



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NAYARA MARCELLY FERREIRA DA SILVA

BENZEÇÃO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE LARANJAL E
CAMBAMBI: UMA ETNOGRAFIA MULTIESPÉCIE DA ARTE DO CUIDADO
ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS

CUIABÁ-MT
2024

NAYARA MARCELLY FERREIRA DA SILVA

BENZEÇÃO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE LARANJAL E
CAMBAMBI: UMA ETNOGRAFIA MULTIESPÉCIE DA ARTE DO CUIDADO
ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso para a obtenção dos requisitos necessários para o título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sonia Regina Lourenço

CUIABÁ-MT
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

S586b Silva, Nayara Marcelly Ferreira da.

Benzeção nas comunidades quilombolas de Laranjal e Cambambi [recurso eletrônico] : uma etnografia multiespécie da arte do cuidado entre humanos e não humanos / Nayara Marcelly Ferreira da Silva. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 176 f., il., pdf). -- 2024.

Orientadora: Sonia Regina Lourenço.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de Antropologia e Museu Rondon, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Cuiabá, 2024.

Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.

Inclui bibliografia.

1. Benzeção. 2. Arrumação. 3. Corpo. 4. Terra. 5. Quilombo. I. Lourenço, Sonia Regina, *orientador*. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: UMA ETNOGRAFIA DA BENZEÇÃO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE LARANJAL E CAMBAMBI -MT

AUTORA: MESTRANDA NAYARA MARCELLY FERREIRA DA SILVA

Dissertação defendida e aprovada em **20 de 02 de 2024**.

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

1. DOUTORA SONIA REGINA LOURENÇO (Presidente Banca / Orientadora)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

2. DOUTORA SONIA REGINA LOURENÇO (Orientador)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

3. DOUTOR RYANDDRE SAMPAIO DE SOUZA (Membro Interno)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

4. DOUTORA SUZANE DE ALENCAR VIEIRA (Membro Externo)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Goiás

5. DOUTORA MARINA VEIGA FRANÇA (Suplente)

INSTITUIÇÃO: Universidade Federal de Mato Grosso

CUIABÁ, 20/02/2024.



Documento assinado eletronicamente por **SONIA REGINA LOURENCO, Supervisor(a) do Museu Rondon / ICHS - UFMT**, em 22/02/2024, às 16:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **RYANDDRE SAMPAIO DE SOUZA, Técnico Administrativo em Educação do Museu Rondon - Supervisão / ICHS - UFMT**, em 22/02/2024, às 16:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marina Veiga França, Usuário Externo**, em 06/03/2024, às 13:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suzane de Alencar Vieira, Usuário Externo**, em 08/03/2024, às 18:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6613624** e o código CRC **E24838BF**.

Referência: Processo nº 23108.005799/2024-11

SEI nº 6613624

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos que tornaram possível a realização deste trabalho e que me acompanharam nesta jornada acadêmica. Em especial, sou imensamente grata à minha orientadora, Sonia Regina Lourenço, cuja dedicação, paciência e orientação foram fundamentais para o desenvolvimento desta dissertação. Suas valiosas contribuições e constante estímulo foram essenciais para o meu crescimento intelectual e envolvimento com o tema.

Nossa trajetória teve início na Graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Mato Grosso, onde tive a oportunidade de me envolver no projeto de pesquisa intitulado "Cosmopolíticas, territórios, memórias e performances de comunidades negras de Chapada dos Guimarães-MT". Como bolsista de iniciação científica, estabeleci diálogos enriquecedores com as comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, especialmente Morro do Cambambi, Ribeirão de Itambé e Lagoinha de Cima. Essas experiências foram essenciais para a construção do conhecimento e aprofundamento nas temáticas abordadas.

Ao longo deste processo de pesquisa, tive a oportunidade de mergulhar na temática antropológica e, especialmente, na perspectiva da "virada ontológica". Os diálogos com minha orientadora e colegas do grupo de pesquisa Miçangas foram fundamentais para aprofundar meu entendimento sobre os agenciamentos das comunidades quilombolas. Aprendi a não partir de preconceções, mas sim a acolher e valorizar o que o encontro com essas comunidades pode proporcionar.

Os diálogos com minha orientadora foram enriquecedores, pois ela me instigou a embarcar em novos caminhos de pesquisa e me incentivou a estar aberta ao inesperado. Essa postura de acolhimento e escuta atenta foi essencial para que eu pudesse me aproximar das comunidades quilombolas de forma respeitosa e ética, reconhecendo suas agências e suas narrativas próprias.

Também gostaria de agradecer à professora doutora Sueli Pereira Castro por proporcionar diálogos e trocas, além da oportunidade de me vincular ao projeto "Processos de territorialidade, etnicidade e suas interfaces com políticas públicas específicas para quilombolas". Por meio desse projeto, estabeleci vínculos valiosos com as comunidades quilombolas de Poconé, especialmente Laranjal, Forquilha, Aranha e

Jejum. Essa conexão permitiu uma imersão mais profunda nos saberes e práticas dessas comunidades, enriquecendo ainda mais a pesquisa.

Agradeço imensamente as pessoas das respectivas comunidades quilombolas por sua calorosa recepção, generosidade em compartilhar suas histórias, saberes e práticas. Vocês foram os verdadeiros protagonistas desta pesquisa, e sem a participação e colaboração de vocês, este trabalho não teria sido possível. Sou grata por ter sido acolhida em seus espaços e por ter aprendido tanto com suas experiências de vida e luta. Em especial, gostaria de expressar minha gratidão às mulheres incríveis que esta pesquisa trouxe para a minha vida: Joana Astrogida de Arruda, Marcela Maria Pedroso, Maria Fifa, Cristina Benedita da Silva, Rosalina Cunha da Silva e Francisca Marques Pinho. Vocês são exemplos de força, sabedoria e coragem, e me proporcionaram a coragem de olhar a vida por outros ângulos e entender que a cura é sempre parcial.

Às Universidades Federais de Mato Grosso e Santa Catarina, expresso minha profunda gratidão por todo o apoio e contribuição que proporcionaram ao longo do meu processo de formação em licenciatura em Ciências Sociais. Agradeço também a todos os docentes que fizeram parte dessa jornada acadêmica, em especial, Ilka Boaventura Leite, Alexandra Eliza Vieira Alencar, Gabriel Coutinho, Moisés Lopes, Flávio Luiz Tarnovski e Patrícia Osorio, pelos valiosos compartilhamentos e ensinamentos durante as disciplinas do curso de graduação e do mestrado. Agradeço também a todas as equipes administrativas e demais colaboradores das universidades, em especial, Elisângela Maria que dedicou incansavelmente para responder dúvidas, sugestões e ideias referente aos processos acadêmicos, proporcionando um ambiente acolhedor e propício ao diálogo.

Ao Programa de Demanda Social Capes, expresso minha profunda gratidão por todo o suporte e apoio que proporcionou para a realização desta pesquisa. Sem o auxílio desse programa, seria extremamente desafiador permanecer no espaço acadêmico e concluir este importante trabalho. Os recursos oferecidos pelo Programa de Demanda Social Capes foram fundamentais para viabilizar minha participação no curso de pós-graduação em Antropologia Social, possibilitando o acesso a materiais, eventos acadêmicos e oportunidades de aprimoramento dos conhecimentos.

Além disso, o apoio recebido pelo programa contribuiu diretamente para o desenvolvimento desta pesquisa, permitindo que eu me dedicasse integralmente ao estudo das comunidades quilombolas de Laranjal e Morro do Cambambi, no estado de Mato Grosso, e pudesse realizar a etnografia necessária para aprofundar os conhecimentos sobre a benzeção e suas práticas nas referidas comunidades.

Gostaria de expressar minha gratidão aos membros da banca de qualificação, pelo valioso momento de troca de ideias, sugestões e conceitos. Suas recomendações de leituras e observações foram fundamentais para orientar a pesquisa em direção a uma compreensão mais profunda dos agenciamentos envolvendo outras formas de existência, especialmente no contexto do mundo das plantas e sua interação intrínseca com o universo da benzeção. Agradeço sinceramente pela generosidade e dedicação de Suzane de Alencar Vieira, Ryanddre Sampaio de Souza e Marina França.

Aos meus queridos irmãos, Gilian Evaristo França Silva e Vitória Maria Santos Silva, expresso minha profunda gratidão pelo apoio incondicional ao longo de toda a jornada acadêmica. Suas palavras de incentivo, ombros amigos e compreensão foram fundamentais para enfrentar os desafios e superar os obstáculos ao longo deste processo. Vocês sempre estiveram ao meu lado, encorajando-me a seguir em frente e nunca deixando que eu desistisse dos meus sonhos. Sou imensamente grata por ter irmãos tão generosos como vocês.

Ao meu companheiro, Manuel Francisco Inácio Junior, meu eterno agradecimento por se engajar e embarcar junto comigo neste universo de estudos. Sua presença constante e apoio inabalável foram essenciais para que eu me sentisse amparada e encorajada a seguir em frente em meio às dificuldades e desafios da vida acadêmica. Compartilhar essa trajetória ao seu lado tornou tudo mais significativo e especial.

A cada um de vocês, o meu profundo amor, carinho e gratidão por terem sido pilares fundamentais nesta caminhada. Seus gestos de afeto e incentivo foram fundamentais para alcançar este momento tão importante da minha vida. Sem a presença e apoio de vocês, nada disso teria sido possível. Saibam que cada conquista minha é também de vocês, pois a nossa união e cumplicidade tornam tudo mais envolvente.

Por fim, gostaria também de expressar minha gratidão especial à minha mãe querida, Geiza Conceição, e à minha irmã, Dayane Marcele. Embora não estejam mais entre nós, elas sempre lutaram para possibilitar minha educação. Sua dedicação e amor inabaláveis foram a força motriz que me impulsionou a seguir em frente, mesmo nos momentos mais desafiadores. Estou ciente de que, onde quer que estejam, estão orgulhosas de cada conquista que alcancei ao longo desta jornada acadêmica. Suas presenças continuam vivas em meu coração.

A violeta é introvertida e sua introspecção é profunda. Dizem que se esconde por modéstia. Não é. Esconde-se para poder captar o próprio segredo. Seu quase-não-perfume é glória abafada, mas exige da gente que o busque. Não grita nunca o seu perfume. Violeta diz levezas que não se pode dizer.

Clarice Lispector, “Água viva”, 2009.

RESUMO

Esta pesquisa visa analisar o sistema de benzeção como um "nexo de relações" e uma possibilidade de abdução, envolvendo tanto agenciamentos humanos quanto "mais que humanas", como plantas, vegetais, santos, almas e seres encantados. A benzeção é considerada uma expressão artística do cuidado que permeia a produção estética e ética do convívio social, estabelecendo conexões com diversos modos de existência. O estudo concentra-se em duas comunidades quilombolas, uma em Poconé, no Pantanal Mato-Grossense, e outra em Chapada dos Guimarães. O objetivo é compreender como as interações intrínsecas com outras formas de existência influenciam a dinâmica social dessas comunidades e como o sistema de benzeção é utilizado para reativar potencialidades de agenciamentos, especialmente para lidar com imanências que afetam o corpo, o território e a vida. O corpo é concebido em relação à terra, em uma interação metonímica mútua. A pesquisa etnográfica introduz concepções de corporalidade, como a "mãe do corpo", o "companheiro da criança", o umbigo e a "arrumação", permitindo uma reflexão ampla sobre a relação entre seres humanos e "mais que humanas" no contexto territorial desses coletivos.

Palavras-Chave: Benzeção. Arrumação. Corpo. Terra. Quilombo.

ABSTRACT

This research aims to analyze the benediction system as a "web of relations" and a possibility of abduction, involving both human agencies and "more than human" entities such as plants, vegetables, saints, souls, and enchanted beings. Benediction is considered an artistic expression of care that permeates the aesthetic and ethical production of social interaction, establishing connections with various modes of existence. The study focuses on two quilombola communities, one in Poconé, in the Mato Grosso Pantanal, and another in Chapada dos Guimarães. The objective is to understand how intrinsic interactions with other forms of existence influence the social dynamics of these communities and how the benediction system is employed to reactivate potentials of agencies, especially to deal with immanences that affect the body, territory, and life. The body is conceived in relation to the earth, in a mutual metonymic interaction. Ethnographic research introduces conceptions of corporality, such as the "mother of the body," the "companion of the child," the navel, and the "arrangement," allowing for a broader reflection on the relationship between humans and "more than human" in the territorial context of these collectives.

Keywords: Benediction. Arrangement. Body. Earth. Quilombo.

LISTA DE ABREVIACÕES

ADTC - Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

COVID - Corona Vírus Disease

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos

FCP - Fundação Cultural Palmares

FDA - Agência de Alimentos e Medicamentos dos Estados Unidos

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INTERMAT - Instituto de Terras de Mato Grosso

MAB - Movimento dos Atingidos por Barragens

MIÇANGAS – Estudos de Arte e Antropologia

NAPLUS - Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais

NERU - Núcleo de Estados Rurais e Urbanos

OMS - Organização Mundial da Saúde

LISTA DE FOTOS

Foto 1- Entrada da Comunidade Quilombola de Laranjal.....	14
Foto 2 - Morro do Cambambi no Distrito de Água Fria.....	14
Foto 3 - Ciclo inundável em Pantanal.....	19
Foto 4. Queima em Pantanal.....	24
Foto 5. Fornos de barro em Laranjal.....	36
Foto 6. Fogão a lenha em Laranjal.....	38
Foto 7. Área externa em Cambambi.....	38
Foto 8. Oratório de Santo Antônio e São Gonçalo.....	45
Foto 9. Quintal em Cambambi.....	46
Foto 10. Oratório de Nossa Senhora Aparecida.....	47
Foto 11. Caderno de campo da pesquisadora.....	48
Foto 12. Maria preparando a bandeira de Santo Antônio.....	74
Foto 13. Devotas de Santo Antônio.....	76
Foto 14. Rainhas das Flores.....	76
Foto 15. Lucas ajudando conduzir as vacas de leite.....	85
Foto 16. Festa de São Benedito, Cachoeira Rica.....	111
Foto 17. Festeiras de Santo Antônio, no preparo do sarapatel.....	112
Foto 18. Plantação de arroz em Laranjal.....	113
Foto 19. Seu Adriano, limpando a terra.....	118
Foto 20. Pantanal em chamas.....	123
Foto 21. Crianças em Laranjal, pegando bocaiuvas.....	126
Foto 22. Lagoa da Corcunda, Laranjal.....	133
Foto 23. Garimpo de ouro em Poconé.....	134
Foto 24. Morro do Cambambi após a chuva.....	137
Foto 25. Quintal de Dona Francisca em Cambambi.....	142
Foto 26. Há muitas existências no universo das plantas.....	145
Foto 27. Córrego no Distrito de Água Fria.....	148

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Arraias da comunidade quilombola de Cambambi.....	25
Imagem 2. Nexo de relações do sistema da benzeção.....	56
Imagem 3. A “dona do corpo” entre os Tupinambá da Serra do Padeiro.....	91
Imagem 4. Boi de Carga ou Carro de Boi.....	121

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Mato Grosso-Brasil.....	18
Mapa 2. Distrito de Água Fria.....	22
Mapa 3. Vizinhanças da comunidade quilombola de Laranjal.....	35

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Doenças benzidas nas Comunidades de Laranjal e Cambambi.....	57
Quadro 2. Roça de Toco ou Roça Coivara.....	109
Quadro 3. Qualidades das cobras do Cerrado Brasileiro.....	116
Quadro 4. A Lei Lunar, lei do nascer e do morrer.....	119

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1. Núcleo família Cristina Benedita da Silva - Laranjal	30
--	----

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Percurso Etnográfico.....	3
Capítulo I - Aqui também é o sertão.....	14
1. Um encontro à espreita.....	15
1.2. Laranjal e Morro do Cambambi: Mato Grosso.....	18
1.3. “Irmão a gente quer por perto” – Joana Astrogida.....	27
1.4. Contracolonização e ideias germinantes.....	39
Capítulo. II – Benzeção um sistema de abdução.....	45
2. Cena I - O início de um diálogo.....	46
2.1. Cena II - Aprendendo a cuidar.....	47
2.2. Cena III - O encontro etnográfico.....	48
2.3. Cena IV – Vento Virado, Espinhela levantada.....	49
2.4. Cena V – A benzeção é um aprender fazendo.....	50
2.5. Relação entre humanos e não humanos.....	69
Capítulo III. Eu sou para terra o que a terra é para mim: corpo e vida.....	85
3. Cena I – O encontro com a “mãe do corpo”.....	86
3.1. Cena II - A prática de aparar uma criança durante o parto.....	87
3.2. Cena III - Reencontro entre temporalidades e vivências.....	101
3.3. Cena IV - A terra sangra: “a terra deu, a terra quer” – Antônio Bispo.....	106
3.4. Cena V - A Lei Lunar, Lei do Nascer e Lei do Morrer.....	113
Capítulo IV - “Muito pasto, pouco rastro” – Hermínio Pedroso.....	123
4. Cena I – Muitos seres existindo.....	124
4. 1. Cena II - Dinâmicas da Pesca, Caça e suas Urgências.....	124
4.2. Cena III - Modos de vida no antropoceno.....	140
Conclusões.....	148
Referências.....	151

INTRODUÇÃO

Este trabalho se desdobra em quatro capítulos que especulam profundamente as complexas interações entre socialidades humanas, não humanas e cosmologia nas comunidades quilombolas de Laranjal e Morro de Cambambi, no estado de Mato Grosso. Esta introdução oferece uma visão geral do escopo da pesquisa e dos principais temas abordados nos capítulos subsequentes.

No primeiro capítulo, mergulharei na concepção desses coletivos como territórios habitados por uma variedade de seres, tanto humanos quanto "mais que humanos". Abordarei a relação das irmandades e a concepção do parentesco como uma teoria da socialidade. Além disso, apresentarei a casa não apenas como uma estrutura física, mas como um microcosmo repleto de interações, influenciando as práticas de benzeção e estabelecendo conexões entre as diversas formas de compreender esses coletivos.

O segundo capítulo conduzirá uma análise etnográfica da benzeção, especulando-a como um "nexo de relações" que transcende as interações humanas. Examinarei encontros etnográficos que revelam o universo de "arrumação", encantamentos e presenças imanentes, destacando o ato de benzer como uma forma de "abdução" de outras existências. A atenção recairá sobre as relações de aprendizado com santos, seres da floresta e plantas, revelando o cuidado como um processo parcial e situado.

No terceiro capítulo, a análise se aprofundará nos arranjos de relações que influenciam as concepções de corporalidade nas comunidades quilombolas, explorando categorias como a "mãe do corpo" e o "companheiro da criança". Será examinada a interação entre corpo e terra por meio de uma abordagem metonímica que ecoa entre os povos indígenas do Brasil. Além disso, discutirei a dinâmica entre os conceitos de "corpo aberto" e "corpo fechado" no contexto da cura pela benzeção, estabelecendo conexões com práticas como a "roça de toco", suas relações com as fases lunares, animais e plantas. Este capítulo especula sobre a intrínseca interação entre seres humanos e "mais que humanos", destacando as potencialidades, perigos e imanências dessas práticas.

No último capítulo, o foco se desloca para as expressões das urgências climáticas no Pantanal, analisando os conhecimentos e práticas ligados à pesca, caça e memórias diante das queimadas recorrentes. O objetivo é compreender como a vida persiste em meio às ruínas e como o Antropoceno se manifesta nas vivências desses coletivos. A análise abordará o processo de cuidado de forma contextual e parcial, estabelecendo uma

relação intrínseca com diversas formas de existência, especulando a terra para além de espaço geográfico.

Com esses quatro capítulos, busco oferecer uma compreensão mais profunda das complexas interações entre seres humanos, não humanos e cosmologia nas comunidades quilombolas de Laranjal e Morro de Cambambi, contribuindo para debates contemporâneos sobre socialidade, cura e a interconexão profunda entre diferentes formas de vida.

PERCURSO ETNOGRÁFICO

Minha relação etnográfica com as socialidades negras de Laranjal e Morro do Cambambi começou em 2014, quando participei do Programa de Iniciação Científica da Universidade Federal de Mato Grosso. Durante o primeiro ano de pesquisa, tive a oportunidade de participar de duas festas de Santo Antônio em Laranjal. Para minha surpresa, fui convidada para ser a "rainha da bandeira", mais do que ter a importante responsabilidade de pendurar a bandeira durante o levantamento do mastro, esse convite significou um elo para me tornar parte das relações entre as irmandades de Laranjal, o que me possibilitou acompanhar de perto a gestação de Franciely Nunes da Silva e a cura do umbigo de seu primeiro filho, Luan Nunes da Silva. Essas experiências foram muito significativas para mim, por contar com a orientação e auxílio de Joana Astrogida de Arruda Silva, parteira de Laranjal que se tornou uma verdadeira professora nesse universo da benzeção e do parto.

Joana foi fundamental na jornada etnográfica, e sua presença e ensinamentos permitiram que deixasse de lado o gravador e conectasse de forma mais intensa com as histórias e vivências compartilhadas pelas comunidades¹. A relação de aprendizado com Joana foi marcante, e suas palavras ecoaram em mim, quando ela me disse que "quem é apresentada como rainha tem o compromisso de sempre voltar". Essa frase me trouxe um senso de responsabilidade e respeito em relação à comunidade, remetendo o sentido de ser "afetado" de Jeanne Favret-Saada (2005). Isso se traduzia como um encontro de ideias e percepções, moldando a maneira como esses coletivos atribuem significado à vida. Joana, com seu conhecimento, desencadeou não apenas uma compreensão pelo papel que estava desempenhando, mas também uma compreensão da ética como movimento fundamental na composição das relações sociais. Inspirando-me a manter o compromisso de voltar e contribuir para a reflexão de como essas socialidades tecem o social.

Em junho de 2014, cheguei em Laranjal acompanhada da minha colega Nathália Defende, ambas graduandas em Ciências Sociais na época. Fomos calorosamente recebidas pela família de Cristina Cunha da Silva, que nos acolheu com muita gentileza e cuidado. Na época, era inverno e eu estava com uma gripe. Lembro-me da preocupação de Cristina em preparar chá de gengibre com limão todas as manhãs para que eu pudesse beber e me sentir melhor. Ao longo dos dias, ela cuidava da casa, dos galinheiros e do quintal e preparava queijos para o consumo da família. Durante minha estadia, participei

¹Não emprego o termo "comunidade" com a conotação de uniformidade, mas sim para expressar uma dinâmica de diversidades e heterogêneses em movimento constante.

ativamente dessas atividades, o que possibilitou me aproximar das práticas de cuidado à saúde e à doença.

Em uma das visitas a casa de Rosalina Cunha da Silva, mãe de Cristina, eu estava com uma pequena febre. Joana logo percebeu minha condição e me acolheu em sua casa para preparar um chá de manjerição com alho e compressas com água fria. Em poucas horas me senti melhor, mesmo assim, fui acompanhada até a casa de Rosalina. Lá, fui cuidada com uma sopa de frango bem quentinha e fui bem agasalhada para evitar o frio. Alguns dias se passaram e eu me recuperei da gripe. Os cuidados com o corpo e a saúde criaram a abertura para adentrar no mundo destas mulheres.

Após minha estadia em Laranjal e a recuperação da gripe, retornei a Cuiabá com várias mudas de plantas para diferentes tipos de chá que havia recebido das famílias Cunha e Arruda como forma de cuidado e agradecimento. Essa atitude reforçou o vínculo de amizade e afeto que estabeleci com essas comunidades, especialmente com Joana, Rosalina e Cristina. Enquanto estava em Cuiabá, continuava em contato com as famílias de Laranjal, e eles me ligavam para saber se eu estava realmente recuperada. Essas ligações mostraram a preocupação e o carinho que essas pessoas tinham por mim.

Durante esse período, passei a me interessar por estudar os saberes e práticas de cuidado presentes em Laranjal. Isso incluía o manejo das plantas, das mudas e ervas utilizadas para a preparação de chás e remédios e as dietas que compõem a prática do resguardo e as práticas de massagens e puxação. O período de resguardo ocorre após o parto e se estende por quarenta e um dias, durante os quais as massagens e a puxação são realizadas. Isso envolve um movimento que vai do exterior para o interior do corpo, utilizando óleo de mamona, com o objetivo de evitar cicatrizes no corpo da mulher e trazer a “mãe do corpo” de volta ao seu lugar, simbolizado pelo umbigo. Essa concepção de "mãe do corpo" como uma força que se manifesta após o nascimento do primeiro filho faz parte dessas práticas de cuidado à saúde.

Com esse desejo de aprofundar meus conhecimentos, busquei dialogar com o Núcleo de Estados Rurais e Urbanos (NERU), coordenado pela professora Sueli Pereira Castro, que se tornou minha orientadora. Sob essa perspectiva teórica, desenvolvi a primeira Iniciação Científica com foco no campesinato e na sociologia, buscando compreender como essas práticas de cuidado à saúde se inserem no contexto sociocultural de Laranjal. Essa Iniciação Científica marcou o início de uma jornada acadêmica, que me permitiu não apenas aprender com essas comunidades, mas também compartilhar suas histórias, conhecimentos e saberes.

Em agosto de 2015, durante a caminhada com Joana até a vizinhança de Forquilha para visitarmos Franciely, que retornou da maternidade para cumprir o resguardo. Joana frequentemente visitava a sua casa para acompanhar a cura do umbigo do recém-nascido e observar o cuidado com a “mãe do corpo”, categoria local que se refere a uma força manifestada no interior dos corpos das mulheres após a experiência do parto. Durante uma visita, pude compartilhar da cura do umbigo do Luan. Joana tinha consigo polvilho de mandioca feito pela própria comunidade, azeite de mamona e farelos da casa de marimbondo. Franciely aconchega Luan em seu colo para iniciar a cura do umbigo. Joana aquece o azeite de mamona no fogo e passa em volta do umbigo do Luan para, em seguida colocar o polvilho e os farelos da casa de marimbondo também.

Feito isso, amarra o umbigo com um pano branco e orienta “de três a cinco dias o umbigo vai cair. Nesse período não coma arroz e nada reimoso, pois o umbigo pode melar e inflamar”. O termo "reimoso" é amplamente utilizado em diversas regiões do Brasil e se refere a um sistema complexo de classificação de alimentos em dois grupos distintos: "mansos" e "reimosos". Essa classificação leva em consideração diversos critérios e é aplicada em três momentos diferentes, são eles: a) o alimento em si, antes de ser preparado para o consumo; b) o estado de saúde da pessoa que vai consumir o alimento; c) o modo de preparo do alimento. Além disso, suspeita-se que causa inflamação nas feridas ou nos cortes que porventura se fazem presentes no corpo de quem o ingere (Raymundo Maués & Maria Maués, 2018, p.124).

É notório que a coleta do azeite de mamona e dos farelos da casa de marimbondo é uma tarefa incumbida à parteira, pois se certifica que nem qualquer pessoa deve desempenhá-la. Isso deve ao fato de que implica lidar com o manejo adequado, tanto na preparação do óleo quanto na aplicação dos farelos. Joana esclarece que, normalmente, os farelos são colhidos na árvore da própria casa de Franciely ou de alguém de sua parentagem, estabelecendo assim um vínculo significativo da criança com as irmandades. No caso das sementes de mamona, estas são socadas em um pilão. Se a parteira encontrar dificuldades na tarefa, é possível chamar alguém da família para realizar o procedimento. Esse processo ressalta não apenas a especificidade e a importância do conhecimento da parteira, mas também destaca a relevância de manter as práticas dentro do círculo familiar, fortalecendo os laços de união e pertencimento.

Neste contexto, é possível compreender a existência de outras substâncias que se ligam ao parentesco e ao corpo, como explica Joana “tudo o que a mulher comer e fazer influencia no desenvolvimento da criança, pois estão conectados. Por exemplo, se ela

ingerir porco no período do resguardo já afeta o leite que a criança for mamar”. Aqui, não apenas se manifesta uma "mutualidade ", conforme conceituado por Marshall Sahlins e retomado por Janet Carsten, que se destaca como em várias culturas, épocas e contextos sociais, os parentes estão intrinsecamente envolvidos na existência uns dos outros, compartilhando uma “mutualidade do ser” e sendo "membros uns dos outros" (Carsten, 2014, p. 104).

Além disso, é possível identificar a centralidade das substâncias - como alimentos, leite, corpo e terra - como fluxos essenciais para a fabricação do parentesco e do tecido social. Isso vai além da perspectiva dos laços consanguíneos, abrangendo, principalmente, a troca de substâncias e comportamentos. Não é apenas uma conexão e interdependência entre pessoas e comportamentos, mas também uma compreensão de como a comida e as substâncias participam intrinsecamente da fabricação das relações sociais. Portanto, a visão de Joana e as experiências compartilhadas pelos coletivos manifestam um entendimento profundo da influência da troca das substâncias e das ações no tecido do parentesco e no contexto social mais amplo (Strathern, 1999, p.20).

Esta mesma relação é percebida no cuidado com o “companheiro da criança”, conhecido popularmente como placenta. Para os respectivos contextos, o “companheiro da criança” é tido como parte do corpo do recém-nascido que é separado dele após o nascimento. Por esse motivo, não pode ser descartado e nem deixar outro animal comer, pois isso pode afetar a criança, como salienta Deonizia Sampaio da Silva “se o companheiro da criança não for enterrado, a criança cresce assustada e chora por qualquer motivo, porque a sua parte não foi bem cuidada”. A terra é o lugar onde o “companheiro da criança” e o umbigo devem ser enterrados.

Conforme destaca Joana, a terra é pensada como um corpo que sangra no sentido de que é a terra o lugar onde se planta e onde se colhe, a vida e a morte. Esta concepção sobre a terra e o mundo vegetal está em consonância com as etnografias feitas na Amazônia e Centro Oeste (Alencar, 2015), elas são os resultados de determinadas práticas e pensamentos. Isso foi mostrado por meio de mestras e mestres de conhecimento que confiaram em mim e ensinaram o mundo complexo e intenso das afecções de suas práticas, dos cuidados com a dosagem e do preparo dos remédios.

Em 2016, iniciei minha segunda Iniciação Científica² em um novo campo de estudo, dialogando com as socialidades negras Lagoinha de Cima, Morro do Cambambi

²Essa pesquisa ocorreu com minha inserção no Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais (NAPLUS) e o Núcleo em Antropologia Social - Artes, Performances e Simbolismo (NAPAS) e Miçangas, grupo de

e Ribeirão de Itambé, no município de Chapada dos Guimarães-MT. A colaboração com esses grupos de pesquisa da Pós-Graduação e Extensão permitiu aprofundar conhecimentos em ciência antropológica e transitar por diferentes abordagens analíticas. Nesta relação, pude intensificar o ato de olhar, ouvir e escrever por meio da relação com os quilombos, para além de aplicar chaves analíticas da tradição, da reminiscência e da plasticidade identitária ainda muito presente nas ciências sociais.

No mês de agosto de 2016 volto ao quilombo de Cambambi e conto com a hospitalidade de um grande interlocutor conhecido como Manoel Pretinho, um dos benzedores do Distrito de Água Fria, sede principal de Cambambi. A partir da relação com Manoel pude conhecer e aprender muito com a sua mãe Feliciano Luiza da Silva. Ela foi a pessoa principal que me ensinou boa parte dos conhecimentos sobre a benzeção e as plantas. Foi neste período que intensifiquei essa relação, caminhando nos quintais e nas localidades mais próximas para conhecer as plantas, raízes e mudas. Como não contei com a presença do gravador nesses momentos, sempre tive o cuidado em anotar as nossas trocas por meio do caderno de campo, meu companheiro de viagem. Durante essas caminhadas, escutei com muita atenção o significado e a prática de cada planta.

A conversa com Maria José Alves Pedroso abriu a perspectiva sobre a conexão entre o mundo vegetal e animal com as fases lunares nas comunidades quilombolas. Segundo Maria, cada planta e rama possuem uma fase da lua em que devem ser colhidas, pois isso pode influenciar suas características e potência. Da mesma forma, os animais, especialmente as cobras, também são afetados pelas fases lunares, tornando-se mais agitados e propensos a picar durante a passagem de uma fase para outra.

Para essas socialidades, a lua é percebida como uma "lei" da natureza, e todos os seres, incluindo humanos, animais e plantas, recebem influência dela, conforme destaca Maria, “a lua é uma lei, todos recebem influência dela. Quando a lua está bem na passagem de uma fase para outra, a cobra fica mais agitada. Fácil de picar alguém”. Nas fases de passagem lunar era comum andar olhando para o chão, sobretudo, quando seguia o caminho da roça. Era um jeito particular de se caminhar, como salienta Maria, “as crianças até achavam graça, nós todos juntinhos e de cabeça baixa, seguindo caminho da roça”.

As reflexões de Anna Tsing (2019) e Donna Haraway (2019) sobre uma "arte de viver" em um planeta degradado vão além das narrativas do Antropoceno, que muitas

vezes se concentram em narrativas de heroísmo ou salvação para enfrentar os desafios ambientais e ecológicos. Em vez disso, elas propõem uma abordagem mais aberta e conectiva, buscando uma coexistência com as múltiplas espécies que compartilham o planeta conosco. Essa perspectiva reconhece que vivemos em tempos de intensificação das crises ambientais e sociais. Não podemos simplesmente restaurar o que já existia, pois as condições mudaram irreversivelmente. Donna Haraway (2023) sugere que “ficar com o problema” possibilita uma compreensão da cura de modo parcial e interconectada com outras formas de socialidades.

Portanto, é necessário reconstruir outras possibilidades e condições de existência, considerando a interação e a interdependência entre todas as formas de vida. Nessa abordagem, a ideia de "arte de viver" é uma metáfora para uma forma de existência que busca estabelecer conexões e relacionamentos responsáveis e éticos com outras espécies e o meio ambiente. Não se trata de encontrar uma solução final para os problemas, mas sim de abraçar a complexidade e a diversidade das relações entre os seres vivos e o planeta. Deste modo, as pessoas precisam perceber que aquilo que virá depois não será o mesmo. [...] não haverá uma restauração do que havia antes, precisamos reconstruir nossas novas condições juntos” (Haraway, 2023, p.45).

Nas comunidades em que as práticas de cuidado à saúde estão enraizadas, as relações com o mundo vegetal e animal apontam para a existência de mundos em que não estão em vigor uma concepção antropocêntrica, esses coletivos não buscam soluções totais para os problemas, evitando qualquer tipo de salvacionismo. Sob essa ótica, as plantas são consideradas seres dotados de afetos, que podem resultar em consequências benéficas ou prejudiciais ao corpo. No entanto, esse conceito de afetos não se refere a emoções ou sentimentos como os dos seres humanos, mas sim a uma interação potente e complexa entre os elementos do ecossistema. Essas comunidades compreendem que as plantas têm suas próprias características, propriedades e ciclos de vida que devem ser respeitados e compreendidos. O manejo adequado e o preparo correto dos remédios à base de plantas são considerados fundamentais para garantir sua eficácia e evitar possíveis problemas de saúde decorrentes de uma utilização inadequada.

Além disso, a relação com o mundo vegetal não se restringe apenas ao uso das plantas como remédios, mas também abrange o conhecimento sobre suas interações e compatibilidades. Algumas espécies de plantas podem ter efeitos opostos ou incompatíveis entre si, e é necessário separá-las cuidadosamente para garantir que não interfiram negativamente umas nas outras. A observação das fases da lua, dos

movimentos das águas e da relação com a terra também é essencial nesse contexto. As comunidades quilombolas, por exemplo, têm um conhecimento profundo sobre o ciclo lunar e como ele influencia os processos naturais. A lua pode afetar o crescimento das plantas, a atividade dos animais e até mesmo a eficácia dos remédios à base de plantas, tornando importante considerar esses fatores ao lidar com a natureza.

No ano de 2018, por questões familiares, dei continuidade à minha formação acadêmica junto à Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, instituição na qual conclui minha graduação. Foi nessa etapa que dei continuidade às disciplinas que direcionaram outros horizontes de experiências, por exemplo, Etnologia Indígena, Estudos Afro-Brasileiros e Arte, Pensamento Africano e suas diásporas. No ano de 2020, realizei o Estágio Supervisionado em Ciências Sociais, tendo como base a observação participante no Colégio de Aplicação da UFSC. Na relação com as respectivas comunidades quilombolas, finalizei o curso, tendo como resultado o Trabalho de Conclusão em Licenciatura, pensando a transmissão dos saberes de cuidado da comunidade quilombola de Laranjal, orientada pela professora Alexandra Eliza Vieira Alencar.

Em 2022 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da UFMT, orientada pela professora Sonia Regina Lourenço, dando continuidade aos estudos a respeito das comunidades quilombolas investigados desde o começo da minha Iniciação Científica. Todavia, durante as experiências estabelecidas com os interlocutores por meio da prática do trabalho etnográfico, estabeleci recorte de interesse investigativo sobre a benzeção e os saberes e práticas de cuidado, abarcando aqueles sobre as plantas e remédios, o parto e as dietas alimentares. As informações sobre essas práticas foram apreendidas através do contato estabelecido com mulheres benzedeadas, raizeiras e parteiras dessas comunidades quilombolas. Essas práticas constituíram-se como o recorte da pesquisa, levando à escrita da dissertação de mestrado. É importante ressaltar que, no decorrer da pesquisa, estabeleci conexões com nove mulheres nas respectivas socialidades. Embora tenha havido interações significativas com benzedeados durante a pesquisa, eles sempre enfatizaram que essas práticas são protagonizadas por suas mães e avós, que se dedicaram a transmitir as palavras e os ensinamentos relacionados às plantas.

Também é imprescindível ressaltar que no cenário político e social brasileiro recente, as comunidades quilombolas têm sido alvo de negligência e ameaças constantes em relação aos seus direitos e políticas públicas. Essas práticas genocidas se agravaram durante o governo do ex-presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), especialmente no

contexto da pandemia de COVID-19, em que o descaso e a negação da gravidade da situação resultaram em graves consequências para essas comunidades. Essa situação reflete como o sistema de colonização persiste nas relações estruturais do Brasil, perpetuando a marginalização e a vulnerabilidade das comunidades quilombolas. No entanto, durante o diálogo com essas comunidades, pude perceber que seus cotidianos e práticas não se limitam apenas a um lugar de memória, mas são espaços políticos marcados pela luta contra o descrédito das ações do poder hegemônico e das tramas invisíveis do sistema de colonização que perdura no país.

O início do ano de 2020 trouxe um cenário mundial marcado pela pandemia da COVID-19, uma doença respiratória aguda altamente contagiosa que se espalhou rapidamente através do contato físico entre as pessoas. Em resposta a essa situação, várias instituições, incluindo as redes escolares públicas e federais, tiveram que interromper suas atividades presenciais para conter a propagação do vírus. Essa mudança abrupta no contexto educacional exigiu a adoção de novos métodos e técnicas de aprendizagem. As instituições tiveram que repensar suas abordagens e adaptar-se rapidamente ao ensino remoto. Isso incluiu a utilização de plataformas virtuais de ensino, a organização do espaço e tempo escolar em diferentes etapas, o fornecimento de recursos para equipamentos necessários e a reestruturação dos conteúdos escolares para atender às novas demandas do ensino à distância. O ensino da Antropologia Social possibilitou refletir sobre esse fato social total³, sobretudo, no que diz respeito às desigualdades sociais no contexto de um governo ausente e de extrema-direita que não só negligenciou e negou a existência da pandemia, mas agiu genocidamente.

Neste cenário, o ensino superior tem sido alvo de constantes ataques e subvalorização, manifestando-se através de um discurso ofensivo e violento direcionado às pesquisas e produções científicas. Como já apontado por Austin (1990), as palavras têm um poder de moldar realidades e construir significados, indo além de constatações. Essa problemática traz à tona reflexões sobre os impactos desse processo na sociedade civil, intensificando as necropolíticas e os negacionismos, especialmente em relação à ciência, aos povos indígenas, quilombolas e contribuindo para a perpetuação do feminicídio e das mortes de jovens negros.

A minha jornada acadêmica, assim como a de muitos outros, tem sido marcada por momentos desafiadores, especialmente durante o contexto da pandemia, que ampliou

³O conceito antropológico desenvolvido por Marcel Mauss (1925) abrange a interconexão das várias dimensões da vida social, englobando aspectos sociais, culturais, políticos e religiosos.

ainda mais as desigualdades sociais e evidenciou a negação à ciência. Ademais, a destruição dos direitos trabalhistas, a trágica morte de Marielle Franco e as práticas recorrentes de banalização da diversidade e da vida. Durante esse percurso, enfrentei diversos desafios e me dediquei ao cumprimento das disciplinas obrigatórias e complementares, assim como ao estágio docente no curso de Serviço Social, com ênfase na disciplina "Diversidade Étnica: estudo sobre os povos indígenas". Cada uma dessas etapas contribuiu significativamente para o meu processo de formação acadêmica.

Em 2022, ao retornar às comunidades quilombolas de Laranjal e Morro do Cambambi, tomei uma série de precauções rigorosas em relação à pandemia da COVID-19. Após receber todas as vacinações recomendadas, mantive o uso constante de máscaras durante todos os encontros com as pessoas. Além disso, notei que os próprios interlocutores da comunidade também adotaram seus próprios métodos de cuidado em relação à doença. Eles preparavam chás, como o chá de São Caetano e quina rosa, conhecidos por fortalecer o sistema imunológico. O cumprimento dessas medidas de precaução mútua contribuiu de forma significativa para a segurança e o envolvimento nas interações realizadas durante o trabalho de campo.

É válido destacar que, por vezes, encontrei dificuldades no que diz respeito à apreensão e interpretação dos referenciais teóricos. No entanto, percebi que essa condição é necessária no processo de aprendizado, pois desafiou-me a amadurecer e desenvolver minhas habilidades no âmbito dos estudos e debates acadêmicos. A interação com os docentes, a minha orientadora e os colegas de turma da Pós-Graduação foi fundamental para a construção de um diálogo plural e recíproco, permitindo que eu me sentisse parte integrante de um grupo comprometido com a troca de conhecimentos e experiências.

Esta aprendizagem é inesgotável e não se limita apenas às técnicas e procedimentos porque são constitutivos de mundos cosmológicos que intensificam formas criativas e resistentes de sobreviver e potencializar outras práticas de conhecimento. Não é um mundo fácil e nem idílico, pois toda forma de cosmologia é política. Isso implica dizer que a benzeção pode ser vista para além de um sistema de cura. Ela também é uma forma de "arrumação", entendida no contexto local como um meio de organizar o corpo para enfrentar não apenas questões biológicas, mas também desafios sociais e espirituais. As fissuras sociais, como conflitos e feitiçarias, podem estar associadas à concepção de "feito", que implicam a intenção de prejudicar alguém por meio da influência de animais ou insetos. Algumas comunidades entendem essas práticas

como agenciamentos que requer cuidado, pois tais questões podem afetar o bem-estar de todos os envolvidos.

Além da necessidade de possuir o "dom" para a cura, ficou evidente a relevância de ter a coragem e a disposição para expor o corpo às influências externas de outros mundos, tais como o mundo humano, o mundo espiritual e o mundo das plantas. Nesse contexto, o corpo não é apenas um veículo de comunicação, mas torna-se um meio de conexão com as dimensões exteriores que estão presentes nas práticas de benzeção. Ele se torna uma ferramenta essencial na arte da cura, não apenas transmitindo palavras e conhecimentos por meio da oralidade, mas também através de movimentos e interações que transcendem o texto.

Dentro dessas cosmologias, há uma interação complexa entre santos, divindades, seres humanos e não-humanos. As práticas de cuidado à saúde são fundamentadas em uma compreensão da vida, onde os diferentes elementos do universo estão interconectados e interdependentes. Como aprendi com Marcela Maria Alves Pedroso, também minha mestra em Cambambi, “nem todos estão dispostos a ouvir as nossas histórias e memórias, pois não é uma tarefa simples, mas envolve seriedade e compromisso”.

Foi seguindo essas pistas que levei a sério os diálogos apresentados ao longo desta dissertação. É difícil traçar uma linha da minha relação com as respectivas socialidades, nem é a minha intenção, pois entendo que a etnografia é um processo que se aprende fazendo, pode ser de longa ou curta duração, o importante é viver e deixar os interlocutores e as interlocutoras falarem à vontade. É nesse movimento que aprendemos aquilo que Lévi-Strauss destaca em 1960 de que é preciso “fazer a ciência social do observado”, reconhecendo que nessa interação o pesquisador “não é jamais ele mesmo o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa” (Lévi-Strauss, 1960, p. 17).

O trabalho de campo é um fazer construtivo e criativo. Os fatos etnográficos “não existem” e é preciso um “método para a descoberta de fatos invisíveis por meio da inferência construtiva” (Malinowski, 1922, p. 317), como sugere Goldman (2006) a formação antropológica depende de uma desestabilização dada por meio do encontro com o outro:

Os discursos e práticas nativas devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas

conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos. (Goldman, 2006, p.7).

A etnografia pensada como fluxo e movimento, abarcando um envolvimento cumulativo e de longa duração, possibilitou entender a prática como um devir, como explica Marcio Goldman a partir do pensamento de Félix Guattari e Gilles Deleuze, colocando que o devir é um:

[...] termo relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato de poderem ser ou não rebatidos sobre pessoas, imagens, identificações. Assim, um indivíduo antropologicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórios: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir animal, um devir invisível etc. (Guattari 1986b: 288).

Pensar a vida através dos devires, permitiu enxergar as categorias como não fixas e inacabadas, mas como ideias em constante fluxo de acontecimentos e encontros. A etnografia existe na relação com outro e, portanto, é concebida por pessoas e não indivíduos abstratos, gente concreta, sujeitos nada genéricos, tal como enfatizado por Goldman:

O que costumamos denominar ‘ponto de vista do nativo’, não deve jamais ser pensado como atributo de um nativo genérico qualquer, negro, de classe popular, ilheense, baiano, brasileiro ou uma mistura judiciosa de tudo isso. Trata-se sempre de pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades, e sobretudo, agência e criatividade. (Goldman, 2006, p. 456).

Portanto, Goldman (2008) enfatiza que o processo de devir é essencialmente o movimento através do qual um sujeito transcende sua própria condição, estabelecendo uma relação de afetos com uma condição diferente. Assim, o devir implica em uma mudança ativa, envolvendo o encontro de ideias e percepções que alimentam e transformam constantemente conceitos e teorias. Nesse sentido, é um processo dinâmico e contínuo de expansão do pensamento, onde o sujeito se vê constantemente em interação com o mundo ao seu redor, aberto a novas experiências e perspectivas.

CAPÍTULO I
AQUI TAMBÉM É O SERTÃO



Foto 1. Entrada da Comunidade Quilombola de Laranjal-Mato Grosso
Fonte: Nayara Marcellly Ferreira da Silva, 2015.



Foto 2. Morro do Cambambi no Distrito de Água Fria – Chapada dos Guimarães-MT
Fonte: Nayara Marcellly Ferreira da Silva, 2015.

Neste primeiro capítulo, proponho especular a concepção dos coletivos quilombolas como territórios habitados por diversas formas de existência, tanto humanas quanto "mais que humanos". A intenção é examinar os cenários dos quilombos, estabelecendo um diálogo com as irmandades religiosas e as relações de parentesco que transcendem as genealogias. Busco compreendê-las por meio da teoria da socialidade, que abrange não apenas os seres humanos, mas também os agenciamentos não humanos. Dentro desse contexto, enxergamos a casa não apenas como uma estrutura física, mas como um microcosmo repleto de interações e potencialidades que exercem influência nas práticas de benzeção. Além disso, estabelecemos conexões entre as maneiras como esses coletivos são entendidos, indo além de categorias rígidas e fixas, promovendo uma compreensão mais fluida, especulativa e dinâmica.

1. Um encontro à espreita

*Dentre os insetos, somos abelhas Tataíra,
Abreu, Arapuá, Mumbuca, entre outras*
(Ana Mumbuca, 2020)

É fascinante relatar como a imersão na obra literária brasileira "O Grande Sertão: Veredas" (1986) de João Guimarães Rosa aconteceu através da troca e do diálogo com minha orientadora, Sonia Lourenço. Foi no primeiro semestre de 2022, após um encontro de orientação, que fui agraciada com essa preciosa obra. Minha orientadora sugeriu que eu a lesse aos poucos, permitindo-me maravilhar com cada uma das páginas. Ao seguir seu conselho, levei um ano para concluir a leitura. Durante esse período, em minhas idas às comunidades quilombolas de Laranjal e Morro de Cambambi, a conexão profunda entre a narrativa e a vida nas veredas dessas comunidades se tornou notável. A primeira ligação que estabeleci ocorreu durante minhas caminhadas pelas matas, onde o termo "nonada" adotado por Guimarães Rosa ganhou vida. Os pássaros, as árvores, os ipês e os buritis compunham o vasto panorama das bocainas, córregos e rios da vida que, com seus murmúrios, ensinam que "nada se sabe, o sertão é o mundo".

Georges Didi-Huberman (2014) argumenta que existe uma conexão profunda entre a obra de arte e aquele que a contempla, indo além da representação da imagem. A capacidade de se envolver ocorre na interação entre o que estamos observando e aquilo

que nos observa, resultando em uma transformação na maneira como percebemos a vida. Em concordância com essa perspectiva, podemos afirmar que o sertão não se restringe apenas a ser uma paisagem, mas sim um universo de potencialidades e encontros, onde a natureza está intrinsecamente ligada às pessoas que nela habitam. A natureza não é apenas uma "coisa", mas uma força criativa que dá vida aos movimentos das águas, às fases lunares e aos seres encantados que a povoam. É nessa percepção que compreendemos como a mudança é uma parte fundamental da vida, como contemplado por João Guimarães Rosa (1986):

O senhor mire, veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra montão (Rosa, 1986, p. 20).

A percepção do "sertão" e do "nonada", como ressaltado por Guimarães Rosa, é uma experiência realmente envolvente. Essa profundidade se manifesta por meio de uma polifonia de sons e cores, revelando que a terra ganha seu próprio corpo por meio da interação com a água, assim como cada força e ser da mata dependem de uma rede intrínseca de relação, sendo válido compreender que “o correr da vida embrulha tudo. A vida é assim: esquentada e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (Rosa, 1986, p. 293). Viver é estar enredado no mundo, mas isso não implica em nos tornarmos idênticos a tudo. Pelo contrário, significa reconhecer que "tudo é e não é", pois a mudança é inerente à própria vida.

No sertão, a vida se constrói e reconstrói constantemente, abarcando conflitos, tensões e fissuras, porque “[...] o diabo dentro delas dorme: são os demos. Se sabe? E o demo - que é só assim significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo”. A socialidade nos quilombos está indissociavelmente ligada à política, conforme a perspectiva de Jacques Rancière (1986). Essa política vai além das questões partidárias e eleitorais, sendo uma forma de ação que se manifesta nas “maneiras de fazer” e nos “modos efetivos de pensar”. Isso significa dizer que a benzeção não é apenas um ato representativo, mas uma expressão da arte enquanto relação que acontece na alteridade e tem o poder criativo de

transcender o universal, o transcultural⁴ e o indivisível, suscitando indagações, tais como: quais são as questões que partilham o sensível nos respectivos quilombos? O que pode um encontro?

Estas questões ecoam nas expressões cotidianas das socialidades negras de Laranjal e Morro do Cambambi, como "aqui, todo mundo é parente, não tem briga", ou ainda "todo mundo é parente, mas cada um em sua casa". São palavras que ressoam profundamente com as irmandades e as relações de parentesco. A noção de parentesco e a importância dos laços compadrio, mesmo quando há desentendimentos, parecem ser dimensões fundamentais para a fabricação destas socialidades, portanto a obra de João Guimarães Rosa possibilitou a imersão nas nuances e nas sutilezas das interações sociais, exigindo compromisso e entrega nas experiências vividas por meio da troca e do afeto.

Durante o período em que estive em contato com o quilombo de Cambambi, fui frequentemente questionada com perguntas como "de quem você é parente?", "Você é filha de quem?" ou ainda "você é casada com quem?". Essas indagações surgiram como uma tentativa de estabelecer proximidade e vínculo comigo. Por não possuir parentesco direto com nenhuma das pessoas do quilombo, encontrei uma maneira de me identificar e conectar com elas através da referência de amigas e conhecidos. Respondi que era "amiga da Marcela" ou que "conhecia o Seu Teco e o Manoel Pretinho, sendo aluna da professora Sonia". Felizmente, essas tentativas foram bem recebidas e tive o retorno positivo de que me lembravam, inclusive como alguém associada à universidade.

O trabalho de Cerqueira (2010) pode ser associado aqui como uma maneira de destacar a importância do mapeamento familiar na construção de trocas e vínculos. Dado que não possuía parentesco direto, foi necessário indicar outras formas de relacionamento, seguindo a orientação de Cerqueira ao dedicar especial atenção à "prosa" sobre a "parenteza do povo" e às visitas entre familiares. Assim como a prática de "assumir a parenteza", tanto em comunidades como Buracos (MG) quanto em Laranjal e Cambambi, surge como não apenas uma forma de conhecimento, mas também como um meio de fabricar vínculos. Isso ocorre por meio da circulação e troca não apenas de palavras, mas também de comidas, gestos, olhares e compromissos. Dessa maneira, estabeleceu-se um vínculo com os respectivos coletivos que compõem o estado de Mato Grosso.

⁴Não se trata de negar a aplicabilidade deste conceito, mas sim de reconhecer onde ele se relaciona e se encaixa.

1.2. Laranjal e Morro do Cambambi: Mato Grosso



Mapa 1. Mato Grosso - Brasil.

Fonte. Google Earth, 2023.

A comunidade quilombola de Laranjal está situada no município de Poconé, ocupando uma parte da região do Alto Pantanal, conhecida por seus períodos de cheias e seca. Enquanto percorria a estrada em direção à comunidade quilombola de Laranjal, avistei à distância um ipê amarelo vibrante. Tico, o marido de Cristina, comentou: "a região de Poconé ainda revela sua beleza quando uma temporada de chuvas é generosa, e as flores surgem assim". Essa breve troca de palavras ilustra não apenas a beleza das paisagens locais, mas também ressalta a interação íntima entre a comunidade e a natureza ao seu redor. As palavras de Tico sugerem uma conexão profunda com os ciclos naturais da região, onde as estações do ano, marcadas por chuvas, têm o poder de transformar o cenário árido em uma explosão viva de cores.



Foto 3. Ciclo inundável em Pantanal
Fonte: José Medeiros

Por outro lado, o aumento desenfreado da exploração do solo na região tem desencadeado queimadas devastadoras, resultando em consequências irreparáveis para a fauna e a flora locais. Esses danos são perceptíveis através do aumento excessivo da temperatura, do enfraquecimento do solo e do aumento de fumaça no ar. Nesse cenário desolador, Anna Tsing (2019) apresenta a inquietante sugestão de que o Antropoceno se revela como uma “zona de bloqueio”. Essa zona é caracterizada pela morte acelerada de diferentes existências que levaram milhões de anos para se desenvolverem, mas que estão sendo desfeitas em um curto espaço de tempo, quase como um piscar de olhos.

A autora desafia a concepção do Antropoceno como um evento futuro, iminente e definitivo. Ao invés disso, ela propõe que já estamos imersos nesse período, vivenciando as consequências reais de ações capitalistas e neoliberais desenfreadas. A noção de "zona de bloqueio" sugere um impasse crítico, onde a urgência climática, acelerada pela exploração intensiva, está bloqueando não apenas o desenvolvimento futuro, mas desfazendo rapidamente aquilo que evoluiu ao longo de milênios.

A comunidade quilombola de Laranjal, inserida nesse contexto desafiador, é o lar de aproximadamente 200 pessoas, que residem em 50 unidades domiciliares, formando 56 famílias. Vale observar que mais da metade da população reside próxima a uma estrada vicinal chamada Estrada do Buriti, que fica a 15 quilômetros da MT 451 (Rodovia Adauto Leite - asfaltada) e é acessada pelo km 13. A comunidade fica a 55 quilômetros do

município de Poconé, 17 quilômetros do Distrito de Chumbo e 30 quilômetros do Distrito de Cangas, localizando-se a 117 quilômetros da capital Cuiabá, no estado de Mato Grosso⁵.

Desde 2007, a comunidade conta com energia elétrica, sendo beneficiada pelo programa 'Luz para Todos', além de possuir um poço artesiano e uma caixa d'água comunitária tratada com cloro. As famílias também recebem cestas básicas e estão cadastradas para receberem Bolsa Família e Auxílio Maternidade. No entanto, a comunidade enfrenta algumas limitações em relação aos serviços públicos e infraestrutura. Não há coleta de lixo, telefonia, serviço postal ou veículo comunitário disponíveis na região.

A comunidade quilombola de Laranjal está localizada próxima ao distrito de Cangas do município de Poconé, no estado de Mato Grosso. De acordo com o levantamento socioeconômico, fundiário e ambiental Quilombola em Mato Grosso realizado por Seilert em 2010, há várias outras comunidades quilombolas presentes na região de Poconé e de Nossa Senhora do Livramento. Essas comunidades incluem Capão Verde, Tanque Verde, Campinas II, Monjolo, Pedra Viva, Chumbo, Pantanalzinho, Retiro, Chafarizurubamba, Minadouro II, Céu Azul, Rodeio, Imbé, Campina de Pedra, Passagem de Carro, Jacaré de Cima, Canto do Agostinho, Currealzinho, São Benedito, Forquilha, Aranha, Morro Cortado, Coitinho, Morrinhos, Cágado, Laranjal, Jejum, Varal, Sete Porcos - Campina Verde, Barreiro, Entrada do Bananal, Cachoeira do Santana e o complexo Mata-Cavalo: Mata Cavalo de Cima, Ponte da Estiva, Ventura Capim Verde, Aguassu de Cima, Mutuca e Mata Cavalo de Baixo.

Já os estudos antropológicos e históricos indicam que o território de Chapada dos Guimarães, localizado no estado de Mato Grosso, foi originalmente ocupado por diferentes povos indígenas, com destaque para as etnias Bóe (Bororo) e Kurâ (Bakairi). A colonização da região foi marcada pelo deslocamento de parte da população de Cuiabá para Chapada dos Guimarães, atraída pelas condições favoráveis para o cultivo de diversos alimentos, como milho, mandioca, feijão, cana-de-açúcar e café, devido à temperatura mais baixa na área. O processo de povoamento de Chapada teve início com a construção da aldeia indígena na missão Jesuíta de Santana do Sacramento, também

⁵ Estas informações foram adquiridas através do Laudo Antropológico de Laranjal, conduzido em 2014, no qual participei como parte do Programa de Iniciação Científica. Além disso, é relevante notar que o Laudo Antropológico de Cambambi está atualmente em fase de conclusão, na qual também tive participação ativa.

conhecida como Sant'Anna de Chapada. Essa localidade ficou conhecida como "Aldeia Velha" e pertencia ao distrito de Serra Acima (Lourenço, 2022, p. 29).

Segundo Madureira (2006), o povoamento de Chapada dos Guimarães não se deu apenas para a instalação de grandes propriedades agrícolas, mas também para o incentivo à atividade de mineração, que era a principal atividade econômica da região na época. Isso se deve à presença abundante de rios na região, o que favorecia a extração de minérios, especialmente nas margens do rio Quilombo, onde pequenas jazidas diamantíferas proliferaram. Os senhores de engenho estabelecidos na área de Serra Acima, como era conhecida a região na época, eram oficiais militares, como alferes, sargentos, tenentes e capitães, que usufruíam de privilégios devido ao seu status social. A região era militarizada para atender aos interesses da Corte, pois ter seus oficiais em terras próximas às províncias espanholas conferia segurança na defesa contra possíveis invasões, especialmente após a ocorrência da descoberta de ouro nas lavras do Coxipó-Mirim, em 1719.

A região do rio Quilombo foi cenário de intensos conflitos durante o século XIX, envolvendo militares e comunidades quilombolas. Próximas ao rio da Casca e do Manso, diversas comunidades quilombolas se estabeleceram, tornando-se focos de resistência contra a escravidão. Essas áreas eram também cercadas por grandes propriedades agrícolas, principalmente engenhos que dependiam fortemente da mão de obra escrava. Entre as grandes propriedades da região, destacam-se a sesmaria de Antônio Dias Lessa, que operava engenhos de cana-de-açúcar e de farinha; a sesmaria de Inácio de Borba Gato, cujo engenho era conhecido como Itambé; e a extensa sesmaria de Antônio Bruno Borges, proprietário da sesmaria Mamão, que mantinha engenhos de cana, equipamentos de ferro e foi um dos senhores de engenhos que financiou várias expedições contra quilombos, no objetivo de recapturar seus escravos fugidos (Madureira, 2006: 73).

A comunidade do Morro do Cambambi está situada aproximadamente a 30 quilômetros do município de Chapada dos Guimarães, no estado de Mato Grosso. Essa comunidade é composta por cerca de quinze localidades identificadas durante pesquisas de campo. Em 5 de maio de 2009, a comunidade foi oficialmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como uma comunidade quilombola. O nome "Cambambi" tem origem na palavra africana "Kambambi", que faz referência à região que constituía o centro pulsante do reino do Dongo, localizado na Angola do século XVI. Essa região era conhecida por sua riqueza em minérios, incluindo a prata, o que a tornou o primeiro alvo militar dos portugueses em solo africano (Madureira, 2006: 39).



Mapa 2. Distrito de Água Fria – Chapada dos Guimarães-MT.
Fonte. Google Earth, 2023.

A descrição do Morro do Cambambi revela sua imponência e imanência, sendo um ponto de referência localmente conhecido pelos moradores ao entorno. Sua forma peculiar, com três pontas iguais vistas de qualquer ângulo, contribui para sua aura especial e singular. No entanto, o morro vai além de sua aparência física, pois é considerado uma forma específica de experienciar o tempo e o espaço. De acordo com Marcela, “o tempo não se define, se sente. Hoje mesmo, não vai dar de vocês saírem para visitar o pessoal, olha como o morro está escuro, é só cobrir a Serra do Morro que o tempo encurta, pode tirar a roupa do varal, porque vem chuva brava”. Dona Fifa, por sua vez, mostra como suas atividades cotidianas, como cuidar das orquídeas em seu quintal, fazem com que ela viva o tempo de forma particular, exclamando que “as orquídeas é o meu cuidado, cuidando delas eu vivo o tempo, nem vejo ele passar. Quando olho para o morro já está escuro”.

Na análise etnográfica desses coletivos, optou-se por evitar a adoção de uma única perspectiva de formação, em consonância com a sugestão de Peter Gow (2001). A compreensão das transformações ocorridas em diferentes coletivos nesta região demanda uma abordagem que vá além de uma concepção linear. Mantém-se a ideia de que o encontro não leva à abolição das diferenças; ao contrário, é nas complexidades dessas misturas que surgem as particularidades e nuances que compõem o tecido social de Mato

Grosso. Isso permite destacar as perspectivas quilombolas e suas formas próprias de entender as noções de tempo, espaço e matéria.

Como evidenciado, o estado de Mato Grosso, situado centralmente na América do Sul, abarca uma vasta área geográfica e é marcado pela presença de diversos territórios quilombolas⁶. Muitos desses territórios, como Laranjal, estão localizados no Pantanal, uma das mais notáveis paisagens naturais do Brasil e do mundo. Com uma extensão de aproximadamente 140.000 km² no território brasileiro, o Pantanal estende-se pelos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, sendo reconhecido como a maior planície alagada contínua do planeta. Esta vasta área pantaneira encontra-se na bacia do alto curso do rio Paraguai e destaca-se por sua natureza singular de sedimentação e inundação. As águas que alimentam o Pantanal têm sua origem principalmente no planalto que circunda a região, caracterizando-a como uma área de relevo predominantemente plano, com altitudes variando entre 90 e 200 metros.

Nele houve a subdivisão de onze regiões distintas, cada uma com suas peculiaridades, como o Pantanal de Cáceres, Pantanal de Poconé, Pantanal de Barão de Melgaço, Pantanal do Paiaguás e Pantanal de Nhecolândia, entre outras. Cada uma dessas áreas possui seus próprios sistemas hidrológicos e ecossistemas, resultando em uma diversidade extraordinária de flora e fauna. Duas características geomorfológicas são especialmente notáveis no Pantanal: as planícies e as áreas de acumulação inundáveis. A planície de inundação está relacionada diretamente ao rio Paraguai e seus afluentes, e é periodicamente inundada pelas águas que extravasam das margens do rio durante as cheias sazonais. Esse fenômeno contribui para a rica biodiversidade e o equilíbrio ecológico do ecossistema pantaneiro.

É importante ressaltar que, com o avanço da extrema direita no Brasil, a região do Pantanal, Poconé e Chapadas dos Guimarães tem enfrentado um aumento significativo da atividade de mineração, o que tem impactado diretamente a qualidade do solo e do clima. Essa situação é observada diariamente pelos moradores da região, que destacam que "hoje em dia"⁷ até a respiração é mais pesada, porque o ar já não é o mesmo. Isso tudo

⁶ Segundo dados do censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população total de Mato Grosso atingiu a marca de 3.658.813 habitantes. A história e a composição desse estado são marcadas pela diversidade de grupos sociais, incluindo socialidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas. De acordo com informações do IBGE, Mato Grosso abriga uma população quilombola que ultrapassa 11,7 mil pessoas, distribuídas em mais de 78 territórios oficialmente reconhecidos como quilombos.

⁷ A expressão "hoje em dia" contrasta com "do tempo antigo", não se referindo estritamente a um sentido histórico nem a um retorno ao passado, mas sim ao modo como as pessoas vivenciam o tempo e indicam

é culpa da ganância humana que explora a terra sem perceber que ela é viva." É evidente que a presença do Antropoceno⁸ como uma manifestação não pode ser dissociada das ações sociais e políticas, o que demonstra a intensificação do período de catástrofes e a importância de não naturalizar as urgências ambientais como eventos naturais.



Foto 4. Queima em Pantanal, 2023.
Fonte. José Medeiros

As queimadas na região do Pantanal emergem como uma urgência climática intrinsecamente ligada às marcas deixadas ao longo do tempo pelo capitalismo e à exploração desenfreada da vida nas diversas espécies, incluindo terra, animais, vegetais, plantas, minerais e cada curso d'água. Laita, residente em Laranjal, expressa sua preocupação ao relatar: "Os pássaros fugiram do fogo, eu mesma cuidei de um periquito, encontrei-o todo machucado. Pensei que o mais triste de tudo é que os animais não podem se defender, e acredito que nós também não podemos ignorar que já vivemos dias cinzentos".

Essa memória ressoa com a noção de "rastro" apresentada de maneira inquietante por Suzane de Alencar Vieira (2015). O rastro pode ser considerado a manifestação da

as mudanças ocorridas. Isso não implica uma sensação de perda, mas sim a maneira como a mudança redefine tempo, espaço e matéria.

⁸ Além do conceito do Antropoceno, Donna Haraway (2019) propõe outros termos como o Capitaloceno, Plantationoceno e Chthuluceno, os quais estão relacionados à coexistência de uma variedade de seres, não se limitando apenas aos seres humanos.

urgência climática, pois carrega consigo a dimensão do perigo, que vai além da mera interpretação, sendo algo que reativa a vitalidade da vida em meio às ruínas. Nesse contexto, onde a morte e a vida se entrelaçam mutuamente, compreendemos que a arte de viver exige abordar os desafios de maneira contextualizada e parcial, mantendo sensibilidade para estabelecer diálogos com esses rastros. Isso significa estar disposto a questionar a hierarquização dos conhecimentos tanto na ciência quanto na política.

As devastações causadas pela construção da Usina Hidrelétrica de Manso na comunidade de Cambambi foi significativo e resultou em deslocamentos forçados, afetando a vida das famílias quilombolas de maneira profunda. A inundação provocada pela usina alagou uma extensa área de terra, aproximadamente 47 mil hectares, incluindo terras que faziam parte da ocupação histórica do quilombo. Como resultado, muitas famílias quilombolas foram obrigadas a deixar suas terras de origem, onde haviam nascido e crescido, e foram realocadas para outros lugares distantes. Essas novas terras eram consideradas inadequadas para o tipo de agricultura que estavam acostumados a praticar, a chamada "roça de toco", devido à alta concentração de areia e pedras. Além disso, algumas famílias passaram a viver na beira do lago formado pela usina, enfrentando desafios adicionais. A água do lago era imprópria para consumo, o que representou um risco para a saúde dos moradores. Além disso, a mudança ambiental impactou a disponibilidade de peixes, que antes eram abundantes nos rios e córregos da região, restando apenas a opção das piranhas. Logo abaixo apresento os arraiais da comunidade quilombola de Cambambi.



Imagem 1 –Arraiais da comunidade quilombola de Cambambi-MT, 2023.

Fonte: Vitória Maria Santos Silva.

A instalação da Usina Hidrelétrica de Manso teve uma urgência devastadora sobre os ecossistemas locais e sobre os arraiais da região. O deslocamento forçado das famílias que viviam ao longo dos rios Quilombo, Casca e Manso resultou em perdas significativas em suas vidas. Muitas dessas famílias não foram devidamente indenizadas ou compensadas pelos danos causados pelo empreendimento. O Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) registrou que, das aproximadamente 1.070 famílias afetadas pela usina, apenas pouco mais de 400 receberam indenizações. Isso significa que a maioria das famílias impactadas não teve seus direitos garantidos e não recebeu a devida reparação pelos prejuízos sofridos.

A situação das famílias que foram assentadas pelo Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT) após a submersão de suas terras pela Usina Hidrelétrica de Manso é preocupante. Essas famílias foram realocadas em áreas que, segundo Agostinho, são insuficientes para o cultivo da roça de toco, explicando que “eu morei por um tempo em Aroeira, mas lá não dá para plantar nem rama de mandioca. Só tem areia. Onde já viu plantar em areia, não tem como. Se ainda fosse terra vermelha”. O assentamento em áreas de apenas 10 ou 16 hectares é considerado inadequado para a agricultura, especialmente quando as terras são predominantemente compostas por areia, o que dificulta o cultivo de alimentos básicos, como a mandioca.

Nesse contexto, Bruno Latour (2004) argumenta que é imperativo colocar em disputa a dicotomia entre natureza e cultura, confirmando que os seres humanos sempre estiveram profundamente envolvidos em interações complexas com o mundo natural. Ele propõe a concepção de que a Terra não é um ambiente passivo e estático, mas sim um "planeta ativo" que está em constante transformação. A metáfora da "guerra de mundos", que Latour utiliza para articular seu pensamento sobre o Antropoceno, destaca o conflito entre diferentes atores que coexistem no mundo.

Nesse conflito, de um lado, encontramos os “humanos”, aqueles que acreditam representar como potências dominantes, identificando-se com o Estado e o capitalismo. Esses atores agem em nome do consenso e da razoabilidade, condicionando suas ações diante dos desafios ecológicos aos imperativos de lucro, previsões econômicas e conciliação com a suposta "necessidade inelutável" de crescimento econômico. Por outro lado, existem os "Terranos", que não se limitam apenas a considerar outras espécies biológicas, mas também a complexa rede de relações que se constituem em outras formas de existência. Conforme observa Isabelle Stengers (2017), já tomamos as consequências

caso depositemos nossa confiança exclusivamente nos "Humanos": "não escaparemos da barbárie, ou então seremos governados por uma tirania, uma tirania dos especialistas que administrarão a escassez" (2017, p. 122).

1.3. “Irmão a gente quer por perto” – Joana Astrogida

Nesse contexto, é importante ressaltar que, além das considerações práticas relacionadas à agricultura, as implicações sociais também desempenham um papel relevante. A realocação forçada de famílias para áreas distantes de suas comunidades de origem pode resultar em isolamento social e na quebra dos laços com as "irmandades" locais. Como Agostinho expressou, “eu me vi forçado a abandonar lá e seguir para o Distrito de Água Fria, me sentia muito sozinho lá, as minhas irmandades estão para cá, então não tinha motivo ficar lá”. As irmandades no quilombo de Cambambi, de acordo com as informações fornecidas por Sonia Regina Lourenço (2022), são compostas por 15 grupos, e cada uma delas pode ter suas particularidades:

O quilombo de Cambambi, distante 60 km da zona urbana do município, se constitui de 15 irmandades, categoria nativa para nomear as parentelas e o coletivo de festeiros e de devotos dos santos católicos: Pingador, Varginha, Cachoeira Bom Jardim, Morro Bom Jardim, Bom Jardim, Pedra Preta, Mata do Cipó, Projeto Assentamento (P. A.) Mamede, João Carro, Barra de Água-Fria, Biquinha, Água-Fria, Campestre, Estivado e Bocaina do Aguaçú. As 15 irmandades somam mais de 1,2 mil indivíduos que, ao longo do ano, encontram-se nas festas de santo ou em jogos de futebol. Importante observar que as festas de santo não são realizadas dentro de igrejas católicas, nem são dependentes da presença de padres. Cada festeira ou festeiro convida um capelão e uma capelã para conduzir a reza e os cantos para o santo na primeira noite de festa realizada em residências e quintais (Lourenço, 2022, p. 324).

A presença de irmandades religiosas nas cidades e vilas da província de Cuiabá, em Mato Grosso, era uma manifestação significativa da religiosidade e da organização social da população local, composta por senhores de terras, lideranças políticas e militares, soldados, sobretudo pela população negra e indígena. Essas irmandades não estavam limitadas apenas ao âmbito das igrejas, mas também se constituíam em importantes instâncias de organização social e religiosa para os grupos étnicos específicos, especialmente os africanos e seus descendentes. As irmandades religiosas ocuparam os templos religiosos de maneiras diversas e estavam vinculadas às relações de

parentesco e à devoção aos santos, tais como a Irmandade de São Benedito, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e a Irmandade de São Francisco de Paula.

O relato de Rosalina sobre a comunidade de Laranjal em Poconé, Mato Grosso, destaca a forte conexão entre vizinhança e parentesco, onde os vizinhos são também seus parentes, formando uma irmandade, destacando que “os meus parentes são os meus vizinhos. Veja ali, mora a minha sobrinha, e ali moram os meus compadres. Somos todos uma irmandade. Se um fica doente, a gente corre para socorrer”. Rosalina também menciona a devoção religiosa presente na comunidade, onde são celebrados os santos padroeiros de cada parentela. O Santo Antônio é padroeiro de Laranjal, e a comunidade realiza uma festa anual em sua homenagem.

Além disso, os moradores também demonstram respeito e devoção a outros santos, como São Benedito, São Gonçalo e Nossa Senhora Aparecida. É interessante notar que, mesmo havendo uma igreja em Laranjal, ainda assim, seguem-se com as rezas cantadas. As festas são organizadas pelas irmandades, e não pelo padre e a instituição religiosa. Como salienta Joana, “aqui, nós mesmos tiramos a reza cantada, temos a Cristina e a Donata como capelãs. As festas nós mesmos tiramos os reis, as rainhas e os festeiros, tudo é a gente que faz”.

Em Cambambi, a presença das irmandades não significa que não haja diferenças entre os moradores. Pelo contrário, os contrastes e as diversidades são reconhecidos e colocados em relação dentro da comunidade, como explica Marcela:

Cambambi é muito extensa, possui muitos arraiais que até mesmo eu me perco nos nomes, cada arraial tem o seu jeito próprio de ser. Antigamente e ainda hoje a sede principal de Cambambi é em Água Fria, era onde tinha um médico, a escola e onde a gente podia comprar alguns mantimentos. O pessoal que vivia aqui era considerado mais letrado, falavam bonito. Diferente de nós, lá de Cachoeira do Bom Jardim, onde a fala é mais mansa e cumprida. Por exemplo, lá se fala assim: votêêê! Pára cô issoo.

Marcela continua “apesar de haver essas diferenças, estamos conectados. Somos irmãos e irmãs. Quase sempre há desavenças, mas isso também faz parte de uma grande irmandade, o que dói para um, o outro também é capaz de sentir”. É possível afirmar que os arraiais não são entendidos como um coletivo de quilombos, dispersos e separados, ao contrário estão interligados por relações de parentesco, irmandades, compadrio e pelas trocas. Além disso, cada arraial que está próximo de uma queda d'água recebe a nomeação

da cachoeira, como o caso de Pingador, Biquinha, Água Fria, Cachoeira do Bom Jardim e Água Branca.

O sentido atribuído à irmandade nessas comunidades quilombolas vai muito além de uma dimensão institucional religiosa. Ela é compreendida como laços consolidados pela circulação e a troca, sendo uma conexão profunda entre os membros da comunidade, uma união que se assemelha à relação entre irmãos e irmãs. Essa ideia de irmandade transcende a organização religiosa e envolve uma prática de fortalecimento dos laços, parentesco, pertencimento e reciprocidade dentro da comunidade. Os moradores se veem como parte de uma família maior, com responsabilidades mútuas e um compromisso coletivo de apoio, cuidado e reciprocidade.

A frase "aqui, todos nós somos parentes, mas cada um em sua casa" ressoa uma profunda reflexão sobre a complexidade do parentesco como uma intrínseca rede de conexões, permeada por códigos sociais de alianças, distinções e reciprocidades. Essa abordagem nos permite conceber o parentesco não apenas como um vínculo biológico, mas também como uma teoria da socialidade. Essa intrínseca rede de relações entre semelhantes e diferentes desempenha um papel central na formação e reconfiguração das famílias. Em certos casos, os membros de uma família possuem laços de consanguinidade, enquanto em outras, esses laços são estabelecidos por meio de "irmandades", que incluem casamento entre primos cruzados e relações de compadrio e consideração, indo além da dimensão religiosa institucional. A noção de consideração é descrita por João de Pina-Cabral como categoria fundante da rede de parentesco entre famílias de afrodescentes no Baixo Sul da Bahia (Pina-Cabral, 2013). Os filhos de consideração aparecem como categoria principal de consanguinidade entre os quilombolas, assim como as avós e tias, que em muitos casos, são chamadas de mães de criação ou mãe por consideração. Desse modo, as relações de consanguinidade e afinidade são fabricadas no entrelaçamento das redes de irmandades, compadrio e parentes por consideração.

Nas relações entre as irmandades, é comum observar casamentos entre primos cruzados ou entre primos de segunda geração, a partir de um continuum entre parentes de perto e parentes de longe. O casamento entre primos cruzados ilustra a concepção de parentesco como uma matriz relacional. Essa forma de aliança matrimonial fortalece os laços entre as irmandades, consolidando alianças e interconexões entre os coletivos sociais. A troca de cônjuges entre os parentes é uma forma de estabelecer e reforçar relações de cooperação, reciprocidade e as dinâmicas entre as pessoas. A perspectiva do

parentesco como uma matriz relacional destaca a relevância da teoria da socialidade, conforme discutido ao longo desta pesquisa. Ela vai além das distinções entre os "dentro" e os "fora" impulsionando as relações por meio da troca e das interações intrínsecas, e não extrínsecas ao social.

Essa visão dinâmica e contextualizada do parentesco enfatiza que as relações entre as irmandades não são estáticas ou pré-determinadas, mas são moldadas e transformadas por meio das trocas e circulação das pessoas, substâncias e comportamentos. Assim, a perspectiva de Marilyn Strathern (2014) nos convida a considerar o parentesco como um fenômeno intrinsecamente ligado às interações sociais e às práticas cotidianas. O parentesco não é apenas uma questão de linhagens e genealogias, mas uma rede intrínseca de conexões que influenciam e moldam o social.

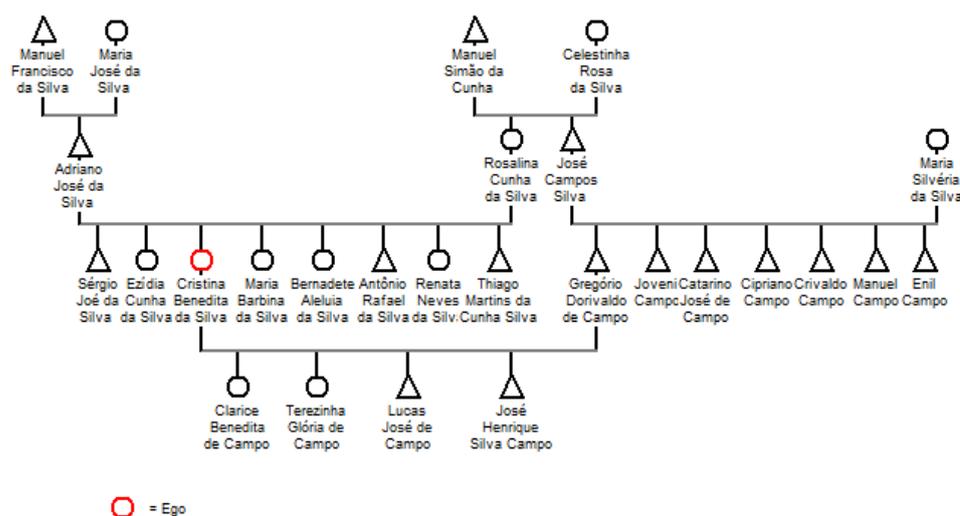


Diagrama 1 – Núcleo família Cristina Benedita da Silva – Laranjal.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva - GenoPro

No diagrama da comunidade de Laranjal, nota-se que Cristina Benedita da Silva casou-se com Gregório Dorivaldo de Campo, que é seu primo cruzado. Nesse contexto, primo cruzado se refere ao filho do irmão de um progenitor do sexo oposto, diferindo do primo paralelo, que é filho de uma "irmã da mãe" ou de um "irmão do pai". Essa distinção entre primos cruzados e paralelos pode ter implicações significativas nas práticas matrimoniais e na permanência da terra dentro de uma mesma irmandade. As relações

entre primos cruzados são aceitas e até mesmo incentivadas, pois fortalecem os laços familiares e a permanência da terra em uma mesma rede de irmandades.

Nesse contexto, o casamento não é concebido na linguagem do amor romântico, como muitas vezes é retratado nas sociedades ocidentais. Em vez disso, o casamento é visto como uma estratégia⁹ e prática que compreende o parentesco através da relação entre as irmandades. Essa concepção abrange os casamentos entre primos cruzados, as relações de compadrio e de consideração. A última se refere a pessoas que não compartilham diretamente laços de sangue com os progenitores, mas que são adotados ou aceitos como parte da família, estando unidas a ela por meio do compartilhamento de experiências, substâncias e afinidade. Como argumenta Juracy Nalva:

No tempo antigo era comum que algumas mulheres fossem aceitas como mãezinha, porque elas amamentavam algumas crianças. Muitas vezes essa mulher era convidada a ser madrinha, nossa mãe Cassiana amamentou muitas crianças e tinha todas como filhas de consideração. É uma ligação para vida toda.

Portanto, as irmandades não apenas indicam um elo de santidade, mas também laços de afinidade, convívio e compartilhamento de substâncias e comportamentos. Desse modo, a afirmação de que a relação de parentesco não se limita apenas às genealogias é crucial para uma compreensão mais ampla do parentesco em diversas socialidades. Marshall Sahlins introduziu o conceito de "mutualidade do ser", que se refere ao entendimento de que os parentes estão intrinsecamente conectados e compartilham uma existência mútua. Esse conceito foi retomado por Janet Carsten (2014), que ressalta como, em várias culturas, épocas e contextos sociais, os parentes participam ativamente na existência uns dos outros, tornando-se "membros uns dos outros". Essa perspectiva enfatiza que o parentesco vai além de laços de sangue; ele transcende a conexão biológica e adentra uma dimensão mais profunda e interconectada das relações humanas. Os parentes, nesses contextos, são percebidos como partes essenciais da vida uns dos outros, compartilhando uma existência coletiva e inseparável.

A "mutualidade" pode ser percebida através da experiência de luto que acompanhei no quilombo de Laranjal. A vivência cotidiana nessa comunidade foi marcada por um evento imponderável da vida humana, a morte trágica do jovem Daniel

⁹A ideia de estratégia pode ser associada ao conceito de "endogamia matrimonial", descrita no "Poder Simbólico" (1989) de Pierre Bourdieu, onde analisa a estrutura social das sociedades cabila na Argélia e como a endogamia matrimonial é uma estratégia de produção social dessas comunidades.

Cunha Silva, de apenas 22 anos de idade. Daniel era sobrinho de Cristina Benedita da Silva, uma mulher forte que me recebeu calorosamente em sua família desde o início. Cheguei ao quilombo momentos depois do velamento da morte de Daniel. Já conhecia seus pais, Maria Cunha Silva e Clementino Campos. Ambos me contaram que o filho havia sido vítima de um acidente de moto na comunidade de Forquilha, onde um fazendeiro estava construindo uma ponte que dava acesso à Forquilha, mas ainda não estava finalizada, com pedaços de madeira e pregos expostos. Durante a madrugada, Daniel retornava de lá e, infelizmente, não viu o buraco, resultando em um prego atravessado sua testa e levando-o à morte.

Diante dessa tragédia, alguns parentes exigiram que o fazendeiro fosse denunciado, buscando justiça pelo ocorrido. No entanto, os pais de Daniel tiveram uma perspectiva diferente. Eles disseram que "nosso momento é de dor. A gente podia exigir isso dele. Mas isso não traz o nosso filho de volta. Vamos respeitar a nossa dor. Porque eu sinto que o Daniel quer sossego. Eu sou mãe, eu sinto o meu filho". Através desse exemplo, percebemos como a "mutualidade" se manifesta nas relações sociais, especialmente no contexto do parentesco. Os membros da comunidade partilham das alegrias e das tristezas uns dos outros, apoiando-se e respeitando suas escolhas e necessidades.

Durante a minha estadia em Laranjal, pude compartilhar a presença reconfortante das irmandades, que se reuniam para visitar a casa dos pais de Daniel e oferecer afeto e sentimentos em um momento tão difícil. Em uma dessas visitas, encontrei Maria em lágrimas, e sem hesitar, ofereci um abraço e palavras de consolo, dizendo: "pode chorar, chorar é importante. É a tristeza saindo do nosso corpo". Ela concordou com um gesto de agradecimento e, depois de se acalmar, compartilhou seus sentimentos. Maria revelou que chorava um pouco todos os dias e que, mesmo com a dor da perda, ainda tinha a sensação de que seu filho retornaria para casa. Seus sentimentos misturavam esperança e sofrimento, e ela expressou: "cada morte tem uma dor diferente. A dor da perda de uma pessoa não é a mesma quando se perde um filho. Isso dói demais. Porque eu sou capaz de sentir a dor que o meu filho passou, e é por isso que quero respeitar esse momento de dor". Essas palavras de Maria refletem a complexidade e a intensidade das emoções envolvidas na perda de um filho. Ela compartilhou a dor de sentir a perda de alguém tão próximo, uma experiência que transcende qualquer outra dor que já tenha vivido.

A circulação do choro é uma prática intrínseca às respectivas cosmologias. Ela abrange não apenas a movimentação de seres humanos, mas também a circulação dos

mortos. A mãe de Daniel expressou seu pesar, afirmando: "Meu momento é de dor, pois sinto meu filho, ele deseja um descanso em paz". As irmandades compreenderam e atenderam ao seu pedido, realizando visitas regulares a casa de Maria e Clementino, sempre acompanhadas por momentos de choro e afeto. Na casa de Cristina, todas as manhãs, ela me confienciava que sentia a presença de Daniel, como se ele expressasse gratidão pelo afeto que todos compartilhavam, dizendo-me "eu senti ele tocando o meu ombro, mas não me assustei, era como se ele estivesse me agradecendo". Nessa cosmologia, a existência e os relacionamentos não se limitam aos vivos, mas se estendem aos mortos. É crucial levar a sério a existência dessas forças e fluxos. A morte não é concebida meramente como um término, como fim, mas como o ponto de partida para uma série de potencialidades que desempenham um papel fundamental na manutenção do equilíbrio entre os vivos e os mortos, influenciando lugares, corpos e pessoas.

É tocante perceber como o choro se tornou um poderoso código social de conforto e cura na comunidade de Laranjal. O choro, nesse contexto, torna-se uma ligação profunda e significativa entre as irmandades, estendendo-se para além dos laços consanguíneos. A presença das mulheres que acompanhavam Maria e Clementino até a sua casa, todas compartilhando momentos de choro, destaca como essa expressão emocional é uma forma de conexão entre parentes, vizinhos e amigos. O choro é um elo de união que une a comunidade em momentos de tristeza e aflição.

De acordo com a argumentação de Sonia Lourenço (2014), que se baseia na descrição etnográfica do choro entoado pelas mulheres Javaé na Ilha do Bananal, no estado do Tocantins, o lamento coletivo é uma prática que transcende fronteiras, estendendo-se desde a Grécia e Portugal até alguns grupos indígenas, como Karajá, Krahó, Kayapó e Javaé. Os cânticos das mulheres enlutadas Javaé podem ser compreendidos como expressões artísticas que abordam as experiências da vida social relacionadas ao falecido, à família e às possíveis causas de seu óbito. Assim como em Laranjal, o choro também é uma prática de conexão e aliança entre esses coletivos.

As palavras de Juracy Nalva de Arruda ilustram essa ideia, mostrando que a conexão emocional vai além dos laços formais de parentesco. Ela menciona que não é uma parente próxima da família enlutada, mas ainda assim considera o filho de Maria e Clementino como se fosse seu próprio filho. A conexão materna que ela sente com a dor da família demonstra a profundidade das relações emocionais. Essa conexão além dos laços de parentesco biológico destaca as relações sociais e afetivas na comunidade de Laranjal. O apoio, manifestado através do choro compartilhado, reforça a ideia de que o

sentido do parentesco não se limita a questões genéticas, mas é moldado pela experiência compartilhada.

Assim como apontado por Marcellin (1996) e Pina-Cabral (2013), a noção de consideração pode ser interpretada como um indicador de "reconhecimento". Isso implica não apenas reconhecer as obrigações e responsabilidades associadas ao cuidado, mas também envolver-se no vínculo que essas obrigações e responsabilidades permitem estabelecer. Além disso, a partilha de sentimentos e comportamentos é uma prática fundamental dentro das irmandades. Dessa forma, a consideração se torna uma ação de natureza moral, resultando no comprometimento ético de adotar atitudes e ações consideradas socialmente recomendáveis. Assim, a consideração vai além de uma conexão baseada unicamente na consanguinidade, abarcando a troca de afeto e compromissos.

No contexto da comunidade de Laranjal, o parentesco pode ser concebido de forma intuitiva e vivenciado de maneira coletiva através de uma gama de experiências compartilhadas. O choro, como um código social de conforto e cura, ilustra essa conexão emocional e reforça o conceito de "mutualidade" que transcende a dicotomia entre o "biológico" e o "social". A abordagem intuitiva do parentesco reconhece que os laços sociais e afetivos desempenham um papel fundamental na formação das relações entre as irmandades. Ao focar os códigos e laços sociais, a compreensão do parentesco vai além de simplesmente se basear na linhagem biológica e nos relacionamentos formais. O parentesco é moldado por experiências compartilhadas e pela circulação, onde a troca emocional e afetiva se torna central. Essa concepção ampliada do parentesco vai além de limitar a identidade étnica a uma questão de linhagem biológica. O pertencimento étnico é construído através das interações sociais, dos laços emocionais e dos códigos compartilhados na socialidade.

Joana explica que a “irmandade é como o irmão da gente. Tudo é criado aqui na comunidade, é tudo unido, o que dói para um, dói para tudo, cai um, tudo corre para levantar, assim é a comunidade, é a família”. Marcela em Cambambi complementa, dizendo “irmandade representa um elo com a santidade. O santo padroeiro daqui é São José, considerado santo que representa a comunidade. Que a comunidade é representada por ele. Tipo um pai da comunidade”. Nesse sentido, irmandade é a prática de fortalecimento dos laços de união e parentesco, de pertencimento e reciprocidade indo além da dimensão institucional.

Apesar dos respectivos coletivos indicar que todos são parentes, ainda assim posicionam os seus contrastes e diferenças, como ilustra Rosalina, “alguns falam que são quilombolas, eu não sei se eu sou, só sei que os mais velhos, a minha mãe e meu pai foram criados e enterrados aqui, mas tem parente meu que se casaram com gente de fora, de outras comunidades vizinhas”. É possível apontar que outras gerações foram chegando e se instalando no território, contribuindo para a dinâmica e fluidez entre os grupos. Este é o caso Adriano, nascido na Cabeceira do Córrego, próximo à vizinhança de Chumbo. Após mudar-se para Forquilha pode conhecer Rosalina que possui ancestralidade em Laranjal. Os dois se casaram e constituíram família em Forquilha. Logo abaixo trago as vizinhanças de Laranjal.



Mapa 3 – Vizinhanças da comunidade quilombola de Laranjal-MT, 2023.
Fonte: Google Earth

Uma situação similar ocorre com Joana, cuja mãe Cassiana Leite da Silva, foi uma antiga parteira em Laranjal. Após casar-se com Florentino José da Silva, Joana mudou-se com ele para a vizinhança de Forquilha. Era bastante comum, à época, que as noivas se mudassem para a casa dos pais do marido após o casamento. Mesmo diante desse deslocamento, é notável a presença de narrativas que fortalecem os laços de ancestralidade. Por exemplo, ao me conduzir ao seu quintal, Joana aponta para um pilão e compartilha, “está vendo aquele pilão era da minha finada mãe, quando me mudei eu

trouxe ele comigo”. Além disso, ela menciona, “a minha casa tem o mesmo cheiro da minha infância, cheiro amargo de hortelã”. Essas lembranças evocam a presença vívida de suas raízes e do lugar onde cresceu.

Já na casa de Rosalina é me apresentado os restos de forno de barro e os pés de mangueiras e mamão, como formas de lembranças de sua infância em Laranjal, “eu me lembro que tinha um pé de mamão igualzinho a esse, a gente sempre fazia doce, principalmente em período de festa”. As abordagens antropológicas de Lévi-Strauss (1995), Bourdieu (1999) e Marcelin (1999) sugerem que a casa vai além de ser apenas uma construção física e engloba todo o espaço ao seu redor, incluindo o quintal e tudo o que o compõe. Essa ideia amplia o conceito de casa para incluir as experiências vividas e as referências de espacialidade presentes em seu entorno. Assim, os elementos no quintal de Rosalina, como os restos do forno de barro e as árvores frutíferas, também se tornam parte integral de sua experiência de casa e são fontes importantes de memórias e conexão com sua infância em Laranjal. Esses aspectos simbólicos e afetivos enriquecem a compreensão da casa como um espaço que abriga lembranças e experiências que vão além de sua estrutura física.



Foto 5. Fornos de barro em Laranjal-MT
Fonte. Nayara Marcellly Ferreira da Silva

Em diálogo com Francisca Marques de Pinho em Cambambi escutei uma recordação similar “a minha casa sempre teve espada de são Jorge, a planta não me toque e quebra-demanda em sua entrada, assim também era a casa de minha mãe, são plantas que protegem o nosso lar, não deixam energia ruim passar”. Lévi Strauss (1995), em uma

passagem de texto nos ensina que a casa pode ser compreendida como uma pessoa moral, detentora de um domínio constituído por bens materiais e imateriais. Esta perspectiva sobre a noção de casa implica reconhecer que nos quilombos, o quintal e o cultivo de plantas medicinais são uma extensão da casa. Neles as plantas são concebidas com efeitos mágicos, particularmente aquelas usadas em banhos contra mau-olhado e “banhos de limpezas”, e, portanto, tudo parece como se a casa fosse uma forma de agência cosmológica.

Além disso, a concepção de "casa" engloba uma série de elementos, como a relação com os santos, a presença de altares nas salas e a realização de festas religiosas. Por exemplo, Dona Tuca, no arraial de Pingador, ao organizar uma festa de Nossa Senhora Aparecida em agosto, estabelece não apenas um evento religioso, mas também mobiliza a rede de parentes, promessas e reforça os laços entre a santa e a terra. Cada espaço da casa está associado a uma série de práticas de benzeção. Geralmente, os oratórios dos santos estão situados na entrada dos quartos para proteger outros cômodos, como argumenta Cristina Silva, “eu aprendi com a minha mãe que é bom deixar os santos sempre na posição de entrada do quarto, porque bloqueia toda energia ruim”. Nos momentos de novenas feitas por capelãs, é movido o oratório para a sala da casa, mas após findada a reza, o oratório retorna para o cômodo de origem.

A cozinha conta com a presença do fogão a lenha, usado para o preparo de refeições e doces. Conforme destacado pelas mulheres, o fogão a lenha é consagrado por sua capacidade de não apenas conferir sabor aos alimentos, mas também por sua habilidade em unir as pessoas ao redor da casa. Ele assume ainda a responsabilidade de preparar a comida destinada aos santos durante os dias festivos, desempenhando um papel fundamental na fabricação das irmandades e parentes. Joana expressa essa perspectiva ao afirmar que “o santo ama comida com sabor, é uma forma de agradecê-lo e manter uma boa relação com ele e as irmandades”.



Foto 6. Fogão a lenha em Laranjal-MT
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

A cozinha também conta com uma estrutura externa, onde é composto por uma área com pia, onde são lavadas as louças. A presença de uma varanda próxima ao quintal é significativa, pois é onde as visitas, os "chegados" e as "irmandades" são recebidas. Essas irmandades não são apenas entendidas em um contexto religioso relacionado aos santos, mas também estão conectadas a relações de parentesco e à rede familiar. Por exemplo, na vizinhança de Forquilha, que é próxima a Laranjal, existe a irmandade Silva, composta por dez famílias que adotaram o mesmo sobrenome, envolvendo compadres, filhos de “consideração”, afins e não afins.



Foto 7. Área externa em Cambambi-MT
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Também é ao fundo dos quintais que se encontram as roças, os galinheiros, e chiqueiros, as plantas medicinais e as hortas. É nesse mesmo quintal onde é enterrado o umbigo e o companheiro da criança, estabelecendo a relação dos corpos com a terra. A terra é constituída como uma forma corporal, cuja transmissão simbólica se dá mediante o cordão umbilical e o "companheiro" da criança. É nessa dinâmica que os quilombos materializam o vínculo e a herança da terra. Nos quilombos, a casa não é apenas um espaço físico onde as pessoas vivem, mas sim um símbolo da coletividade e da herança cultural compartilhada, conforme salienta Marcelin (1999), a partir da etnografia sobre as casas entre os negros no Recôncavo baiano:

A casa não é somente um bem individual transmissível, uma coisa, um bem familiar, uma ideologia. Ela é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade. Ela também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção (Marcelin, 1999, p. 36).

Nessa proposição de casa, um microcosmo de vínculos se desenha, abrangendo não apenas parentes afins (compadres, comadres, vizinhos e irmandades), mas também seres não humanos, como plantas, animais, vegetais, almas, santos e habitantes da floresta. É no vasto quintal que este elo de conexões se revela, desencadeando a arte de organizar e moldar o corpo por meio da circulação de alimentos, preces, rezas e brotos de plantas. Nas palavras sábias de Dona Fifa, "uma orquídea, apesar de sua aparência delicada, encontra sua força na interação com as demais plantas."

1.4. Contracolonização e ideias germinantes

A partir dessas formas singulares de vivenciar o tempo e o espaço, as pessoas de Laranjal e de Cambambi rejeitam a noção de quilombo como uma identidade fixa, imutável e homogênea. Elas se veem como sujeitos de direitos, conscientes de seu passado marcado pela escravidão, mas também cientes de sua capacidade de questionar, reivindicar e expressar suas práticas de forma plural e diversa. Essas comunidades não se enxergam como "sobrevivências" ou "remanescentes" de quilombos históricos do século XIX, mas como grupos vivos e ativos que têm uma história contínua e dinâmica. Elas não estão presas ao passado, mas sim se posicionam no presente, lutando por seus direitos.

Ao se identificarem como sujeitos históricos, expressivos e criativos, essas comunidades reafirmam a importância de serem protagonistas de suas histórias, como pontua Joana “eu sou capaz de falar sobre a minha própria história, sou filha de Cassiana, nascida e enterrada aqui, nesta terra”.

O termo "remanescente de quilombo" é uma categoria jurídica criada para reivindicar os direitos e reconhecimento dessas comunidades no Brasil. Ilka Boaventura Leite (2000) destaca que o termo "quilombo" carrega múltiplas dimensões históricas e sociais, e que muitas dessas dimensões foram confirmadas e reafirmadas no Brasil nas décadas de 1980. A palavra "quilombo" teve sua origem e popularização pela administração colonial brasileira, sendo utilizada em leis, relatórios, atos e decretos para se referir às comunidades formadas por escravos fugitivos que lutavam pelo fim da escravidão no país. Essas comunidades representavam uma forma de resistência contra a opressão e o sistema escravista.

Após a abolição oficial da escravidão em 1888, os quilombos continuaram a ser associados à luta contra o racismo. Eles se tornaram símbolos de resistência, persistência cultural e memória histórica das populações negras no Brasil. Com a Assembleia Constituinte de 1988, o termo “quilombo” passa a traduzir os princípios de liberdade e cidadania, correspondendo a cada um deles um respectivo dispositivo legal, destacam-se: I) quilombo como direito à terra; II) quilombo como um conjunto de ações em políticas públicas e ampliação da cidadania e III) quilombo como um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas.

Este processo possibilitou com que as socialidades quilombolas fossem definidas como sujeitos de direito, conforme o artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal (ADTC), que estabelece: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A esse propósito, o termo “remanescente de quilombo” se apresenta como uma categoria jurídica.

Por outro lado, vale observar as suas problematizações. Leite (1999) aponta que o termo “remanescente” foi associado ao conceito de “folclorização”, no sentido de que quilombos e quilombolas foram classificados em um estereótipo exótico que ignora os sujeitos como seres históricos e culturais. Além de carregar a sutileza do racismo pautado na ideia de que a identidade nacional brasileira tem como base a “mestiçagem”, constituída nas relações hierárquicas entre brasileiros negros, índios e brancos. Esta concepção resulta em um efeito homogeneizador, contribuindo para o processo de

naturalização da democracia racial e invisibilização de grupos sociais advindo da vertente africana, para esculpir um país embranquecido pela violência simbólica, expressa por meio de práticas genocidas.

Neste sentido, o debate sobre o tema das misturas nas Américas ficou pautada nos discursos de identidade nacional e do multiculturalismo, enfatizando termos como hibridização, miscigenação, políticas de embranquecimento e folclorização. No contexto brasileiro, encontrou eco na noção de "democracia racial" e na defesa de políticas de embranquecimento da população e da sua cultura, contribuindo para o processo de construção da nação. Uma noção que, como apontou Goldman (2017, p. 15), "parecem ter em comum o fato de adotarem uma concepção da diversidade que supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão". Por outro lado, Goldman (2017) também enfatiza que essa não é a única visão possível para conceber as interações socioculturais do continente americano, sendo já há muito questionada tanto pela produção acadêmica quanto pelo movimento negro.

A categoria analítica de "socialidade" é apresentada como uma possibilidade de colocar em disputa os dualismos ontológicos entre natureza e cultura que naturalizam ideias de miscigenação e folclorização. A "socialidade" pode ser entendida como um processo intersubjetivamente constituído por uma "matriz relacional", ou seja, um modo de organizar as experiências por meio de relações intrínsecas, em vez de relações externas à existência humana. Roy Wagner (2010) argumenta que a análise do "outro" no ocidente frequentemente se baseia em analogias preconcebidas, onde as sociedades não ocidentais são comparadas e interpretadas a partir de concepções ocidentais. O desafio, portanto, é descrever e compreender como a socialidade acontece nos outros contextos, indo além de noções essencialistas e valorizando o que se manifesta nas interações e afetos com os interlocutores. É fundamental destacar que as noções de natureza e cultura não são universais, mas sim proposições oriundas do ocidente.

É neste movimento que Antônio Bispo dos Santos problematiza a questão em outras bases, tomando os acontecimentos e os encontros como possíveis de germinar ideias vivas e vibrantes. Um dos debates feitos ao longo do meu processo de formação acadêmica em Ciências Sociais e na pós-graduação em Antropologia Social foi a distinção entre categorias "êmicas" e "éticas". Por diversas vezes, escutei "uma categoria êmica é o que o campo te proporciona, diferente da teoria que é um conceito analítico". Em diálogo com os interlocutores em campo e também na academia, pude aprofundar

essa explicação em outros sentidos: primeiro, que as categorias locais não são apenas palavras e metáforas bonitas, mas são potentes em problematizações; em segundo, fazem parte de um universo cosmológico que quando generalizado de seu contexto pode perder sentido e intensidade, como destacado por Goldman (2017) uma generalização pode ocasionar uma espécie a mais do que sincretismo, mas uma espécie de folclorização; e terceiro, são germinantes, conforme explica Bispo (2015), é uma palavra viva e possuiu trajetória própria e está sempre acontecendo.

Por esse motivo, o verbo “contracolonizar” é germinante que simultaneamente se encontra e se distancia da palavra “colonização”. Bispo dos Santos apreende a colonização como "todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra (Bispo dos Santos, 2015, p. 48), enquanto a contracolonização refere-se a "todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios" (Bispo dos Santos, 2015, p. 48). Os respectivos termos se encontram, mas isso não significa que se tornam a mesma coisa após esse encontro, pois há uma recusa concomitantemente entre as atualizações coloniais e as ideias de descolonização.

O ato de contracolonizar está em consonância com aquilo que Goldman denominou de "constramesticação". "Contra", aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do “Um”, de uma afirmação das multiplicidades. [...] a questão que se coloca é quais seriam e como funcionam as máquinas de guerra afroindígenas mobilizadas para conjurar a mestiçagem e o sincretismo enquanto figuras de unificação estatal?" (2017, p.25). A contracolonização não apenas concebe as reações aos genocídios coloniais, mas compreende outras cosmologias de existência, tais quais experienciadas pelos povos originários das Américas e da África. É por isso que Antônio Bispo sugere a combinação entre estes respectivos povos, sem ignorar as suas particularidades. Como sugere Barbara Cruz (2022), isso não implica em que as teorias de descolonização, decolonialidade e afins não tenham lugar, tampouco que estejam no mesmo registro das proposições colonialistas, trata-se de atentar para os lugares de onde emanam tais proposições, onde elas fazem sentido e qual o seu propósito.

Por esse motivo, não se trata apenas de afirmar que fatos, entidades e objetos científicos são meramente “socialmente construídos” ou aceitar sua “verdade objetiva”. O reforçamento de noções predeterminadas contribui para a criação de lacunas profundas

e divisões entre "nós" e "outros". Debaise e Stengers (2017) propõem uma ideia de "interstícios" que se diferencia de "antecipação" ou "predição", optando pela "especulação". Para esses autores, enquanto as construções utópicas ou os apelos messiânicos partem de uma "generalidade", o "pensamento especulativo" surge da concepção do que poderia ser "possível", explorando "devires" e "heterogêneses" que não eliminam as diferenças. Essa perspectiva está alinhada com o pensamento de Joana, que enfatiza que "o mundo é tão vasto que não precisamos nos tornar iguais a eles".

O que Debaise e Stengers (2017) nos desafiam a considerar é que a voz média, que se assemelha à flexão de verbos pronominais e carrega consigo o significado de que o sujeito é simultaneamente ativo e passivo da ação, não se limita a uma estrutura gramatical. Isso está relacionado à capacidade de adotarmos ontologias tentaculares, como sugerido por Haraway (2016). A questão colocada envolve as maneiras pelas quais estabelecemos conexões e experimentamos relações, que são sempre múltiplas e instáveis. Essa abordagem suscita uma desconfiança em relação à ideia do Antropoceno, que implicaria um fim iminente. Em contrapartida, o mundo tentacular lida com a ideia de abraçar as ruínas e afirmar novas formas de existência, que são sempre parciais e situacionais. É por essa razão que Stengers (2015) enfatiza a importância de dar nome a Gaia.

A intrusão do tipo de transcendência que nomeio Gaia instaura, no seio de nossas vidas, um desconhecido maior, e que veio para ficar. E, aliás, talvez seja isto o mais difícil de conceber: não existe um futuro previsível em que ela nos restituirá a liberdade de ignorá-la; não se trata de "um momento ruim que vai passar, seguido de uma forma qualquer de happy end no sentido pobre de "problema resolvido". Não seremos mais autorizados a esquecê-la (Stengers, 2015, p. 41).

A "voz média" diz respeito à nossa experiência, à forma como interagimos com o mundo, e isso tem implicações profundas tanto teóricas quanto metodológicas. Não somos os únicos agentes do mundo, o que nos leva a reconhecer a fragilidade da suposta "neutralidade axiológica" que ainda está muito presente nas ciências sociais. Nesse cenário, a metáfora do tentáculo surge novamente como uma resposta: o corpo tentacular não pode abranger tudo, e é exatamente essa sua principal vantagem. Esses seres tentaculares são sempre fluidos e, portanto, não possuem uma forma definida. As relações nas quais estão envolvidas não são totais, mas sim conexões parciais, usando a expressão da antropóloga Marilyn Strathern (1991), com quem Haraway dialoga nesse contexto.

É crucial observar que essas autoras não nos convidam a resolver problemas. Pelo contrário, ao permanecermos com o problema, conseguimos lidar com os encontros e a contingência das relações. Portanto, nesses contextos, não se busca homogeneizar identidades ou categorias fixas. Essa abordagem registra que o território é um cenário de interações e dinâmicas complexas, onde ocorrem atritos, conflitos e intrigas entre diferentes agentes e agências. É nessa interação que surgem possibilidades de formação de alianças e parcerias.

A ideia de encontro, como apresentada por Gilles Deleuze (2010), não se refere a um evento total e rígido, fixado em um momento específico no tempo. Pelo contrário, trata-se de uma experiência em constante fluxo, que extrai sua força das tensões e fronteiras que são constantemente desafiadas e negociadas. Nesse sentido, o encontro é uma experiência de aliança e ressonância, onde as diferenças e contradições coexistem. A heterogênesse não implica na anulação, mas na criação de múltiplos. As fronteiras não são percebidas como obstáculos intransponíveis, mas sim como pontos de convergência e diálogo entre diferentes agenciamentos. A partir dessa reflexão, proponho um movimento em direção à antropologia pós-social por meio do diálogo com a benzeção, concebida como um nexo de relações que ativa conexões entre seres humanos e “mais que humanos”.

No próximo capítulo, proponho uma análise etnográfica do sistema de benzeção, inspirada pela proposição teórica de Alfred Gell (2018). Meu objetivo é compreender a benzeção não apenas como uma categoria política, mas também estética. Pretendo analisar a benzeção como uma forma de "nexo de relações", que engloba um paradoxo de subjetividades, abrangendo arte, estética, classe, raça, gênero e, principalmente, a relação entre humanos e não humanos. Nesse contexto, a benzeção se revela como uma arte de viver e de cuidar, transcendendo sua dimensão medicinal e biológica.

CAPÍTULO II

BENZEÇÃO UM SISTEMA DE ABDUÇÃO



Foto 8. Oratório de Santo Antônio e São Gonçalo
Fonte. Nayara Marcellly Ferreira da Silva

Neste capítulo, proponho uma análise etnográfica da prática de benzeção, utilizando a perspectiva teórica do "nexo de relações" de Alfred Gell. Especulo sobre a possibilidade de considerar esse sistema como uma rede de conexões que contribuem para a construção de um mundo repleto de polifonias, sons, aromas e interações entre seres humanos e não humanos. Inicialmente, apresento uma série de cenas que compõem um encontro etnográfico sobre a benzeção, oferecendo uma imersão neste universo de "arrumação", encantamentos e presenças imanentes, permeado por feitiços e suas relações com as categorias de "sangue forte" e seres encantados. Meu objetivo é indicar as relações de aprendizado estabelecidas com santos, seres da floresta, plantas e vegetais, concebendo a benzeção como um ato de "abdução" de outras formas de existência.

2. Cena I - O início de um diálogo

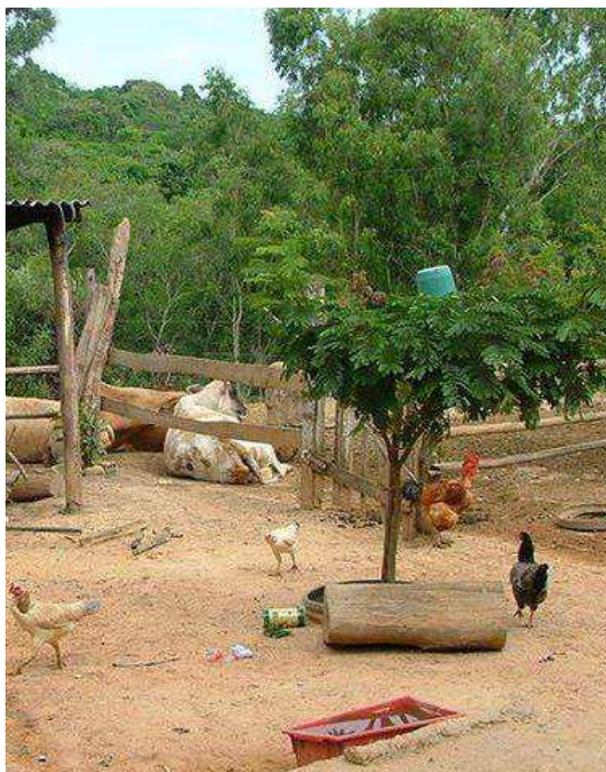


Foto 9. Quintal em Cambambi, 2022.

Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Na quinta-feira do dia 11 de agosto de 2022, em um final de tarde, caminhamos eu e Marcela¹⁰ até a casa de Agostinho. Ao ver Marcela de longe, ele exclamou “espiá lá

¹⁰Marcela é moradora de Cambambi e durante a realização de campo me acolheu em sua residência.

quem vem vindo, é Marcela mais a moça da universidade”. Ao aproximarmos, Agostinho vem em nossa direção na companhia de seu cachorro, “pode ir entrando, não repare a bagunça”. Acaricio o seu cachorro que balança o rabo me abrindo confiança para me sentar debaixo das mangueiras do quintal. Agostinho se acomoda em minha frente e afirma “moça da universidade, pode começar”. Explico sobre a minha pesquisa e peço permissão para gravar, ele acena com a cabeça, então dou início “com quem o senhor aprendeu a benzer?” Com o sorriso leve, me diz “com os mais velhos, minha mãe, o pai da Marcela, homem bom esse pai da Marcela, benzia nós tudinho. Eu aprendi com todos eles”. Ele expressou muita alegria enquanto contava. De repente, Marcela que estava sentada atrás de mim, toca em meu braço e me diz “Nayara, me desculpa atrapalhar, mas furei o meu calcanhar com a madeira aqui atrás”. Rapidamente, interrompo a gravação e me direciono para cuidar dela.

2.1. Cena II - Aprendendo a cuidar

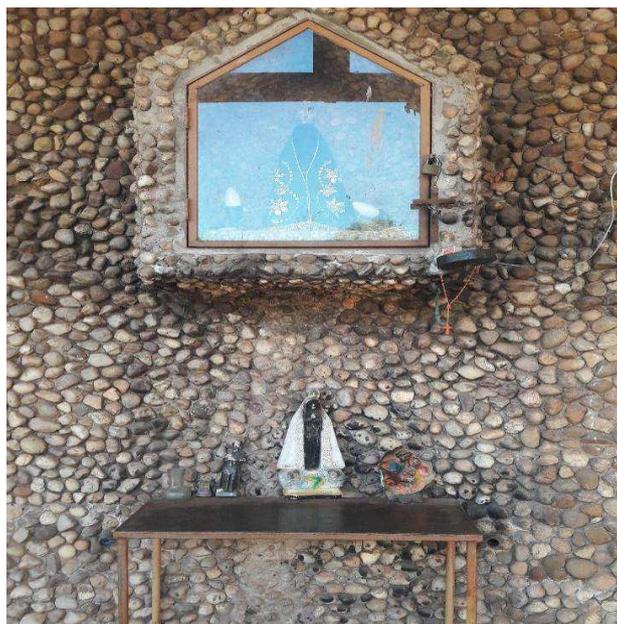


Foto 10. Oratório de Nossa Senhora Aparecida, Distrito de Água Fria, 2022.
Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Foi um furo de uma agulha que pegou a região do calcanhar e por Marcela sofrer de diabete o sangramento não queria estancar. Peguei baldes de água e jogava na ferida, nesse momento, Marcela percebeu que eu estava tremendo, então gentilmente me acalmou dizendo “fia, não se preocupe, eu sou toda doente, Nossa Senhora Aparecida sabe das minhas dores e por isso que não quer parar de sangrar, mas confio em você e nela”. Não sabendo quem cuidava de quem, gritei por ajuda para o sobrinho da Marcela

que morava ao lado. Durante esse momento, notei a tranquilidade de Agostinho, ele me observa com muita atenção. Não interferindo em nada, apenas me falou “fique aqui e vou lá dentro e já volto”. Nesse intervalo de tempo, o sobrinho da Marcela nos trouxe um pedaço de pano para amarrar e estancar o sangramento. Amarro bem firme o pano em seu calcanhar e quando olho para trás, Agostinho havia voltado e me observava, “parou de sangrar né, eu fiz uma benzeção por ela, vai ficar bem”. “Espia, eu não vou te dar entrevista, porque eu sei que você sabe cuidar, eu vou te passar a cópia da benzeção. Você acredita e quer aprender”.

2.2. Cena III - O encontro etnográfico

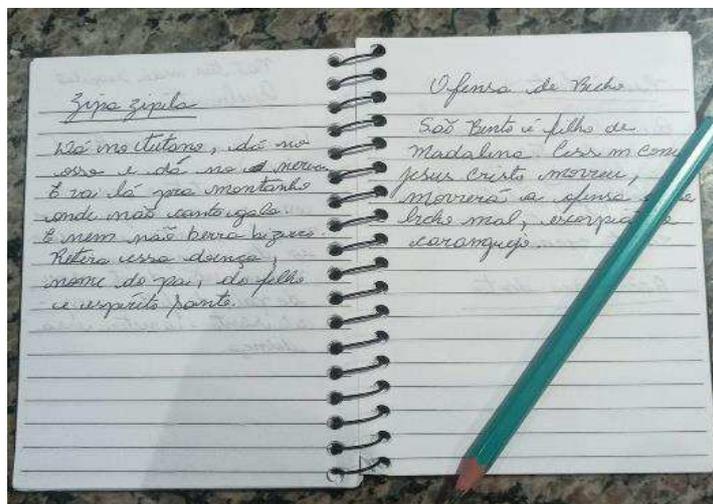


Foto 11. Caderno de campo da pesquisadora, 2022.
Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Afirmei com a cabeça e um sorriso estampado em meu rosto. Agostinho argumentou “hoje não se tem capelão como no tempo antigo, a benzeção está no mesmo caminho, por isso quero que você aprenda para escrever no seu trabalho e trazer para nós usarmos aqui depois que terminar”. Concordei e me comprometi com o seu pedido. Nesse intervalo de tempo, pedi para Marcela ir para casa que após finalizar as cópias, eu iria também. Então lá vinha Agostinho com o seu caderno velhinho, mas com a escrita ordenada e bem desenhada, “isso aqui, eu já sei de cabeça, mas como você também tem um caderno, eu quero te passar essas palavras”. Enquanto folheava e lia o caderno, Agostinho ensinava que “cada palavra vai para um tipo de santo, vai depender do tipo de doença que a pessoa sofre. Se ela sofre de peito aberto, primeiro a gente mede com o pano branco. Vou te ensinar”. Agostinho me oferece o pano branco e com toda paciência me

ensina a tirar a medida através do meu antebraço e em seguida vejo se as pontas do pano se encontram após tê-lo contornado nas costas, no meu caso as respectivas pontas não se encontraram, estava com peito aberto.

2.3. Cena IV – Vento Virado, Espinhela levantada

Nayara,
 Quando Deus correu o mundo
 Três coisas confirmaram
 Arca, vento e espinhela levantou
 Levanta Arca!
 Vento Virado!

Peço para Jesus Cristo e Nossa Senhora Aparecida
 Cuida dessa moça Nayara
 Que está com a espinhela levantada

Nayara,
 Quando Deus correu o mundo
 Três coisas confirmaram
 Arca, vento e espinhela levantou
 Levanta Arca!
 Vento Virado!

Com essas palavras Agostinho me benzeu e me disse “você tem as palavras, agora se quiser seguir com a benzeção, é só praticar. Quanto mais se pratica, mais a gente aprende. Obrigado por ser o seu professor”. Nesse percurso, aprendi a não partir de concepções, mas a estar aberta para vivenciar as relações. Reconhecendo as suas imanências, perigos e potencialidades, pois a benzeção não é um lugar para se habitar, mas um espaço de transição que abrange tanto humanos quanto "mais que humanos". Essa jornada me permitiu manter essas alianças e aprender com elas, compreendendo a cura como um processo parcial e situado.

Por esse motivo, a prática da benzeção pode ser concebida como um "nexo de relações" e uma possibilidade de "abdução", conforme apresentado por Alfred Gell

(2018). Essa abordagem sugere a existência de uma polifonia de interações que engloba tanto humanos quanto "mais que humanos". É nesse contexto que a arte de viver e cuidar transcende seu significado físico e biológico, expandindo-se para uma relação mais abrangente com o ecossistema. Isso inclui interações com plantas, vegetais, as fases lunares, santos e seres da floresta. A benzeção, portanto, não se limita a um ato isolado de cura, mas se insere em uma rede complexa de relacionalidade, constituída por diferentes imanências, perigos e potencialidades.

2.4. Cena V – A benzeção é um aprender fazendo

A descrição das respectivas cenas tem a proposta de refletir sobre como a benzeção pode ser descrita como um sistema de agenciamentos, abarcando não apenas a cura contra os infortúnios e doenças, mas também a fabricação da socialidade. É uma prática que se estabelece nas relações sociais. É nesse movimento que compreendemos a objetivação da pesquisa não como um objeto isolado, mas a trama em que ele realiza nas interações (Goldman, 2008, p. 32). De acordo com o que foi abordado na disciplina de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Antropologia, ministrada pela professora Sonia Regina Lourenço, a ética não se constitui no controle dos desejos, mas de uma potência de agir, traçada nas trocas e mediações. Trago as cenas descritas acima para apontar uma potência de agir que foi colocada a mim naquele momento, e como a partir dela, outros encontros foram possíveis.

Durante essa vivência pude compreender o sentido de “ser afetado”, como sugerido por Jeanne Favret-Saada (2005), levando à reflexão sobre o papel que desempenhei nos encontros que surgiram nestas experiências. Nesses momentos, houve uma inversão de papéis, onde me comprometi a aprender com as pessoas com as quais interagi. Esse dispositivo permitiu a transição das práticas de benzeção para a documentação em meu diário de campo, no qual me comprometi a escrever na presença delas. Esse registro não se limitou a ser apenas uma observação; ele representou também uma forma de conhecimento epistemológico que emergiu por meio de uma intrínseca rede de comunicação e práticas.

Além disso, esse dispositivo permitiu uma análise da minha atuação no campo e o questionamento da disposição do conhecimento, criando espaço para uma relação mais simétrica. Dessa forma, compreendemos que estar disposto a se tornar vulnerável demonstra que os afetos não estão sob nosso controle, mas é crucial levar a sério o que

eles expressam e provocam, tornando-nos parte integrante do que está sendo comunicado e praticado. É precisamente nesse processo que se estabelece a objetividade desta pesquisa, concebida como uma rede de comunicação e ação essencial para a compreensão e registro do conhecimento.

A partir deste envolvimento, a benzeção pode ser pensada como um sistema de agenciamentos encadeados pela relação entre pessoas, rezas e plantas. Essa interação indica uma potência de agir que vai além dos aspectos relacionados à cura e ao tratamento medicinal. As plantas são seres impregnados de afetos, capazes de exercer influência sobre o mundo. Essa influência não é compreendida por meio da linguagem morfológica, mas sim através das relações que elas estabelecem com outras plantas e seres. Durante o caminhar com Dona Fifa, em Cambambi, surgiu a sugestão de que “não se caminha para conhecer, mas se conhece caminhando”. Isso indica que o universo das plantas transcende a mera paisagem e cenário; é, na verdade, um mundo repleto de possibilidades, conflitos e imanências.

Uma atenção meticulosa é fundamental, pois cada combinação desses elementos revela uma potencialidade de influência que, dependendo de como estão interligados, pode desencadear consequências que variam de negativa ou não para as pessoas envolvidas. É crucial reconhecer que a tensão e o atrito são inerentes às suas dinâmicas de relacionamento. Quando Maria expressa que “as plantas são pessoas como a gente”, ela está apontando para a existência de uma agência ou intencionalidade na vida das plantas. Essa cosmologia está alinhada com a ideia de que as plantas possuem uma vontade e um agenciamento próprio, que merecem respeito e atenção. Maria exemplifica isso ao mencionar: “tem plantas que eu evito ter no quintal, como a planta Iresine, conhecida como sangue de boi. Ela é muito boa para doenças do coração e para cicatrização, mas precisa ser regada com sangue de boi, senão pode feitiçar os próprios donos da casa.” Nessa perspectiva, as plantas não são simplesmente recursos a serem usados para tratar doenças; são seres dotados de afetos, possuindo uma forma particular de se relacionar com outras espécies. A compreensão dessa relação vai além da funcionalidade das plantas, incorporando uma dimensão ética que expande a complexidade e a autonomia desses seres vegetais na vasta rede da vida.

Nos remédios caseiros da benzeção, encontramos uma riqueza de formas de utilização das plantas. Cada uma delas possui suas propriedades terapêuticas específicas e, quando combinadas adequadamente, podem criar uma força para promover o cuidado. Algumas das formas mais comuns de utilizar as plantas incluem: chás, xaropes, banhos,

dietas alimentares e garrafadas. Muitas plantas podem ser utilizadas para a preparação das garrafadas. Ao preparar as garrafadas, é essencial compreender a relação de sentimentos e vontades entre as plantas, garantindo que elas se harmonizem e potencializem mutuamente seus efeitos curativos. Além disso, algumas plantas são cultivadas nos quintais das casas. Outras só se criam no mato mais denso, encontradas nas localidades da região. Por exemplo, durante uma caminhada com Maria pelo seu quintal, ela identificou algumas plantas, dizendo-me:

Ah essa daqui é demais de brava, não se dá com muitas plantas não, mas é muito boa para doença de inflamação, deparo-me com uma planta com uma pequena flor bem no topo da cabeça e exclamo: nossa! Essa é demais de linda. Maria, responde: Ah, essa daí é a tuia, nós chamamos de árvore-da-vida, ela é boa para tudo, ela é muito forte. Trata qualquer doença, pode usar outras plantas com ela, porque não zanga, ela ajuda todo mundo. Maria também explica que cada planta tem o seu modo de ser e agir, tem que conhecer o jeito dela para poder se misturar. Maria indaga: A planta é igual à gente. Tem horas que uma não gosta da outra. Então tem que reconhecer se há atrito, porque se não pode prejudicar a pessoa que está doente.

Maria, com seu conhecimento e experiência na benzeção, explica que o preparo das garrafadas é uma prática cuidadosa e precisa, pois, cada planta possui sua própria dinâmica e propriedades de cuidado. Ela ressalta que é fundamental identificar corretamente cada planta e compreender sua ação sobre o mundo, pois isso influencia diretamente nos efeitos que o remédio terá sobre o corpo. Para preparar as garrafadas, Maria seleciona um conjunto de plantas que possuem afinidades terapêuticas e sentimentos semelhantes. Essa combinação é crucial para que as plantas interajam em harmonia, potencializando suas propriedades curativas e evitando atritos ou efeitos indesejados, explicando que:

A garrafada é diferente do chá. Então, na garrafada tem mais plantas. Porque você tem que ferver todos os remédios, eu já faço assim, ponho todos os remédios para ferver, depois coo ele, coloro o açúcar com canela, cravo, erva-doce, e despejo os remédios fervidos com água e espero até ele virar melado, e depois coloco na garrafa. Você pode guardar, dura muitos anos. Você também pode colocar folha de manga Bourbon, ela é tranquila.

As plantas ocupam um lugar de destaque no sistema de benzeção, pois é por meio delas que o benzedor e a benzedeira mediam a relação entre o mundo vegetal e o mundo

humano. As plantas, as preces e as pessoas não operam de maneira isolada, mas estão interconectadas em uma teia complexa de influências mútuas. A forma como essas forças se combina e interage pode gerar efeito sobre o mundo. A atenção cuidadosa permite não apenas compreender essa rede de interações, mas também antecipar as possíveis consequências dessas combinações.

Assim como na vida cotidiana, a tensão e o atrito também desempenham um papel importante nesse sistema. Essas discordâncias podem resultar em desafios, mas também podem abrir espaço para a transformação, tornando a compreensão e o respeito por esses aspectos fundamentais para a vida, conforme sugere Francisca, raizeira em Cambambi:

Quando se benze uma pessoa não é só usado a oração e as palavras, mas também as plantas. Cada planta tem o seu jeito de ser. Por exemplo, olha essa planta, ela se chama “quebra-demanda” usada contra o mau-olhado. Antes de benzer e indicar um banho com essa planta, é preciso entender do que a pessoa sofre. Quando duas pessoas estão uma contra outra, fazendo coisas para atrapalhar uma e a outra. Então você usa essa planta. O banho tem que ser feito do pescoço para baixo. Você também pode colocar junto a arruda e a espada de São Jorge. A planta Não me Toque também é boa. Ela é cheia de espinhos. É bom colocar em frente de casa para proteção.

As cosmologias locais ecoam com a ideia de que o mundo natural está intrinsecamente ligado à dimensão espiritual. Como sugerido por Deborah Bird Rose (2005), com base na ecologia indígena australiana, podemos identificar conexões profundas entre seres humanos e "mais do que humanos", destacando a ausência de dualismo em suas formas de vida. Esse mesmo entendimento se manifesta nas socialidades dessas comunidades, onde não é viável conceber uma vida de forma isolada destes outros mundos. Isso nos leva a questionar o antropocentrismo e a considerar outros agenciamentos como inseparáveis da vida. Rose (2005) descreve essas interconexões como "recursivas", descrevendo um ecossistema que prospera por meio de benefícios entrelaçados e emaranhados. Isso significa que as comunidades de Laranjal e Cambambi compreendem que a vida humana está intrinsecamente relacionada com o ecossistema existente, onde seres humanos, plantas, animais e seres encantados estão entrelaçados em uma rede complexa de relações.

Nesse contexto, Adriano destaca que ser um benzedor significa ter o vínculo entre o mundo humano e o mundo vegetal, desempenhando o papel de intermediário entre essas duas esferas. Isso é uma grande responsabilidade, já que envolve a compreensão da

interconexão intrínseca entre todos os seres vivos e as suas distintas potencialidades de agir:

A benzeção não pode ser ensinada para qualquer pessoa. Pois tem muito valor, só a pessoa que entende pode exercer, e é o benzedor que identifica a pessoa. Se ela tem o dom, passa a palavra para ela. Perguntei para Adriano como ele identifica quando uma pessoa tem o dom para a benzeção, ele me explicou que a benzeção é um dom. Para eu passar a palavra e reza para outra pessoa com o ensinamento dos remédios de mato. Eu exijo da pessoa não apenas fé e confiança em Deus, mas, sobretudo, a necessidade de que o outro sinta o mesmo. Porque senão, não tem eficácia, não cura.

A prática da benzeção pode ser entendida para além de um “regime da dádiva”, consolidada pelo domínio de orações, fórmulas, preces, plantas e ervas transmitidos oralmente pelos mais velhos. Esse sistema de interações e conexões vai além da busca por eficácia nas curas, abrangendo uma profunda compreensão da inter-relação entre diferentes mundos. Essa abordagem engloba as chamadas "socialidades mais que humanas", conforme sugeridas por Anna Tsing (2019), que incluem não apenas os seres humanos, mas também as plantas, os vegetais, os animais e os seres encantados. A benzeção se revela como um sistema complexo, onde os benzedores atuam como mediadores entre essas diversas forças, registrando que todas elas têm um papel fundamental nas dinâmicas da vida.

As práticas de benzeção em Laranjal e Cambambi estão intrinsecamente relacionadas aos infortúnios que afetam tanto a comunidade quanto o território. Entre esses infortúnios, destacam-se diversas doenças, como o mau-olhado, o "quebranto" e a "mordedura de cobra", além de aflições relacionadas a feridas, dores de dente, cobreiro e cortes. Cada um desses problemas requer abordagens específicas de cura, que envolvem a aplicação de infusões e sucções de ervas e plantas, massagens e recitação de preces.

Nesse contexto, os benzedeiros e benzedoras desempenham um papel de destaque, atuando como mediadores. De acordo com a perspectiva de Lourenço e Silva (2016), as benzedoras e os benzedeiros, assim como os xamãs, têm a capacidade de transitar entre diferentes mundos e, a partir dessa habilidade, compreendem as nuances de suas diversas ações. Isso fica evidente na afirmação de Adriano: "é Deus que cura, eu somente faço o pedido". Essa declaração ressalta que o papel de intermediário desempenhado por esses agentes não implica que eles estejam ausentes do poder da

benzeção. Pelo contrário, essa interação com o sagrado confere a eles uma intimidade com as forças mágicas, permitindo que compartilhem esse poder para realizar os pedidos de cura e proteção em benefício da comunidade.

A abordagem delineada por Alfred Gell (2018: 29) nos permite não apenas conceber a arte como uma manifestação política, mas como um sistema intrínseco de relações que se desdobram em torno de uma ação. Isso implica que a arte é um paradoxo de subjetividade, englobando a interação entre seres humanos e não humanos. Conseqüentemente, ela se configura como um complexo sistema de agências e imanências que envolvem tanto o artista quanto o destinatário. Ao relacionarmos essa proposição ao contexto da benzeção, sua relevância se torna evidente, uma vez que as próprias benzedeadas e benzedores também são influenciados pela maneira como agem e assumem um papel ativo nessas práticas.

O benzedor, ao realizar a benzeção, não é apenas como um intermediário entre o divino e o humano; ele também é um participante ativo nessa intrínseca rede de relações. Eles não apenas canalizam as forças cósmicas e espirituais, mas também são moldados por essas forças em sua própria ação. Sua atuação está profundamente ligada à maneira como compreendem e interagem com os elementos do cosmos que permeia a cosmologia que pertencem. Essa rede intrínseca de relações abarca plantas, vegetais, fases lunares e seres da floresta. Podemos considerar essas interações entre humanos e não humanos como exemplos de "agentes artísticos", conforme proposto por Alfred Gell (2018: 35), esses agentes têm a capacidade de influenciar e interagir com aqueles que os observam, afetando suas emoções, comportamentos e até mesmo suas ações. Portanto, a benzeção pode ser compreendida como um ato de "abdução", no qual se busca capturar a interação entre diversas forças.

Conforme proposto por Alfred Gell (2018), esses "agentes artísticos" podem ser considerados protótipos que servem como intermediários entre o mundo social e a ação. Nesse sentido, a prática da benzeção pode ser entendida como um protótipo de relações, com o benzedor atuando como um índice ativo na dinâmica entre as diversas imanências, tanto humanas quanto não humanas. Isso implica que os seres humanos não são agentes absolutos, mas sim influenciados pelas potencialidades das plantas, vegetais, fases lunares e seres encantados. A seguir, apresento uma ilustração da ideia de "nexo de relação", buscando estabelecer uma conexão com a benzeção:

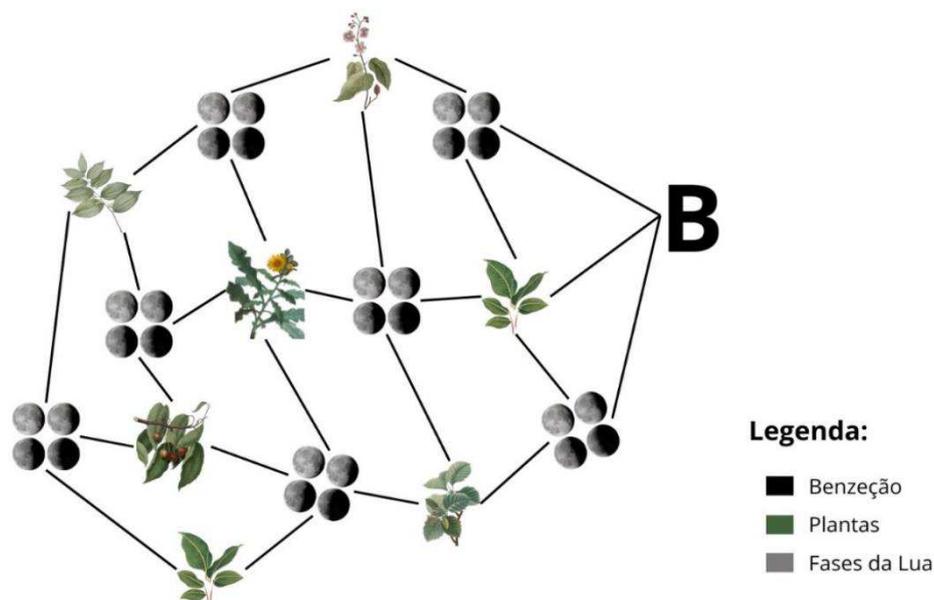


Imagem 2. Nexo de relações do sistema da benzeção.
Fonte. Vitória Maria Santos Silva

A benzeção se apresenta como um sistema dinâmico onde o social é continuamente moldado e reformulado, em constante diálogo com o divino e o cosmo. Nesse sentido, a benzeção se revela não apenas como uma prática de cura, mas como uma forma de arte que transcende os limites físicos do cuidado, influenciando e sendo influenciada por todo o universo de relações que a envolve. Dentre as doenças mais benzidas na comunidade de Laranjal estão o “cobreiro”, a “arca-caída”, o “quebranto” e a “dor de dente”. Cada uma delas sendo exercidas de modo específico. Como salienta Adriano, "tem doença que a gente trata com reza e remédio, tem outras que só trata com reza, mas a pessoa precisa acreditar que vai dar certo, porque eu só faço o pedido para Deus, mas quem executa é ele”.

Logo abaixo evidencio um quadro demonstrativo dos quilombos de Laranjal e Cambambi com as principais doenças e as suas causas:

Quadro 1. Doenças benzidas nas Comunidades Quilombolas de Laranjal e Cambambi, Mato Grosso.

Principais doenças benzidas nas Comunidades Quilombolas de Laranjal e Cambambi	
Arca Caída	“Dá dor no peito, dá muito de esforçar fora da medida. Ele abre o peito. Dá dor nas costas. Se não benzer pode dar uma arritmia cardíaca. Geralmente, se dá por desempenho pesado do trabalho na roça”.
Cobreiro	“Causado pelo contato com animais peçonhentos, como aranha, cobra, lagartixa e sapo. A cura se dá pela oração e pela utilização de remédios caseiros, a casca de pinheiro e a folha de mamona é boa!”.
Dor de Dente	“Se dá devido alguma inflamação ou quando está nascendo dente da criança, a gente benze com oração e remédio”.
Quebranto	“É comum em crianças pequenas. A gente benze três vezes, já protege do mau-olhado”.

Fonte: autora, 2022.

A benzeção não se limita apenas a ritualização; ela transcende o âmbito do extraordinário para penetrar profundamente o cotidiano, adquirindo um significado mais profundo que ecoa o conceito grego de "pharmakon", que denota tanto o remédio quanto o veneno. Essa dualidade reflete a complexidade intrínseca das relações sociais e das práticas envolvidas na benzeção. Podemos considerar os atos de "arrumação" como territórios existenciais, conforme proposto por Guattari e Deleuze (2010), que se expande para além do aspecto puramente físico, permitindo-nos capturar a dinâmica e a transformação inerentes a essas práticas em um contexto de diversidade e singularidade. Isso deve incluir as chamadas socialidades "mais que humanas", que abrangem não apenas os seres humanos, mas também animais, plantas e vegetais.

Deborah Bird Rose (2005) oferece uma perspectiva envolvente ao afirmar que as pessoas e o lugar estão sempre interligados, uma ideia que tem implicações profundas quando se trata das manifestações das urgências climáticas e ambientais. Essa afirmação

nos convida a reflexão sobre como as comunidades, como as de Laranjal e Cambambi, percebem e respondem aos desafios ecológicos que enfrentam. A compreensão de que as pessoas e o lugar estão inseparavelmente entrelaçados sugere que as urgências climáticas e ambientais não são meramente eventos distantes ou problemas externos, mas sim questões intrínsecas à vida cotidiana dessas comunidades. Essas crises não afetam apenas o ambiente natural; elas influenciam diretamente a forma como essas socialidades enxergam, interagem e dependem do ecossistema que as cerca.

A interação entre o sistema de benzeção e o ecossistema é fundamental para entender a dinâmica dessas práticas e como elas respondem às urgências ambientais. Joana, ao mencionar que "algumas garrafadas dependem de plantas que hoje está difícil de encontrar, não se chove mais como no tempo antigo, então a garrafada já não é mesma", destaca um ponto crucial: a interrelação das benzedadeiras e benzedeiros com as potencialidades das plantas para realizar a benzedura. Essa interdependência com o ecossistema levanta questões importantes sobre como as urgências ambientais afetam as práticas de benzeção. À medida que o ambiente natural muda, com variações climáticas e alterações na disponibilidade de plantas e ervas, as benzedadeiras e os benzedeiros enfrentam desafios significativos em suas práticas.

Além disso, é importante ressaltar que as benzedadeiras e os benzedeiros também reconhecem que as urgências climáticas que afetam suas práticas não estão isoladas das ações humanas em um contexto global. Eles sabem que o avanço da extrema direita em várias partes do mundo e a visão utilitária da natureza são responsáveis pela degradação do meio ambiente e a perda de biodiversidade. Essa compreensão ultrapassa o território, colocando em reflexão como a exploração desenfreada dos recursos naturais e a falta de respeito com os ecossistemas têm implicações diretas, não apenas na disponibilidade de plantas e ervas medicinais, mas também na potencialidade geral do planeta e das socialidades que dependem dessas relações. Portanto, as práticas de benzeção não estão limitadas ao âmbito local; elas também abordam questões globais relacionadas à necessidade de conformidade e proteção dos conhecimentos sobre plantas e ecossistemas.

Essa compreensão vai além da busca pelo "bem-viver", transcendendo a aspiração por uma vida harmoniosa. Ela indica uma transformação profunda na forma como percebemos nossa relação com o ecossistema e a vida. Em vez de adotar uma abordagem heroica para enfrentar os problemas ambientais, essa perspectiva nos convida a questionar e problematizar nossa própria maneira de interagir com o meio ambiente. Essa inversão

de lente nos instiga a reflexão sobre como cada uma de nossas formas de lidar com a política e o social tem impactos significativos na biodiversidade do planeta.

De acordo com a proposição de Isabelle Stengers (2018) é necessário refletir em outras formas de lidar com o cosmo na ciência, reconsiderando como outras cosmologias podem indicar caminhos a se pensar outros modos de existências, onde a racionalidade moderna pode ser problematizada. Nesse contexto, a noção de "cosmopolítica", conforme sugerida por Stengers (2018), destaca a emergência da política no cosmo, desafiando a bifurcação entre natureza e cultura. O desafio reside em abrir-se a novas possibilidades de alianças. Isso implica em uma reflexão sobre como a categoria de "arrumação" pode ser compreendida como uma possibilidade de reativar outras potencialidades de ação em um planeta degradado, sem deixar de reconhecer que seguir com o problema requer uma ação sempre parcial e situada.

A categoria de "arrumação" transcende a organização do corpo e envolve um cuidado mais amplo que abrange não apenas os aspectos físicos, mas também a relação com a terra e todos os seres que habitam. Ela implica em uma compreensão de que nosso corpo não está separado do ambiente ao nosso redor, mas está intrinsecamente ligado a ele. Neste sentido, a benzeção envolve este cuidado que está associado ao "dom" estabelecida na relação entre benzedor, as plantas e os santos. Como explica, Agostinho, "nem todos têm o dom para benzer, tem que ter a vontade de cuidar, se não, não há cura". O "dom" é uma referência que vai além de uma habilidade inata; ele engloba a disposição de cuidar não apenas do corpo, mas também do equilíbrio com o meio ambiente.

É esse "dom" que motiva os improvisos e adivinhações presentes na escolha do tratamento durante uma sessão de benzeção. Essas escolhas não são arbitrárias, mas são guiadas pela compreensão do benzedor sobre a interconexão entre diferentes mundos: o mundo dos seres humanos, o mundo das plantas e o mundo espiritual constituído pelos santos. É um conhecimento prático e técnico que não exclui a relação entre esses fluxos. É importante destacar que o conceito de técnica na benzeção não se limita à ideia de tecnologia, mas abrange várias dimensões da vida social, incluindo práticas cotidianas como o trabalho, o esporte, a culinária e a própria benzeção. A narrativa desempenha um papel fundamental para fornecer uma compreensão mais profunda do corpo e da relação entre saúde e doença, transcendendo a visão de causa e efeito.

A expressão "três coisas confirmaram, arca, vento e espinhela levantou. Levanta Arca! Vento Virado!" revela a ideia de um "corpo aberto", demonstrando uma relação de exterioridade em que os corpos estão constantemente em movimento, especialmente em

momentos de infortúnio e doença. Nesse contexto, a benzeção é uma prática que busca "fechar" o corpo, ou seja, curá-lo e "arrumá-lo". No entanto, a benzeção vai além de uma abordagem mecânica de cura; ela busca compreender o corpo e suas aflições em um sentido mais amplo, acompanhando a complexidade das influências espirituais e materiais que afetam a saúde e o bem-estar das pessoas.

Jean Langdon (2001, p.20) sugere que a experiência pode ser entendida como uma ação que põe em relevo práticas multissensoriais, tais como, os ritmos, os sons, as luzes e os cheiros. Este mesmo percurso ocorre na benzeção, nela o discurso pode ser compreendido como uma metalinguagem, fazendo uma menção sobre si como uma maneira de apresentar uma forma, uma função e um significado. A ação verbal da benzeção é marcada por uma "força ilocucionária", termo desenvolvido por Austin (1990), no qual consegue produzir efeitos no mundo, chamados de "efeitos perlocucionários". É possível afirmar que a palavra não é apenas uma anunciação ou constatação, e sim uma ação. O pensamento não é separado da ação, ao contrário, o pensamento é praticado na benzeção, tendo como resultado a materialização das interações.

É na ação que a benzeção pode ser praticada como um sistema de troca. Pois se entende que "com dom não se cobra, é um compromisso. Mas o santo precisa receber". No tempo antigo era comum presentear o benzedor e a benzedeira com uma "cabeça de alho" e algum alimento perecível. O alho era mascado durante a benzedura e o alimento usado para a necessidade do benzedor. Por outro lado, vale observar que a troca é obrigatória quando for destinada ao santo ou divindade. Em doenças mais graves que não tiveram cura após o tratamento médico, se faz um pedido ao santo, mas em troca é condicionado uma forma de pagamento.

Isso pode ser indicado na experiência vivida por Marcela durante a gestação de sua única filha Josélia. Nesse período, Marcela descobriu que sofria de eclâmpsia que pode ser fatal por ocasionar constantes convulsões. O médico sabendo desta situação, avisou-a de provável complicação ao longo da gestação e parto. Foi durante uma crise que Mãe Julieta, irmã de caridade da Igreja de São José, e Ildete, parteira de Cambambi, fizeram uma promessa para o santo. Elas pediram que tanto Marcela quanto Josélia saíssem vivas e saudáveis do trabalho de parto. O pedido foi realizado e as duas ficaram bem. Para pagar a promessa, a filha de Marcela recebeu o nome de Josélia, em homenagem a São José, santo padroeiro da comunidade.

Marcela relatou que fez o pedido a São José com muita devoção. Após o nascimento, sua filha Josélia se desenvolveu de forma saudável, e o significado do nome escolhido sempre foi lembrado. Marcela, inicialmente, desejava chamar sua filha de Maria Luiza, em homenagem aos nomes de sua mãe e avó. No entanto, devido à promessa feita a São José, ela teve que mudar seus planos, mas nunca se arrependeu disso. O maior presente para ela era ter sua filha em seus braços. Em uma oração de agradecimento ao santo, Marcela expressou o desejo de um dia tornar-se avó e poder chamar sua neta de Maria Luiza. Os anos se passaram, e o santo abençoou Marcela com uma neta que hoje se chama Maria Luiza, cumprindo seu desejo.

O sistema de cura da benzeção é expresso por uma dádiva que tem em sua base a relação de troca, pensada por Marcel Mauss (2003) para além de coisas trocadas, mas constituída pela dívida. A relação de dar, receber e retribuir são engendrados por formas de pagamento, não se limitando ao seu aspecto material, mas nas formas de relacionamentos cosmológicos, abrangendo santos, divindades, benzedores e pacientes. Essa relação não está centrada apenas no diagnóstico entre aquele que cura e aquele que é curado, pois há outras pessoas e agenciamentos envolvidos.

Em outra ocasião, a mãe de Marcela, Maria José Alves Pedroso, relatou que sempre tinha o sonho como um modo de pressentir sobre as situações ligadas à morte, ao feitiço e ao acidente. Antes de seu marido morrer sonhou com uma linha de costura como uma maneira de avisá-la que a morte estava próxima, uma morte dada por picada de cobra. Para confirmar o seu sonho, ela verificou na noite anterior que a Estrela Dalva estava ao lado da lua nova. Isso era o sinal da morte de parente próximo, o que confirmou o falecimento do seu marido. Maria ainda explicou que “eu não pude fazer nada, a benzeção não podia me ajudar, porque era para ser, desse ninguém foge, é a única certeza da vida, a morte chegará para todos”. Segundo Tobie Nathan, o interesse pela vida, o infortúnio e a doença se deslocam do "visível para o invisível, do individual para o coletivo e do fatal para o recuperável, mas quando se trata da morte, não há nada que mude" (Nathan, 2004: 21 apud Machado, Cauê Fraga).

Cristina conta que o seu pai Adriano lhe ensinou que quando o benzedor erra incessantemente a reza durante a benzeção, mesmo tendo a certeza de seu domínio, isso pode indicar que o seu futuro já não está mais traçado, em suas palavras “se o benzedor errar três vezes a reza, mesmo tendo a certeza que sabia, isso quer dizer que em poucos dias a pessoa vai morrer, seu futuro já não está mais traçado”. Salvador em Cambambi acrescenta que “tem coisas que não dependem de nós, a morte é uma delas, eu consigo

ver isso através da benzeção e através das linhas da mão, mas tem pessoa que não tem interesse em saber, então prefiro não falar que ela vai morrer”. A benzeção, neste contexto, pode ter um papel importante na busca por conforto, cura e proteção nas questões relacionadas à vida, enquanto a morte é entendida como parte intrínseca da experiência humana que escapa ao controle humano.

A conexão da benzeção com os santos e divindades se estabelece para além da esfera institucional religiosa. Amado, benzedor de Cambambi, ensina que “além do dom, a pessoa tem que ter fé para a cura acontecer. A pessoa que benze tem que colocar os santos em primeiro lugar. Porque são os santos que têm o contato com Deus. Para cada santo se pede para uma específica doença. Para mordedura de cobra se pede para São Bento”. Na prática da benzeção, a relação com os santos envolve uma compreensão cosmológica da espiritualidade, onde os santos são vistos como intermediários para se conectar ao sagrado. Além disso, os animais peçonhentos podem ser usados por vontade de outras pessoas para afetar o outro através da picada do animal, mas essa ação pode ser desfeita por meio da benzeção.

Agostinho explica que cada reza é utilizada para determinadas doenças. As doenças ligadas ao “rendimento”, categoria local que se refere ao sangue inflamado ocasionando feridas e danos ao corpo, nelas podem se realizar a oração e alguns procedimentos feitos com agulha e linha para costurar, faca para simular o corte e o fogo para simular a queima. Agostinho, acrescenta “quando a pessoa sofre de Zipa-Zipela¹¹, eu pego um facão com fogo passo em torno do membro que está a ferida e peço para pessoa dizer as seguintes palavras”:

Dá no tutano, dá no osso e dá no nervo
 Vai lá para montanha
 Onde não canta galo e nem berra bezerro
 Retira essa doença
 Nome do pai, do filho e do espírito santo
 Retira essa doença

¹¹Erisipela é uma doença infecciosa causada por bactérias que acomete a pele, provocando vermelhidão, inchaço, formação de bolhas e de feridas por necrose.

Agostinho conclui dizendo “você pede para a pessoa repetir por três vezes. Depois disso pode indicar um banho com folha de melancia para ajudar na cicatrização. Também deve evitar comer carne reimosa, como porco porque pode piorar a inflamação”. É possível identificar uma relação de metonímia entre o facão, o fogo, as rezas e outros elementos utilizados na benzeção para tratar doenças específicas. A metonímia é uma figura de linguagem que consiste na substituição de um termo por outro com o qual tem uma relação próxima ou associativa. Nesse contexto, esses elementos são utilizados simbolicamente para representar e evocar certos aspectos do processo de cura. Essa relação de metonímia pode contribuir para o poder simbólico e ritualístico da benzeção, criando uma conexão significativa entre os elementos utilizados e o processo de cura.

Já em Laranjal, Adriano também salienta a benzeção contra a íngua, uma doença rendida que causa bolas no pescoço, sendo necessário benzê-la com uma faca e introduzir a benzeção com as seguintes palavras: “o que eu benzo? Eu benzo íngua”. Na sequência dá uma batida com a faca na mão para mostrar que está cortando a doença. Adriano ainda observa que “tem que fazer isso por três vezes. Vai batendo a faca na mão e, ao mesmo tempo, falando as palavras, assim ela vai ganhando mais força”.

A prática da benzeção envolve não apenas rezas, mas também um conhecimento técnico e a utilização de instrumentos como faca, agulha e linha. Essa prática requer habilidades específicas, competência comunicativa e envolvimento do corpo do benzedor de forma ativa durante o ritual. O uso das mãos é especialmente notável, como no exemplo da benzeção contra a íngua, em que o benzedor utiliza a faca e realiza movimentos para simbolicamente cortar a doença. A relação entre o corpo do benzedor, os instrumentos, a cura são estabelecidos de maneira particular em cada circunstância, e a singularidade do corpo é expressa por meio desses gestos e movimentos. Essa relação com o corpo e os instrumentos torna a benzeção uma prática profundamente adquirida ao longo da vida do benzedor.

O que é apresentado em uma sessão de benzedura é profundamente influenciado pela conversão de códigos ensaiados, preparados e encenados ao longo da experiência de vida do benzedor. Essa prática é moldada por um conjunto complexo de conhecimentos e saberes técnicos que envolve não apenas as palavras, mas também a forma como o corpo do benzedor é utilizada e os procedimentos físicos realizados. Esse conhecimento técnico não é apenas uma questão de repetição, mas envolve uma compreensão profunda da realidade que o benzedor conhece, seguindo uma lógica que pode não ser imediatamente

reconhecida pelos observadores externos. A benzedura opera em um nível que vai além das explicações de causa e efeito, envolve a sua compreensão cosmológica.

O benzedor incorpora esse conhecimento técnico de forma integral, e sua prática é guiada por uma compreensão complexa das interações entre diferentes mundos, sejam eles o mundo dos seres humanos, das plantas ou do mundo espiritual. Essa prática transcende a aplicação de técnicas mecânicas e envolve uma conexão profunda com a espiritualidade, a natureza e a sabedoria acumulada ao longo de gerações. Um exemplo ilustrativo dessa complexidade é a distinção mencionada por Amadeu Pereira de Macedo entre duas formas de entender e diagnosticar a "arca-caída". Segundo ele, há casos em que a "arca" cai para dentro do corpo e casos em que ela cai para fora. A interpretação desses eventos não é apenas uma questão de gravidade, mas também de suas implicações para uma pessoa. Quando a "arca" cai para dentro, isso é visto como um problema mais sério, enquanto quando ela cai para fora, embora possa causar desconforto, não é considerada tão grave.

Essa ideia de que o corpo pode ser entendido por meio das cosmologias sugere que o corpo está em constantes fluxos e transformações, como a "abertura do corpo". Essa abertura pode ser direcionada para dentro ou para fora, semelhante a uma espécie de "dobragem". Essa metáfora da dobra pode ser aplicada a várias situações, como o esforço no trabalho, o impacto do mau-olhado ou o manejo inadequado de uma criança. Essas distinções demonstram a interconexão entre o corpo, a espiritualidade e a natureza. Ela ilustra como diferentes fatores, como a direção da "arca-caída", podem ter significados variados e como o conhecimento técnico do benzedor é fundamental para compreender e abordar essas questões complexas de cuidado.

Essas questões também envolvem práticas de feitiçaria que incluem interações com seres encantados. A interação com esses seres implica em uma troca que deve ser cumprida; do contrário, a própria alma da pessoa pode estar em jogo, conforme explicado por Adriano: "Você pode ser capaz de fazer um pacto, mas tem que pagar por ele. É uma relação de ganho e perda. Ganha-se a capacidade de realizar algo, mas se não houver pagamento, é a sua própria alma que está em risco. Esse é o preço que se paga." Nessas circunstâncias, as situações de infortúnios e doenças podem ocorrer na relação com diversas formas de socialidades, tanto humanas quanto não humanas, sendo acionado por meio de feitiços, como exemplificado por Marcela:

A mãe de Mário era feiticeira, também tinha sangue forte. Então o rumo não podia ser bom, ainda mais depois da recusa. Tia Mariene tinha o livro de São Cipriano, livro que pode ser usado para o bem ou para o mal. No meu caso, ela usou para o mal. A minha família ofendeu a dela, então alguns dias se passaram, eu não queria saber de comer, me encontrava escondido com Mário e todo santo dia eu sonhava com ele. Eu até emagreci de tanto gostar dele. Só que mamãe era vivida, sabia que não era normal esse tipo de comportamento, ainda mais depois do ocorrido. Eu cheguei até a adoecer por ele. Então outro dia, mamãe me levou até Chapada para eu me benzer com Dona Francisca. Chegando lá, ela olhou para mim e já disse que alguém tinha me amarrado a um homem atraente e forte, mas por minha sorte, ela sabia desamarrar. Dona Francisca me pediu para soltar os cabelos e para me sentar sem estar com a perna cruzada, pois não pode ter nada amarrado. Depois ela veio com um copo de água e colocou na minha cabeça e depois pegou uma rosa vermelha e colocou dentro do copo e fez a oração. Em poucos minutos a rosa havia murchado e a água secado. Ela falou que eu estava com feitiço forte. Mas que conseguiu quebrar. Eu me recuperei em poucos dias. Consegui esquecer o bendito do Mário.

Marcela me oferece um pouco de café e prossegue a história destacando que durante uma noite teve um sonho com dona Dorica que também era feiticeira e já não era mais viva, Dorica apareceu em seu sonho como um aviso:

Em uma noite, eu tive um sonho com dona Dorica, também era feiticeira, mas já havia falecido, no sonho havia uma fila para chegar até a casa dela, quando cheguei, ela pediu para eu fechar e abrir a mão. Quando eu abri, me deparei com um olho todo ensanguentado. No outro dia, contei para minha mãe e ela me levou de novo para Francisca que disse que a mesma pessoa de antes havia colocada um feitiço para atingir a minha família, então ela benzeu pedindo proteção, passaram alguns dias, meu irmão caçula, chamado Luciano, estava andando a cavalo, coisa que ele fazia sempre, mas nesse dia o cavalo saiu correndo e atravessou o arrame farpado e atingiu a garganta do meu irmão, ele quase morreu, mas a benzeção de Francisca foi mais forte, até hoje ele tem a cicatriz no pescoço.

Como já salientado por Evans-Pritchard (2005) é possível indicar a presença de uma causa socialmente relevante nos atos de bruxaria, sem desprezar as causas físicas dos infortúnios. A bruxaria se constitui por uma força ambígua manifestada nos afazeres cotidianos, para além de uma explicação de causa e efeito. Isso pode ser atrelado ao relato acima que apesar de envolver um comportamento corriqueiro, como andar a cavalo, ainda assim, tratou-se de um feitiço¹² que foi percebido por meio de um conjunto de variáveis,

¹² A partir de “Ameça do Outro” (2007) de Liliana Porto foi possível compreender que o feitiço tem como ponto central a alteridade e a relação com o “outro”.

como o sonho, a ocasião anterior envolvendo as duas famílias e o dano sofrido por Luciano. O sonho é constitutivo dos episódios de infortúnios, morte e acidente. É o sonho que indica quando algo está para acontecer. Conforme acrescenta Marcela “o sonho me avisou do feitiço e da tragédia. Mas graças dona Francisca a tragédia não resultou em morte. É mexer com feiticeira é isso, ainda mais de uma família de sangue forte”.

É possível perceber uma conexão entre a benzeção e os atos de feitiçaria, mas ambas não são práticas que se definem ontologicamente como boas ou más. Suas características e implicações são circunstanciais, uma vez que a mesma pessoa que pode ter prejudicado alguém através de um feitiço pode posteriormente recorrer à benzeção para desfazer o dano causado. Nessa perspectiva, a benzeção e o feitiço podem ser considerados análogos, ou seja, têm semelhanças em suas práticas, mas não são idênticos. Ambas envolvem o uso de forças, conforme argumentam Sonia Lourenço e Danielle Silva (2016):

Elas diferem no seguinte ponto: quando empreendida para prejudicar alguém, a benzeção é comumente associada às palavras, cuja motivação íntima produz determinados efeitos, como é o caso do mau agouro, isto é, “jogar praga” em alguém, enquanto a “arrumação” envolve a utilização de objetos em rituais específicos. Aqui, a palavra possui “a força ilocucionária” de que fala Austin (1990), em que dizer é fazer o mundo. E assemelham-se quando o objetivo é auxiliar determinada pessoa: manipulam concomitantemente palavras e objetos em ritos (Lourenço e Silva, 2016, p. 82).

A categoria êmica de "sangue forte" refere-se àqueles que nascem dentro de um círculo de parentesco também considerado "sangue forte". Essas pessoas podem ser identificadas através de determinados atos ou características que indicam uma força atribuída a elas. Por exemplo, pode-se observar que ao colher uma planta do jardim, ela murcha e seca rapidamente, ou ao pegar uma criança pequena, ela pode sofrer com quebranto. Além disso, essas pessoas podem ter uma presença notável e impressionante, mesmo sem ter a intenção de se destacar. É importante ressaltar que essas atitudes não são intencionais, conforme mencionado por Amadeu Pereira de Macedo, as pessoas muitas vezes nem têm a intenção de causar esses efeitos, mas o poder do "sangue forte" parece agir por si só, “às vezes a pessoa nem tem a intenção, mas o sangue puxa”.

A concepção do "sangue forte" vai além de ser apenas um veículo de transmissão da consanguinidade, ela também explica certos comportamentos dos sujeitos e os insere

dentro de um grupo social mais amplo. De acordo com Amadeu, algumas pessoas podem não se dar bem umas com as outras porque possuem sangues diferentes, enquanto aquelas com "sangue forte" tendem a se aproximar de outras com sangue semelhante. Essa noção na influência do sangue na relação entre as pessoas é parte da forma como a comunidade percebe e organiza as interações sociais. Ana Carneiro Cerqueira (2013, p.23) sugere a partir de estudos entre o povo dos Buracos que o sangue é um índice de “querer-bem” e “malquerença”, não se trata de uma sobredeterminação exclusiva da filiação, não são traços encerrados em uma genealogia familiar prescritível, mas se estende para além dela.

Em diálogo com Laranjal, pode-se perceber a presença da categoria de "sangue forte", que também está associada ao conceito de "feiticeiro". Nessa comunidade, um feiticeiro não pode ser acusado facilmente, pois isso pode resultar em alguma forma de vingança, seja por meio da magia ou não. Conforme explica Adriano José da Silva, acusar alguém de ser feiticeiro pode ser ofensivo e perigoso, pois a pessoa pode se sentir ofendida e buscar retaliação. No entanto, a comunidade consegue reconhecer quando alguém possui habilidades de feiticeiro sem a necessidade de acusá-lo diretamente. Joana Astrogida de Arruda Silva reforça essa percepção ao afirmar que o feiticeiro tem o "sangue forte", o que significa que suas habilidades têm um impacto poderoso, podendo secar aquilo que toca ou desejar mal às pessoas que não lhe agradam. Quando alguém percebe que uma pessoa possui essas características, ela recita uma prece protetora: "Jesus anda comigo, comigo Jesus está, eu tenho Jesus comigo, contra mim ninguém será".

O feiticeiro também é acusado de se envolver na vingança alheia por meio do acionamento da “ofensa de bicho”, brigas constantes entre familiares, planos não alcançados independentemente do esforço e acidentes em viagens. Adriano ainda aponta que apesar de haver feiticeiros de “fora” da parentagem, o feiticeiro perigoso é o de “perto”, o feiticeiro que é parente. Com esse não se mexe. Às vezes, a pessoa de dentro nem percebe, mas convive diretamente com o feiticeiro. Adriano explica que “teve uma vez que morreu uma pessoa por conta de feitiço, dois homens da mesma parentagem gostavam de uma mesma mulher e a história acabou em morte”.

Adriano: Teve uma vez que dois rapazes queriam a mesma mulher. Viviam em constantes brigas. Até que um deles sumiu por um tempo. O outro conseguiu casar com a mulher. Tempos se passaram, até que um dia o outro voltou, se fazendo de arrependido. Mas a sua intenção era outra. Era feitiço.

Nayara: Ele queria vingança pelo o que aconteceu?

Adriano: Isso. É fez por meio do feitiço.

Nayara: Como descobriram?

Adriano: Por vários indícios, primeiro, o casal só vivia brigando, segundo a mulher não conseguia engravidar, era algo que os dois queriam muito e terceiro uma cobra mandada picou e matou o marido da moça durante o trabalho na roça.

Nayara: Mas conseguiram pegar o feiticheiro?

Adriano: Vixi, com esse ninguém é capaz de mexer, ainda mais sendo parente.

A afirmação de que o feiticheiro perigoso é frequentemente alguém do círculo íntimo da vítima, como indicado por Alencar (2021; p.7), pode ser relacionada à observação de que o feiticheiro inicia seus ataques drenando a riqueza de uma fazenda, o vigor dos animais de criação e plantas, bem como a força física de uma pessoa. Essa relação perniciososa é estabelecida e mantida através de canais cotidianos de comunicação, como a fala, o olhar e o toque. Ademais, a agência do feiticheiro também pode estar ligada tanto ao conceito de "sangue forte" quanto aos seres encantados, como explicado por Adriano:

Nayara: A pessoa de dentro é mais perigosa?

Adriano: Sim. A pessoa de dentro é parente. O seu feitiço é mais perigoso porque essa pessoa tem a companhia dos seres encantados.

Nayara: Então, essa pessoa também tem o sangue forte?

Adriano: Às veze não. O seu feitiço é mais forte porque ela tem a seu favor os seres encantados. Por exemplo, vamos supor que você se meteu em desavenças com um feiticheiro e você deseja viajar durante a noite, pode ter a certeza que um ser encantado vai atrapalhar a sua viagem, o ser encantado fica a maior parte do tempo invisível e ele só mostra a sua forma para quem ele escolher mostrar. Por isso, nessa situação é melhor fazer uma oração para pedir proteção, você pensa e diz assim, Cristo Bento, Cristo Reino, Cristo que me defende do demônio em cada canto da minha casa, meu libertador, não dê medo do bicho que me amarrou. Corta o perigo na hora. Pode andar por qualquer lugar. Está protegido.

Tanto o conceito de "sangue forte" quanto a presença dos seres encantados são elementos essenciais que compõem o universo das práticas de benção das comunidades de Laranjal e Cambambi. Esses elementos estão intrinsecamente relacionados às formas de socialidades "mais que humanas", conforme proposto por Anna Tsing (2019). Essas formas de socialidades vão além das relações entre parentes, vizinhos, amigos e irmandades, e incluem interações com outras formas de existências, como almas, demônios, plantas, animais e seres encantados. Dentre os seres encantados, destacam-se bruxas, troás, lobisomens e porcas do mato, que estão presentes nas experiências das comunidades de Laranjal e Cambambi. Esses seres desempenham dimensões significativas na cosmologia local e são parte integrante das percepções de suas vidas.

2.5. Relação entre humanos e não humanos

Em Laranjal, Joana compartilha suas experiências como benzedeira e parteira, argumentando que muitas vezes há críticas devido a sua prática. Por esse motivo, atualmente, ela prefere não realizar benzeduras em qualquer pessoa, especialmente aquelas que não compreendem o propósito desse conhecimento. Ao segurar minha mão, Joana diz "muitas pessoas não tem essa sensibilidade necessária para apreender esses conhecimentos. Elas julgam sem compreender, como se fosse um saber ruim, mas a vida é tão grande, e não é preciso saber muito para entender isso". Joana ainda expressa que, com frequência, pessoas de fora buscam sua ajuda para realizar benzeduras, mas apenas poucas delas levam sério. Ela relata "uma vez, realizei uma benzedura e sugeri uma garrafada para uma pessoa. Mais tarde, ouvi dizer que essa pessoa questionou com outra conhecida se essa garrafada realmente poderia curá-la. Ela duvidou se não deveria buscar de fato um tratamento médico". Com um gole em seu chá Joana finaliza "algumas vezes não é preciso julgar se um conhecimento está certo ou não, mas respeitar aquilo que não se entende".

Segundo Suzane de Alencar Vieira (2021), a partir do pensamento de Jeanne Favret-Saada, aponta que a feitiçaria demonstra uma importante lição: o objeto de estudo da antropologia já está moldado por uma hierarquia de conhecimento que desqualifica os relatos sobre feitiçaria, relegando-os a crenças. Essa ideia é evidenciada na experiência de Joana, cuja pessoa de "fora" acredita que somente as ciências modernas têm acesso privilegiado à realidade, enquanto outras formas de conhecimento apenas constroem representações culturais. Nesse contexto, Isabelle Stengers (2023) propõe que a

vulnerabilidade da prática da feitiçaria é o que nos impulsiona a repensar e a colocar o pensamento e a produção de conhecimento em movimento. De acordo com a Jeanne Favret-Saada (2005), os afetos não se limitam a representar; eles têm o potencial de curar ou causar outros efeitos nos corpos, transcender um estado subjetivo ou uma comoção sentimental, e não se resumem a uma atitude empática. "Ser afetado" é uma disposição fundamental do pesquisador, crucial para uma reorientação metodológica significativa na pesquisa etnográfica.

O que importa é fabricar, elaborar as condições do diálogo. Não se tratava de um diálogo comum, mas de um diálogo de elaboração ativa. Para essas respectivas cosmologias, o diálogo está intrinsecamente vinculado na interação com as socialidades "mais que humanas". Não se trata de uma questão de acreditar, mas de levar a sério o exercício destas práticas. É importante observar que quando falamos em "mais que humanos" ou "não humanos", estamos nos referindo a uma gama diversificada de agenciamentos que compõem a vida destes coletivos. Isso abrange não apenas os seres humanos, mas também uma ampla rede de vínculos, como plantas, vegetais, animais, fases lunares e até mesmo seres encantados. Um exemplo que ilustra essa perspectiva é o diálogo com Francisca em Cambambi, onde é enfatizado que "tudo que os antigos faziam era cuidar e respeitar o tempo de cada ciclo e os seres encantados". Essa abordagem pode ser relacionada ao pensamento de Stengers (2015), que ressalta que o ato de cuidar não se limita a um gesto de bondade ou amor, mas de nomeação.

Quando Stengers (2015) nomeia a Gaia como uma intrusa, ela está apontando para uma potencialidade que afeta todas as formas de vida e naturezas na Terra. No entanto, essa ideia também indica a necessidade imperativa de considerarmos que todos estamos no mesmo barco. Isso implica que convém compartilhar nosso conhecimento de forma aberta, mas de uma maneira que torne esse conhecimento politicamente ativo e sujeito à reinvenção política. Nesse contexto, o conceito de "cosmopolítica" de Stengers não oferece uma solução definitiva para esse dilema; em vez disso, ele serve como uma pista para o problema em si. Esse termo convoca à criação de alianças e assembleias entre seres humanos e não humanos que geram hesitação e incerteza. Isso não implica adotar uma abordagem salvacionista, mas, como Donna Haraway (2019) observa, significa continuar a enfrentar o problema, mantendo-se engajado com ele, aprendendo que a humanidade não é exclusiva dos humanos.

Donna Fife enfatiza que "cada planta tem sua própria maneira de se expressar", sendo essencial compreender essa singularidade. A partir desse entendimento, torna-se

evidente a dificuldade dos seres humanos em compreender os não humanos. Tsing (2019) observa que nós, humanos, não somos plantas e não teremos a capacidade de nos transformar em plantas; essa é uma limitação incontestável. No entanto, essa limitação pode servir como um ponto de partida, uma porta de entrada que permite a relação com os múltiplos mundos das espécies. Conforme Tsing afirma:

Plantas e fungos não têm nem bocas para sorrir e falar, é difícil confundir suas práticas comunicativas e representacionais com as nossas. No entanto, suas atividades de criação de mundo e sua liberdade de agir também são claras – isso se permitirmos que a liberdade e a criação de mundos seja mais que intenção e planejamento. É desse potencial compartilhado de liberdade e de criação de mundo que podemos avançar para as vidas sociais mais que humanas (Tsing, 2019, p. 125).

Complementarmente ao ponto de vista de Anna Tsing (2019), Donna Haraway (2019) destaca que, historicamente, houve especulações de que as plantas não possuem linguagem. No entanto, de acordo com Haraway, há algo mais profundo acontecendo no reino vegetal, algo que talvez possamos descrever como arte:

Las plantas son comunicadoras consumadas en una amplia gama terrana de modalidades, creando e intercambiando significados entre una galáxia asombrosa de asociados a lo largo de los taxones de seres vivos. Las plantas junto con las bacterias y los hongos, son las cuerdas salvavidas de los animales para comunicarse con el mundo abiótico (Haraway, 2019, p. 189).

Essa abordagem destaca uma rede complexa de interações e vínculos que ocorrem entre diferentes espécies, podendo ser concebida, conforme sugerido por Alfred Gell (2018), como um “nexo de relações”. Dentro desse contexto, a convivência compartilhada torna-se de suma importância, possibilitando uma abordagem conjunta de problemas e desafios, com o reconhecimento de que a recuperação nunca é completa e total. Em vez de buscar soluções heroicas e salvacionistas, essas cosmologias propõem a contemplação de outras narrativas e agenciamentos que desafiam as bifurcações entre natureza e cultura. Essa perspectiva considera as conexões entre humanos e não-humanos, levando em conta as suas complexidades e as heterogêneses. Além disso, essa abordagem propõe a repensar as concepções sobre o social e a buscar alternativas mais envolventes para lidar com os desafios do mundo em ruínas.

Para Tsing (2019), o conceito de "ruínas" se refere a modificações nas paisagens que ocorrem em decorrência da extração de recursos naturais. Quando essa fonte de recursos se esgota, a paisagem é frequentemente abandonada, deixando para trás a perturbação ecológica, como é o caso das plantações de cana-de-açúcar ou soja, por exemplo. Essas modificações nas paisagens sempre envolvem um projeto que busca ser previsível, o que significa simplificar as interações entre diferentes seres e, em alguns casos, tentam eliminar essas interações, como o uso de agrotóxicos em monocultivos para combater todas as formas de vida que podem surgir naquele espaço. Portanto, o Plantationoceno, conforme argumentado por Haraway (2023), também denota o bloqueio das possibilidades de refúgio para outras formas de existência.

Segundo Tsing (2019), a lógica por trás da simplificação nas plantações visa criar ambientes altamente controlados e previsíveis, onde apenas a cultura desejada prospera, eliminando todas as outras formas de vida que possam competir ou interferir com essa cultura. No entanto, essa lógica de simplificação resulta frequentemente em consequências imprevisíveis e problemas ambientais, uma vez que a natureza é intrinsecamente complexa e interligada.

A abordagem de Tim Ingold (2000) dialoga diretamente com a proposição apresentada, pois ele destaca que o ato de caminhar é uma atividade que nos conecta intimamente com o ecossistema. Isso vai além de percorrer um cenário idílico; é uma prática que nos envolve em uma série de encontros e interações. Nesse sentido, a paisagem não é apenas um cenário visual, mas uma experiência multissensorial que engloba relações não apenas entre seres humanos, mas também com o mundo "mais que humano".

De diferentes maneiras, todos esses autores, assim como os interlocutores em campo, dirigem seu olhar para outras formas de vida, na busca por enfrentar esses problemas de maneira mais situada e parcial ao longo das manifestações do Antropoceno-Capitaloceno-Plantationoceno. Donna Haraway (2023) argumenta que, se não formos capazes de imaginar outros mundos e outras possibilidades de relações entre os seres que coabitam o planeta, não serão encontradas possibilidades de zonas de ressurgências. Ela propõe o "Chthuluceno" como uma narrativa fictícia que oferece espaço para explorar outras possibilidades. Nesses cenários, os refúgios podem ser construídos, proporcionando a capacidade de responder às urgências de forma habilidosa e responsável. Não se trata de uma abordagem salvacionista, mas de uma continuidade

possível, permitindo viver e morrer, lamentando as perdas inerentes aos tempos urgentes, mas compartilhando essas experiências com outras criaturas não-humanas.

Dentro desse contexto, uma variedade de seres encantados é reconhecida e incorporada em suas cosmologias, incluindo o lobisomem, o troá, a sucupira, a bruxa e a porca do mato. Embora existam templos religiosos nas comunidades, é importante notar que as relações entre os planos visível e invisível não estão limitadas à institucionalidade religiosa. Quando as referências religiosas aos santos e aos encantados emergem nas cosmologias destas socialidades, sua presença vai além do âmbito estritamente religioso, sendo integradas de forma criativa às experiências e práticas ancestrais. Conforme explicado por Joana, ela aprendeu com sua mãe a importância de reconhecer que cada planta e rio é cuidado por um ser encantado. Antes de realizar atividades como a pesca, era necessário pedir permissão e agir com respeito em relação a esses seres. Joana ressalta que, mesmo que algumas pessoas não acreditem, essa prática é presente. Retomando o contexto da festa de Santo Antônio, Joana prossegue:

Você se lembra quando tiramos a reza cantada na festa de Santo Antônio, lá dizia que quando a gente morrer, a gente vai estar ao pé de Jesus, da Conceição e da Virgem Maria, porque a morte faz parte da vida. Viver também é morrer. Mas a natureza sempre renasce e os encantados sabem cuidar dela.

Essa festa¹³ aconteceu na comunidade de Forquilha. Durante essa celebração, os festeiros das comunidades de Aranha e Laranjal se reuniram em Forquilha para realizar a festa em honra a Santo Antônio. A festa se estendeu por três dias, ocorrendo entre os dias 11 a 13 de junho. Minha participação na festa se deu através da colaboração nos afazeres decorativos e organizacionais. Essa aproximação com os organizadores do ritual permitiu uma relação mais fluída e propícia para dialogar sobre o universo cosmológico que envolvia essa celebração. Isso envolveu compreender as práticas realizadas durante a festa, conhecer os personagens que a compunham, entender a importância da reza do terço, observar as três voltas em torno dos mastros, acompanhar as ladainhas e os cânticos.

¹³No ano de 2015, tive a oportunidade de participar da festa de Santo Antônio por meio do programa de iniciação científica, da UFMT.



Foto 12. Maria preparando a bandeira de Santo Antônio, 2015.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Os participantes que fazem parte da festa são escolhidos pela irmandade responsável pela organização festiva. É importante ressaltar que essa festa não envolve os fazendeiros locais, mas sim as irmandades religiosas que se estendem pelas comunidades de Laranjal, Forquilha, Aranha e Chumbo. A seleção das pessoas que irão participar das práticas da festa é feita através de sorteios realizados anualmente. Esses participantes são então reconhecidos como reis e rainhas, juízes e juízas, como descrevo a seguir:

- **Reis:** responsáveis pela doação, preparação e corte dos bois, garantindo assim, a preparação do churrasco;
- **Rainhas das flores:** responsáveis pelo preparo dos arranjos de flores para oferecer ao santo como gesto devocional;
- **Rainhas das bandeiras:** responsáveis pela decoração das bandeiras e colocação nos mastros;
- **Rainhas das coroas:** responsáveis pela realização das coroas e colocação nos mastros;
- **Juízes e Juízas:** responsáveis pela doação de mantimentos perecíveis para o preparo das refeições.

Dentro do contexto de devoção ao santo, três performances principais se destacam: a reza do terço, a execução das ladainhas e dos cânticos. Todo esse processo é

conduzido por um casal de rezadores, conhecidos como Capelão e Capelã. A reza do terço é realizada com todos os festeiros reunidos ao redor de um altar ricamente decorado com velas, flores e imagens de Santo Antônio. A performance se inicia com a recitação do "Creio em Deus Pai" e prossegue com a recitação do Pai Nosso, das três Ave-Marias, da Glória ao Pai e dos cinco mistérios.

Em seguida, as ladainhas e os cânticos são realizados como uma forma de expressão musical e vocal. As ladainhas e os cânticos são considerados gêneros vocais e sonoros, nos quais a dupla de rezadores (Capelão e Capelã) evoca o santo com fervor e devoção, enquanto os festeiros respondem com uma junção de cânticos que formam um coro. Essas performances criam uma atmosfera de intensa conexão espiritual e devoção ao santo homenageado. Um exemplo das ladainhas e cânticos pode ser ilustrado da seguinte maneira:

Oh! Meu pai de Santo Antônio (Capelão e Capelã)

Santo tem meu o louvor

Quando eu morrer

Me leva meu Jesus

No pé de vosso senhor.

Quando eu morrer (Cântico)

Me leva meu Jesus

No pé de vosso senhor.

Oh! Meu pai de Santo Antônio (Capelão e capelã)

Santo tem minha devoção

Quando eu morrer

Me leva meu Jesus

No pé de minha Conceição.

Quando eu morrer (Cântico)

Me leva meu Jesus

No pé de minha Conceição.

Oh! Meu pai de Santo Antônio (Capelão e capelã)

Santo tem minha alegria
Quando eu morrer
Me leva meu Jesus
No pé da Virgem Maria.

O ato de sacralizar o espaço e os festeiros durante a festa envolve uma prática de dar três voltas em torno dos mastros, seguindo da esquerda para a direita. Esse gesto tem como objetivo afastar "energias e males" associados ao lado esquerdo e, ao mesmo tempo, finalizar no lado direito, que é considerado como representativo do sagrado e das "boas energias". Essa prática é uma forma de estabelecer uma separação entre aspectos negativos e positivos, reforçando a sacralidade do espaço e dos participantes da festa. Esse envolvimento permitiu uma compreensão mais profunda de que a festa de Santo Antônio é composta por códigos sonoros e sociais que fazem parte de uma cosmologia.

Conforme sugerido por Steven Feld (1982), o "som" em determinados contextos pode indicar como o mundo é construído de forma relacional, reconhecendo as interconexões e os entrelaçamentos entre todas as formas de existência. O som e a audição são concebidos como uma modalidade de conhecimento ativo, uma maneira de aquisição que se desenvolve em conjunto com outros agenciamentos por meio do sentido auditivo, uma vez que a vida se fabrica no vínculo intrínseco com outros seres, abrangendo uma variedade de agentes, conhecidos como "actantes", conforme definido por Bruno Latour (2005). Esses agentes podem ser tanto seres humanos como não-humanos, orgânicos ou tecnológicos.



Foto 13. Devotas de Santo Antônio, 2015.
Fonte. Acervo da autora.



Foto 14. Rainhas das Flores, 2015.
Fonte. Acervo da autora.

Nesse contexto, Joana revisitou a experiência da festa de Santo Antônio para enfatizar como as rezas e os cânticos estão interligados aos santos e aos seres da floresta que habitam o mundo, bem como que o viver e morrer é um processo que não esgota os agenciamentos, pelo contrário, é o que os mobilizam. Essas conexões resultam no que Stengers (2018) descreve como um "anarquismo ecológico", concebido como uma transversalidade entre meios heterogêneos, pensado com base em Deleuze e Guattari. Isso não implica em considerar todas as coisas como iguais, nem pressupõe que tudo seja idêntico, mas, como argumenta Strathern, indica que o ser é “menos que um, mais que muitos” (2016, p. 221). Isso ocorre porque o controle humano não abrange toda a extensão do planeta, permitindo que algo prolifere em todos os cantos, uma vez que “as ideias não podem ser separadas dos relacionamentos” (Strathern, 2016, p. 85). Em conversas com Seu Agostinho em tais contextos, destacou-se a conexão significativa entre a benzeção e as plantas, enfatizando:

Hoje não se faz mais benzedor como no tempo antigo. De primeiro, eu aprendi com os mais velhos que a benzeção está junto dos saberes sobre as plantas, raízes e mudas. As plantas auxiliam no ato de benzer porque as plantas possuem força que ganha mais intensidade com a oração. Um não está separado do outro. Mas, hoje em dia, tem muitos que dizem benzer, mas não entendem o verdadeiro significado da benzeção. Primeiro vem a fé em Deus e nos santos. Depois vem a prática das plantas e oração.

Estou de acordo com a perspectiva apresentada por Sonia Lourenço e Danielli K. Pascoal da Silva (2016) quando afirmam que as cosmologias presentes nos quilombos brasileiros podem ser compreendidas por meio de uma complexa rede de interações, que vão além das categorias convencionais de religião ou religiosidade popular. Além disso, ressaltam que os santos não devem ser percebidos como entidades não-humanas, já que a forma como exercem sua influência é marcada por características que os aproximam mais do humano do que é o seu oposto. Nesse contexto, a falta de humanidade está principalmente associada a elementos monstruosos e aterrorizantes (Lourenço e Silva, 2016, p. 86). Isso pode ser exemplificado pela explicação oferecida por Adriano, que menciona:

O lobisomem, o troá, a sucupira, a bruxa e a porca do mato são seres livres, podem fazer o que quiser. Eles não gostam de santo. Porque os santos estão em contato com Deus. Os seres encantados sentem medo dos santos, porque os santos são capazes de desfazer suas tramas. Como já expliquei, os seres encantados podem mudar de forma, viram bicho feio. Alguns já nascem deste jeito, outros viram depois de morto. O troá, por exemplo, ele é um ser que não pode ser desencantado. Porque ele já está morto. Diferente do lobisomem que nasce desse jeito em vida, então pode ser desencantado com oração.

Os santos desempenham um papel intermediário nas relações entre os seres humanos e as divindades, oferecendo proteção contra doenças, conflitos familiares, mordeduras de cobra e feitiços. Dona Laita explica que “os santos são criaturas puras, querem fazer o bem. Então todo tipo de maldade não gosta dele”. Em uma ocasião em que o gravador não estava presente, Dona Laita compartilhou uma experiência pessoal. Em uma manhã, ao sair para verificar as condições do dia em seu quintal, ela se depara com uma cobra. Para evitar assustá-la, Laita se inclina, mas a cobra salta em sua direção e a morde na perna. Imediatamente, ela chama seu irmão Paulino para receber uma bênção. Ao ver a picada, Paulino exclama, “isso não é cobra, é um feito para pular e morder desse jeito”. Ele então abençoa Laita e a aconselha a rezar, pedindo a proteção de São Pedro, o santo dos animais venenosos, como cobras, escorpiões, aranhas e lacraias. Com o passar dos meses, Laita se recupera e, em gratidão, monta um pequeno altar em seu quarto dedicado a São Pedro, onde todas as noites ela expressa sua gratidão pela cura alcançada.

O oratório é o espaço onde as preces e súplicas aos santos são proferidas e, comumente, encontra-se localizado no interior do quarto ou da sala. É através do oratório que a prática da reza cantada é executada, invocando a divindade para afastar infortúnios e doenças, conforme descrito por Lourenço e Pascoal:

[...] oratório é o lugar dos santos e das velas para realização das rezas, e movimenta tanto o contato entre santos e pessoas quanto o intercâmbio de conhecimentos entre as rezadeiras. As imagens dos santos, não são matéria de fetiches do imaginário popular, sua relevância consiste na agência que a sua presença possui (Lourenço e Silva, 2016, p. 86).

A atividade dos seres encantados é frequentemente observada durante a noite. Bruxas, lobisomens e sucupiras são exemplos de seres encantados que passaram por transformações ainda em vida, ao contrário do troá e da porca do mato, que se

metamorfoseiam após a morte. A narrativa a seguir relata a ocorrência da aparição de uma bruxa em um bar:

Seu Adriano: Bruxa é um ser encantado. Gosta de andar nuazinha, sem roupa nenhuma. Gosta de sair durante a noite. Gosta de estar no bar para beber. Sempre deixa moedas para quem pede. Ela não gosta de criança pequena. Costuma sugar umbigo quando a criança está dormindo. Ela se transforma em borboleta e entra pela fechadura da porta.

Nayara: com quem o senhor aprendeu sobre a bruxa?

Seu Adriano: com mamãe, ela benzia também. Um amigo meu já viu uma bruxa.

Nayara: Onde ele viu?

Seu Adriano: Ele era dono de um bar. Teve um dia bem de madrugada ele escutou um barulho e se escondeu. Eram duas mulheres, uma mocinha e outra mais velha. Estavam as duas nuazinhas. A mais criança esbarrou na garrafa de vidro e disse "Ave Maria". E o ser encantado não pode falar nome de santo, se não ele fica um dia inteiro no lugar onde estava. E foi isso que aconteceu com a bruxa mais mocinha, ela ficou no bar e a outra tomou voo. Daí o meu amigo deu uma roupa para ela e explicou que não ia dizer quem ela era para ninguém desde que não fizesse mal para ele, e assim foi feito, ela passou um dia escondida e de noite tomou voo.

Nayara: Então, a bruxa não gosta de santo?

Seu Adriano: não. Porque ela é livre. É do mundo. Pode fazer o bem ou o mal. O meu amigo fez um acordo com ela, então ela não fez mal para ele. Só seguiu o caminho dela.

Nayara: mas ela segue uma vida normal de dia?

Seu Adriano: De dia ela é uma mulher comum, ajuda na casa, cuida dos filhos, mas de noite gosta de ir para o bar, de pescar sozinha e de perambular pela noite todinha.

De acordo com Sônia Maluf (1993), a partir de sua análise etnográfica sobre as bruxas na Lagoa de Conceição em Florianópolis-SC, é possível argumentar que a bruxa pode ser analisada como um "drama social", à luz das ideias de Victor Turner (2013). Isso implica uma "quebra de normas", um momento de transformação das regras das relações sociais. É um momento de desordem que surge de uma ruptura, mas que logo leva a uma

restauração do equilíbrio, reconfigurando o ambiente social. Nesse contexto, o elemento central da narrativa é a mudança. A bruxa indica uma ambiguidade no tecido social: ela sai a qualquer hora da noite, anda nua e se afasta de sua casa e família. No entanto, essa ação é temporária, já que ela acaba retornando ao seu estado de equilíbrio, voltando para casa.

O lobisomem e o troá são seres encantados que têm o hábito de percorrer longas distâncias e de se alimentar de itens considerados degradantes, como excrementos de galinha, animais mortos e cadáveres. Eles são frequentemente vistos durante a noite, muitas vezes em ambientes como cemitérios. Além disso, o troá possui uma característica peculiar: ele gosta de cantar. No entanto, aquele que ouve sua canção não deve responder, pois isso poderia provocar sua aparição. Em uma conversa com Adriano, sua filha Cristina e sua neta Clarice, é possível destacar as diferenças entre esses dois seres encantados:

Seu Adriano: O lobisomem pode ser descartado, mas eu não sei descartar, não aprendi. Ele gosta de noite, de andar sete léguas de distância de sua casa. Come bosta de galinha. Ele parece um cachorro grande, bem peludo. Têm os cotovelos e os joelhos machucados, porque andam curvado. Ele é mais silencioso, não gosto de muita conversa.

Clarice: Às vezes, eu desconfio que existe mesmo. Um homem que frequenta o bar lá de casa é meio estranho. Os joelhos dele é todo machucado. A gente tenta puxar conversa com ele, mas é difícil. E pensa num homem que gosta de andar.

Cristina: Eu não sei se acredito, mas se os antigos falam né. Eu sei que não pode mexer com ele. Cada um com seu jeito. Às vezes, a pessoa esconde que é, e ninguém sabe.

Seu Adriano: isso é verdade. Teve uma vez que um casal saiu para visitar a sogra. Já era de tardezinha, o homem decidiu voltar no meio da estrada para apanhar algo que tinha esquecido e pediu para mulher esperar. Então, tempo se passou, ela ouviu um barulho de cachorro bravo no mato, resolveu subir na árvore. De repente viu o lobisomem. Ele tentou subir na árvore, mas não conseguiu. Ela estava de vestido longo e vermelho, o lobisomem foi capaz de tirar um pedaço do seu vestido. Horas se passaram, o lobisomem foi embora. Depois de um tempo, vem o marido todo suado e pergunta o que aconteceu, enquanto a mulher contava, ele começou a rir, foi quando ela percebeu que ele tinha um pedaço do tecido vermelho nos dentes. Na hora ela soube que era ele, o lobisomem. Depois que sua identidade foi revelada, o encanto se desfez.

Nayara: e o troá?

Seu Adriano: O troá não pode ser desencantado. Nem a porca do mato. Eles já estão mortos. O troá ele foi um homem ruim em vida. Fez coisas que não podem fazer. Dormiu com a própria filha, maltratou e forçou muitas mulheres e parentes. Depois de morto, não tem descanso. Fica perambulando. Ele gosta de cantar. Canta Truuu. A gente não pode responder. Se não ele persegue. Ele tem as mãos e braços curtos.

Como observado, o troá não pode ser desencantado e sua transformação ocorre após a morte, devido às violações das normas sociais cometidas durante sua vida, especialmente relacionadas ao parentesco. Na etnografia de Lourenço e Pascoal da Silva (2016, p.86) no quilombo Lagoinha de Cima, em Chapada dos Guimarães, a manifestação do troá está ligada à transgressão de proibições sexuais e a relações matrimoniais, abrangendo um conjunto complexo e contraditório de interações. O troá é simultaneamente pai e cônjuge de sua própria filha. A aparição de criaturas monstruosas, mais precisamente as transformações corporais resultantes de transgressões nas relações de parentesco, é um fenômeno comum entre os povos indígenas. Essa dinâmica reflete a coextensividade entre o campo do parentesco e o campo da humanidade (Coelho e Souza, 2004, p. 26).

O lobisomem é um ser que tem a capacidade de ser desencantado. O processo de desencanto pode ocorrer através de orações e bênçãos, técnicas que não foram dominadas por Adriano. Além disso, o desencanto pode ser alcançado ao revelar a identidade da pessoa por trás da transformação, como visto na história mencionada anteriormente. Essa situação é semelhante ao que acontece com as bruxas, que também têm seu encanto rompido quando sua verdadeira identidade é descoberta e reconhecida pela comunidade. O encanto é quebrado quando a bruxa é nomeada, conforme apontado por Maluf (1993, p. 81).

O conceito de *devenir*¹⁴, conforme proposto por Deleuze e Guattari (2010), implica um estado em contínua transformação, diferente da ideia de semelhança, mimese, dramatização, representação ou identificação. Por exemplo, a bruxa não pode ser nomeada, pois isso quebraria o encanto. Além disso, a bruxa só se manifesta em

¹⁴ A noção de "devenir animal", presente em "Mil Platôs" (1980) de Deleuze e Guattari, refere-se a um processo no qual os seres humanos podem estabelecer uma conexão mais profunda com o mundo animal. Isso vai além de simplesmente imitar ou se identificar com os animais; trata-se de entrar em um estado de fluxo no qual as fronteiras entre o humano e o animal se tornam fluidas.

momentos de suspensão, como à noite, em um bar ou na ausência de roupas, mas logo após isso, o aspecto social predominante é restaurado. Esse ambiente social é marcado por potencialidades em constante fluxos, presentes tanto no lobisomem quanto na bruxa, assim como na porca do mato. Não se trata aqui de crenças de nativos quilombolas, lendas ou fantasias. Taussig (1998) destaca que o paradoxo não está relacionado à crença ou descrença dos "nativos", uma vez que isso implicaria adotar a perspectiva iluminista das ciências sociais, que busca desvendar as verdades subjacentes às crenças. Em vez disso, trata-se de suspender a própria distinção entre o imaginário e o real, reconhecendo a existência de outras ontologias nas quais existem, como busco descrever nessa dissertação, uma “assembleia polifônica” de seres.

A porca do mato é um ser encantado que entra em transformação após a morte. Uma mulher que tenha praticado múltiplos abortos durante a vida pode se transformar em uma porca do mato após o falecimento. Conforme as palavras de Maria José, “naquela época era difícil cuidar de criança, então algumas mulheres optavam por tirar, os mais antigos conheciam muito remédio para isso, mas em troca vira uma porca, eu conheci uma mulher assim”:

Nayara: isso foi há muito tempo?

Maria José: no tempo antigo. Naquele tempo era mais difícil cuidar de bastante criança, e essa mulher tinha muita criança. Mas teve um dia que ela notou que a regra não desceu para ela. Mas acontece que ela já tinha desfeito outras barrigas. Mesmo assim procurou fazer o remédio para isso.

Nayara: ela mesmo fez o remédio?

Maria José: então, ela já tinha aprendido a fazer porque não era primeira vez que ela fazia. Então tomou e logo perdeu a criança. Com o passar do tempo foi ficando abatida, não comia nada, não andava, só ficava na rede deitada. Até que um dia morreu.

Nayara: ela se transformou em uma porca do mato?

Maria José: Sim. Ela foi enterrada como gente, mas acontece que as pessoas sempre ouviam choro de criança pela redondeza. As pessoas saíam para ver se achavam alguma criança, mas não encontravam. A única coisa que encontravam era uma porca carregando os filhotes. Você sabe quem era a porca?

Nayara: era ela.

Maria José: Pois é. Era ela. E os filhotes eram os filhos que haviam sido mortos, porque o choro de criança era o sinal de que não se trata de ser apenas uma porca, mas a mãe e os filhos que foram tirados da barriga.

As cosmologias locais enfatizam a relevância dos seres encantados no universo cosmológico de suas socialidades. Durante uma noite, na casa de Marcela e de sua sobrinha Fernanda, recebemos a visita de Renan, um grande amigo de Fernanda, um jovem de dezessete anos de idade. Conversamos sobre as estórias de lobisomens na comunidade. Em uma dessas estórias, Renan compartilhou que certa noite, ao retornar para o Distrito de Água Fria com seu pai, encontrou um casal completamente vestido de preto, os chamados "donos das águas", responsáveis por proteger rios e córregos. Eles não reagiram ao vê-los; apenas pediram licença e seguiram viagem. Renan explicou que é essencial pedir licença em sinal de respeito, pois esses seres garantem a proteção de cada queda d'água. As palavras de Renan fazem pensar sobre a necessidade de se considerar os agenciamentos destes seres, os donos das águas, que habitam seus próprios mundos, onde o devir de "tornar-se" é central em suas relações e continuidade da vida (Rose, 2022, p. 55).

Deborah Bird Rose (2022) destaca que a urgência em abordar qualquer questão envolvendo a relação entre humanos e não humanos está enraizada no arraigado binarismo "natureza-cultura" que predomina nos discursos científicos do ocidente. Isso resulta em uma profunda separação, onde o que se encontra de um lado da fronteira é considerado como tendo absolutamente nada em comum com o que está do outro lado. Essa fronteira entre a natureza e a cultura se estabeleceu historicamente através de atos de violência, hostilidade, domesticação e sofrimento. Deborah Bird Rose (2022) retoma as ideias de Dominique Lestel¹⁵ para argumentar que as sociedades ocidentais se formaram em oposição à natureza. Isso implica que manter essa oposição em relação a qualquer socialidades "mais que humanas" é, na verdade, uma forma de legitimar o prazer tirado do sofrimento e da domesticação desses seres.

Ao incorporar uma perspectiva ecológica no pensamento, Deborah Bird Rose (2022) procura criar uma intrínseca rede de conexões e fluxos entre práticas e modos de

¹⁵Dominique Lestel é filósofo, professor de filosofia da École normale supérieure da la rue d'Ulm. Ele desenvolve uma "etologia filosófica", a partir da análise das relações entre vida/humano/animal/máquina.

pensamento que englobam as formas de sociabilidade "mais que humanas", incluindo plantas, animais e vegetais. Ela reconhece que essa rede de interações abarca domínios do conhecimento nos quais a compreensão é invariavelmente parcial e situada, como sugerido por Haraway. Dado que o conhecimento é intrinsecamente contextual, ele emerge das interações entre uma multiplicidade de seres e contextos. A incerteza permeia esses laços entre humanos e "mais que humanos". Na natureza, uma ampla gama de encontros e eventos é possível, e é precisamente nas disparidades que emergem as conectividades de outras formas de existência diversas e múltiplas. Portanto, a benzeção surge como um "nexo de relações", conforme sugere Alfred Gell (2018), ao abduzir essas multiplicidades de assembleias humanas e "mais que humanas".

No próximo capítulo, proponho uma imersão etnográfica nas categorias de corporalidade presentes nos coletivos quilombolas, com especial ênfase na relação entre o corpo e a terra. Abordarei as dimensões que envolvem categorias como a "mãe do corpo", o "companheiro da criança" e o umbigo, além de explorar as relações "corpo aberto" e "corpo fechado". Além disso, pretendo apresentar a relação do muxirum com as fases lunares, a pesca e a caça. Este encontro etnográfico visa não apenas descrever essas categorias, mas também compreender como elas são vivenciadas dentro do contexto quilombola, em uma interação intrínseca entre humanos e não humanos.

CAPÍTULO III

EU SOU PARA A TERRA O QUE A TERRA É PARA MIM: CORPO E VIDA



Foto 15. Lucas ajudando a conduzir as vacas de leite. 2015.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Neste capítulo, examino os arranjos de relações que moldam as concepções de corporalidade nas comunidades abordadas, dando destaque às categorias de "mãe do corpo", "companheiro da criança" e o umbigo. Além disso, abordo a dinâmica entre os conceitos de "corpo aberto" e "corpo fechado", ressaltando como essas noções desempenham um papel central no sistema de cura através da benção e como se entrelaçam com os agenciamentos que envolvem plantas, práticas de reza e a técnica da "puxação". Estabeleço também um diálogo com os saberes relacionados à "roça de toco" e sua conexão com as fases lunares, os animais e as plantas, buscando especular sobre a intrínseca interação entre humanos e "mais que humanos". Compreendo a prática do muxirum como uma possibilidade de circulação e fabricação do social, enquanto o ato de caminhar se apresenta como uma forma de aprender com o inesperado. Este capítulo especula, assim, a complexa teia de relações que permeiam as noções de corporalidade, saberes e práticas sobre a roça nos respectivos coletivos, destacando suas potencialidades, perigos e imanências.

3. Cena I – O encontro com a “mãe do corpo”

Sou um pedacinho de muitos
(Ana Mumbuca, 2020)

Ao chegar na casa de Joana em Laranjal, deparei-me com um dia chuvoso, o que criou um ambiente propício para uma conversa que se estendesse para além de uma entrevista. A partir da discussão sobre a "mãe do corpo", Joana explicou: "Veja só, o seu corpo é jovem, você ainda não teve filhos, a mãe do corpo se expressa após a experiência do parto. Nesse momento, ela percorre o corpo, daí a importância de cuidarmos dela. No entanto, estamos sempre em interação com ela; ela vive neste corpo." A atmosfera da chuva que nos envolvia parecia ecoar a ideia de fluidez e movimento, pois este corpo não está desconectado de outras relações, mas está constantemente em fluxo com diferentes forças e agenciamentos. Isso desempenha um papel vital na vida das mulheres, mesmo antes da maternidade. A "mãe do corpo" habita este corpo e está sempre situada no umbigo. Ela não é um órgão ou uma doença, mas sim uma força que indica a relação de exterioridade que constantemente move os corpos femininos, principalmente em situações relacionadas ao sangue, como a gravidez e a menstruação.

3.1. Cena II - A prática de aparar uma criança durante o parto

Era manhã, sete horas, quando chego à casa de Joana. Ela me recebe com muita empolgação dizendo “entre, minha menina, você chegou com a chuva, olha só que benção”. Observo que Florentino, marido de Joana, estava carpindo a pequena plantação de mandioca. Aceno para ele que me retribui “bom dia! Já comecei o dia trabalhando, agora com a chuva a mandioca vai firmar e crescer”. Concordo e exclamo “é, sim, agora elas vão poder se desenvolver”. Joana se senta ao meu lado e continua:

Joana - pois é, para cá estava precisando chover mesmo. Não estava chovendo bem nos últimos anos. De primeiro, janeiro era só chuva. Mas hoje está diferente.

Nayara - sim, ainda mais com as queimadas em Pantanal nos últimos anos. Então havia diferença entre o tempo de hoje e o tempo antigo?

Joana - de primeiro até a terra era diferente. Tinha mais terra para plantar, hoje a terra está nas mãos das grandes fazendas e das grandes plantações de soja. Naquela época não, a gente ainda podia escolher a terra para sangrar.

Nayara - o que é terra para sangrar?

Joana – a terra precisa ser sangrada para poder plantar. O melhor dia é o dia de Santa Cruz, dia três de maio. O dia de Santa Cruz foi o dia que Santa Helena encontrou a cruz de Jesus, então a terra é o lugar onde se nasce e onde se morre. Porque foi nela que Jesus morreu e renasceu. A terra também é viva. É onde se planta e onde se colhe, a vida e a morte. Por isso é sangrada.

A expressão “terra para sangrar” está associada à relação entre vida e morte, entre o plantar e o colher. A terra é um corpo que sangra. É uma vida que gera outras vidas. Uma condição que se coloca é perceber a terra como parte de um mesmo corpo. Isso possibilita refletir sobre a expressão “eu sou para a terra o que a terra é para mim: corpo e vida”, conforme destaca Joana. Não há aqui uma separação e nem uma apropriação. O território não é apresentado como um corpo indivisível, mas um corpo em interação com distintas formas de socialidades, humanas e não humanas. Isso pode ser atrelado aos estudos realizados por Tânia Stolze Lima (2002) sobre a cosmologia e as noções de corporalidade entre os Juruna, ensinando que:

O que não parece haver ali é a função do absoluto. No cosmos juruna tudo é relação. Se quisermos imaginá-lo como uma grande teia de relações, não podemos nos esquecer que essa teia nem é dotada de um centro único, nem destituída de centro: disso, existe ali uma infinidade, tantos quantos são os tipos de corpos e de ponto de vista (Lima, 2002, p. 14).

A presença da ideia de relação nas cosmologias de Laranjal e Cambambi destaca a importância dos processos de fabricação de corpos, pessoas e parentesco dentro dessas comunidades. Essas cosmologias enfatizam a interconexão e interdependência entre os seres humanos, outros seres vivos e o ambiente ao seu redor. Na perspectiva dessas cosmologias, os corpos não são apenas entidades individuais, mas são construídos e moldados através das relações com outros corpos e com o ambiente. As interações sociais, afetivas e espirituais são fundamentais para a constituição do corpo e da pessoa dentro dessas comunidades.

Tânia Stolze Lima (2002, p.11) aponta que a nossa cosmologia é constituída pelos seguintes princípios: 1) o corpo tem uma existência própria, é algo físico ou objetivo e, por isso, independe das relações que mantém com outros corpos; 2) quem diz pessoa diz humanidade: só os humanos são pessoas; 3) o corpo humano é tanto um princípio de individuação quanto um princípio de subjetivação. Veremos no decorrer das próximas páginas a existência de outras formas de se relacionar com o mundo, o corpo e pessoa, pautada na forma de pensamento circular e orgânico manifestado nas práticas cotidianas.

A terra é um corpo que sangra. É nela que o umbigo do recém-nascido é enterrado juntamente com o “companheiro da criança” que os de “fora” compreendem como a placenta. As cosmologias de Laranjal e Cambambi propõem uma relação inseparável entre a terra, o umbigo e a placenta. Todos fazem parte de uma corporalidade que precisa ser entendida e respeitada. Muitos médicos e enfermeiros ignoram essa prática e acabam descartando a placenta e o umbigo como se fossem ausentes de significados. Como bem ensinam Ildete e Joana, parteiras das respectivas comunidades, o umbigo e a placenta não são “pedaços vazios”, mas sim “parte da criança” que quando jogado fora traz malefícios ao seu constante desenvolvimento.

Por isso, deve seguir um conjunto de atribuições ao umbigo e à placenta. Por exemplo, não pode deixar cachorro ou qualquer outro animal comer, se não ele se transforma em uma assombração que persegue a criança quando um adulto não se encontra. Além disso, se não forem enterrados na terra onde seus ancestrais nasceram e

morreram, a criança pode crescer distante de suas irmandades e familiares, podendo gerar uma quebra de vínculo com as parentelas e cosmografia.

A “mãe do corpo” é uma categoria desconhecida pela biomedicina. A mãe do corpo não é uma doença e nem infortúnio, mas faz parte do corpo feminino, sendo compreendida como uma “força” que habita os corpos das mulheres, podendo ser sentida em momentos ligados ao sangue, como a gravidez e a menstruação. As concepções de “companheiro da criança” e umbigo estão intrinsecamente relacionadas com a categoria nativa de “mãe do corpo”, como ilustrado no diálogo abaixo:

Antes de me ensinar sobre a “mãe do corpo”, Joana parteira de Laranjal, me fez pensar sobre o meu próprio corpo. Me dizendo “Veja o seu corpo, é um corpo jovem. Você ainda não tem filho. É um corpo que não está maduro ainda. A “mãe do corpo” é um ser que vive dentro do corpo das mulheres. A sua “mãe do corpo” está comportada em seu umbigo. Porque ainda não tem filho. A mãe do corpo só se manifesta depois da experiência do primeiro filho. Por isso, é preciso seguir a dieta e o resguardo após o parto. Porque senão ela ataca. Ela anda por todo corpo. Sobe na cabeça, vai na espinhela das costas, vai até o pé. Isso traz dores ao corpo da mulher. Quando a mãe do corpo está atacada, a gente faz a “puxação”, de fora para dentro para não espalhar a mãe do corpo. Também pode fazer a benzeção. Daí você cuida com a dieta também, não pode tomar sereno, não pode tomar banho na água gelada, não pode andar descalço. Porque ainda está seguindo a dieta. Não pode quebrar. Muita gente da cidade não acredita nisso, mas a mãe do corpo existe, a gente sabe lidar com ela. Os médicos pensam que a mãe do corpo é placenta, mas não é. São diferentes. A gente chama a placenta de o “companheiro da criança”, esse tem que sair na hora do parto. Mas não pode ser jogado fora como os médicos fazem. A gente enterra o “companheiro da criança” junto com o umbigo para a criança não crescer desvinculado da família e da terra onde nasceu. Ele pode até ir morar fora, mas sempre está ligado com a terra. Também não pode deixar cachorro comer, porque senão ele vira uma assombração e sempre persegue a criança. A assombração ruiva e vem de carreira e a criança chora. Isso tudo que estou te contando não é lenda, mas acontece.

A descrição do tratamento da “mãe do corpo” na benzeção revela uma abordagem abrangente para lidar com essa condição. Segundo Ildete Miranda de Oliveira, a “mãe do corpo” é uma força que habita o corpo da mulher e pode atacar após o primeiro filho. Quando isso acontece, ela “anda pelo corpo”, causando desconforto e afetando a saúde da mulher. O tratamento dessa condição envolve três etapas principais: dieta, puxação e benzeção. A dieta consiste em consumir alimentos leves, como a sopa de frango, provavelmente com o objetivo de fornecer nutrientes adequados e facilitar a digestão.

A puxação é um procedimento que envolve o uso de óleo de mamona. Esse óleo é aplicado no corpo em um movimento de fora para dentro, abrangendo todas as partes do corpo, desde os braços até as pernas e costas. A benzeção, por sua vez, é realizada por meio de orações para os santos São Pedro, São Paulo e Santa Rita. Esses santos são acionados como intercessores divinos, buscando sua proteção e ajuda no tratamento da "mãe do corpo". A benzeção é seguida pela seguinte oração:

Madre procura o seu lugar.
Onde Deus te criou
No nome do pai, do filho e espírito santo
Amém!

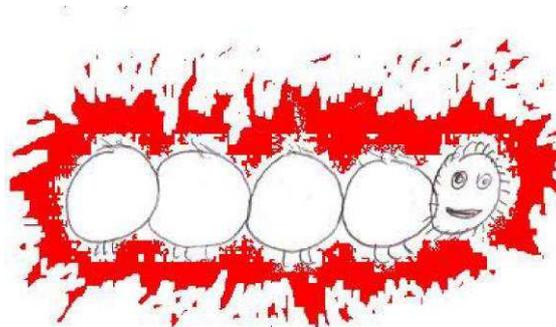
Deonizia ainda acrescenta que “eu vou orando e trazendo a mãe do corpo para o lugar dela no umbigo. A mãe do corpo tem a forma de uma bola e ela tem pezinhos. Quando ela anda traz desconforto para mulher. Por isso tem que tratar com a oração, a puxação e a dieta. Quando ela se comporta no umbigo, a dor alivia”. É possível notar uma relação entre corpo e território. É através do território que se manifesta as específicas práticas cosmológicas. A esse propósito, Cauê Fraga Machado (2016) argumenta que:

As relações entre o corpo e o território apontam para uma ontologia não-disjuntiva onde a pessoa e a terra estão imbricadas. Além disso, os parentes, a religião, objetos, folhas, rezas, água, animais, etc. fazem parte do encadeamento de coisas que se relacionam de modo a estender as partes do corpo e a noção de pessoa para fora da noção biológica de corpo (Machado, 2016, p. 100).

A “mãe do corpo” é uma categoria local que se aproxima das cosmologias dos povos indígenas no Brasil, sendo ela a força que controla o sangue feminino, conforme explica Joana “nós a chamamos de madre, porque é respeitada. A mãe do corpo que controla o sangue da mulher; por isso, ela pode inflamar”. A “mãe do corpo” está em relação com o “companheiro da criança” e o umbigo. Ambos são enterrados na terra após o nascimento da criança, como forma de estabelecer uma relação com o território, a ancestralidade e as irmandades. Ulla Macêdo (2007) aponta que entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, a “dona do corpo” é apreendida para além de um órgão e um ser, mas como uma força que ganha materialidade e é responsável pela entrada e saída do sangue. O sangue pode inflamar, sendo necessário tratá-la com benzeção, puxação e a dieta.

Logo abaixo apresento uma ilustração feita por Macêdo em sua relação com os Tupinambá, para relacionar com a descrição feita por Joana e Deonizia em Laranjal e Cambambi-MT:

Imagem 3 – A “dona do corpo” entre os Tupinambá da Serra do Padeiro.



Acervo: Dissertação de Ulla Macêdo, 2016.

Vale ressaltar que a “mãe do corpo” não é uma figura de linguagem, mas algo que habita o interior dos corpos femininos. O termo “inflamar” não remete apenas o sentido biológico, mas também uma agência realizada pela própria “mãe do corpo”. Como salienta Joana “às vezes, a mãe do corpo chega a queimar de tanta raiva que a mulher sofre. Isso também pode fazê-la inflamar. O sangue chega até arder. Isso quer dizer que ela está brava”. Nesses momentos, segue-se um conjunto de cuidados, como não comer comida reimosa, não carregar peso e não tomar sereno. O termo reimoso pode ser compreendido como um alimento de difícil digestão; além disso, suspeita-se que causa inflamação nas feridas ou nos cortes que porventura se fazem presentes no corpo de quem o ingere. Por exemplo, peixe de “couro” (não de escama), a carne de porco, melancia, fígado, ovo, dentre outros.

Também é viável estabelecer uma conexão entre os arranjos que envolvem plantas e alimentos e seu papel no tratamento da “mãe do corpo”. Aqui, existe uma interação entre práticas de benzedura, o uso de plantas e alimentos específicos, bem como rezas. Cada um desses elementos aponta para sistemas de sentimentos e desejos que se entrelaçam com as pessoas, promovendo o cuidado (Alencar, 2015). Se esses sistemas não estiverem alinhados ou compatíveis, podem ocorrer consequências adversas para o corpo. Joana acrescenta:

Se você comer ovo quando está menstruada pode fazer mal ao corpo. Porque o corpo também é quente. Então, eles não se dão. Pode fazer mal à saúde. Uma vez, após a minha primeira gestação, eu comi ovo durante a minha regra e não foi bom. Eu passei mal com a mãe do corpo.

A lógica simbólica dos respectivos contextos etnográficos, aproxima-se muito daquilo que Lévi-Strauss escreve a respeito da lógica simbólica de certas proibições; a associação de determinados elementos à concepção do que seriam as suas características (Lévi- Strauss, 1970). Na prática de benzeção, verificamos que certos elementos, como a "mãe do corpo" e os alimentos reimosos, são associados a características específicas. A "mãe do corpo" é vista como uma força que habita o interior dos corpos femininos, exercendo uma influência significativa. Ela está relacionada à ocorrência de inflamações e outros problemas de saúde, atribuindo-lhe uma agência e poder simbólico. Da mesma forma, os alimentos reimosos, como peixe de "couro", carne de porco, melancia, fígado e ovos, são associados à ideia de dificuldade de digestão e à possibilidade de causar inflamações em feridas ou cortes.

Joana Vandelist, moradora de Água Fria, ensina que “as plantas para saúde da mulher depois que ganha bebê são o sene do campo, rosquinha, arruda e riubardo. A gente faz a queimada delas para colocar no vinho. Para ganhar força, a gente costuma enterrar a garrafa por três a nove dias. Pois a terra tem muita energia”. O território está em constante relação com essas práticas. A terra é um corpo coletivo, Joana Vandelist ainda acrescenta que:

Para colocar em dia a menstruação da mulher, a gente pegava o sene, rosquinha e calção de velho para poder torrar no fogo. Com o açúcar, a gente fazia o melado que não pode ser nem tão doce e nem tão amargo. Após pegar o ponto de melado, a mulher já podia lambear. Ia lambendo até acabar. O nome desse remédio era “lambedor”. Tem muitas coisas que a gente seguia naquele tempo, a menstruação era mais séria. Porque se não for cuidada pode atacar a mãe do corpo. Quando a mulher estava de dieta após o parto, não podíamos comer ovo, carne de vaca, carne de cutia e nem carne de tatu-cascudo e porco. Porque é tudo quente. Também não podia tomar nada gelado e nem tomar banho na água fria. Não podia passar debaixo de cerca e nem pegar sereno. A mulher ficava em casa por três dias e a criança por sete dias. No oitavo dia podia sair, mas, mesmo assim, tinha que pedir proteção e permissão para lua nova, pois, é ela que protege a criança do quebranto e do mau-olhado. No oitavo dia, a gente enrolava a criança e deixava só o bumbum de fora e caminhava para

frente da lua nova e dizia lua, luar toma o teu ar. Me dá minha criança. Eu quero criar.

A abordagem das fases da lua e sua relação com a terra, a roça e o cuidado é um tema importante a ser explorado mais adiante, mas antes disso, foi ressaltada a importância da "mãe do corpo" e sua conexão com o sangue do corpo feminino. Essa força está intrinsecamente ligada a diferentes fases da vida da mulher, como a menstruação, a gravidez, o parto e o resguardo pós-parto. A relação com o sangue desempenha um papel crucial nessas fases, orientando restrições alimentares e comportamentais que devem ser seguidas para garantir o bem-estar e a saúde da mulher. Essas restrições são respeitadas e observadas, e podem abranger tanto as práticas cotidianas quanto ao uso de benzeção, puxação e tratamentos com plantas e raízes. Esses conjuntos de prática se apresentam como complementares, híbridos e relacionais. Cada conhecimento é potencializado por outro, garantindo a cura.

A noção de eficácia simbólica, discutida por Lévi-Strauss (1970), é fundamental para compreender a relação entre ação, significado e cura. Essa concepção destaca que certas formas de ação, especialmente aquelas voltadas para a cura, escapam à causalidade mecânica e orgânica da lógica biomédica e científica. No contexto das cosmologias de Laranjal e Cambambi, o corpo é experienciado como uma ação, intrinsecamente vinculada às práticas cosmológicas dessas comunidades. A "mãe do corpo", o "companheiro da criança" e o umbigo são exemplos de como essas ações são permeadas por potencialidades próprias.

A "mãe do corpo" age como uma figura central nesse processo, produzindo significados e conhecimentos que são fundamentais para a compreensão e a transformação do sistema de afecções. Essa ação não se limita apenas ao corpo físico, mas envolve uma práxis transformadora que afeta o bem-estar e a saúde da pessoa. O "companheiro da criança" e o umbigo também desempenham ações importantes nesse contexto. A prática de enterrar o umbigo e a placenta, como mencionado anteriormente, é carregada de significado, refletindo uma conexão profunda entre a pessoa e a terra, os ancestrais e a cosmografia.

Além disso, podemos estabelecer conexões entre essas práticas e a concepção de "pessoa" descrita nos dados etnográficos da Melanésia, conforme analisados por Marilyn Strathern (1991: 53, 1992: 82). Essa abordagem enfatiza a pessoa como um ser multifacetado, uma "pessoa fractal". Nesse entendimento, a pessoa é vista como um

complexo de relações, um processo caracterizado pela transformação e pelas conexões que a modelam. De acordo com essa perspectiva, os relacionamentos não simplesmente conectam pessoas, mas também criam e possibilitam a própria existência. Portanto, os agenciamentos que entram no jogo envolvem uma variedade de agentes, não se limitando apenas aos seres humanos, mas também abrangendo o não-humano.

Esse mesmo processo se manifesta nas práticas em questão, baseando-se em suas próprias cosmologias. A desafio está em "vincular a noção de pessoa à dimensão política das práticas sociais" (Goldman, 1999: 7). Isso implica que o trabalho de moldar corpos e pessoas desempenha um papel central na configuração de formas particulares de socialidade, que abrange os agenciamentos entre seres humanos e não-humanos, incluindo as plantas, os animais, os vegetais e os seres encantados.

Joana explica que a prática de “aparar” é um “saber de berço”, “minha mãe me ensinou”. Afirma também que não é uma tarefa fácil. Segundo Joana, para poder realizar um parto sem complicações é preciso “sentir o corpo da mulher primeiro”. Pois a criança vem com muita força, sendo preciso dosar essa força:

Você tem que ter coragem, de revestir a vida de uma criança de dentro de uma gente de mãe. Ele vem com muita força, com corpo demais, por isso que a “mãe do corpo” pode atacar. Para não deixar ela atacada, a gente faz a puxação feita com óleo de mamona em um movimento de fora para dentro, porque se não espalha a mãe do corpo. Então logo que a criança nasce, eu já faço a puxação na mãe.

Joana acrescenta, sublinhando que “o parto é revestir a vida, mas pode ser perigoso, porque não se sabe o rumo em que o corpo da mulher pode tomar, por isso que tenho que sentir esse corpo”. Essa afirmação sugere que o momento do parto pode ser compreendido como uma espécie de portal, um fluxo entre quase morte e vida. O corpo se abre para diversas potencialidades que podem, inclusive, resultar em situações perigosas, razão pela qual é crucial que a parteira esteja sintonizada com as sensações do corpo da mulher. O cuidado e o resguardo são fundamentais para trazer a “mãe do corpo” de volta ao umbigo. Francisca, residente em Cambambi, complementa a perspectiva de Joana ao relatar que “a mãe do corpo traz dor que não é em um lugar só. Dá dor no corpo, dá dor na cabeça. Ela lembra uma bola, mas não são gases. Conforme a andança dela, a gente fica até sem vontade de comer e beber”, mas ressalta que:

Cada mulher sente de um jeito. Porque vai depender de como está tratando. O lugar da mãe do corpo é sempre no umbigo. Então toda vez que se faz a puxação tem que trazer ela para o umbigo. Tem que ser de fora para dentro. Eu sei porque eu já vi fazer, mas eu não sei não, só benzedeira e parteira que sabem. Se os dedos não estralarem, é porque está com a mãe do corpo atacada. Puxa desde o pé até o umbigo. A cabeça também puxa. Os dedos, os braços e as pernas. Tudo puxa e traz para o umbigo. Daí enrola ela no umbigo e aperta com a mão. Algumas vezes até faz barulho blublublu. Daí ela está no lugar. Quando ela está atacada também é bom beber chá de arruda com alho. Chifre de boi queimado. Se rapa o chifre no chá de arruda. Quem quiser pode colocar pinga junto também.

A noção de "puxação" pode ser entendida como um "meio técnico" dentro das práticas sociais das comunidades de Laranjal e Cambambi. Nesse contexto, a técnica corporal é vista como um ato social e eficaz. Isso pode ser notado na prática de "aparar", uma vez que Joana orienta que a criança vem "com corpo demais" e que o próprio corpo da mãe precisa corresponder essa força. É nesse momento que a mãe do corpo pode atacar para que isso não ocorra se faz a "puxação". Essas práticas mostram como o corpo pode ser entendido como um "meio técnico" que não apenas recebe influências das técnicas, mas também produz atos e ações a partir de si mesmo. O corpo é percebido como uma força ativa, que responde às práticas sociais, mas também tem sua própria agência e influencia as ações e experiências das pessoas. Ildete acrescenta que:

Quando a mulher vai ganhar a criança, eu acompanho todo o seu desenvolvimento. Porque a barriga muda a todo momento. Se a criança está meio torta, o próprio corpo acha um jeito de desentortá-la, mas se não conseguir, eu faço uma massagem e trago a criança para o lugar. Quando está próximo de nascer, eu olho a barriga de novo, se a criança ainda estiver muito alta na barriga, é porque não é o momento de nascer. Pode fazer a força que for que não nasce. Nesse momento, eu fervo folha de algodão e dou um banho da cintura para baixo na mãe. A dor alivia em poucos minutos. Isso é o sinal que falta mais dias para nascer, geralmente quinze dias.

Ildete continua argumentando que "aparar uma criança é um dom de muita sensibilidade. Eu preciso ver esse corpo. Saber como está o seu movimento, porque a barriga também muda. Quando a criança nasce de pezinho, eu já tenho que virar a mãe de ponta cabeça e sacudi-la para poder descer os dois pezinhos porque o parto também depende do movimento do próprio corpo". É no movimento desse corpo que outras práticas são acionadas e precisam ser seguidas. Ildete ainda interage "muitos médicos e enfermeiros não sabem fazer parto, e ainda, julgam as parteiras como ignorantes". A esse

propósito, é possível afirmar que a ciência médica e oficial está atravessada por fatores culturais e morais que podem reforçar desigualdades. Ildete, destaca que:

Eu acompanhei minha nora no hospital em Cuiabá, a enfermeira pedindo para ela fazer força, mas ainda não estava na hora de ganhar a criança. Ela dizia, você tem que fazer força, você não quis engravidar, então agora tem que fazer força. Eu só observava. Então, eu expliquei para ela que se você for fazer uma força só daqui para cima, a criança não nasce. Tem que esperar o próprio movimento do corpo. Vixi, só foi eu dizer isso que a enfermeira não gostou, nem deu ouvidos para mim. Mas mesmo assim a minha nora ganhou a criança. Foi muito sofrido, ela sangrou muito após o parto, teve que fazer uma cirurgia. [...] Eu penso que têm médicos e enfermeiros que não sabem fazer parto, porque eles não estão dispostos a nos ouvir, e já nos julgam como ignorantes, mas eu sou parteira, eu sei o que estou falando. Outra coisa que eles não cuidaram foi que a criança desceu debruçada e bebeu a água do parto, eu que tratei para desgrudar o catarro do peito da criança. Tem coisa que depende do movimento do corpo, não se pode definir a hora certa do nascimento e da vida.

A compreensão dos corpos e da saúde não pode ser confinada exclusivamente à dimensão biológica, pois envolve práticas cosmológicas. Em vez de tornar “visível” o que anteriormente estava oculto, devemos considerar que os interstícios podem passar despercebidos, pois não somos capazes de lê-los ou notá-los. Nesse sentido, é imperativo desvencilharmo-nos das categorias históricas e taxonomias pelas quais estamos habituados a pensar. Essas cosmologias têm o poder de perturbar e questionar esses tipos de classificações. Além do heroísmo, autores como Anna Tsing (2019), Donna Haraway (2019) e Deborah Bird Rose (2005) apontam para proposições que direcionam nossa compreensão para o "indeterminado" e o "inacabado". Isso não significa apenas que uma situação poderia ter sido diferente, mas também que não sabemos o que será. Mais do que apenas refletir sobre isso, devemos permitir que essas proposições nos afetem. Essa afetação não é uma abstração; mas está intrinsecamente ligado à experiência.

Além disso, como frisado por Ildete, “eles não estão dispostos a nos ouvir, e já nos julgam como ignorantes, mas eu sou parteira, eu sei o que estou falando”, sugere-se que o ocidente não é o único produtor de conhecimento. A história da antropologia foi marcada por um momento de crise de consciência, sobretudo, ao seu status liberal no contexto da ordem imperialista, onde é colocado que todo texto é criado enquanto uma verdade parcial (Clifford, 1998), mas observa-se que também há um reconhecimento de que eles “são verdades posicionadas” (Abu-Lughod, 2012, p. 198).

É preciso salientar que os processos de construção do conhecimento são constituídos por métodos de exclusão e hierarquização. Problematiza-se o “outro” sem inverter as lentes para si. Esse movimento contribuiu para a cristalização essencialista dos dualismos. Colocando o “outro” no lugar da falta, da crença e do não científico, para defender uma suposta neutralidade científica constituída por relações de poder e exclusão.

Colocar ênfase nas cosmologias e nos sistemas de cura específicos dessas comunidades é de extrema importância para evitar a simplificação de suas potencialidades e dinâmicas. Conforme sugerido por Deborah Bird Rose (2005), tentar igualar esses sistemas ao paradigma ocidental seria simplificar a complexidade das abordagens não ocidentais à cura e, ao fazê-lo, cairíamos na armadilha de perpetuar a oposição clássica entre natureza e cultura. Essa oposição tradicional implica em ver o conhecimento científico como uma prerrogativa ocidental, enquadrando-o no âmbito da razão, enquanto relega as práticas ligadas à natureza a um plano de magia e crença. Essa dicotomia fortaleceria a ideia de que a política não está relacionada à ciência, criando um abismo entre os sistemas de conhecimento ocidentais e não ocidentais. No entanto, como Rose destaca, essa divisão não faz sentido para as cosmologias das socialidades não ocidentais. Para muitas desses coletivos, a cura e o conhecimento estão intrinsecamente ligados à relação com a natureza, à espiritualidade e às formas de existência.

Ao não igualar esses diferentes sistemas de cura, estamos considerando a complexidade das abordagens não ocidentais à cura, sem tentar forçá-las nos moldes ocidentais. Também nos permite questionar e superar os antigos dualismos entre natureza e cultura, magia e ciência. Portanto, o diálogo entre a alteridade do pensamento presente nas socialidades não ocidentais e os debates antropológicos sobre ciência e tecnologia, aliado ao contexto dos estudos feministas e do pós-modernismo, assume uma relevância especial. Conforme expresso de maneira provocativa por Anna Tsing (2019) na afirmação de que "a natureza humana é uma relação entre espécies", esta perspectiva convida a envolver em um diálogo mais profundo com as outras espécies, desafiando assim a persistência dos dualismos.

A compreensão da relação de movimento e exterioridade do corpo pode ser obtida através da prática do resguardo. Essa abordagem visa facilitar a recuperação do corpo feminino após o parto, promovendo o fechamento das "aberturas" que surgiram durante o período de gestação. Conforme explica Ildete:

Durante a gravidez o corpo da mulher vai abrindo, por isso tem que tratar. O corpo abre até a cabeça. Vamos supor que o corpo é uma cova que está aberta. A mulher está grávida por nove meses. Cada dia tira um pouquinho de terra do buraco. Nove meses a mulher ganha a criança. Agora é o momento de fechar. Joga uma pá de terra, outro dia mais um pouco. É a mesma coisa com o corpo da mulher. Tem que guardar o seu tempo de fechar.

A analogia do corpo como uma cova que vai se abrindo durante a gravidez e precisa ser cuidadosamente fechada após o parto é uma forma de compreender a importância do resguardo como um momento de proteção e recuperação. Durante a gravidez, o corpo da mulher passa por diversas mudanças físicas e emocionais, e após o parto, é fundamental dar tempo ao corpo para se recuperar e retornar ao seu estado anterior. Joana em Laranjal ressalta que “esse tratamento é na base de escardar com remédio e dieta”. “Escardar” é se lavar com remédio através de banhos visando evitar cicatrizes e de “desaguar” os resíduos que permaneceram internamente no corpo da mulher evitando a inflamação.

Escardava com remédio. O banho na folha de algodão, arrumava folha de algodão, arrumava para ferver, malva-branca e batizava ele com salzinho para tomar o banho para acabar de limpar, e sair aquela água. Isso evita inflamação e cicatriz, não fica aquele bucho escuro e com cicatriz. A dieta alimentar é feita por meio de sopinha de macarrão, farinha de milho, arroz temperado e frango. De quinze a vinte dias, já pode comer de vez, mas não é bastante, é pouco alimento para não deixar aquele barrigão na mulher.

A reflexão trazida pela etnografia de Ulla Macêdo (2007) sobre a relação entre o sangue e o corpo feminino entre os Tupinambá da Serra-BA complementa e reforça as observações de Joana sobre a importância do cuidado com o corpo da mulher, especialmente durante a gravidez e o período de menstruação. De acordo com Macêdo, o sangue tem um papel central no controle e na regulação do corpo feminino. Ele é visto como uma força atuante e imanente deste corpo, tornando-o mais flexível em certos momentos. Essa perspectiva está em consonância com as ideias compartilhadas por Joana, que enfatiza a importância do tratamento com o corpo durante a gravidez, quando o corpo fica "aberto". O resguardo, conforme apontado por Joana, envolve uma série de restrições alimentares e comportamentais, sendo uma forma de cuidado.

As categorias do "corpo aberto" e "corpo fechado" são fundamentais para compreender a concepção do corpo feminino em diferentes momentos, especialmente

durante o período pós-parto e o resguardo. O "corpo aberto" refere-se à fase em que o corpo da mulher está mais vulnerável e suscetível a influências externas, como durante a gestação e o parto, quando ocorrem mudanças significativas no corpo. Durante esse período, é importante cuidar e tratar do corpo para promover sua recuperação e fechar as "aberturas" que ocorreram durante a gravidez e o parto.

O resguardo, que dura quarenta e um dias, é uma prática significativa que visa permitir que o corpo da mulher se recupere adequadamente após o parto. Durante esse período, são seguidas restrições comportamentais e alimentares para proteger e cuidar do corpo da mulher. O último dia do resguardo é considerado o mais perigoso, pois é quando o corpo está concluindo o processo de recuperação e fechando a cabeça. Nesse momento, precauções adicionais são tomadas para garantir a proteção e o bem-estar da mulher. Portanto, o "corpo fechado" indica a fase em que o corpo da mulher está recuperado e fechado após o resguardo, mas é importante destacar que o corpo está sempre sujeito a mudanças e oscilações, mesmo após esse período.

A partir de sua própria experiência, Francisca apresenta que “eu nunca tive filho no hospital, tudo foi em casa. Então eu fui tratada assim com garrafada, a queimada, a dieta e o resguardo de quarenta e um dia”. Francisca continua:

No meu tempo, a mulher não podia sair de casa por três dias depois que ganha a criança. Porque se sente muito frio. Eu sentia muito frio. As minhas pernas até tremiam e doíam. Eu sempre deitada e rebuçada. Era tipo um resfriado. Por isso que tem que beber a queimada. A parteira já fazia a queimada com pinga e as raízes de casca de quina, caiapiá, rosquinha e tucumã. Deixava ferver e bebia quente, não podia esperar esfriar. Tomava antes do almoço. Depois que toma dá uma moleza. Vontade de deitar e dormir. Eu dormia e quando acordava estava até soando. Acabava com aquela tremedeira. Já a garrafada é para ir bebendo durante o resguardo para limpar bem o corpo. Não ficar com aquele buxão de água e não atacar ela né, a mãe do corpo. Durante a conversa, Marcela interage dizendo que “deve ser por isso que hoje em dia, a saúde da mulher está mais fraca. Porque não segue mais isso”. Francisca retribui “é difícil seguir hoje em dia. Porque tem mais a influência dos hospitais, de primeiro era raro isso. Por um lado, é bom ter um acompanhamento de uma pessoa com estudo e formação. Por outro lado, são poucos os médicos e enfermeiros que respeitam os nossos conhecimentos. Ainda se tem parteira, e ela não só apara uma criança, mas sabe cuidar durante todos esses dias que eu te contei. Por exemplo, curar o umbigo da criança, hoje em dia é só com álcool. Coloca aquele álcool ardido no umbigo da criança e ainda demora doze dias para cair. Isso para mim é malvadeza. De primeiro não era assim.

A abordagem antropológica, enquanto uma ciência relacional, tem como desafio fundamental compreender como os sistemas de cura, como o da benzeção, se constitui em diálogo com outras formas de compreensão do corpo e da vida, que vão além dos paradigmas da medicina ocidental. Nesse contexto, o objetivo não é de refletir o sistema de benzeção como uma forma comparativa do ocidente, mas, sobretudo, entender como ele opera de maneira singular ao envolver diferentes fluxos e agenciamentos. No sistema de cura da benzeção, percebemos uma interconexão intrínseca entre a cura e a natureza. As plantas desempenham uma prática crucial, pois são considerados agentes de cura com propriedades específicas. As rezas, por sua vez, indicam uma dimensão espiritual, ligando a prática de benzer não apenas à manipulação física, mas também a um entendimento mais amplo do corpo, da mente e da cura.

De acordo com Anne-Marie Losonczy (1989), em seu trabalho sobre os ritos de nascimento no litoral pacífico colombiano, fica evidente que a prática de curar o umbigo revela uma perspectiva de que o corpo não é concebido como algo pré-existente, mas sim como algo que emerge por meio de suas interações. Nesse contexto, o corpo se transforma constantemente em relação a outras espécies e fluxos. Esse entendimento está intrinsecamente ligado às dinâmicas das socialidades presentes, uma vez que o corpo é percebido e vivenciado com base nas relações que mantém com outros corpos, com o ambiente e com as diversas formas de vida presentes nas interações multiespécies.

Os agenciamentos da benzeção não possuem um corpo fixo e predefinido, mas são constituídos e negociados na vivência dos devires e das experiências dos sujeitos. Em diálogo com Stengers (2018), é possível dizer que:

[...] Ao invés da figura hierárquica de uma árvore, portadora da ciência como tronco, o que chamamos de progresso talvez tivesse tido o encanto do que Gilles Deleuze e Félix Guattari chamavam de rizoma, conectando práticas, preocupações e modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem que nenhum deles fosse privilegiado e todos fossem passíveis de se conectar uns com os outros. Pode-se talvez objetar caso se entenda que o rizoma é uma figura de anarquia. Sim – mas de uma anarquia ecológica, porque ainda que as conexões possam ser produzidas entre quaisquer partes de um rizoma, elas também devem ser produzidas. Elas são acontecimentos, ligações – como a simbiose. Elas são aquilo que é e permanecerá heterogêneo (Stengers, 2018, p. 5)

Nós, antropólogas e antropólogos, devemos estar conscientes de nossos próprios vínculos e posicionamentos em relação ao contexto em que estamos trabalhando. Isso é essencial para uma abordagem especulativa e ética na pesquisa antropológica. A "ecologia das práticas", termo cunhado por Isabelle Stengers (2018), sugere a necessidade de pensar as práticas de pesquisa como inseparáveis do contexto em que estão inseridas. Ao considerar uma "ecologia das práticas", os antropólogos estão atentos ao fato de que as práticas de pesquisa não existem de forma isolada, mas são parte de um ecossistema de relações, fluxos e imanências. Isso implica estar atento à complexidade das interações que permeiam o processo de pesquisa. Além disso, esta abordagem exige disposição para compreender outras formas de relacionamento que não se limitam às práticas ocidentais. Portanto, é essencial considerar que não se trata de equiparar essas práticas aos sistemas ocidentais, mas sim de compreender como essas socialidades tecem o social nos reencontros e relações entre pessoas, seres humanos e não humanos. Isso envolve romper com as noções de equivalência e plausibilidade preestabelecidas.

3.2. Cena III - Reencontro entre temporalidades e vivências

Em agosto de 2022, retorno a Laranjal após cinco anos de ausência, recebo um abraço caloroso de Cristina que logo me acompanha para apresentar a sua recém-chegada sobrinha, Milícia, filha de Franciely. Apanho-a em meus braços e aconchego-a em um calmo ninar. De repente, Franciely me observa e diz “eu sabia que iria retornar. Espiá só como o Luan está grande, da última vez em que o viu era desse tamanhinho”. Olho para o Luan e exclamo “eu me lembro de você, eu estava presente quando Joana cuidou do seu umbigo, era bem pequenininho assim”. Ele sorri e retribui “eu também me lembro de você”. Todos caem na gargalhada com a resposta do Luan. Trago esse diálogo para indicar uma recordação muito importante das primeiras aulas de campo junto à Laranjal.

Era período de férias quando realizei a primeira pesquisa de campo em 2014. Cheguei na época da festa de Santo Antônio, santo casamenteiro, todos estavam bem animados. Franciely estava grávida de Luan, mas não se ausentou dos preparativos da festa. As crianças brincavam em volta, a pequena Bruna e Luiz não desgrudavam de mim. Sempre me chamavam para brincar e apanhar bocaiuvas no pé. Nesse momento, Franciely nota a minha alegria e afirma “essa gosta de criança!”. Cristina retribui “demais, nesses dias que está lá em casa, a Bruna foi para lá só para dormir com ela”. Em meio aos risos, Franciely coloca uma observação pontual “mas isso, é porque ela nunca foi roubada.

Quando se é roubada, as coisas mudam”. A princípio não compreendi o que ela queria dizer, mas sabia que se tratava de algo significativo, então anotei a sua expressão em meu caderno de campo.

Após uma festa animada, decidi passar o dia na casa de Franciely em Forquilhas, que já havia se casado com o irmão de Cristina. No contexto local, quando uma mulher se casa, ela normalmente passa a viver com o marido e, frequentemente, isso significa mudar-se para a casa dos pais do esposo. Enquanto conversávamos, aproveitei a oportunidade para perguntar a Franciely sobre "ser roubada", retomando o contexto da festa. Ela sorriu timidamente e explicou que se referia à experiência de uma mulher se tornar adulta e ter sua primeira intimidade com um homem, ou seja, perder a virgindade. Eu assenti, compreendendo a explicação, e continuei, “então, quer dizer que depois que se tornou uma mulher, você se casou?”. Franciely retribuiu “sim, porque já engravidei de primeira. Então ele tinha essa responsabilidade. Mas hoje está diferente, algumas engravidam sem se casar, mas eu quis me casar. Antes era mais rígido, mulher tinha que se casar e casando ia morar com o marido. Mas aqui é bom, eu me dou bem com a minha sogra e sogro”.

Em outro dia, na residência de Joana, pergunto-lhe o motivo de não morar mais em Laranjal. Joana me responde:

Eu me apaixonei e me casei com Florentino. Era a minha vez de construir a minha família com ele. Então me mudei para Forquilha também. Mas meus irmãos e irmãs estão lá, a gente permanece unido. Aqui todos são parentes. Eu tenho parente aqui em Forquilha, lá em Laranjal e até mesmo lá em Várzea Grande. Os filhos vão crescendo e se firmando na vida. Eu não posso prendê-los, mas eles sempre voltam, pode passar tempo que for, eu sei que eles voltam.

Viveiros de Castro (2011) enfatiza a importância de compreender a socialidade como um processo dinâmico de intersubjetividade que emerge das relações. A noção de socialidade reconhece que a vida social é complexa e multifacetada, envolvendo uma rede intrincada de relações. Dentro dessa abordagem, a ideia do social também é revista, sugerindo que mesmo em contextos em que existe um senso de pertencimento compartilhado, não é possível traçar fronteiras rígidas entre aqueles que estão "dentro" e os que estão "fora" de maneira absoluta. Nas palavras de Cristina, antiga liderança da Associação Quilombola de Laranjal, é destacado que:

Eu penso assim, eu sou quilombola, a minha comunidade é quilombola. Mas tem parente meu que vive na cidade, e não é porque vive na cidade que não é quilombola. Porque a nossa ancestralidade é a mesma, a história é a mesma, então somos todos quilombolas, tanto lá como cá.

Marilyn Strathern (2014) argumenta que os relacionamentos são cruciais para os estudos antropológicos por serem a um só tempo o objeto de estudo e o meio pelo qual os antropólogos chegam a um entendimento dos padrões concretos e abstratos de socialidade, entendida como uma matriz relacional constituída pela ideia de que as relações sociais são intrínsecas, e não extrínsecas aos sujeitos. A sociedade não parte de um contrato anterior aos indivíduos, mas as relações sociais se constituem antes. Rompe-se com a ideia de grupos homogêneos e fechados, a fim de enfatizar a noção latouriana de ator como “aquilo que é levado a agir por muitos atores (Latour, 2005, p. 45).

Em 2015, após alguns meses, eu regresso a Laranjal. Luan acabou de chegar do hospital e todos se reuniram na casa de Franciely para conhecê-lo oficialmente, incluindo eu. Embora Joana não tenha realizado o parto, ela esteve presente durante todo o desenvolvimento do bebê. De acordo com Ulla Macêdo (2007, p.147), o pós-parto é um momento em que os pais da puérpera são mobilizados, especialmente sua mãe e sua sogra. Eles se unem para garantir que a mulher siga as restrições alimentares e comportamentais, visando preveni-la de possíveis enfermidades. Essa prática também é comum nas comunidades quilombolas de Laranjal e Cambambi.

Nesse período, não apenas a mãe e a sogra se unem, mas a parteira também desempenha um papel fundamental ao orientar os cuidados pós-parto. Joana ferve água, atentando para que não fique muito quente ou muito fria, e acrescenta folhas de laranja à água. Em seguida, ela aplica óleo de mamona ao redor do umbigo do bebê, seguido pelo uso de polvilho e farelos da casa de marimbondo, que são amarrados com um pano branco. Além desses cuidados físicos, Joana orienta Franciely a seguir uma dieta específica que envolve não comer arroz durante o período de três a cinco dias.

Após cinco dias, Joana retorna a casa de Franciely, que a recebe com a notícia de que o umbigo de Luan caiu. Joana esquenta água para dar um banho no bebê. Após o banho, é hora de fazer uma massagem em Luan, e ele adormece tranquilamente. Franciely opta por guardar o umbigo do Luan, caso queira usar para o benzimento. Essa experiência é próxima da vivência de Deonizia em Cambambi que orienta:

Eu costumava pegar os umbigos das minhas crianças e guardar, porque pode ser usado na benzeção contra quebrante. Depois eu lavava em água morna e guardava novamente. Guardava em um pano branco longe do alcance das crianças, depois de grande eu enterrei todos eles. Mas tem mulher que já enterra junto com a placenta. Porque não pode jogar fora, é um pedaço da criança. Além disso, tem que saber curar o umbigo, tem muita mulher nova que está curando no hospital mesmo, com álcool.

Ildete ressalta os diferentes processos de cura do umbigo em relação ao "tempo antigo" e ao "tempo de hoje". Essa comparação sugere que houve mudanças ao longo do tempo nas práticas e nos cuidados com o umbigo de recém-nascidos nas comunidades quilombolas, dizendo que:

Naquele tempo se fazia com rapé de fumo, folha de laranja e azeite de mamona. Algumas parteiras também usavam polvilho do quilombo mesmo, nada daquele comprado no mercado. Ferviam no fogo e depois deixava esfriar para passar entorno do umbigo da criança. O pozinho do fumo ou do polvilho ia por cima do umbigo. Depois pegava um pedaço de pano limpo e amarava. Três a cinco dias já caía. Cinco dia é para criança com umbigo grosso. A mãe não pode comer arroz nesse período. Porque o arroz faz o umbigo melar. O pedaço que cai, se a mãe não consegue enterrar, tem que ficar guardado. Porque a criança sempre vai e volta para junto da família. O umbigo é para juntar a família. Agora quando a mãe entrega o umbigo para o filho, ele vai embora de vez. Porque não ficou pedaço dele para trás.

Uma análise de Carsten (2014) sobre a "materialidade" e a "mutualidade do ser" possui uma relação significativa com o contexto das comunidades quilombolas e seus cuidados pós-parto, conforme mencionado anteriormente. A autora especula como a troca e mistura de substâncias que se relacionam ao parentesco, como o leite, o sangue, o alimento e a terra, são elementos que permitem aos pais participarem intrinsecamente na existência uns dos outros. Na perspectiva de Carsten, essas substâncias não apenas refletem as conexões de parentesco, mas também indicam uma "mutualidade do ser" entre as pessoas, vinculando-as não apenas no presente, mas também ao longo do tempo. Essa visão de parentesco vai além das relações biológicas e enfatiza as conexões emocionais e afetivas compartilhadas pelos membros da comunidade.

Dessa forma, mesmo que uma pessoa vá morar em outro lugar, ela ainda permanece ligada à sua terra de origem e à sua comunidade. Essa conexão com o território é preservada não apenas pela geografia física, mas também pela memória, afeto e laços compartilhados, como destacado por Juracy em Laranjal:

Quando a criança nasce e ela não pega direito o peito da mãe. Porque o leite não desceu ainda. A gente chama outra mulher para poder amamentar. Porque a primeira mamada é mais importante. Mesmo não sendo mãe de sangue, aquela mulher torna-se uma mãezinha para aquela criança. Essa criança está ligada aquela mulher, o leite ligou aquela mulher à criança. Mesmo ela morando em outro lugar, essa ligação permanece. Por isso a gente chama essa mulher de "mãezinha". A família não é apenas a união entre a esposa e o marido que se solidifica com a chegada dos filhos, mas essa união não se fecha sobre si, porque tem o valor da comunidade né. As irmandades são unidas. Depois que se casa as irmandades vão se espalhando. Tem parente meu em Aranha, Forquilha e em Laranjal, mas a ligação está além da distância. Essa ligação está na troca desses saberes e momentos.

Juracy prossegue "você já parou para pensar por que Cristina te considera como filha? É porque você participou de tantas coisas aqui, acompanhou o nascimento e a cura do umbigo de Luan, foi rainha da bandeira de Santo Antônio. Você fez parte de tudo isso. Isso cria um laço forte de irmandade". As expressões "mãezinha" e "irmandade" podem ser compreendidas como elementos essenciais na formação de uma criança ou de uma pessoa, resultantes de comportamentos morais e éticos. Esses valores éticos se consolidam por meio das relações e garantem a fabricação dos laços de irmandade. Essa conexão é sempre lembrada, mesmo que a relação seja distante, como foi o meu caso. Mesmo não estando presente no cotidiano de Cristina, ainda assim fui aceita como filha.

O que Juracy enfatiza é que as experiências compartilhadas, como estar presente no momento do nascimento de Luan e participar das festas de santo, criam uma ligação entre as pessoas, transcendendo a proximidade física. Esses eventos solidificaram os laços de irmandade, formando uma conexão profunda e afetiva que é valorizada e lembrada ao longo do tempo. A expressão "mãezinha" destaca a dimensão afetiva e materna que é estabelecida através dessas experiências compartilhadas. Já o termo "irmandade" ressalta a ideia de que os membros da comunidade se unem como irmãos, criando uma relação de proximidade. Esse sentimento de pertencimento e de ser acolhido como parte da família, mesmo sem laços sanguíneos diretos, é um exemplo da profundidade das relações nas comunidades quilombolas. Essa forma de adotar e acolher mostra o valor que é dado à conexão emocional e a troca afetiva.

3.3. Cena IV – A terra sangra: “a terra deu, a terra quer” – Antônio Bispo

Em uma das minhas experiências de campo em Cambambi e Laranjal, ocorreu durante o período das águas. Nesse momento, tive a oportunidade de discutir sobre a plantação e a prática da roça de toco, conforme destacado por Maria José. Segundo ela, "é no tempo das águas que o arroz produz leite e dá aquele cachão bonito", referindo-se à fase de crescimento e desenvolvimento do arroz nessa estação do ano. Em um domingo, Maria José veio ao meu encontro, tendo saído cedo de Cachoeira do Bom Jardim para passar o dia na casa de sua filha Marcela, no Distrito de Água Fria. Sentamo-nos na cozinha, onde desfrutamos de uma conversa acolhedora. Com um olhar para mim, Maria José exclama: "Então você veio passar mais uns dias com a gente. Pois é, de primeiro a gente fazia a roça de toco. Eu cresci na roça e me casei duas vezes com roceiros, então só podia trabalhar na roça". Eu e Marcela rimos ao ouvir suas histórias.

Maria José sentiu que, naquela época, o trabalho na roça era árduo, e homens e mulheres mantinham-se juntos. Ela costumava passar meses fora de casa, enquanto as crianças se cuidavam mutuamente até o retorno dela. Além disso, ficavam em uma terra boa para o cultivo por três anos seguidos, depois tinha que deixar a terra descansar. Diante da conversa, pergunto a Maria José como era feita a roça de toco no tempo antigo, buscando entender mais sobre essa prática. Maria José me responde:

Então, de primeiro a gente plantava na terra de cultivo, terra preta, essa era terra boa para plantar tudo, tem a terra vermelha boa para plantar rama de mandioca. Mas a terra de lei mesmo, é a terra preta. Prossigo perguntando como se preparava a terra? Então, a gente preparava com a roçada, na roçada a gente usava a foice para cortar os matos finos e longos. Depois vinha a fase da derrubada, essa já era com machado para derrubar os tocos grossos e grandes. Depois seguia com a queimada, juntava todos os tocos e queimavam, esperava a primeira chuva e no outro dia já plantava. Porque a fumaça precisa entrar na terra para fortalecer. Continuo, isso tudo na época da seca, Maria José afirma que sim e prossegue, isso, tudo na seca, porque na chuva não dá para atear fogo. Na seca, a gente também já começava a construir a tuia, era o lugar feito com madeira e palha para guardar a safra que a gente ia colher.

Nossa, era bastante trabalho naquela época, depois que fazia tudo isso já podia plantar e qual era a época do plantio? Maria José toma um pouco de café e explica que:

Na época da chuva, começava com as sementes, plantava maxixe, quiabo, melancia, abobora e assim seguia, até começar setembro, em setembro se plantava os cereais, plantava arroz e milho, também já

pode ir plantando a rama de mandioca e o amendoim. Segui plantando até dezembro, às vezes até o final de janeiro, dependendo da chuva. Em fevereiro já começa a plantar o feijão, o feijão não gosta de muita água, então tem que ser em fevereiro. Tudo tem o seu tempo certo, tem que guardar o tempo de plantar e colher. Para colher, qual é o tempo certo? De primeiro começava em junho e ia até agosto. Depois a gente colhia e já usava de novo a mesma terra, usava por três anos, a gente chamava de terra palhada, terra onde se repetia a mesma plantação, depois que passa três anos, a gente deixava e procurava outra para sangrar, até ela descansar, costuma descansar por cinco ou até dez anos para quem plantou nela por mais de três anos.

Maria José compartilha que a plantação mais perseguida pelos bichos era o feijão. Ela explica que o feijão é mais sensível às condições climáticas e não gosta de muita chuva. Por isso, o momento adequado para o seu plantio é no mês de fevereiro, quando as chuvas são mais controladas e regulares. Quando plantado em excesso de água, o feijão não consegue fixar suas raízes originais no solo, o que prejudica o seu desenvolvimento. Além disso, a chuva pode favorecer o crescimento excessivo de mato ao redor da plantação, o que atrai os insetos e pragas conhecidos como "bichos" e "coros". Para proteger a plantação de feijão e garantir uma colheita saudável era necessário capinar regularmente, ou seja, retirar o mato e as ervas daninhas que crescem próximas às plantas, Maria continua:

Quando chovia muito, a gente arrancava o feijão e ia empilhando o feijão em um cercado feito com varas de madeiras e próximo desse cercado fazia um buraco e dentro desse buraco colocava o fogo. O calor do fogo ia secando o feijão, mas a gente fazia isso quando via que ia perder o feijão, porque se deixar ele molhado, pode apodrecer.

As palavras sábias de Maria José destacam uma conexão profunda entre as relações sociais e a vida produzida pelas plantas e animais. Ela enfatiza a importância de entender o tempo do crescer e do morrer, pois cada planta, semente e rama possuem seu próprio tempo de vida. Esse entendimento é essencial para as práticas agrícolas e para a interação entre os seres vivos. A relação entre as fases lunares, os movimentos das águas e a vida das plantas é vista como algo intrínseco e interdependente. As comunidades quilombolas, que cresceram na roça, possuem esse conhecimento ancestral que respeita os ciclos da natureza. Elas compreendem que algumas plantas não podem ser colhidas durante determinadas fases da lua, pois estão mais "bravas", o que pode resultar em choque e conflito entre elas.

O contraste entre a perspectiva ocidental e a abordagem não-ocidental em relação ao mundo vegetal é marcante. Na perspectiva ocidental, as plantas são frequentemente desprovidas de subjetividade e são tratadas como objetos, relegadas ao papel de recursos naturais a serem exploradas para atender as necessidades e utilidades humanas. Essa visão reducionista ignora a complexidade das plantas e seu papel fundamental na sustentação da vida na Terra. Nesse contexto, as plantas muitas vezes são sacrificadas em prol dos interesses humanos, sem consideração pela sua própria existência e valor intrínseco. A abordagem ocidental tende a desconsiderar a possibilidade de que as plantas possam ter sua própria forma de "falar" ou se comunicar conosco de maneiras que não nos compreendem plenamente.

Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2005), discutem como "alternativas infernais", que podem ser interpretadas como as consequências negativas das práticas humanas que não levam em consideração o mundo vegetal e seu equilíbrio. Essas alternativas infernais incluem a manipulação do meio ambiente, a perda da biodiversidade e os impactos negativos nas diversas socialidades humanas e não humanas. O capitalismo contemporâneo muitas vezes perpetua essa visão reducionista das plantas, tratando-as como meros produtos a serem comercializados. Nesse sistema, as plantas têm pouca oportunidade de "falar" ou se fazer ouvir, e nós, frequentemente falhamos em refletir sua importância e valor. Por outro lado, existe um movimento contrário à perspectiva reducionista em relação às plantas e ao seu papel na socialidade. A ideia inicial do texto sugere que a benzeção, vista como um ato de "abdução", pode ser entendida como uma possibilidade de reativar e fortalecer outros encontros de forças e imanências que transcenderiam a visão limitada do capitalismo.

Ao considerar a benzeção como uma prática que vai além do paradigma capitalista, podemos enxergá-la como uma manifestação de resistência contra a exploração desenfreada dos recursos naturais. Ela nos convida a compensar nosso relacionamento com as plantas e a considerar seus agenciamentos. Essa perspectiva valoriza a heterogeneidade de vidas presentes no ecossistema. Cada ser vivo tem sua própria essência, seu ritmo e sua contribuição para o equilíbrio do Terra. As plantas, os vegetais e os animais estão em constante interação, formando uma teia de vida interconectada. Ao compreender que viver é essencialmente viver da vida de outrem, sentimos que somos parte integrante dessa teia de vida. Nossas ações e escolhas têm impacto no mundo ao nosso redor, e a preservação da biodiversidade e dos ecossistemas é fundamental para a nossa própria sobrevivência e afetação. (Coccia, 2019, p.14).

Quadro 2 - Roça de Toco ou Roça Coivara

Fases de Preparação da terra	Características e Utensílios	Meses do plantio e da colheita	Itens de plantação
Roçada	Usava foice para derrubar os matos finos e cumpridos	Agosto	Sementes, como abobora, maxixe, quiabo e melancia
Derrubada	Usava machado para derrubar os tocos grossos	Setembro, outubro, novembro e dezembro	Cereais e grãos, como milho, arroz, amendoim e rama de mandioca
Queimada	Ateavam fogo para adubar a terra	Fevereiro, março, abril e maio	Plantação de feijão
Palhada	Reaproveitavam a plantação na mesma terra por três anos	Junho, junho e agosto	Época de colheita
Descansar	Terra para descansar por cinco a dez anos	Final de Agosto	Limpar a terra, por meio do muxirum

Fonte: Acervo da autora.

Aqui temos um encontro entre diversas abordagens para interagir com as plantas, vivenciando novas linguagens, metodologias e diferentes caminhos teóricos e éticos, incluindo a prática do muxirum. Segundo Catarino, morador de Laranjal, o muxirum pode ser entendido como "ajuda que a gente recebia e fazia entre os parentes e as irmandades". Geralmente, o muxirum envolve tarefas como limpar a terra, socar o arroz, produzir farinha para venda, construir taperas ou preparar as festas de santo. Ele também afirma que:

Naquele tempo, não se olhava apenas para si, os antigos ensinavam que quando cai um, todos correm para socorrem, porque somos todos nascidos e criados aqui, somos irmandades. [...] Era bom

demais, eu me lembro que quando íamos limpar a roça, se matava um porco para servir todo mundo. Às vezes quando tinha muita roça para limpar, a gente matava até vaca. Levava em torno de um a dois dias para limpar uma roça e seguir para outra. Fazendo desse jeito, a pessoa que recebia a ajuda retribuía com a comida, quando se caçava também era assim, animal grande como veado, a gente distribuía entre nós.

Cristina animadamente recorda, “é mesmo, naquele tempo mamãe dizia que faziam o muxirum para ajudar a socar o arroz. Diz que cada um ficava esperando a sua vez para socar. Socar arroz não era fácil, ainda mais em tempo de festa. Os mais antigos diziam que a festa não era como hoje. Todo mundo ajudava a socar o arroz para fazer bolo, não tinha o baile, a dança era na sanfona, no siriri e na catira que é a dança caipira”. Catarino retribui “o bolo de arroz é bom demais, pois é. De primeiro, falavam que dançavam só no clarão da lamparina e do luar, levantava poeira e saia tudo sujo. Naquele tempo, as irmandades se ajudavam. Se alguém precisasse levantar um rancho, era só pedir que ajudavam”. As colocações de Cristina e Catarino evocam um período de reciprocidade e colaboração mútua, em que a comunidade se reúne para celebrar e enfrentar os desafios da vida juntos. Já em Cambambi, Marcela também explica que:

Naquele tempo fazia muito muxirum, ainda hoje se faz, mas é com menos frequência. Vamos supor que você teve dificuldade para limpar a terra, era só chamar fulano que ele se organizava em trazer mais gente para ajudar, e daí em troca ajudava a preparar algo para servir de almoço, podia ser porco, vaca ou até mesmo uma mistura reforçada. [...] em tempo de festa, socava bastante arroz para poder fazer o bolo, daí ajudavam também. A festa era diferente, de primeiro era siriri e cururu, era a sanfona, não tinha bailão. Bebida era só caseira, por exemplo, licor de leite, vinho e quentão, uma delícia.

Pergunto-lhe sobre o quadro pendurado em sua parede, “esse quadro, eu ganhei quando trabalhava como assistente de saúde. É a festa de São Benedito, lá no Peba, Cachoeira Rica, eu sei disso porque o rapaz que pintou é de lá. São os festeiros de São Benedito, conhecedor das plantas e da cura”.



Foto 16. Festa de São Benedito, Cachoeira Rica, pintada por Marfiolete, 2023.
Fonte. Nayara Marcellly Ferreira da Silva

A partir do diálogo com o antropólogo Marcel Mauss (1925), é possível relacionar a categoria êmica do “muxirum” com o conceito de “dádiva”, visto que este se constitui pela relação de dar, receber e retribuir. Essa relação contratual, apesar de ter um caráter voluntário, é, para Mauss paradoxalmente obrigatória e intencional, estando situada não na coisa em si, mas na dívida correspondida pelas socialidades. Dar, receber e retribuir refletem o princípio da reciprocidade, da aliança e da comunhão, não abarcando termos de compra e venda, mas o valor emocional, simbólico e mágico.

Segundo Ana Carneiro (2013), a dádiva pode se configurar como um meio de estabelecer uma coletividade familiar que vai além dos laços de parentesco consanguíneo. Essa coletividade é construída por meio de um envolvimento diversificado, aproximando as pessoas e criando laços de intimidade que não envolve apenas a troca de materiais, mas também a partilha de palavras, gestos, olhares e alimentos. Um exemplo marcante é observado na festa de São José, onde Marcela coloca que “durante a festa de São José era oferecido quatro vacas para o churrasco. Era aproveitado toda a carne da vaca, inclusive a cabeça. Uma cabeça serve em torno de dez pessoas. Ela era feita no “borralho”, brasa e cinza quente”. O ato de compartilhar a cabeça assada com um molho de acompanhamento feito de cebola, tomate, sal e pimenta torna-se significativo para a coletividade presente na festa. Esse momento não se limita a simplesmente saborear a comida, mas envolve um sentido mais profundo de união e conexão entre as pessoas. Marcela, ressalta que “a gente tirava no garfo, molhava e comia. A conversa seguia até entardecer. Era uma delícia”.



Foto 17. Festeiras de Santo Antônio, no preparo do sarapatel, 2015.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Os momentos de muxirum revelam uma potencialidade de ação que nos faz refletir sobre como essas práticas estão intrinsecamente relacionadas a outros agenciamentos presentes na benzeção. Eles nos mostram como as comunidades aprendem a vivenciar esses vínculos em um planeta cada vez mais degradado. Essa interconexão entre a muxirum e a benzeção é fundamental para compreendermos a complexidade das relações entre as pessoas e as plantas. O muxirum não é apenas uma atividade isolada, mas uma parte integrante de um sistema mais amplo de conhecimento e prática que envolve a benzeção e outras socialidades.

Na circulação de alimentos, gestos e ações do muxirum, são ativados diversos agenciamentos que envolvem tanto seres humanos quanto "mais que humanos", como plantas, vegetais e santos. Esses agenciamentos estão intrinsecamente ligados à prática da benzeção, pois a arte de cuidar praticada por esses agentes também depende da compreensão e da influência dessas potencialidades. O muxirum, ao se envolver com a circulação de comida e gestos, atua como um mediador entre diferentes imanências, sejam elas humanas ou não. Essa interação não se limita apenas ao aspecto material, mas também engloba aspectos espirituais, como a relação com os santos e com as plantas.

3.4. Cena V - A Lei Lunar, Lei do Nascer e Lei do Morrer

Segundo Maria José, "o arroz dá em cacho, quanto mais leite, mais cachudo." Ela destaca a existência de duas variedades distintas de arroz: o que pode ser plantado na terra e o arroz pantaneiro, também conhecido como arroz vermelho, longo e fino, que é plantado na água. Ao ser cozido na panela, o arroz pantaneiro adquire uma textura firme e crocante, sendo possível até ouvir o som de sua pipoca ao ser mastigado. Além disso, cada plantação segue um tipo de lua, considerada a lei maior da natureza, como ensina Maria José:

A lua comanda a lei do nascer e do morrer, isso vale para todos, plantas, bichos, humanos e a terra. [...] existe quatro tipo de lua, a lua nova, lua minguante, lua crescente e lua cheia. Também têm as suas passagens, quarto minguante, quarto crescente, e assim vai. A passagem de cada lua é a mais perigosa, porque a lua está forte. Você olha para céu e vê a lua baixinha e cinzenta. Então se a pessoa sofre de alguma dor, essa dor fica ainda mais forte, a cobra fica mais brava, não se presta para plantar nenhum tipo de planta, não desenvolve e não cresce a raiz. Cada passagem dura três dias, o último dia é o mais forte. Tem que respeitar.



Foto 18. Plantação de arroz em Laranjal, 2023.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

No relato de Maria José, fica evidente o receio em relação às cobras, considerados animais traiçoeiros e perigosos. Ela destaca a necessidade de redobrar o cuidado,

especialmente durante a passagem da lua. Maria José compartilha uma experiência relacionada à Sexta-Feira Santa, quando um benzedor respeitado chamado Seu Lúcio preparava uma bebida poderosa chamada "tupi", feita com guiné, com a finalidade de fechar o corpo. Essa bebida era consumida somente na Sexta-Feira Santa, e a benzeção realizada por Seu Lúcio nesse dia era considerada especialmente forte.

Em uma ocasião, uma mulher estava sofrendo com o que ela chama de "cobra feita". Esse termo se refere a uma cobra mandada, criada através de uma prática conhecida como "congá", feita especificamente para afetar uma pessoa em particular. Segundo o relato de Maria, uma cobra estava dentro da casa, perambulando pelo telhado. Ao beber a bebida "tupi", Seu Lúcio realizou a benzeção para fechar os quatro cantos da casa, deixando apenas uma abertura. Surpreendentemente, duas cobras apareceram e ele quebrou o feitiço. Em seguida, as cobras partiram, seguindo seus próprios caminhos.

Enquanto entre diferentes formas de vida expressam uma potência cósmica de ação e de ser afetada. Não possuímos uma capacidade universal de controle, mas somos influenciados por diversos fluxos. Nossa existência no mundo não implica em apropriação, fixidez ou individualização, pois estamos imersos na complexa teia do encontro, permeado por valores incorpóreos que estão sempre em movimento. Esses valores não possuem uma forma física definida, mas estão sempre presentes e atuantes. É possível considerar os diferentes corpos como devires, não estando a cobra isolada das afecções humanas e não-humanas, e vice-versa.

É um envolvimento que requer o preparo do corpo contra diferentes forças emergentes que podem acarretar infortúnios e doenças. O corpo é fechado, o que significa, conforme Maria José, "protegido contra qualquer tipo de energia que vem do desencanto do feitiço". A planta tupi é a força protetora que possibilita a mediação do benzedor com este outro mundo, portanto, o encontro é uma encruzilhada de forças, feitos e magias. Essa compreensão enfatiza a complexidade e a interconexão das diversas formas de vida, assim como a necessidade de estarmos atentos e preparados para lidar com as influências que nos cercam. O encontro entre essas forças é um processo dinâmico e contínuo, onde o corpo e a proteção exercem um papel fundamental na interação com o mundo.

Maria José relata a história de perder seus dois maridos devido a picadas de cobra na roça. Ela se lembra vividamente dos momentos em que foi afetada sobre a morte de cada um deles, especialmente porque nas noites anteriores, teve sonhos com fios de linha, um sinal de que algo relacionado a cobras estava se manifestando. Além disso, Maria José

observou a Estrela Dalva próxima à lua, um sinal de que alguém próximo estava prestes a falecer, mas jamais imaginou que seriam seus próprios maridos. Desesperada, ela buscou a ajuda de outro benzedor, na esperança de impedir a tragédia, porém, infelizmente, ele não chegou a tempo.

Além disso, Maria destaca que seu segundo esposo era habilidoso em fazer um remédio para tratar picadas de cobra. Ela explica que o remédio foi feito com querosene, mentruz e creolina. Marcela, também presente na mesa, compartilha suas próprias lembranças sobre esse remédio. Ela recorda um dia em que presenciou seu pai benzer e administrando esse remédio a um homem picado por cobra. O homem ingeriu o remédio e logo cuspiu sangue, um sangue todo coagulado, explicando que o veneno da cobra age no sangue, tornando-o mais espesso e impedindo a circulação. O remédio à base de querosene, mentruz e creolina ajudou a afinar o sangue, auxiliando no tratamento após a picada. Maria José, por sua vez, menciona que seu segundo marido tinha um entendimento profundo desses conhecimentos. Ela relembra um sonho que teve com Honório, seu falecido marido, no qual perguntou a ele o que havia sentido antes de morrer. Ele respondeu que sentiu o peito queimando, o que leva Maria José a acreditar que o veneno da cascavel, a cobra responsável pela picada, agiu rapidamente, atingindo o coração de forma fulminante, tornando-a ainda mais perigosa.

As ofensas causadas por animais, como as picadas de cobras, estão intrinsecamente relacionadas aos afetos que agem sobre a pessoa. Esses afetos são provenientes de corpos externos, ou seja, de outros seres vivos, que acabam afetando a pessoa através do contato com o animal, como no caso da picada. A ideia de que a cobra pode ter sido feita no congá por vontade de outra pessoa sugere que a picada não é uma reação natural do animal, mas sim uma ação realizada por alguém, usando a cobra como instrumento. Conforme apontado por Sonia Regina Lourenço (2016), as práticas de benzeção e arrumações são categorias nativas dos quilombos da Chapada dos Guimarães. Essas práticas são realizadas por homens e mulheres que carregam a ambiguidade de serem feiticeiros, pois transitam entre as funções de benzedores e praticantes de arrumações. Essas pessoas são consideradas como detentoras de poderes mágicos e de cura. Essa ambiguidade presente nos benzedores e feiticeiros é análoga aos xamãs ou pajés de socialidades ameríndias. Os xamãs e pajés também possuem capacidades de interagir com o mundo espiritual e exercer influência sobre essas forças.

Para as mulheres que estão menstruadas durante a passagem da lua, é necessário ter ainda mais cautela, pois acredita-se que o sangue fica mais forte, o que pode atrair a

atenção das cobras. Ao adentrar áreas rurais ou roças, é importante ter um cuidado redobrado e observar atentamente o chão. Acredita-se que cobras como a cascavel, jararquinha e ponta de rabo branco estejam mais agitadas nesse período, e seus rastros podem ser mais evidentes, chegando a se mostrar deitadas na terra, demonstrando maior agressividade. Por isso, é essencial tomar cuidado e ficar alerta. Francisca explica que:

A lua está perigosa, tem que andar olhando para o chão, se não, a cobra pega. Eu me lembro que uma vez a minha irmã foi apanhar água na cacimba, ela estava menstruada e ainda era passagem de lua. Quando ela chegou na beira da cacimba, ela viu a cobra, quando ela ia encher a bacia de água, a cobra avançava, ela tirava, a cobra recuava. Então, ela começou a gritar por mim e por mamãe. Em poucos minutos, a gente foi lá. Quando fomos lá, a cobra foi embora, porque ela só segue o sangue.

A noção de "socialidades mais que humanas" proposta por Anna Tsing (2019) se relaciona diretamente com os relatos apresentados anteriormente sobre a relação entre as passagens da lua, as cobras e a roça. Essa perspectiva amplia a compreensão das relações sociais ao reconhecer que elas não se restringem apenas aos seres humanos, mas também envolvem uma complexa conexão com outras espécies, formando uma rede de multiespécie. Ao propor uma relação entre as passagens da lua, a cobra e a roça, é sugerido a existência de um conjunto de afetos e agências que precisam ser seguidos e respeitados.

Isso implica afirmar que o conhecimento não envolve apenas à experimentação, mas também a imanência de outros agenciamentos, conforme aponta Maria José, “antes de sair de casa, na passagem da lua, a gente já lembrava as crianças, andem olhando para o chão, a cobra está brava”. A citação de Coccia (2019) sobre a vida como “estar submerso” ressalta a ideia de que nossa existência está entrelaçada com o universo que nos envolve. Sentir e experienciar são formas de estar em contato tanto com nós mesmos quanto com o meio ambiente.

Quadro 3 – Qualidades das cobras do Cerrado Brasileiro, 2023.

Qualidades de cobra	Características
Cascavel	Solitária. Mais venenosa. Mata a pessoa menos de um dia. Fica observando e faz a rodeia para dar o bote.
Jararaca	Gosta de andar em par. Se matar uma, logo se vê outra. Prefere lugar seco.

Cinzento	A segunda mais venenosa. Porte grande. Gosta de lugar úmido, beira de rio.
Boca de Capanga\Boca de Sapo	Perigosa. Morde a pessoa e tira pedaço da carne. Gosta de enchente de rio.
Caninana	A sua cor é preta e amarelo. Surra a pessoa. Come pintinho.
Boipeva	Possui coloração muito variada, do cinza, alaranjado, marrom, amarelo, avermelhado. Pode lembrar a jararaca e a cascavel.
Ponta de Rabo Branco	É agressiva. É de grande porte e venenosa.

Fonte: acervo da autora, 2023.

A lei da lua precisa ser guardada e respeitada. A partir dela que as roças são realizadas. Maria José exemplifica como os fluxos do plantio estão intrinsecamente relacionados às diferentes fases da lua. De acordo com ela, durante a lua crescente, é o momento propício para semear as sementes e iniciar o plantio, pois a energia dessa fase favorece o crescimento das plantas. Por outro lado, na lua cheia, acredita-se que as plantas estão mais viçosas, tornando esse o momento ideal para a colheita. Além disso, Maria José ensina que:

As plantas que crescem por cima da terra, é um tipo de lua. As plantas que crescem por baixo da terra, é outro tipo de lua. A melancia e abobora, que crescem por cima da terra, se planta na lua crescente, ela cresce mais rápido e maior. Viçosa e bonita. Já a plantação de rama e de amendoim, que crescem por baixo da terra, pode se plantar na minguante ou na crescente. Vai depender para o que ela vai servir. Se eu quero fazer farinha de mandioca, eu planto na minguante, porque ela cresce mais grossa, demora para dar cor e bicho, mas custa para colher. Já se eu quero vender na feira, eu planto na crescente, a mandioca cresce fina e longa, não demora para colher. Mas escute só, o que você for plantar na minguante, se colhe na crescente, e se for plantar na crescente, se colha na minguante.

Em diálogo com Joana Vandelist, é enfatizado que a lua exerce uma grande influência em nossas vidas. Segundo seu ensinamento, no tempo antigo, após o nascimento de uma criança, era necessário permanecer dentro de casa por sete dias. Tanto a mulher quanto a criança tinham que aguardar esse período antes de sair. Isso se deve ao

cuidado em evitar que a lua visse a criança, pois acreditava-se que a exposição à lua nesse período poderia causar doenças à criança. Ainda afirma que:

De primeiro, as telhas das casas eram de palhas, então tinha frestas de luz da lua, a gente não podia atravessar essas frestas, porque se não, a lua ia ver a criança. Só no oitavo dia podia sair com a criança, a gente enrolava a criança e deixava só o bumbum de fora e caminhava para frente da lua nova e dizia “Lua, luar toma o seu ar. Me dá minha criança. Eu quero criar”. Depois disso a criança já estava protegida, não ia adoecer e já podia sair de casa.



Foto 19. Seu Adriano, limpando a terra para plantar rama de mandioca, 2023.
Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Marcela pontua a relação da lua com a morte. Segundo Marcela, “uma coisa é verdade que a minha mãe fala, e é certo. Entre nós daqui da parentela, nos sabe quando a morte vem vindo para parente de perto e para de longe. Sabe como? Pela Lua e a Estrela Dalva, é a posição da lua que avisa quando a morte vem. Se a estrela tiver bem próximo da lua, é porque vai morrer parente de perto, se não é de longe. E é certo, mamãe viu a lua próxima da Estrela Dalva e em poucos dias o meu pai morreu”. Nesse contexto, a perspectiva apresentada por Suzane de Alencar Vieira (2015) em diálogo com a comunidade quilombola Caetité-BA é relevante, pois destaca que as plantas, luas e vegetais possuem agenciamentos e vontades próprias. As ações humanas em relação a esses elementos naturais podem ter consequências no corpo e nas práticas de manejo. Seguir a vontade desses elementos é fundamental, pois quando há uma relação respeitosa,

eles potencializam qualidades na roça, na colheita e na vida. Por outro lado, caso essa relação seja desrespeitosa, as consequências podem se intensificar.

Florentino destaca que, devido à vida na roça, adquiriu conhecimentos práticos sobre o cultivo e manejo da terra. Cuidar da roça é uma tarefa exigente, e ele menciona o processo envolvido no preparo da terra para o plantio. Primeiro, é necessário fazer o manejo do roçado, que consiste na retirada dos matos pequenos e finos que podem atrapalhar o crescimento das plantas. Em seguida, eles tombam os tocos maiores, removendo-os da terra. Por fim, ocorre a roça coivara, que é a roça limpa, pronta para o plantio. Ainda destaca que:

Tem que saber plantar cada tipo de rama. Tem algumas que só pode ser plantado na lua minguante. Tem outras que tem que plantar na crescente. A que você planta na minguante tem que limpar na crescente. Tem todo um mistério. A coisa que não depende de nós, mas da natureza.

De acordo com Alencar (2015), o ato de criar, seja na agricultura, na caça ou em outras atividades relacionadas à natureza, envolve uma composição de forças e fluxos imanentes. Essa busca pela harmonia entre regime de chuvas e fases lunares é fundamental para garantir a proteção das plantas e ativar suas capacidades produtivas. Nesse contexto, as plantas, a roça e a caça são consideradas como uma arte criativa de diferentes encontros, envolvendo uma diversidade de agenciamentos. Essa perspectiva vai além do multiculturalismo, pois a abordagem antropológica pós-social pode de fato ser um fluxo de transformação ao se abrir para o encontro com os saberes "não modernos", como proposto por Bruno Latour (2004).

Quadro 4 - A Lei Lunar, lei do nascer e do morrer

Fases da Lua	Características	Capacidades Produtivas
Lua Nova	Lua neutra Fraca para plantação Mas é ela que dá proteção para a criança	Proteção para a criança
Lua Minguante	Lua usada na plantação de rama e grãos. As plantas são mais grossas, porém demora para colher. Custa para dar	<ul style="list-style-type: none"> ● Mandioca para fazer farinha; ● Amendoins mais grossos; ● Retirada de madeira de lei como aroeira\areca;

	coro e bicho. Excelente para retirada de madeira. O cabelo e unhas crescem mais fino.	<ul style="list-style-type: none"> ● Cabelo e unhas finas; ● Custa a crescer; ● Menos broca, coro e bicho.
Lua Cheia	Lua usada na plantação de milho e banana. As plantas nascem mais graúdas e viçosas. Porém, pode dar coro e bicho. Cabelo e unhas crescem mais rápido e mais grosso.	<ul style="list-style-type: none"> ● Milho e banana; ● Cresce mais rápido; ● Mais broca, coro e bicho; ● Cabelo e unhas grossas; ● Plantas graúdas.
Lua Crescente	Usada na plantação de rama e grãos. Cresce mais rápido, viçosa e bonita. Mas podem dar coro e bicho. Cabelo e unhas crescem mais rápido.	<ul style="list-style-type: none"> ● Mandioca para vender na feira; ● Mais fina e longa; ● Mais broca, coro e bicho; ● Cabelo e unhas crescem rápido.

Fonte: Acervo da autora, 2023.

Francisca explica que “naquele tempo, quando a safra era boa, a gente vendia alguns produtos lá na cidade de Cuiabá, vendíamos farinha de mandioca, polvilho de milho, arroz e feijão”. Exclamo, vocês também aproveitavam para trazer algumas coisas de lá? Francisca retribui:

Sim, a gente já aproveitava para trazer. Trazia açúcar, querosene, pinga, vinho, sal, tecido e guaraná”. E iam como para Cuiabá? Tinha gente que ia até de pé, mas era comum ir de boi de carga com a cangaia. Às vezes a gente se unia em tropa de cinco a dez bois e burros para ir, mas esse era para quem tinha melhor condição. Durava de três a cinco dias. Quem não tinha, ia com o que tinha. Mas tinham coisas que a gente comprava aqui mesmo, também era comum a gente trocar bastante. Não sei se você conhece a feira da mandioca em Cuiabá? Aceno com a cabeça que sim. Então, a gente vendia e comprava lá. Hoje ela está mudada, naquele tempo era mais simples, ali se encontravam os de casa e voltavam juntos.

As lembranças e práticas descritas podem ser entendidas como um "trajeto" e "circuito" conforme proposto por Magnani (2002). Esses conceitos descrevem a dinâmica

de práticas e serviços que são realizados em espaços percorridos por seus usuários habituais como um conjunto interligado. No contexto das socialidades quilombolas, é possível perceber uma interseção entre os espaços rurais e urbanos. Não são contextos opostos e nem territórios distantes. As socialidades quilombolas que vivem em áreas rurais percorrem alguns trajetos e circuitos urbanos. A feira da mandioca é um exemplo desse encontro entre o meio rural e urbano. Nesse evento, os quilombolas podem vender seus produtos, trocar conhecimentos e experiências com pessoas de outras comunidades e da cidade. Portanto, o conceito de "trajeto" e "circuito" de Magnani é válido para compreender a complexidade e fluidez das relações sociais, especialmente quando se trata de comunidades quilombolas que transitam entre diferentes espaços e contextos, mantendo uma conexão significativa entre eles.

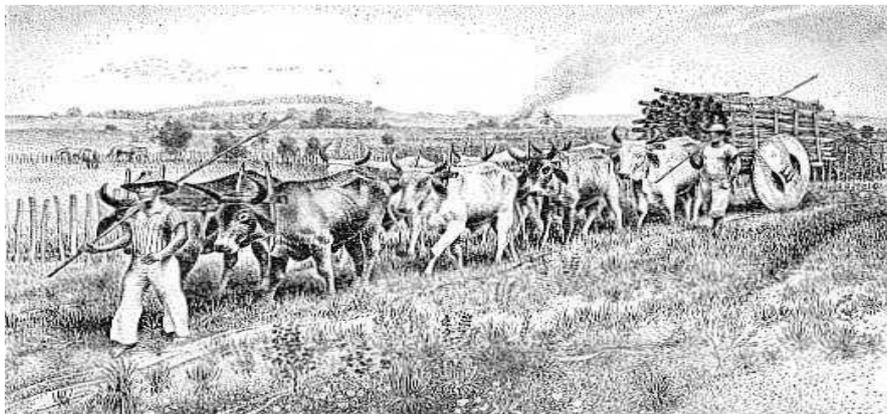


Imagem 4 - Boi de Carga ou Carro de Boi.

Fonte: DEBRET, J.B. Voyage Pittoresque et Historique au Brésil.

Além disso, o conceito de caminhar, tal como delineado por Tim Ingold (2000) direciona sua atenção para a interação entre o ato de caminhar e a paisagem. Nessa perspectiva, a paisagem é percebida como um registro duradouro das vidas e experiências das gerações que habitaram ao longo do tempo. Segundo Ingold, caminhar transcende a atividade física, transformando-se em um engajamento perceptivo com um ambiente que se encontra constituído por traços do passado.

Em outras palavras, ao percorrer uma paisagem, estamos constantemente imersos na história que essa paisagem carrega, marcada pelas atividades das pessoas que a moldaram ao longo do tempo. Para Ingold (2000), isso indica uma maneira de habitar o mundo. Considerando, portanto, que a paisagem desempenha um papel fundamental na formação das relações entre pessoas e ambiente, a prática de caminhar se torna

intrinsecamente ligada à criação de novas formas de interação com a natureza presente nesse caminho.

O próprio mundo assume o caráter de um organismo, e os movimentos de animais - incluindo os dos seres humanos são partes ou aspectos do seu processo de vida. Isso significa que ao habitar o mundo, nós não agimos sobre ele, ou fazer coisas para ele, mas sim nos movemos junto com ele. Nossas ações não transformam o mundo, mas são partes e parcelas da própria transformação do mundo (...) (Ingold, 2000: 199).

A experiência de caminhar, conforme descrita por Francisca, parece estar alinhada com a perspectiva de Tim Ingold (2000) sobre a relação entre o caminhar e a paisagem. Francisca recorda que, durante os dias de caminhada até Cuiabá, o foco não esteve tanto no destino final, mas sim na experiência do percurso em si. Isso ecoa a ideia de Ingold de que o caminhar envolve um engajamento perceptivo com o ambiente em que estamos imersos. Nesse contexto, o ato de caminhar se torna uma forma de experimentar a paisagem, de se conectar com o ambiente e de interagir com as marcas deixadas pelas gerações passadas. Não se trata apenas de alcançar um destino, mas de vivenciar o presente e mergulhar nas possibilidades da paisagem que está "repleta com o passado". O caminhar se torna uma oportunidade para especular, brincar e apreciar o entorno do espaço e das temporalidades, sem se preocupar com o resultado final e voltado para as possibilidades que um encontro pode proporcionar.

No próximo capítulo, exploro o conjunto de saberes e práticas que evidenciam a influência do Antropoceno nos coletivos quilombolas em questão. Meu objetivo é compreender como a vida em meio às ruínas se configura como um processo constante entre viver e morrer, em um cenário onde tudo parece ser e não ser, em consonância com Guimarães Rosa. A presença do Antropoceno nos quilombos não se restringe apenas as urgências climáticas e ambientais causadas pelo capitalismo, mas também envolve a presença de outras formas de relacionalidade, humanos e “mais que humanas”. Assim, ao dialogar com Guimarães Rosa e sua concepção de uma vida fluida e complexa, pretendo lançar luz sobre as formas peculiares de existência.

CAPÍTULO IV

“MUITO PASTO, POUCO RASTRO” – HERMÍNIO HONÓRIO PEDROSO



Foto 20. Pantanal em chamas
Fonte. José Medeiros, 2023.

Neste último capítulo, proponho uma análise das expressões das urgências climáticas através dos conhecimentos e práticas ligados à pesca, caça e às memórias diante das recorrentes queimadas no Pantanal nos últimos anos. O objetivo é contemplar como a vida persiste em meio às ruínas, delineando a forma como o Antropoceno se revela nas vivências desses coletivos. Busco compreender o processo de cuidado de forma contextual e parcial, estabelecendo uma relação intrínseca com diversas formas de existência, tanto humanas quanto "mais que humanas". Minha análise vai além da terra como um espaço geográfico, especulando sobre como essas urgências afetam não apenas a disponibilidade de plantas, mas a disposição geral do planeta e as relações que dependem dessas outras socialidades.

4. Cena I – Muitos seres existindo

Em Cambambi, Marcela recorda os dias em que seu pai, Hermínio Honório Pedroso, costumava reunir os filhos em círculo para discorrer sobre a vastidão do mundo e como, ao longo do tempo, as pessoas poderiam não mais saber como cuidar dele. Ele costumava dizer "muito pasto, pouco rastro" para ilustrar esse ponto, mas também enfatizava que há forças que não estão sob nosso controle, mas sim de outros seres e da própria terra. Essa cena é um ensinamento sobre como a vida diante das catástrofes se desenrola na interação entre o viver e o morrer, e que mesmo nessas circunstâncias, outras formas de vida emergem, desafiando-nos a compreender que o mundo não é exclusivamente dos humanos, mas de uma multiplicidade de seres coexistindo.

4. 1. Cena II - Dinâmicas da Pesca, Caça e suas Urgências

*Nós, povos da cultura politeísta, e os insetos,
em especial as abelhas, temos um viver que faz nascer
as flores, produzir os frutos e crescer as sementes. No
entanto, estamos sendo mortos de diversas formas.*

(Ana Mumbuca, 2020)

Conversando com o Florentino e Joana é explicado que "no tempo antigo, a gente costumava a pescar no córrego da corcunda, hoje é uma fazenda, lá onde a Cristina

trabalha. A gente pescava robalo, cará, lambari, piava, jejum, traíra, bagre e lambari”. Também salientam:

Durante o dia pegávamos peixes menores, de noite eram os maiores. Porque de noite tem mais silêncio, mas é perigoso cobra, tem que ir com cuidado. Pergunto-lhe, qual era a época que mais se pescava naquele tempo. Naquele tempo era no dia de Sexta-Feira Santa, a gente falava sexta-feira maior, na quaresma. Na Quarta-Feira de Cinzas já começa a comer o peixe. Eram quarenta cinco dias de quaresma. A quaresma era muito respeitada, não podia fazer folia. Não podia tomar banho, trabalhar e nem fazer festa. Porque a tentação estava solta. A criança que não respeitasse a Quarta-Feira de Cinzas e a sexta-feira santa, apanhava no sábado de aleluia. Seu Florentino continua, pois é, naquele tempo tinha esse respeito, e eram por quarenta e cinco dias.

Em Cambambi, Francisca compartilha suas lembranças sobre as práticas relacionadas aos córregos e rios da região. No tempo antigo, as pessoas costumavam tomar banho nesses córregos, porém, durante a quaresma não se permitia o banho, especialmente para as crianças que estavam mais ansiosas com as brincadeiras na água. Além dos banhos, a pesca também desempenhava um papel importante na vida da comunidade. Francisca menciona os diferentes tipos de peixes que eram comumente encontrados na região durante a época em questão. Entre eles, estão a piraputanga, piá, dourado, lambari, pacu, pera, curumbatá e piau. Francisca continua:

Naquele tempo tinham mais peixes, não havia essa necessidade de pescar para guardar, quando alguém tinha a vontade de comer, ia lá e pegava. Hoje já está diferente, primeiro que os córregos e os rios estão dentro das fazendas, então tem que pedir permissão para pescar e segundo que a usina do manso alagou tudo, destruiu tudo, hoje se você for pescar só encontra piranha, e de primeiro não era assim. De primeiro a gente pescava no rio da casca, rio quilombo, nas beiras dos córregos e lagos. Os córregos eram do povo.

Com o pensamento de Antônio Bispo (2016), é possível relacionar o conceito de “biointereção” com as práticas do pescar, visto que a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas, a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas são distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia (Bispo, 2016, p.30). É uma tarefa que não apenas recai ao plano individual, mas coletivo, como destaca Joana:

A comunidade é uma grande irmandade, porque eu tenho mais de cinquenta anos que eu estou nessa comunidade. Meu pai e minha mãe são daqui. Meus parentes está tudo aqui. Então, os nossos conhecimentos também estão aqui. Eu procuro sempre passar esse conhecimento para os meus filhos, porque a memória cansa e precisa ser passada. Porque veja só, temos uma riqueza de terra aqui, com plantas e a natureza. Ela também precisa de cuidado e nós conhecemos um pouco como cada planta funciona e interage com outras e conosco. Então a terra é demais de importante.

É uma tarefa que envolve a vivência de um cosmo marcado pela desigualdade em diferentes níveis. As desigualdades sociais e ambientais muitas vezes impactam as comunidades de forma desproporcional, afetando o acesso a recursos naturais. Neste sentido, não é uma tarefa pessoal. Isso pode ser atrelado ao que foi apontado acima, uma vez que se reconhece o valor da terra e da natureza como relações coletivas, implicando buscar soluções que atendam às necessidades e interesses de todos os envolvidos, em vez de beneficiar apenas alguns poucos. Significa promover a participação e o diálogo entre os diferentes membros da comunidade, levando em consideração seus conhecimentos, experiências e perspectivas diversas.



Foto 21. Crianças em Laranjal, pegando bocaiuvas.
Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Após o almoço, dirigi-me a casa de Mário em Laranjal, onde o encontrei capinando. Ao me aproximar, Mário logo me cumprimentou animado: "Oi, Nayara! Você voltou. Em que posso te ajudar?" Eu respondi, interagindo: "Será que posso conversar um

pouco com o senhor? Não quero incomodar." Mário prontamente respondeu: "Claro que não, fique à vontade. Podemos conversar sobre o que você quiser aprender." Então, indaguei sobre a roça no tempo antigo. Mário exclama:

Vixi, naquele tempo tinha mais terra para plantar, a terra preta era farta, depois veio as fazendas, as plantações de soja e tomou conta de tudo. Hoje a gente ainda planta, mas não é como antes. Vem eu vou te mostrar a nossa rocinha. Veja a gente ainda planta mandioca, arroz, mamão, abóbora e melancia. Mas a gente sente que a terra já não é a mesma, antes não precisava nem adubar que crescia. Hoje essas fazendas grandes usam muito agrotóxico e esse contamina tudo, contamina a terra, os rios e os córregos. De primeiro, não tinha tanque feito, era banguê feita com o tempo das águas, ali dava até para pescar, mas hoje até o peixe está diferente. Pergunto-lhe, tem chovido muito? No ano passado, foi difícil, mas espia, como esse mês de janeiro está chovendo, mas não é como antes, antes chovia os três meses direito, diminuía em fevereiro quando a gente plantava o feijão. Mas hoje, a chuva é só de passagem.

Nesse diálogo com Mário, torna-se evidente que o cotidiano dessas comunidades não é apenas um lugar de memória, mas também um espaço político marcado por lutas contra o descrédito e a marginalização impostos pelo poder hegemônico e pelas persistências do sistema de colonização no Brasil. Os quilombos, com suas experiências coletivas, são uma resistência e um enfrentamento contra as estruturas opressivas. Eles se manifestam através de expressões e irmandades negras que têm na terra, no cotidiano e na ancestralidade uma conexão inseparável, parte de um mesmo processo cosmográfico e existencial. Contudo, a redução das terras de quilombo e de confinamento que algumas se encontram ilustram a relação de domesticação entre seres humanos e cereais engendradas pelas práticas estatais capitalistas, conforme argumenta Anna Tsing (2015):

A agricultura intensiva de cereais é bem-sucedida em um aspecto, em relação a outras formas de subsistência: o de apoiar as elites. Os Estados institucionalizam o confisco de uma porcentagem da colheita. Por toda a Eurásia, a ascensão dos Estados, e suas civilizações especializadas, foi associada à disseminação da agricultura intensiva de cereais. Em alguns lugares o Estado sucedeu à agricultura; em outros, a agricultura sucedeu aos Estados. Em ambos os casos, os Estados promoveram a agricultura em suas insígnias e exércitos. Algumas vezes outras formas de subsistência foram criminalizadas: apenas os foras da lei recusariam a dívida da fertilidade estatal. E para aqueles no coração do Estado, essa dívida de fertilidade poderia se manter, pelo menos em tempos bons, pelo amor. (Tsing, 2015, p. 186).

A interação entre as agriculturas intensivas de cereais e os Estados possibilitou o surgimento de modelos hierárquicos, baseados na relação entre propriedade, trabalho escravo e monocultura. Esse processo desempenhou um papel significativo na formação social do Brasil, especialmente quando a Lei de Terras foi promulgada em 1850, antecedendo a abolição da escravatura. A Lei de Terras estabeleceu que as terras devolutas, ou seja, aquelas que ainda não eram ocupadas por particulares, se tornavam propriedade do Estado. Além disso, a legislação proibiu qualquer forma de aquisição de terras que não fosse por meio da compra. Esse sistema de propriedade reforçou a concentração de terras nas mãos de poucos e contribuiu para o surgimento de grandes latifúndios.

O advento da monocultura, impulsionada pela mão de obra escrava, também foi uma característica marcante desse período. As plantações intensivas de culturas como o café fortaleceram a exploração e a opressão contra os escravizados e aprofundaram as desigualdades sociais e econômicas no país. As consequências desse passado histórico ainda são sentidas na sociedade brasileira contemporânea. As questões relacionadas à concentração de terras, à desigualdade no acesso à terra e aos direitos das comunidades são reflexos desses processos históricos. Em diálogo com Lourenço (2016), é possível apontar que:

As roças no território quilombola Morro do Cambambi não ultrapassam mais do que 4 ha por família, algumas chegam a cultivar pequenas roças de 2 ha de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz). No município de Chapada dos Guimarães, a produção de mandioca é baixa, considerando-se que a produção agrícola é majoritariamente de monoculturas de algodão herbáceo, milho e soja nas grandes fazendas. A alta concentração de renda e a desigualdade social, econômica e étnico-racial têm correlação com a alta concentração de terras no estado de Mato Grosso. Os dados compilados pelo IBGE (2019) apontam que Mato Grosso é um estado com elevado número de terras de produtores individuais, que somam 86.383 indivíduos. Esses produtores (de condomínio ou de consórcio) utilizam áreas, para lavouras permanentes, de 105.244,231 ha; para lavouras temporárias, as áreas são de 9.757.280 ha (Lourenço, 2016, p. 340).

Nesse contexto, surge uma reflexão profunda sobre o compromisso com o desenvolvimento e se ele é realmente benéfico, especialmente quando esse desenvolvimento envolve a exclusão de formas de vida. É importante questionar por que devemos investir em mais plantações e suas monoculturas que seguem uma temporalidade monótona, como apresentado por Anna Tsing (2015). A busca incessante

pelo desenvolvimento econômico muitas vezes resulta na expansão de plantações, que são sistemas agrícolas altamente especializados e voltados para a produção em larga escala de uma única cultura. Essas monoculturas frequentemente levam à manipulação do meio ambiente, à perda de biodiversidade e à exploração insustentável dos recursos naturais. Por essa razão, as cosmologias destas comunidades locais muitas vezes abrigam outras possibilidades agrícolas e modos de vida que se contrapõem ao modelo hegemônico dos latifúndios aliados ao Estado herbicida. Essas comunidades buscam alternativas que promovam a diversidade agrícola, em oposição à monocultura prejudicial.

As experiências etnográficas proporcionaram uma perspectiva valiosa para questionar as urgências ambientais e climáticas causadas pelo avanço do agronegócio e da extrema-direita. Mário destaca a transformação no modo de interagir com a terra ao longo do tempo. Antigamente, as práticas agrícolas eram mais respeitadas em relação ao tempo da terra, enquanto hoje em dia, a ganância tem levado a forçar a terra a produzir, mesmo em áreas inadequadas, resultando em desmatamento e degradação ambiental. Ele menciona com tristeza a queimada no Pantanal e ressalta que muitas vezes a natureza é culpada injustamente, quando na verdade, as ações humanas são a causa dos desastres ambientais. Mário também compartilha sua preocupação com o garimpo na região de Poconé, enfatizando o impacto ambiental negativo causado pela extração de minério, que contamina a terra e a água. Ele menciona o trágico caso de Bruno e Dom, que foram mortos após questionarem o garimpo ilegal. Isso ilustra o quão perigoso pode ser confrontar as atividades ilegais e prejudiciais ao meio ambiente. A situação descrita por Mário revela a vulnerabilidade enfrentada por aqueles que se posicionam contra práticas destrutivas em prol do respeito ecológico.

Mário expressa sua indignação em relação ao atual cenário político, especialmente em relação ao ex-presidente Bolsonaro. Para ele, Bolsonaro é visto como uma figura negativa e controversa, e Mário não entende como algumas pessoas ainda o apoiam. Ele destaca que a população local reconhece os benefícios que foram obtidos durante o governo de Lula, mas que essa percepção pode não ser compartilhada por aqueles que estão fora da região e não estão cientes das conquistas proporcionadas por esse governo, pontuando que “os fazendeiros mesmos são todos Bolsonaro. Se você for conversar com qualquer irmandade daqui, vão reconhecer isso”. Já na casa de Seu Catarino é explicado que:

De primeiro, a gente não tinha energia, era tudo a base das velas e lamparinas. As casas eram feitas com adobe, ainda se tem casa assim, não estou dizendo que ela não seja digna, mas a gente também merece uma qualidade de vida, foi no Governo Lula que conseguimos o direito de ter a “minha casa, minha vida” e a “luz para todos”. Você pode olhar bem para aquele poste ali e vai ver o adesivo do Lula, aqui somos Lula. Veja, hoje, tem muita gente com ódio que só pensam em si. Pode até pensar em si, mas isso não dá o direito de matar, de destruir e de acabar com tudo. Eu tenho acompanhado aqueles índios, qual o nome deles mesmos?” Os Yanomami. “Isso, muita tristeza, meu Deus. Imagina quantos outros estão nessa mesma situação. Isso não tem perdão. Isso não foi um presidente, foi um matador, desculpa falar assim, mas essa é a verdade.

Latour (2004) propõe uma ecologia política que vai além da divisão tradicional entre natureza e cultura, questionando a noção moderna de natureza como algo separado dos seres humanos e da sociedade. Ele busca repensar a ideia de modernidade, destacando a importância de considerar os diferentes agentes e agências envolvidos nos processos sociais e ecológicos. Essa abordagem envolve um movimento de abertura das ciências para os saberes e práticas dos "não-modernos", ou seja, para as perspectivas e conhecimentos de socialidades que foram historicamente marginalizadas ou ignoradas pelas abordagens tradicionais das ciências sociais e naturais.

Ao enfatizar a complexidade das crises ecológicas, Latour (2004) enfoca a interconexão entre os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais da relação entre os seres humanos e a natureza. Ele destaca a importância de compreender como as formas de vida humanas estão entrelaçadas com os ecossistemas e como as dinâmicas políticas e sociais influenciam a relação com o meio ambiente. Essa perspectiva relacional ajuda a compreender melhor as crises ambientais e a promover uma abordagem mais inclusiva para lidar com os desafios ecológicos enfrentados pela humanidade. Ele reconhece que as questões ambientais não podem ser separadas das questões sociais, pois não é um fenômeno isolado, mas como sugere Emanuele Coccia (2019):

Identificar natureza e cosmo significa antes de tudo fazer da natureza não um princípio separado, mas aquilo que se exprime tudo que é. Inversamente, o mundo não é o conjunto lógico de todos os objetos, nem uma totalidade metafísica dos seres, mas a força física que atravessa tudo o que se engendra e se transforma. Não há nenhuma separação entre matéria e imaterial, a história e a física. Num plano microscópico, a natureza é o que permite estar no mundo, e, inversamente, tudo o que liga uma coisa ao mundo faz parte de sua natureza (Coccia, 2019, p. 23).

Não estamos sozinhos, as plantas, os vegetais e os animais estão em relação com o mundo, pois como indica Coccia (2019, p.34) a origem do nosso mundo não é a busca pelo que está no exterior, a natureza faz parte deste mundo, portanto, são forças cósmicas que se relacionam com o mundo. A vida é permeada por forças cósmicas e relações múltiplas, onde tudo se interpenetra. Viver é, portanto, se misturar e se entrelaçar com a vida dos outros seres e elementos do ecossistema. Essa interdependência e interação constante entre os diversos elementos da natureza criam uma teia complexa de relações ecológicas, onde cada ser vivo desempenha um papel importante na sustentação e no equilíbrio da terra. É nesse movimento que as práticas de manejo dialogam com outras vidas, como sugere Catarino:

No tempo antigo, a gente costumava a caçar, caçava tatu liso, tatu cascudo, veado, paca, cutia, quati, saracura, pomba, codorna e até capivara. Mas não era sempre que se caçava, era de vez em quando. Hoje está proibido. Mas de primeiro, a gente não caçava sempre, caçava quando dava vontade de comer ou quando faltava carne. Não havia aquele interesse de caçar para guardar, porque nem tinha como guardar, quando a caça era grande a gente distribuía entre os parentes. Agora tudo está diferente. Tem fazendeiro matando onça. Onde já se viu. A gente matava, mas não era por matar, era para comer, a gente aproveitava até o coro do animal, tudo era aproveitado”. Pergunto-lhe, o senhor sentiu diferença dos animais depois da queimada do pantanal? “Sim, a gente viu muito bicho que era difícil de ver. Alguns pássaros diferentes, até onça pela redondeza está fácil de achar. Porque vieram fugindo do fogo, uma tristeza. Os animais sentem tudo isso, são eles o que mais sentem. Porque a mata é o seu lar. [...] A gente também sentiu diferença. O ar está mais seco. A chuva vinha fina. Agora que está voltando a chover mesmo. Mas uns dois anos atrás não foi assim. Continuo a conversa, perguntando-o, como caçavam antes? A gente caçava com cachorro. Às vezes fazia armadilha. Os cachorros corriam muito, pegavam até veado. Parecia até cavalo. Eles encontravam os buracos de tatu. De primeiro, o cachorro até caçava sozinho, a gente só o escutava latindo, quando ia ver estava com uma caça. Também a gente saía para caçar de noite, na época de seca, porque de chuva é mais perigoso. Mas mesmo assim sempre tomando cuidado com a cobra. O cachorro era esperto demais, sempre avisava se tinha uma por perto. [...] hoje está proibido, mas tem que proibir mesmo, porque hoje a mentalidade é outra. Hoje não se respeita nem gente, ainda mais bicho.

O pensamento de Antônio Bispo sobre as cosmologias dos quilombos brasileiros se alinha com a ideia de que essas diferentes práticas podem coexistir e se entrelaçar, sem perder suas particularidades. Essa "confluência" de pensamentos e práticas respeita as diferenças e permite que cada cosmologia se manifeste em sua singularidade, sem que

haja uma imposição de limites ou uma tentativa de eliminar as diversidades. O respeito é a base de qualquer forma de relação. A abordagem de Stengers (2018), que sugere que as proposições cosmológicas exigem mais do que tolerância, reforça essa ideia de respeito como uma forma de confluência e heterogênesse. O respeito não busca limitar ou controlar as diferenças, mas sim criar um espaço de encontro e diálogo onde essas diferenças possam se expressar e interagir de maneira envolvente.

Para haver respeito frente às diversidades, faz-se necessário compreender que as relações quilombolas estabelecem outro modo de relacionamento com terra, para além da terra como mercadoria e acúmulo. O pensamento dos povos contracolonizadores é transmitido de forma circular e politeísta, no sentido de que o ato de pensar se relaciona, simultaneamente, com os rios, as plantas e os animais, ou seja, com natureza. Além disso, esse pensamento compreende que tudo o que se faz, planta e colhe é produto da energia orgânica, por isso esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia, de forma proporcional e biointegrada.

O conceito de "viver sabroso" desenvolvido por Natalia Quiceno (2016) no contexto do Médio Atrato de Chocó, no Pacífico Colombiano, é uma expressão de uma vida experienciada como arte de criar e resistir, em defesa da vida e do território. É um modo de existência diário, fluído e em constante movimento, onde as pessoas são agentes ativos na criação e transformação da vida. Ao relacionarmos esse conceito com o presente estudo, podemos entender que as diferentes agências e agenciamentos presentes nas comunidades quilombolas também são atos de "viver sabroso". Nesse contexto, o cotidiano é vivido como um lugar de forças potentes e diferentes acontecimentos. As experiências transcendem uma visão idílica das coisas e potencializam o que Starhawk (2018) destacou como "contrafeitiço" – um contraponto ao que já está previsto. Isso se manifesta na constante tarefa de questionar: e se houvesse outras maneiras? Essa qualidade de "viver sabroso" não é apenas uma maneira de viver, mas também uma forma de resistência ativa, onde a criatividade e a resiliência se entrelaçam para enfrentar desafios e criar novas possibilidades no complexo tecido da vida.



Foto 22. Lagoa da Corcunda, Laranjal-MT
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

A abordagem de Sherry Ortner (2016) sobre a "Antropologia Sombria" e a "Antropologia do Bem" destaca a importância de compreender as dimensões duras e brutas da experiência humana, bem como as formas de resistência, cuidado e esperança que podem emergir em meio a adversidades e desafios. A "Antropologia Sombria" busca elucidar as realidades difíceis e muitas vezes dolorosas que as pessoas enfrentam em suas vidas, incluindo questões de opressão, desigualdade e injustiça. Por outro lado, a "Antropologia do Bem" procura identificar práticas e formas de cuidado, solidariedade e esperança que surgem como resposta a essas dificuldades.

O contexto político e social da extrema-direita no Brasil, as comunidades quilombolas têm sido negligenciadas e ameaçadas, enfrentando desafios constantes em termos de direitos e políticas públicas. A falta de apoio e proteção por parte do governo pode resultar em práticas genocidas, colocando em risco a segurança e a existência dessas comunidades. A pandemia da COVID-19 agravou ainda mais essa situação, com a falta de ações efetivas para proteger a saúde e o bem-estar das comunidades quilombolas. Nesse contexto, a "Antropologia Sombria" pode ser útil para examinar as injustiças e desafios enfrentados por essas comunidades, bem como as consequências devastadoras das políticas negligentes e prejudiciais. Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que mesmo em meio às adversidades, as comunidades quilombolas têm demonstrado resiliência, resistência e solidariedade, representando uma forma de "Antropologia do

Bem". Isso está presente na reflexão feita pela mestra Marcela, pertencente ao quilombo de Cambambi, ela traz uma sabedoria profunda transmitida por seu pai, o benzedor Hermínio Honório Pedroso. Suas palavras ecoam com um ensinamento, que vai muito além do imediato e nos leva a compreender a importância de guardar e cultivar o conhecimento e a sabedoria ao longo do tempo.

O ensinamento de "guardar um ano para servir um dia" traz a ideia da paciência, do cuidado com o saber, e da compreensão de que certas coisas só se manifestam no tempo certo, como frutos que amadurecem lentamente até estarem prontos para serem colhidos. Essa paciência também remete ao respeito pelo próprio ritmo da vida, da natureza e dos ciclos que se desenrolam no universo. Ao mencionar "muito pasto e pouco rastro", seu pai enxergava a ganância e a exploração desmedida como uma ameaça à harmonia da natureza e à existência das comunidades. A referência à ganância humana destruindo a natureza reflete uma preocupação com a exploração desenfreada das potencialidades humanas e "mais que humanas", que leva ao desmatamento, à degradação dos solos, à poluição dos rios e à perda da biodiversidade. A destruição das nascentes e o desaparecimento de morros cobertos por vegetação são sinais claros das consequências do desequilíbrio ambiental.



Foto 23. Garimpo de ouro em Poconé, Mato Grosso, 2023.
Fonte: Nayara Marcelly Ferreira da Silva

As memórias compartilhadas pelos interlocutores ao longo dos capítulos oferecem uma compreensão profunda de como o Antropoceno está profundamente entrelaçado em suas vidas cotidianas. Eles destacam que as zonas de interação com a vida vegetal indicam um caminho convincente para abordar a ameaça existencial do colapso climático. Além

disso, essas memórias revelam como a naturalização e a normalização das urgências ambientais são frequentemente suavizadas por acordos internacionais. No entanto, esses acordos não responsabilizam aqueles que estão diretamente envolvidos em práticas relativas aos danos do meio ambiente. Como resultado, as diversas frentes de resistência permanecem sob ameaça devido às conexões entre o agronegócio e o aparelho estatal.

No ensaio crítico intitulado "Copérnico e os Selvagens" ([1969] 2003), Clastres propôs uma "revolução copernicana" no campo da antropologia política. Nessa revolução, ele retirou a noção de poder coercitivo da definição geral de política, colocando a recusa desse poder como o próprio fundamento das políticas indígenas. Daí surgiu a ideia central das "sociedades contra o Estado", que se baseia em mecanismos de destruição à unificação, assimilação e homogeneização. Ao formular a noção de "cosmologia contra o Estado", Viveiros de Castro se aproxima da interpretação da obra de Clastres apresentada por G. Deleuze e F. Guattari em "Mil Platôs" (2008) que enfatiza a ideia de que as sociedades não ocidentais são essencialmente "sociedades-para-a-guerra". Essa guerra gera a "multiplicação do múltiplo" e, como resultado, inibe as relações de poder, que se concentram na figura do Estado.

Nesse contexto, as comunidades em questão indicam uma forma de socialidade "contra o Estado". Isso não implica em conceber a ausência completa do Estado, mas sim uma oposição à sua coerção e à dinâmica de poder intrínseca a ele, não se opondo à instituição em si, mas sim à sua imposição de controle e poder. O conceito de Antropoceno é fundamental para compreender esse contexto. O Antropoceno não é apenas uma época geológica que sucede ao Holoceno, e é descrito pela influência dominante da atividade humana sobre o planeta.

De acordo com Stengers (2015), ele representa um bloqueio das zonas de refúgio de outras formas de existência. Esse bloqueio se intensificou com o advento do capitalismo e da economia industrial, que se baseia em matérias-primas e energia fóssil, bem como no crescimento exponencial dos padrões de consumo. Como enfatizado por Deborah Danowski e Viveiros de Castro em "Há mundo por vir?" (2014), o Antropoceno representa o momento em que a geologia se entrelaça com a moral. Nessa era, a distinção entre os seres humanos e o mundo deixa de ter significado. Esse conceito, complementado por Stengers, revela a própria ineficácia do que entendemos como humanidade.

Por esse motivo, Krenak (2019) coloca que antropoceno posiciona "um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa existência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais

profunda do antropoceno” (idem2019, p. 58). Essa reflexão é muito pertinente ao apontar que nossa ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é uma das principais marcas do Antropoceno. Isso significa que a forma como concebemos e nos relacionamos com o meio ambiente e com outras espécies influencia diretamente as urgências e os problemas ambientais que enfrentamos atualmente. O Antropoceno é, portanto, um fenômeno social que tem raízes profundas nas estruturas sociais, econômicas e políticas que moldaram nossa relação com o ambiente natural ao longo do tempo. Compreender e enfrentar esse fenômeno requer uma mudança de perspectiva e uma transformação nas formas de pensar, agir e habitar o mundo.

O Antropoceno não é um acontecimento isolado, mas sim uma marca profunda da ação dos seres humanos no planeta. Donna Haraway (2019), em seus estudos e reflexões, traz propostas para repensarmos nossa relação com as demais espécies que compartilham o mundo conosco, com o objetivo de descolonizar ideias e comportamentos arraigados. Haraway questiona a visão que separa rigidamente os seres humanos da natureza e das outras espécies, e sugere abordagens mais interconectadas. Ela propõe outras narrativas, que incluem o reconhecimento de nossa coexistência com outras formas de vida, o reconhecimento da interdependência de todas as espécies e a compreensão de que nossas ações têm consequências ecológicas significativas. A partir das caminhadas e diálogos com Marcela foi dito que:

Apesar de não ser fácil, ainda sim, seguimos e resistimos. Muitas pessoas chegam aqui e falavam, é bom demais viver aqui, o tempo é outro, é mais silencioso, é mais tranquilo, de fato, eu prefiro morar aqui, mas também é preciso entender que não é fácil. A minha família mesmo sofreu bastante, mas escute só, minha linda, olha a Serra do Cambambi, veja com está com bastante nuvens, parece até fumaça, mas não é, isso quer dizer que o tempo vai abrir, a chuva vai dar uma trégua e as plantas vão florescer.

Isabelle Stengers (2017. p.43) destaca a importância de aprender um saber não apenas como um processo intelectual abstrato, mas sim como um envolvimento com o ambiente que torna esse saber possível. Os saberes e práticas apresentados neste capítulo fazem parte de uma "ecologia de práticas", ou seja, estão inseridos em contextos específicos, relacionados a fluxos de tempo e espacialidade próprios. A citação de dona Fifa, "não se caminha para conhecer, mas se conhece caminhando", ressalta a importância da experiência e da vivência no processo de conhecimento. É um convite para especular o mundo, estar imerso na realidade e aprender por meio da interação com a natureza. É

importante destacar que a cura é sempre parcial, uma vez que estamos em constante movimento e transformação. Os saberes e práticas apresentados não se encerram em si mesmos, mas nos convidam para uma jornada contínua de aprendizado e conexões com o ambiente e com os outros seres vivos, respeitando todas as formas de vida que compartilham este planeta.



Foto 24. Morro do Cambambi após a chuva, 2023.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Essas reflexões nos levam a contemplar a dimensão das plantas no mundo e nas relações humanas de maneira profundamente significativa. Como acrescenta Maria, mãe de Marcela, ao afirmar que “as plantas são como pessoas, têm o poder de encantar ou desencantar, dependendo da relação que estabelecemos com elas”, somos instigados a refletir sobre as ideias que estão presentes nestas cosmologias. Há muito tempo, essas socialidades refletiram que as plantas possuem a capacidade de encantar, ou melhor, de quebrar a domesticação. A domesticação, comumente entendida como o controle exercido pelos seres humanos sobre outras espécies, geralmente negligencia o fato de que tais relações também têm o potencial de transformar os próprios seres humanos.

Em vez de enxergarmos as plantas como recursos a serem explorados, essas perspectivas nos incentivam a considerá-las como forças dotadas de agência e imanências. Além disso, as plantas desempenham um aspecto fundamental em nossa relação com o mundo e podem ser vistas como agenciamentos ativos em um cenário de devastação ambiental. Suas potencialidades são vastas e oferecem perspectivas para

pensar a vida em ruínas. Conforme Joana sugere, "existem plantas que hoje são difíceis de encontrar, mas outras, como as ervas daninhas, têm uma habilidade para proliferar em qualquer lugar." Isso destaca capacidade das plantas em adaptar a ambientes desafiadores, mostrando como elas continuam a desempenhar um papel vital, mesmo em situações de devastação. Em diálogo, Tsing (2015) argumenta que:

As paisagens globais de hoje estão repletas desse tipo de ruína. Ainda assim, esses lugares podem ser animados apesar dos anúncios de sua morte; campos de ativos abandonados às vezes geram novas vidas multiespécies e multiculturais. Em um estado global de precariedade, não temos outras opções além de procurar vida nesta ruína (Tsing, 2015, p. 6.)

Anna Tsing faz uma análise fascinante ao comparar os seres humanos com as ervas daninhas e em destacar como ambos desempenham papéis na moldagem da paisagem e na ecologia local. Ela ressalta que algumas ervas daninhas são particularmente perturbadoras para os ecossistemas, provocando mudanças contínuas em suas dinâmicas. No entanto, Tsing não limita essa capacidade de perturbação apenas aos seres humanos; ela argumenta que todos os seres vivos carregam consigo uma história de contaminação, e a pureza não é uma opção realista. Isso implica em aprender a coexistir e colaborar com outras espécies, em vez de buscar a pureza ou a separação.

A conexão entre o sistema de cura da benzeção, entendido como uma possibilidade de "abdução" de agenciamentos, e o conceito de geontopoder proposto por Povinelli (2023) é uma maneira perspicaz de analisar como diferentes sistemas de conhecimento e práticas lidam com a distinção entre a vida e a não-vida, bem como com a governança sobre esses domínios. O geontopoder, conforme elaborado por Povinelli, se refere a uma forma de governo que se concentra na diferenciação entre a vida e a não-vida para estabelecer seu domínio. Isso contrasta com o conceito de biopoder de Foucault, que lida com o governo sobre a vida. O geontopoder, portanto, está mais preocupado em estabelecer normas sobre o que não é considerado vivo no sentido biológico, incluindo elementos como rochas, vento, rios e plantas.

O conceito de geontopoder, introduzido por Povinelli, está intrinsecamente relacionado às necropolíticas, que se referem à gestão do poder político sobre a morte. Esse poder não se limita apenas a tomar decisões sobre como a vida deve ser governada, mas também influencia quem deve viver e quem deve morrer. Nesse contexto, o risco de morte está sempre presente, e o poder político exerce controle sobre a vida e a morte de

maneira desigual. O sistema de plantation é um exemplo histórico de como o geontopoder e como necropolíticas foram implementadas. Ele envolveu o estabelecimento de plantações altamente lucrativas, como cana-de-açúcar e algodão, por meio da exploração brutal de escravos. Essa exploração não apenas subjugava a vida dos escravos, mas também os submetia ao constante risco de morte devido às condições de trabalho desumano e ao tratamento cruel. Além disso, essa exploração cruel também impactou adversamente a terra e todas as outras formas de vida presentes no ambiente.

Neste cenário, a benzeção, como um sistema de cura, surge como uma resposta às imposições do geontopoder e das necropolíticas. Ela coloca ênfase na celebração da vida em todas as suas formas, transcendendo as categorias de seres vivos e não vivos. Nas práticas de benzeção, as plantas assumem uma dimensão essencial como agentes de cura, a natureza é reconhecida como uma aliada na busca pela vitalidade. Nessas cosmologias, o aprendizado contínuo com as plantas e a prática do sistema de benzeção indicam uma possibilidade de reativar fluxos e práticas potentes na arte de criar e recriar seus lares, contrária aos dispositivos de domesticação e captura do Estado. A benzeção molda topologias que celebram a multiplicidade e a heterogênese, desafiando as estruturas que buscam restringir e uniformizar a vida.

Portanto, essas cosmologias desafiam a concepção de modernidade que se baseia na dicotomia entre "natureza e cultura", uma concepção que muitas vezes enquadrava suas formas de conhecimento e práticas como "popular", "tradição" e "crença". Como sugerido por Stengers (2018), a modernidade apoiou-se na herança iluminista, contribuindo para a formação do Estado como um catalisador de práticas racistas e genocidas. Povinelli (2023) acrescenta a isso, argumentando que esse impulso deu origem ao geontopoder, que decide quem deve viver e quem deve morrer. Essa dinâmica se manifesta na estrutura política neoliberal, que fortalece a violência, a morte e a expropriação de corpos e territórios, negligenciando outras formas de existência.

Nestes contextos, a benzeção, vista como um sistema de interações entre seres humanos e não humanos, pode oferecer uma possibilidade de reativar a força e a vitalidade em relação à vida, em contraposição à estrutura opressiva do Estado que, como aponta Stengers, tem como seus limites a morte, a objetificação e a violência em relação à vida, tratando a violência como um prêmio.

A compreensão das cosmologias presentes nos sistemas de cura, como a benzeção, desempenha um papel fundamental na maneira como essas comunidades enfrentam os desafios do Antropoceno, um termo amplamente discutido no campo científico. O

conceito de Antropoceno tem ganhado destaque nas ciências humanas e sociais, especialmente na antropologia, como uma ferramenta para compreender e analisar as urgências climáticas como um processo significativo do ser humano no meio ambiente e na Terra.

4.2. Cena III - Modos de vida no antropoceno

O Antropoceno denota uma nova era geológica em que a atividade humana se tornou uma força geológica dominante que molda o planeta. Essa ideia não é um fenômeno recente, mas um resultado da interação prolongada entre os seres humanos, o meio ambiente, o capitalismo e a exploração insustentável dos recursos naturais. Os quilombos e povos indígenas, em particular, são testemunhas cotidianas desse fenômeno e sofrem suas consequências, que incluem desmatamento, urgências climáticas, escassez de recursos e perda de biodiversidade.

Além disso, de acordo com Isabelle Stengers (2015), o conceito de Antropoceno vai além de ser apenas uma nova era geológica resultante do estilo de vida industrial. Ele também revela a ineficácia e a falência do sistema capitalista, que age de maneira parasitária, subjugando o planeta a um papel de recurso descartável. A autora argumenta que a naturalização de catástrofes é uma característica distintiva do capitalismo, um sistema que se baseia na expropriação e exploração de bens e pessoas, buscando romper todas as conexões que promovem a vitalidade e a força da vida.

Nesse contexto, as plantations são vistas como uma forma simplificada de organização do espaço, projetada para transformar seus componentes em commodities para venda no mercado. Levando em consideração essas questões, Donna Haraway (2015) sugere a utilização de termos alternativos para complexificar a discussão. Dois desses termos são o Plantationoceno e o Capitaloceno, que enfatizam o papel central das plantations e a conexão com o imperativo do capital na estruturação do planeta. Além disso, a autora propõe o uso do termo Chthuluceno para nomear as dinâmicas das forças tentaculares que estão em constante ação e moldam continuamente a Terra, muitas vezes atuando no subterrâneo. Essas entidades incluem desde organismos microscópicos que desempenham um papel fundamental na manutenção do equilíbrio ecológico até entidades ctônicas, seres que transcendem o humano, empenhados na tarefa de evitar o colapso do planeta.

Diante disso, as múltiplas formas de interação entre seres humanos e não-humanos começam a desafiar as estruturas do capitalismo. Isso ocorre devido à dissonância estética provocada pela desigualdade contemporânea, que gera indignação tanto entre os seres humanos quanto na própria Gaia. É importante compreender Gaia sem projeções, sem história e sem memória. Gaia não exige nada, não deseja nada, não projeta nem retém, não é sensível nem racional. Sua força reside nisso; se a vida na Terra se extinguir, Gaia persistirá, talvez em uma forma diferente, pois a história profunda e o tempo longo do planeta revelam que Gaia nunca esteve com as mesmas formas, nunca foi estática, nunca economizou gestos e nunca ficou inerte (Stengers, 2015: 40-41).

Nesta perspectiva, a benzeção pensada como sistemas de agenciamentos podem apontar para novas abordagens das relações sociais que estão intrinsecamente ligadas ao ecossistema, indo além das representações. Conforme sugerido por Viveiros de Castro (2012), essas relações podem ser compreendidas por meio de uma "virada ontológica" que propõe salientar como diferentes perspectivas cosmológicas apontam para outras formas de existência. Dentro desse contexto, o animismo aparece como uma proposição que indica formas de relacionalidade, dotadas de intenção, agência e subjetividade. Essa perspectiva desafia a distinção ocidental entre humanos e não humanos, sugerindo a presença de muitos seres existindo para além do humano.

A crítica ao humanismo e ao antropocentrismo é um elemento central na discussão sobre o Antropoceno e as abordagens que buscam entender as complexas interações entre humanos, não-humanos e o meio ambiente. Essa crítica é direcionada à visão ocidental que separa os seres humanos da natureza e os coloca no centro de tudo, muitas vezes desconsiderando ou subestimando as interdependências ecológicas. Esse processo contribuiu para a ideia de que a natureza é algo dado e isolado da dimensão social. Essa visão naturaliza as concepções de progresso e muitas vezes minimiza ou ignora as perturbações negativas causadas pelo capitalismo e pela exploração insustentável das potencialidades naturais.

Francisca em Cambambi demonstra que “naquele tempo até o canto do pássaro era diferente, hoje até parece um canto mais triste, mas essa terra sempre encontra um jeito de se refazer, tem coisa que não depende nós, mas dela”. A citação de Francisca, ao mencionar como o canto dos pássaros era diferente no passado e como a terra sempre encontra uma maneira de se regenerar, destaca a complexidade das relações entre o humano e o não humano, bem como as socialidades "mais que humanas" que permeiam o ecossistema. Isso ressalta que o não humano não se limita apenas à natureza física, mas

também engloba as dimensões sensoriais do mundo. Essa perspectiva do não humano reconhece que o ambiente natural não é apenas um conjunto de recursos ou objetos inanimados, mas sim um conjunto de imanências com suas próprias agências e maneiras de interagir com o mundo.



Foto 25. Quintal de Dona Francisca em Cambambi-MT
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Esses fluxos incluem não apenas os seres vivos, como pássaros, plantas e animais, mas também as forças naturais e os processos ecológicos que moldam o ambiente. Ao reconhecer a agência e a influência do não humano nas questões ecológicas, sociais e políticas, estamos, essencialmente, desafiando a visão antropocêntrica que coloca o ser humano no centro de todas as coisas. Em vez disso, estamos abraçando uma perspectiva cosmológica que leva em consideração a interconexão e a interdependência entre todas as formas de vida no planeta. Essa abordagem é fundamental para enfrentar os desafios do Antropoceno e para promover uma relação mais respeitosa com o ambiente e com as diversas formas de vida que compartilham o mundo.

Para além de identificar especificamente cada planta, é necessário apreender as suas formas de agenciamento. As plantas são práticas de conhecimentos que não dependem exclusivamente dos seus acertos, de provas e de evidências testadas em laboratórios, como os saberes das ciências modernas (Latour, 1994), mas da arte da dosagem, o pharmakon, termo grego com o sentido de exprimir o uso certo de palavras e de substâncias e os modos de fazer bem uma sessão de cura – um remédio, por exemplo

– praticados pelas benzedeadas e raizeiras do cerrado (Alencar, 2015; Lourenço, 2022, p. 329). Aprender as formas de agenciamento das plantas não é apenas sobre sua identificação botânica, mas também sobre compreender o contexto cosmológico no qual elas são inseridas. Portanto, ao explorar as práticas de benzeção, é essencial apreender não apenas o conhecimento das plantas, mas também a sabedoria contextual que envolve o uso dessas plantas em um sistema de cura mais amplo, enraizado em cosmologias que valorizam a interconexão entre todos os elementos da natureza.

A relação intrínseca entre infortúnio, doença e cuidado estão inseridas em cosmologias próprias que não se baseiam na divisão entre natureza e cultura. Nesse contexto, o sistema de cura da benzeção é especulado como um exemplo de agenciamento que envolve plantas, vegetais e espiritualidade, esta última entendida não apenas como uma prática religiosa, mas como uma possibilidade de reativação, conforme proposto por Isabelle Stengers (2018). Esse sistema de cuidado não busca uma volta ao passado, mas sim uma experiência do presente que cria espaços e temporalidades para refúgio e vitalidade em meio às ruínas da vida. Desta forma, a relação entre infortúnio, doença e cuidado torna-se não apenas uma questão de saúde, mas também um aspecto fundamental de como essas socialidades tecem o social, no vínculo intrínseco entre outras formas de existência.

Timothy Morton (2023) sustenta que a separação entre natureza e cultura está enraizada no antropocentrismo, que pressupõe a existência de um "antro" que é "cêntrico". A ideia subjacente ao antropocentrismo é que o ser "humano" ocupa uma posição privilegiada, simultaneamente dentro e fora dessa estrutura. A partir dessa perspectiva, os não humanos são frequentemente vistos à luz de uma suposta falta de humanidade. Nesse contexto, a distinção entre humanos e não humanos é essencialmente antropocêntrica, uma vez que ela valoriza a razão em detrimento da paixão, negando assim a possibilidade de racionalidade aos outros modos de existência.

Essa negação resultou na imposição da objetificação e positivação da natureza sob a égide da racionalidade humana. Por outro lado, as cosmologias das socialidades de Laranjal e Morro de Cambambi permite compreender que outras formas de existência também exercem modos de pensamento e ação sobre o mundo, ultrapassando a divisão convencional entre natureza e cultura. Essas cosmologias desafiam a ideia de considerar a natureza como algo estagnado e positivado.

Dentro do contexto das reflexões de Morton (2016) sobre a reificação da natureza pelo capitalismo moderno, surge uma crítica à noção de "positividade" atribuída à

natureza. Morton argumenta que quando rotulamos algo como "natureza" de maneira positiva, estamos, na verdade, perpetuando uma narrativa agrilogística. Em outras palavras, ao classificar algo como natureza de maneira positiva, estamos, de certa forma, empregando uma ferramenta do capitalismo para legitimar e controlar as diversas potencialidades do ecossistema. Isso, por sua vez, contribui para a naturalização da domesticação e dos desequilíbrios e catástrofes ambientais intensas, ao mesmo tempo em que isenta a chamada "humanidade" de toda culpa.

O Antropoceno é a natureza assumindo sua forma tóxica de pesadelo. Ela permanece latente, aguardando para emergir como uma catástrofe, enquanto o humano se vangloria como o centro de tudo. Portanto, de acordo com Morton, as ramificações imprevistas da gestão ambiental no Antropoceno são como "loops estranhamente estranhos", pois são inquietantes e representam desdobramentos ao chamado progresso. Para cada aparente avanço na exploração da natureza, há uma retrocessão, um movimento contrário e assimétrico. Esses "loops" são uma característica comum na abordagem da natureza por meio de estratégias de comando e controle, e, invariavelmente, resultam em danos aos ecossistemas (Morton, 2016, p. 7).

Nesse contexto, Morton (2016) propõe uma abordagem que coloca em disputa as concepções convencionais sobre a natureza ao introduzir a ideia de "Ecologia Escura". Essa abordagem, desprovida de dicotomias, opera na premissa de que o fim do "mundo" já chegou. Isso não é uma perspectiva desesperadora, mas sim um alívio, pois implica que não precisamos mais nos apegar desesperadamente às fantasias, como a do antropocentrismo. A capacidade de entender a "torção" da vida, conforme proposto por Morton, envolve a interligação de tudo, misturando tudo o que carece de uma forma e estado definido, sendo governado por valores incorporais. Isso cria um espaço intermediário repleto de possibilidades e encontros que não apenas desafiam as dicotomias entre natureza e cultura, mas também nos permite conceber a existência de uma "não natureza".



Foto 26. Há muitas existências no universo das plantas
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Isso se alinha com a perspectiva de João Guimarães Rosa (1986), cuja perspectiva enfatiza a ideia de que "tudo é e não é". Essa abordagem ressalta a impermanência intrínseca a todas as coisas. Nesse contexto, o processo de "afinar e desafinar" desempenha um papel central, indicando que o encontro é uma categoria essencial nessa abordagem. O encontro desempenha uma dimensão fundamental, pois é por meio dele que a natureza é sistematicamente desvinculada de uma existência objetiva e pré-determinada. Nessa circunstância, o encontro com a alteridade vai além do confronto entre diferentes visões de mundo. Ele apresenta também um encontro com um universo potencial, que pode não se submeter aos mesmos critérios de plausibilidade e objetividade das ciências modernas, as quais frequentemente ditam o que é considerado como real.

Por isso, Morton (2016) propõe uma ecologia desprovida de natureza, que se apresenta como um horizonte, um espaço no qual a essencialização e a naturalização dos seres se tornam inviáveis. A natureza nunca está completa; ela nunca pode ser totalmente definida de forma positiva. Morton desenvolve seu pensamento a partir dessa quase anomia e experiência abissal da natureza, que não é natural e, por isso, fluída. Sua fluidez se torna altamente interligada e coexistente. Trata-se de uma ecologia desprovida de localização fixa, onde não existe um ponto central que unifique, direcione e centralize as diversas manifestações espaciais. É, portanto, uma ecologia descentralizada ou espacial,

um espaço siderado, onde invade nossos corpos, nossas moléculas e a estrutura atômica, fragmentando-nos em microcorpos coexistentes cada vez menores.

Essa abordagem transcende a representação cultural do mundo. Ela está em consonância com o que Bispo (2016) enfatiza como a necessidade de "mais pensamentos e práticas germinantes" oferecidos por essas cosmologias, em plena sintonia com a sabedoria do cuidado, como ressaltado por Joana:

Então, para cuidar não precisa saber, simplesmente tem que estar disposto a fazer. A terra precisa desse cuidado, pois como uma pessoa pode viver feliz vendo a terra adoecer? Como pode uma pessoa ser feliz não tendo as condições que a natureza oferece? Não tem como. Então para nós da comunidade, a terra deve vir em primeiro lugar. Porque sem a terra não tem alegria, não tem saúde. Só tem doença e tristeza. Já estamos sofrendo muito com a falta desse cuidado, mas ainda assim, seguimos adiante.

"Estar disposto a fazer" implica uma transformação na maneira como nos relacionamos com a vida, uma mudança na nossa relação com o mundo. Isso é o cerne da arte do cuidado. Além disso, Morton (2023) sugere que não há uma realidade "objetiva" à qual os cientistas estão se aproximando com uma visão cada vez mais clara e imparcial. O fato de a ciência ser autocorrigível não implica que ela esteja convergindo para uma verdade final, ou que haja algum "mundo real" lá fora que ela descreve com cada vez mais precisão. No Antropoceno, a ciência não se trata mais de revelar a verdade oculta e objetiva da natureza, pois a natureza não está mais escondida – somos nós, são nossas ações, é nosso mundo.

A consciência ecológica é estranha, tem uma forma distorcida e circular, mergulha na escuridão. Não nega a agonia e o horror penetrantes que experimentamos quando o colapso se torna visível. Desse modo, o Antropoceno não é apenas uma época geológica, mas é um desafio profundo à maneira como concebemos o mundo e nosso lugar nele. Essa ecologia sombria nos instiga a confrontar a estranheza e a complexidade de nossa existência e a transcender as estruturas centradas no ser humano que nos orientaram por tanto tempo.

Ao fazê-lo, abre novas possibilidades de pensamento e ação diante dos hiperobjetos, que são escalas temporais e espaciais desconhecidas, por vezes monstruosamente gigantescas, que moldam nosso mundo. Este confronto com a estranheza não apenas desafia nossas percepções, mas também oferece uma possibilidade para uma reativação fundamental, instigando-nos a cuidar e remodelar nossa relação com

o planeta e seus sistemas complexos, sem deixar de reconhecer que esse cuidado é parcial e contextual, entendendo que as abordagens devem levar em conta a diversidade de situações e contextos específicos. Diante desse cenário, o desafio que se impõe é o de abrir-se para possibilidades de alianças e aprender com elas.

A partir do diálogo com as proposições de autores que especulam conceitos como "ecologia das práticas" e "ecologia sombria", notadamente Isabelle Stengers, Deborah Bird Rose e Timothy Morton, entendendo suas especificidades, busquei delinear uma tentativa especulativa para compreender a benzeção como um "nexo de relações" e uma possibilidade de "abdução" de conjuntos de saberes e práticas intrinsecamente ligados às socialidades humanas e "mais que humanas". Meu objetivo foi entender como o conhecimento da benzeção atua de maneira contextualizada, emergindo das interações com os respectivos coletivos.

Nesse movimento, as situações de perigo foram abordadas como demandando um processo de cuidado que não busca simplesmente um salvacionismo, mas sim a criação de alianças com as multiespécies. O intuito é colocar em disputa e em relação nossos próprios dualismos ontológicos, compreendendo como o social se manifesta de maneira peculiar em outras formas de relações. Essa abordagem implica reconhecer que a benzeção não é apenas um ato isolado, mas um entrelaçamento de vínculos que transcende as fronteiras entre o humano e o não humano.

CONCLUSÕES

BENZEÇÃO: REATIVANDO OUTRAS POTENCIALIDADES DE EXISTÊNCIA



Foto 27. Córrego no Distrito de Água Fria, 2023.
Fonte. Nayara Marcelly Ferreira da Silva

A minha participação no contexto da prática de benzeção sempre esteve intrinsecamente vinculada ao conceito fundamental de cuidado. Esse cuidado transcende as fronteiras humanas, estabelecendo uma rede complexa de interações que envolvem uma variedade de agentes, sejam eles humanos, não humanos, como plantas, animais e seres encantados. Durante essa jornada, destaquei a relevância de estender o cuidado a outros coletivos, reconhecendo a emergência dos não humanos como agentes dotados de uma imanência própria.

Essa compreensão ressalta a importância de transcender a visão antropocêntrica, reconhecendo que os seres humanos não são os únicos agentes ativos no universo. Assim, ao abraçar essa perspectiva mais ampla, abre-se a possibilidade de promover um cuidado mais envolvente, que considera as interconexões entre todos os agentes do cosmos,

redefinindo nossa relação com o mundo e reafirmando a necessidade de coexistência respeitosa entre todas as formas de vida.

Neste contexto, o cuidado está intrinsecamente entrelaçado com a compreensão dessa potencialidade, que se manifesta como a habilidade de reconhecer que outras formas de existência possuem suas próprias compreensões, comportamentos e maneiras de habitar o mundo. A partir dessas interconexões, surge a sugestão de "pensar com", um diálogo no qual corpos, territórios e cosmologias são moldados e entrelaçados no constante vínculo entre humanos e "mais que humanos".

Essa abordagem não apenas transcende as barreiras tradicionais entre o humano e o não humano, mas também ressalta a importância de uma coexistência especulativa e respeitosa. Ao reconhecer e honrar a diversidade de perspectivas e modos de ser, abrimos caminho para um cuidado mais profundo, promovendo a colaboração e a compreensão mútua em um mundo onde todas as formas de vida são partes essenciais de uma cestaria que se faz e refaz mutuamente.

Diante disso, é possível afirmar que as práticas de cuidado do sistema de benção não devem ser encaradas como crenças, traços culturais, costumes ou tradições. Em vez disso, elas devem ser vistas como "nexo de relações" que mobilizam modos de ação, permitindo a vitalidade e criatividade em relação à vida. Nesse contexto, o Morro de Cambambi indicou uma forma distinta de viver o espaço e a temporalidade. Ele é mais do que um lugar para ser habitado; é um local de "passagem", repleto de eventos e encontros, que oferece constantes potencialidades.

Podemos também atribuir essa potencialidade às plantas, pois cada uma delas carrega intrinsecamente seu próprio poder. A forma como são manejadas é de extrema importância, pois cada planta guarda seus segredos, e esses segredos estão intimamente ligados a uma planta específica. Além disso, há momentos particulares em que o poder da planta se manifesta plenamente e pode ser capturado, como períodos lunares particulares, bem como momentos determinados do dia e da noite. Ter conhecimento desses ciclos temporais é fundamental para entender e lidar eficazmente com as energias e propriedades das plantas, especialmente no processo de preparo das garrafadas.

Conforme exposto, cada um desses elementos faz parte integrante do sistema de benção. Essa prática requer mais do que apenas um "dom", mas também um profundo conhecimento sobre o "saber cuidar", que envolve a interação e o respeito pelas várias formas de existência. Não é qualquer pessoa que pode preparar uma garrafada, pois esse "modo de fazer" exige compreender as complexas interações entre as plantas, além de

envolver o entendimento das fases lunares e o cumprimento por restrições comportamentais. Por exemplo, o responsável por uma garrafada costuma evitar que ela tenha contato com outras pessoas, uma vez que se acredita que as pessoas também são "seres mágicos" cujas energias podem influenciar a potencialidade da garrafada.

Nesse contexto, essas socialidades destacaram que, ao longo do tempo, compreenderam que as plantas têm a capacidade de encantar, ou seja, de quebrar a domesticação. A domesticação, geralmente vista como o controle que os seres humanos exercem sobre outras espécies, frequentemente ignora o fato de que essas relações também têm o poder de transformar os próprios seres humanos. Portanto, a benzeção, foi concebida como um sistema de agenciamento que visa "arrumar" o corpo contra adversidades e doenças que não apenas afetam o aspecto físico, mas também o espiritual, social e cosmológico.

Neste contexto, foi fundamental destacar que o mundo dos segredos permeia a espiritualidade, as interações com os santos, as perspectivas sobre o corpo, as práticas terapêuticas, a compreensão da saúde e da doença, bem como as relações com a natureza. Os segredos estão intrinsicamente ligados à vida. Existem diversas situações em que o segredo pode ser comprometido, afetado ou perder sua eficácia. Por exemplo, em momentos em que o corpo está "aberto", como durante a menstruação. É por isso que antes de realizar uma benzeção, é necessário "fechar" o corpo.

Neste contexto, o umbigo do recém-nascido não é apenas um objeto de procedimentos, mas também carrega qualidades que estabelecem conexões com outros domínios, ligando a pessoa a um território específico, enraizado no mundo vegetal e animal. Além disso, ele é considerado um objeto com propriedades curativas. Muitas mulheres optam por preservar o cordão umbilical para utilizá-lo em rituais de benzeção contra o "quebranto", enterrando-o somente quando a criança atinge a idade adulta. Além disso, a morte não é concebida apenas como um fim, mas também como um ponto de partida para uma série de potencialidades que desempenham uma dimensão fundamental na manutenção do equilíbrio entre os vivos e os mortos, influenciando lugares, corpos e pessoas.

O mundo tal como foi percebido por essas cosmologias revela-se vibrante e repleto de agenciamentos e potencialidades. Mesmo diante das zonas de bloqueio criadas pelo Capitaloceno e Plantationoceno, essas perspectivas nos convidam a considerar outras formas de existência que podem habitar as ruínas. Nesse diálogo entre teoria e prática, emerge a proposta de direcionar nossa atenção para todos os agenciamentos que povoam

a paisagem, tecendo um encontro com as multiespécies companheiras e, a partir desse encontro, aprender com elas.

Esse convite à aprendizagem a partir da convivência com as multiespécies não apenas amplia nossos horizontes de compreensão, mas também nos possibilita encontrar novas formas de coexistência em um mundo frequentemente dominado pela lógica do antropocentrismo. Desse modo, essas cosmologias nos inspiram a considerar alternativas, especular novas relações e, em última instância, a repensar nossa posição no vasto ecossistema, reconhecendo a inseparabilidade entre tempo, espaço e matéria. Nesse contexto, o processo de criação e destruição se entrelaça e se mescla, desafiando as fronteiras tradicionais entre vida e morte.

Em última análise, a benzeção, concebida como uma possibilidade de "abdução", apresenta-se como uma abertura para o encontro com diversas formas de existência, tanto humanas quanto "mais que humanas". Comprometendo-se com um processo de cuidado que é parcial e situado, essa prática não busca soluções salvacionistas, mas, ao contrário, propõe-se seguir com o problema. Ao lançar proposições em diálogo com as multiespécies, a benzeção emerge como uma expressão dinâmica de interconexão, reconhecendo a complexidade das relações. Ao seguir com o problema, a benzeção torna-se uma prática que não busca respostas, mas sim se engaja em diálogos contínuo com as espécies companheiras.

Por fim, pude aprender, através da vivência junto a esses coletivos e da reflexão sobre a proposição de Guimarães Rosa, que a arte do cuidado presente na prática da benzeção está profundamente entrelaçada com a relacionalidade do ecossistema. Essa interação com outras formas de existência nos ensina que "tudo é e não é", pois, a mudança é inerente a vida. Mesmo diante das catástrofes e dos desafios impostos pelo Antropoceno, a vida encontra maneiras de se reerguer. Há aspectos que escapam ao nosso controle e dependem da própria Terra, da Gaia. Assim, a lição que emerge é a importância de continuar a participar dessas assembleias e aprender com elas, reconhecendo que a cura é um processo parcial e situado.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

ABU-LUGHOD, Lila. **As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros.** Estudos Feministas, v. 20, n. 2, p. 451-470, 2012.

BOURDIEU, Pierre. (1999). **A casa kabyle ou o mundo às avessas.** Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 8(8), 147-159.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado.** São Paulo: Cosac & Naify, [1969] 2003.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). **About the House: Lévi-Strauss and Beyond.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CARSTEN, Janet. **A matéria do parentesco.** Revista de Antropologia da UFSCAR, 2014.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **Os rumos da prosa: parentes chegados, primos, cunhados.** Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 44, n. 2, jul./dez. 2013, p. 196-215.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica.** Organização de José R. S. Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: uma metafísica da mistura.** Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie, 2019.

COELHO de SOUZA, Marcela Coelho de. **Parentes de sangue: incesto, relação e substância no pensamento indígena Timbira.** Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004, p. 25-60.

CRUZ, B. P. da. S. **Entre tempos: ensaio para uma antropologia depois da encruzilhada.** Mediações - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-15, 2022.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Desterro, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** 3.ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DEBAISE, Didier; STENGERS, Isabelle. **The insistence of possibles: towards a speculative pragmatism.** In: Parse, Issue 7, Autumn 2017.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha.** Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2014.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande** [1937]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "**Ser Afetado**". Cadernos de Campo, ano 14, n. 13. Trad. Paula Siqueira. São Paulo: USP, 2005.

FELD, Steven. **Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Songin Kaluli Expression**. 2. ed. Durham: Duke University Press, 1982.

GELL, Alfred. **Arte e agência. Uma teoria antropológica**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GOLDMAN, Marcio. **Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política**. Rio de Janeiro: Editora. Letras, 2006.

GOLDMAN, Marcio. **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem**. Estudos Etnográficos. Revista De Antropologia Da UFSCar, 9(2), 11–28, 2017.

GOLDMAN, Marcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1999.

GOW, P., & POUGY, H. **Mitos e Mitopoiesis**. Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 23(23), 187-210, 2014.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes no chthluceno**. Tradução: Ana Luiza Braga. São Paulo: N-1 Edições, 2023.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram: uma introdução**. Tabula Rasa. 2019, n.31, pp.23-75.

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2016.

INGOLD, Tim. **Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno**. Ponto Urbe, 9, 2011.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**. London/New York: Routledge, 2000.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOURE, Bruno. **Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia.** Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LATOURE, Bruno. **Reassembling the Social: an introduction to actor-network-theory.** New York: Oxford University Press, 2005.

LANGDON, E. J. **A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença.** *Etnográfica*, 2: 241-260, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1960.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A eficácia simbólica." In: *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?** *Horizontes Antropológicos*, vol. 5, no. 10, pp. 123-149, 1999.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** Santa Catarina: NUER/UFSC, 2000.

LIMA, Tania Stolze. "O que é um corpo?" *Religião e Sociedade*, vol. 22, no. 1, pp. 9-20, 2002.

LIMA, Vladimir Moreira. **A partir de Guattari 1: uma política da existência.** Rio de Janeiro: Editora Ponteio, 2019.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LOSONCZY, Anne Marie. **Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano.** *Reverdi*, no. 1, pp. 49-54, 1989.

LOURENÇO, Sonia Regina. **Quilombos: modos de existência, zonas de interstícios e resistência.** In: DIEHL, Eliana Elisabeth et al. *Antropologias do contemporâneo: uma homenagem a Sônia Weidner Maluf.* Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.

LOURENÇO, Sonia R. e SILVA, Danielli K.P. **Uma análise antropológica sobre a cosmologia da comunidade quilombola de Lagoinha de Cima: entre santos, 'arrumações' e seres não humanos.** *ACENO*, vol. 3, no. 6, pp. 71-86, ago. a dez. 2016.

LOURENÇO, Sonia Regina. **Identidade, gênero e música nos cantos funerários Javaé.** *Amazônia. Rev. Antropol. (Online)* 6 (1): 7-8, 2014.

MALUF, Sônia W. **Das narrativas sobre as bruxas. Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, pp. 53-93.

MACEDO, Ulla. "A 'dona do corpo': um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA." Dissertação de mestrado. Bahia: UFBA, 2007.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 17 (49): 12-29, 2002.
- MACHADO, Cauê Fraga. **Agenciamentos da benzedura: O sistema de cura no Quilombo da Casca/RS**. Revista ACENO, 2016.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental** [1922]. São Paulo: abril (Coleção Os Pensadores), 1976.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, e Maria Angélica Motta Maués. **O Modelo Da 'reima': Representações Alimentares Em Uma Comunidade amazônica**. Anuário Antropológico, 2 (1):120-47, 2018.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva** [1925]. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MARCELIN, Louis H. **A Invenção da Família Afro-Americana: Família, Parentesco e Domesticidade entre os Negros do Recôncavo da Bahia**. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- MORTON, Timothy. **Ser Ecológico**. Tradução de Maíra Mendes Galvão. Ed. Quina, 2023.
- MORTON, Timothy. **O Pensamento Ecológico**. Tradução de Renato Prelorenzou. Ed. Quina, 2023.
- MORTON, Timothy. **Dark ecology: for a logic of future coexistence**. New York: Columbia University Press, 2016.
- MUMBUCA, A. **O voo das abelhas da terra**. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2020.
- NATHAN, Tobie. "**Manifeste pour une psychopathologie scientifique**." In: Médecins et Sorciers, Paris: Le Seuil, 2004.
- ORTNER, Sherry. **Dark Anthropology and Its Others**. Hau: Journal of Ethnographic Theory, v. 6, n 1, p. 47–73, 2016.
- ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.
- PINA CABRAL, João. (2013). Gente livre. **Consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia**. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.

POVINELLI, Elizabeth A. **Geontologias. Um réquiem para o liberalismo tardio.** Trad. Mariana Ruggieri. São Paulo: Ebu Editora, 2023.

PORTO, Liliana. **A Ameaça do Outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG).** São Paulo: Attar editorial, 2007. 262 p.

QUICENO TORO, Natalia. **Vivir Sabroso: luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia.** Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario, 2016.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução.** Tradução e prefácio de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ROSE, Deborah Bird e Peter Read, editores. "Profanação." Edição Especial, Revisão de Estudos Culturais, 11 (1): 89–127, 2005.

ROSE, Débora Bird. **Shimmer: Exuberância da Raposa Voadora em Mundos de Perigo.** Ed. Imprensa da Universidade de Edimburgo, 2022.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombo: modos e significados.** Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Modos quilombolas.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 9, p.58-65, 2016.

SOUZA, Ryanddre Sampaio de. **Reativar a catástrofe, descobrir onde pisar: proposições ontológicas no pensamento estético japonês pós-2011.** Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2023.

STRATHERN, Marilyn. **No limite de uma certa linguagem.** Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999.

STRATHERN, Marilyn. **O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?** In: O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRATHERN, Marilyn. **Revolvendo as raízes da antropologia.** Revista de Antropologia, v. 59, n. 1, p. 224-25, 2016.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections.** Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

STRATHERN, Marilyn. **"Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world."** In Adam Kuper, ed., Conceptualizing society, pp. 75-104. Londres: Routledge, 1992.

STARHAWK, M. S. **"Magia, visão e ação."** In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, [S. l.], n. 69, p. 52-65, 2018.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. **História de Mato Grosso: da ancestralidade aos dias atuais.** Cuiabá: Entrelinhas, 2006.

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências**. Coleção Desnaturadas, coordenada por Alyne Costa e Fernando Silva e Silva. Trad. Fernando Silva e Silva. Editora Bazar do Tempo, 2023.

STENGERS, Isabelle. "A **proposição cosmopolítica**." In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, [S. l.], n. 69, p. 442-464, 2018.

STENGERS, Isabelle. "**Reativar o animismo**." Tradução de Jamille Pinheiro Dias. In: Caderno de Leituras, N. 62. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, Coleção EXIT, 2015.

TAUSSIG, Michael. "**Viscerality, Faith, and skepticism: Another Theory of Magic**". In: DIRKS, Nicholas (ed.), In Near Ruins: Cultural Theory at the End of the Century. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 221-256.

TSING, Anna L. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton, Princeton University Press, 2015. (Trad. Bras. Jorgge Menna Barreto, Yudi Rafael, São Paulo, N-1 edições, 2022).

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**, Thiago Mota Cardoso e Rafael Victorino Devos (orgs), Brasília, IEB Mil Folhas, 2019.

TURNER, Victor. **O processo ritual. Estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O conceito de sociedade em antropologia**. In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "**Transformação**" na antropologia, transformação da "**antropologia**". Mana, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "**Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**." Mana, 2(2), 115-144, 1996.

VIEIRA, S. de A., Mello, C. C. do A., & Flaksman, C. (2022). **A caixa de ferramentas de Jeanne Favret-Saada**. Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 31(2), e204447. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v31i2pe204447>

VIEIRA, Suzane de Alencar. **Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

VIEIRA, Suzane. 2021. "**Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada**". Mana, vol. 27, no.3.

WAGNER, Roy. "**Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?**"
Cadernos de Campo, n. 19, p. 237-257, 2010.

WAGNER, Roy. "**The Fractal Person.**" In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.).
Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge
University Press, 1991.