em questões rurais tanto quanto aprenderam com a vida em questões urbanas, mas existem agentes que precisam da urbanidade para sobreviver. Aqui entram as mamonas, agentes mais que humanos que fazem assembleia com o terreiro; assim como Frederico, fogem da lógica de produção do capital, e, diferentemente do cururu, elas são próprias de uma paisagem urbana. As mamonas acompanham o movimento da vida urbana e com isso acompanham as ruínas produzidas pelo capitalismo.

As ruínas e a construção civil: coletando folhas de mamona

Certa vez me juntei a meus amigos e interlocutores do terreiro para procurar folhas de mamona. Embora a mamona pertença aos domínios dos orixás ligados à morte, é com os agentes espirituais da quimbanda (religião afro-brasileira que concentra suas atividades no culto de guias espirituais dentre os quais se destacam os exus e pombagiras – é importante destacar que o Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã pratica mais de uma confissão religiosa; em suas relações, jurema sagrada, quimbanda e candomblé são celebrados) que a mamona ganha destaque em Caruaru. Seu uso é múltiplo, a folha da mamona (*ewe lará*) pode ser usada para enrolar ebós, se macerada ela pode ser usada em banhos de limpeza, quando seca passa a ser usada em pós mágicos, ou, ainda, se estendidas sobre o

chão elas formam a “mesa” (local onde os animais serão sacrificados). Parte de alguns *fundamentos*, mamona é folha de caminho, de trânsito e comunicação. Seu poder não necessariamente está contido nela, mas em sua habilidade de transitar, de transportar aquilo que é do humano para aquilo que não é humano, está na sua capacidade de comunicação.

Na Figura 3 podemos ver não só Frederico como também uma folha de mamona, sob ela está um acaçá (bolinho) de milho amarelo. Muito embora a fotografia não tenha sido pensada com esse fim, ela me ajudou a pensar como esses dois agentes se encontram com o terreiro e como esse passou a acolher os dois e estabelecer uma dependência com eles.

Quando perguntei a Pai Paulo onde encontrar mamona, ele me disse para procurar em terrenos baldios. O abandono é uma relação proveitosa para que a mamona prospere, ao longo dos meses em que estive vivendo junto ao terreiro percebi que a mamona prospera nas ruínas criadas pela humanidade, e assim como os açudes foram importantes para os cururus, os terrenos baldios o eram para as mamonas. O pé de mamona não é uma espécie vegetal cultivada na cida-

de, ela cresce “espontaneamente”, em espaços de intensa interação com as humanidades, ela torna-se presente nessas paisagens altamente contaminadas por nós, humanos. Para buscar as mamonas não precisamos ir longe do terreiro, bastava saber onde havia resíduos de construções ou terrenos baldios. As mamonas, nesse contexto urbanizado, são agentes que comunicam as ruínas do capitalismo, são elas que denunciam o descaso da construção civil.



Figura 5. Mamoeiro e escombros.
Foto: Hugo Wesley Oliveira Silva.

É preciso que lembremos que muitas das interações entre humano e mais que humanos não necessariamente são nocivas ou benéficas para ambas as partes. As relações existem fora dessa lógica de boa ou má relação, ao abordar sobre as “ruínas do capitalismo” Tsing (2019) está referindo-se não a uma nocividade humana sobre outras formas de existência, mas à perda de diversidade, está referindo-se a regimes escalonáveis em que um único agente monopoliza a polifonia da vida. Assim como a autora, quando menciono as ruínas do capitalismo, não estou necessariamente dizendo que a humanidade é boa ou má com seus interlocutores e espécies companheiras, mas dizendo que nós nos elegemos como agente de monopólio do poder, e a diversidade cada vez mais diminuta se torna refém de nossas vontades. Existem muitos exemplos de como a interação com a humanidade criou novas formas complexas e de rica interação mais que humanas, dentre essas interações destacam-se a formação de paisagens como as florestas *satoyama*, no Japão, e mesmo a floresta amazônica (Balée, 2008).

Os terrenos baldios abrigam aquilo que queremos “descartar”. Os córregos formados por efluentes não tratados são exemplos dessas ruínas em contextos urbanos, próximos à realidade de quase todos os municípios brasileiros, um lembrete de que já vivemos em meio às ruínas e ainda assim prosperamos. Isso não significa que nós não possamos repensar nossas relações com as ruínas, muito pelo contrário, devemos ocupá-las, precisamos estar cientes de que aquilo que se manifesta diante de nós é fruto de nossas ações e que são os agentes mais que humanos que nos ensinam como devemos ocupar as ruínas por nós criadas, seja essa criação consciente ou não (Tsing, 2019, p. 87).

Mas, afinal, como a mamona chegou no Xique-Xique? Os sapos se movem por vontade própria, são capazes de ir e vir quando querem, mas e a mamona, o que a levou a ser uma unanimidade nos terrenos baldios? As respostas dessas perguntas surgiram de forma um tanto quanto inesperada; ao conversar com o pedreiro que estava reformando um apartamento em meu prédio este se queixou da qualidade do material comprado para a reforma, ele disse que os donos da reforma, em sua sovinice, compraram areia das margens dos rios e esta vinha cheia de sementes (dentre elas a mamona), pedaços de madeira, barro e outros resíduos orgânicos. Foi a partir dessa conversa que passei a perseguir a relação entre os rios e a mamona.

Caruaru é cortada pelo rio Ipojuca, que em 2010 foi eleito o terceiro rio mais poluído do país (Plano [...], 2010), e seus efluentes. Esses efluentes, por sua vez,

não possuem um nascedouro mineral, eles são formados pelo esgotamento doméstico que sem o tratamento adequado escorre pela cidade criando novas paisagens e assembleias multiespécies até desaguar no rio Ipojuca. As margens desses córregos possuem solo fértil para o crescimento de espécies vegetais e seus companheiros mais que humanos. E um desses agentes é a mamona, que não apenas cresce nas margens dos córregos, como também depende deles para dissipar suas sementes.

Silva (2005) nos lembra que tanto folhas quanto as flores e sementes da mamona são tóxicas para mamíferos, aves e insetos e o sucesso de sua reprodução depende dos ventos. E, uma vez que as mamonas, idealmente, precisam de água em abundância para crescer, elas encontram nas margens dos córregos que cortam as periferias espaços de profícuo crescimento. As sementes, por sua vez, são levadas pelas águas do córrego junto a outros sedimentos e lá germinam às margens do córrego. Todavia, em determinados trechos esses sedimentos ricos em matéria orgânica e mineral formam bolsões de areia, e essa areia é retirada dos leitos dos rios para ser usada na construção civil, assim a mamona que cresceria apenas nas margens dos rios é espalhada pela cidade. “Areia lavada” é o termo corrente usado por trabalhadores da construção civil para definir os sedimentos de solo que foram levados pelas águas e formam esses bolsões. Muito usada na construção civil, esse tipo de material pode ser utilizado na alvenaria e em alguns tipos de acabamento fino. Faz-se importante lembrar que, quando comprado de um fornecedor legalizado, esse material mais que triplica de preço, o que por sua vez acaba por favorecer um comércio ilegal que alimenta o setor mais popular da construção civil na cidade. São justamente as camadas mais pobres da população urbana que fazem o descarte dos rejeitos da construção civil em áreas impróprias; para seu manejo a área lavada precisa ser peneirada, e os resíduos resultantes desse processo são descartados em terrenos baldios próximos à construção. E, aqui temos uma relação tensa não apenas porque esse tipo de material é retirado de córregos formados por efluentes não tratados, como também há uma ilegalidade em sua comercialização. E, com as margens dos córregos cada vez mais fundas, devido à extração ilegal da areia, mais a intervenção humana atua na calcificação de sua própria ruína, capitalizando-a.

Em minha busca por compreender de onde vinham as areias usadas na construção civil conversei com alguns donos de loja de material de construção. Estes agentes quase nunca eram claros ao dizer de onde vinha o material que vendiam,

mas sempre acusavam um ou outro concorrente de vender areia retirada do rio Ipojuca, e que sua areia era mais cara por ser retirada de um lugar mais seguro, apesar de nunca ser esclarecido que lugar é esse. Sendo transportados ilegalmente das margens dos córregos até outras áreas urbanas periféricas, os agentes que cresceriam nessas assembleias são espalhados pela cidade junto à humanidade e sua construção civil. Lá, após um processo de manejo e preparo da areia, os rejeitos (pedaços de galhos, restos de móveis, pedaços de madeira, barro, sementes da mamona, etc.) são comumente descartados em terrenos baldios. O descarte incorreto desse material faz com que as sementes que outrora germinaram próximo ao leito dos córregos agora cresçam nas periferias urbanas. Com isso vemos que não apenas a mamona adaptou-se às ruínas criadas pelas humanidades, como ela também se tornou uma espécie companheira das ruínas e por consequência também da construção civil no município. A folha de Exu é próspera, se adapta a solos ácidos e secos, ela se reproduz e deixa na terra suas sementes. Assim, no início das estações chuvosas é possível encontrar mamona crescendo em meio aos escombros, basta que o solo fique úmido e lá está ela.

Mancuso (2022) fala da incrível viagem das plantas, nos ensinando que um ser pode ser muitos, dividindo-se, multiplicando, crescendo e brotando aqui e acolá. Em seus relatos o pesquisador nos traz uma proveitosa reflexão sobre esse mover-se das plantas. Diferentemente de nós humanos que acreditamos que nos movemos como se fôssemos livres de nossas malhas, como diria Ingold (2015), as plantas se movem com as malhas, as levando, as criando e por elas sendo criadas. Diante disso, posso dizer que a mamona se move com a terra, que por sua vez se move com o humano. O movimento é sem sombra de dúvidas um dos caminhos por onde podemos espiar como a nossa presença compõe mundos que nos tocam. No terreiro é preciso mover-se e buscar a mamona, mamona essa que se movimenta, que cresce e aparece onde antes não havia nada além de escombros, que cria uma nova paisagem em suas assembleias.

A mamona aprendeu a crescer com a ruína e o terreiro aprendeu com a mamona que a ruína pode ser benéfica. O terreiro me mostra como tirar proveito das paisagens ferais que crescem com as urbanidades, ele me mostrou novas formas de habitar um mundo marcado pelo avançar da urbanização desenfreada, uma paisagem criada sem levar em consideração as vidas que ali existiam anteriormente. Seja com a caçada às mamonas ou na aventura com os sapos, aprendi que o terreiro cria outras possibilidades de encarar relações que outrora

eu julguei ser triviais; vidas multiespécies que demonstram como o excepcionalismo humano não é capaz de explicar tudo aquilo que envolve o humano. O terreiro e suas relações mais que humanas ensinam como viver com a ruína sem negá-la, mas a acolhendo, a responsabilizando e tomando consciência de suas limitações.

(In)conclusão: o que aprendi com sapos e mamonas

Um terreiro é um ser vivo em movimento. No presente estudo saí do terreiro para entender suas relações. No começo de minhas pesquisas me via intrigado, pois queria focar apenas naquilo que compunha o que eu via e aprendia, mas logo fui percebendo que apesar de ser meu ponto de partida ser o terreiro, ele me apresentava uma série de provocações que me levavam para fora de suas dependências, me introduzindo a uma paisagem em que a urbanidade se faz presente. Foi perseguindo os agentes mais que humanos que pude entender a dimensão da vida de um terreiro, como ele se insere em uma paisagem não planejada, como ele acolhe vidas e para elas encontra funcionalidades.

Foi olhando para os sapos e as mamonas que aprendi a reconhecer a importância da feralidade na vida urbana contemporânea, e, sobretudo, foi com esses agentes que pude aprender sobre viver com as ruínas, não as negando, mas as engajando em minha própria vida. Isso implica uma compreensão de que não basta tomar ciência de que os sapos não foram extintos com a urbanização ou que as mamonas crescem as margens dos rios, é preciso provocar essas vidas, entender o que elas trazem sobre suas histórias e como integrá-las em minhas experiências, e para isso o terreiro é um interlocutor exemplar.

Diante do que ficou exposto no presente estudo, pode-se concluir que o terreiro acolhe temporalidades, espécies e geografias distintas que o cruzam, permeiam e o movem. Os agentes de uma paisagem rural se encontram com os agentes de uma urbanidade não planejada, e ambos se encontram nas ruínas da humanidade, habitantes de uma mesma terra que se cruzam em noções distintas de um mesmo mundo. Assim, pode-se concluir que o terreiro é parte de uma paisagem relacional. Ele é fruto de um processo de formação material e simbólica que traz consigo a historicidade de uma série de relações entre materialidades, religiosidades e outras formas de interação mais que humanas.

Referências

- ARAÚJO, P. C. *Candomblé sem sangue?: pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras*. Curitiba: Appris, 2019.
- BALÉE, W. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 9-23, 2008.
- BELLACASA, M. P. de la. "Nothing comes without its world": thinking with care. *The Sociological Review*, [s. l.], v. 60, n. 2, p. 195-216, 2012.
- DESPRET, V. *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu, 2021.
- FERNANDEZ, A. C. F.; BERCK, D. E.; OLIVEIRA, R. R. de. A caça em uma floresta urbana: integrando pessoas, animais e paisagem. In: BEVILAQUA, C. B.; VELDEN, F. V. (org.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Editora UFPR, 2016. p. 143-164.
- HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARAWAY, D. *Quando as espécies se encontram*. São Paulo: Ubu, 2022.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MANCUSO, S. *A incrível viagem das plantas*. São Paulo: Ubu, 2022.
- PLANO hidroambiental da bacia hidrográfica do rio Ipojuca: tomo I: diagnóstico hidroambiental: volume 03/03. Recife: SRH, 2010.
- RABELO, M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SILVA, H. W. O. Quando tudo é terra. In: MONTEIRO, A. et al. (org.). *Nem tudo o que há no mundo*. Caruaru: Arrelique, 2023a. v. 3, p. 85-96.
- SILVA, H. W. O. De padrinho a juremeiro: breve percurso histórico da jurema sagrada em Caruaru. *Revista Patrimônio e Memória*, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 65-82, 2023b.
- SILVA, S. D. dos A. *A cultura da mamona na região de clima temperado: informações preliminares*. Pelotas: Embrapa Clima Temperado, 2005. (Documentos, 149).
- STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu, 2017.

TSING, A. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha: revista de antropologia*, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019.

TSING, A. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1, 2022.

Recebido: 18/01/2024 Aceito: 15/08/2024 | Received: 1/18/2024 Accepted: 8/15/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.