



A benzeção um ato de arrumação nas socialidades de Laranjal e Cambambi-MT

Nayara Marcelly Ferreira da Silva¹

Resumo

A pesquisa é um estudo sobre a benzeção pensada como ato de “arrumação”, categoria êmica que se refere a ação de arrumar o corpo contra os infortúnios e doenças nas socialidades negras de Laranjal e Morro do Cambambi que se identificam como “comunidades quilombolas”. Os respectivos coletivos estão situados no estado de Mato Grosso, o primeiro no município de Poconé e o segundo em Chapada dos Guimarães. Até o momento foi possível especular o ato de “arrumação” em plena relação com a casa, entendida não apenas como uma construção física porque se estende para o quintal e para tudo que pode ser uma referência de espacialidade. Cada espaço da casa está associado a uma série de práticas de benzeção e é onde circulam as fofocas, as risadas, as comidas e os atos de “arrumação”. As socialidades não podem ser concebidas apenas pela perspectiva identitária, mas, sobretudo, como modos de fabricação de mundos. É no encontro com as visitas, os “chegados” e as irmandades que o corpo é fabricado para além do biológico, mas como resultado de agenciamentos sociais e espirituais, permitindo pensar sobre noções de corporalidade, tais como a “mãe do corpo”, o “companheiro da criança”, o umbigo e a relação entre “corpo aberto e corpo fechado”. A etnografia visa a descrição da eficácia da benzeção na perspectiva destas socialidades e como esta prática delinea territórios existenciais.

Palavras-chave: Benzeção, Arrumação, Casa, Quilombo.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Percurso etnográfico

Meu envolvimento com as socialidades negras de Laranjal e Morro do Cambambi, localizadas nos municípios de Poconé e Chapada dos Guimarães, no estado de Mato Grosso, teve início por meio de uma conexão ética que se solidificou ano de 2014, durante minha participação como "rainha da bandeira" na celebração da festa de Santo Antônio em Laranjal. Foi ao alcançar esse compromisso que tive a oportunidade de mergulhar nas práticas de benzeção realizadas por esse coletivo. Joana Astrogida de Arruda Silva, parteira de Laranjal, orientou-me que, ao aceitar o convite para essa jornada, também assumi o compromisso de retornar regularmente. Ela explicou que a benzeção é uma responsabilidade, uma vez que conecta diversas agências em sua execução. Através dessa interligação, a benzeção não apenas se torna uma atividade individual, mas também um compromisso que impacta e envolve toda uma rede de pessoas e agenciamentos, incluindo não apenas humanos, mas as socialidades “mais que humanas”, conforme Anna Tsing (2019). Isso inclui plantas, santos, seres encantados e os mortos.

Seguindo essa orientação, fiz meu retorno a Laranjal para acompanhar a gestação de Franciely Nunes da Silva e auxiliar na cura do umbigo de seu primeiro filho, Luan Nunes da Silva. Não estava munida de um gravador, mas sim com a disponibilidade do meu próprio corpo para vivenciar e entender as técnicas da "puxação" e da cura do umbigo. Recebendo orientação direta de Joana, que agora também assume o papel de minha professora, participei ativamente na preparação de ingredientes essenciais para esta cura. 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. Essa experiência permitiu não apenas aprender as técnicas envolvidas, mas também sentir a profundidade do conhecimento que é transmitido por meio das práticas corporais.

O processo se desenrolou com Franciely aconchegando Luan em seu colo para dar início à cura do umbigo. Joana aqueceu o óleo de mamona no fogo e cuidadosamente o aplicou ao redor do umbigo de Luan. Na sequência, ela incorporou o polvilho e os farelos da casa de marimbondo. 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).

Nesse cenário, é possível discernir a presença de diversas substâncias que se entrelaçam com o conceito de pessoa e com a própria corporalidade. Joana oferece uma explicação elucidativa, “tudo o que a mulher comer e fazer influenciará no desenvolvimento da criança, pois estão interligados. Por exemplo, se ela consumir carne de porco durante o período de resguardo, isso afetará o leite que a criança irá mamar, podendo causar cólicas e indigestão”. Aqui, não apenas se manifesta uma "mutualidade do ser", conforme conceituado por Marshall Sahlins e retomado por Janet Carten, 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" (Carten, 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, como descrevo abaixo por meio de uma conversa com Juracy Nalva, 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. 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 dessas substâncias 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 das trocas de substâncias e comportamentos. A circulação dessas substâncias e comportamentos se consolidam por meio das relações e garantem a solidificação 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 solidificam os laços de irmandade, formando uma conexão profunda e afetiva que é valorizada e relembra ao longo do tempo. A expressão "mãezinha" destaca a dimensão afetiva que é estabelecida através dessas experiências compartilhadas. Já o termo "irmandade" ressalta a ideia de que as pessoas da comunidade se unem como irmãos, criando uma relação de proximidade e reciprocidade. Esse sentimento de ser acolhido como parte da família, mesmo sem laços sanguíneos diretos, é um exemplo do valor das trocas de substâncias e comportamentos nas socialidades quilombolas.

O sentido atribuído à irmandade dessas socialidades quilombolas vai muito além de uma dimensão institucional religiosa. Ela é compreendida como laços consolidados pela troca e afeto, sendo uma conexão profunda entre agentes e agenciamentos, 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 de união, parentesco, pertencimento e reciprocidade dentro da comunidade. As pessoas se veem como parte de uma família, com responsabilidades mútuas e um compromisso coletivo de apoio, cuidado e reciprocidade.

Após dois anos, minha pesquisa etnográfica se expandiu para outros contextos, concentrando-me especialmente no quilombo de Morro do Cambambi, situado na região

da Chapada dos Guimarães. Em Morro do Cambambi contei com a hospitalidade de um grande interlocutor conhecido como Manoel Pretinho, um dos benzedores do Distrito de Água Fria, sede principal de Cambambi. Através da relação que estabeleci com Manoel, tive a oportunidade de conhecer e aprender muito com sua mãe, Feliciano Luiza da Silva. Feliciano desempenhou um papel central ao transmitir ao filho boa parte do conhecimento relacionado à benzeção e às propriedades das plantas.

Durante esse período, minha interação com Feliciano se aprofundou significativamente. Caminhamos juntas nos quintais e nas áreas circundantes, procurando compreender as diversas plantas, raízes e mudas. Neste contexto, as relações com o mundo vegetal e animal são intensas. As plantas são concebidas como seres de afetos, não no sentido de sentimentos e emoções, mas de que elas também compartilham de afecções que resultam em consequências boas ou não ao corpo. Por isso, um dos modos de relação com o mundo vegetal é conhecer as formas corretas de manejo e preparo dos remédios, separando espécies que possuem atritos entre si. Esse manejo com as plantas deve corresponder com as fases da lua, os movimentos das águas e sobretudo com a terra.

Essa 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 se apresentar como um sistema de “arrumação”, categoria êmica que faz referência ao ato de arrumar o corpo contra os infortúnios e doenças que não só atravessam o corpo biológico, mas as fissuras sociais, tais como o conflito, a mordedura de cobra e o feitiço, abarcando a relação entre santos, divindades, humanos e não-humanos.

“A minha casa tem o mesmo cheiro da minha infância, cheiro amargo de hortelã”

Como muitas outras comunidades quilombolas no Brasil, em Laranjal e Cambambi é comum ouvirmos a frase “aqui, todo mundo é parente”. Isso cria uma ideia de homogeneidade que pode ser relativizada para se estabelecer os limites impostos para além dela. 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.

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. Nesse contexto, podemos perceber uma íntima relação entre movimento, memória e lugar, conceito proposto por Ingold (2015). De acordo com sua abordagem, por meio das práticas e movimentos cotidianos, podemos reinterpretar constantemente o significado do lugar em que estamos inseridos. Essa relação dinâmica entre movimento, memória e lugar é essencial para reelaborarem os sentidos de espaço e temporalidade.

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”. A abordagem de Alencar (2015) sugere 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 intensificam a compreensão da casa como um espaço que abriga lembranças e experiências que vão além de sua estrutura física.



Figura 1: Arraiais da comunidade quilombola de Cambambi-MT, 2023
Fonte: Vitória Maria Santos 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.



Figura 2: Festeiras de Santo Antônio em Laranjal
Fonte. Acervo da autora, 2014

A cozinha conta com a presença do fogão a lenha, usado para o preparo de refeições e doces. Além disso, 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 uma dimensão fundamental na fabricação da pessoa e das irmandades. 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”.

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.



Figura 3: Vizinhanças de Laranjal
Fonte. Acervo da autora

Além disso, nas relações entre as irmandades, é comum observar casamentos entre primos cruzados. 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. É interessante notar que, em algumas socialidades, o casamento com um primo paralelo pode ser visto como incestuoso e, portanto, não é permitido. Por outro lado, 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.

A partir dessa observação, podemos especular a perspectiva de Marilyn Strathern (2014), que, inspirada por Lévi-Strauss, argumenta que o parentesco é concebido por meio das relações de troca, revelando a existência de uma “matriz relacional” nesse tipo

de ligação. Sob essa perspectiva, o parentesco não se restringe apenas a modos de representação social, não é uma entidade abstrata que paira sobre os indivíduos, mas uma complexa rede de conexões entre diferentes códigos sociais que se inter-relacionam e contribuem para a fabricação do social.

O casamento entre primos cruzados é um exemplo prático que ilustra a concepção de parentesco como uma matriz relacional. Essa forma de união matrimonial pode fortalecer os laços entre as irmandades, consolidando alianças e interconexões entre famílias. A troca de cônjuges entre os parentes pode ser vista como 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. 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 perspectiva 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 de pessoas, comportamentos e substâncias. 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.

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, 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".

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 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).

A descrição da área externa nos quilombos como um espaço de convívio social é bastante significativa. Nesse ambiente, as interações acontecem de forma intensa, com fofocas, risadas, preparo e compartilhamento de comidas e atos de "arrumação". Essas atividades não se limitam apenas à construção da identidade da comunidade, mas também têm um papel fundamental na criação e manutenção dos seus mundos.

A vivência cotidiana na socialidade de Laranjal foi marcada por um evento imponderável da vida humana, a morte trágica do jovem Daniel 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 do ser" se manifesta nas relações sociais, especialmente no contexto do parentesco. Os membros da comunidade compartilham e 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 confiava 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 ele estivesse me agradecendo". Nessas cosmologias, reconhece-se que a existência e os relacionamentos não se limitam aos vivos, mas se estendem aos mortos.

Conforme sugerido por Stengers (2018), é crucial levar a sério a existência dessas forças e fluxos, uma ideia enfatizada por Deleuze e Guattari (2010), que argumentam que

o processo de devir envolve a composição na qual os afetos desempenham um papel fundamental. O devir implica em ser afetado por algo, permitindo-se ser tocado e transformado por essa experiência. Essas cosmologias têm o afeto e o devir como práticas intrínsecas de suas relações. 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 forças.

É tocante perceber como o choro se tornou um poderoso código social de conforto e cura na comunidade de Laranjal, transcendendo as genealogias e diagramas que muitas vezes delineiam as relações de parentesco. 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.

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.

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 do ser" 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.

Considerações



Foto 4: Comunidade Quilombola de Laranjal, 2023
Fonte. Acervo da autora

A minha inserção no sistema de benzeção sempre esteve intrinsecamente ligada à prática do cuidado, considerando a interligação entre uma variedade de agenciamentos, tanto humanos quanto não humanos, como plantas, vegetais, animais e seres encantados. A partir da análise de dados etnográficos da Melanésia, conduzida por Marilyn Strathern (1991: 53, 1992: 82), Natalia Quiceno (2016) adota a noção de pessoa como algo

multifacetado, um conceito de "pessoa fractal". De acordo com essa perspectiva, a pessoa é vista como um conjunto complexo de relações, um processo caracterizado por transformação e pelas conexões que a definem. Nessa abordagem, a casa pode ser entendida como os relacionamentos que não se limitam apenas a conectar pessoas, mas são a própria base da existência. Vários estudos na literatura antropológica destacaram que o cerne da questão reside na necessidade de "vincular a noção de pessoa e casa à dimensão política das práticas sociais" (Goldman, 1999: 7).

Diante disso, é possível afirmar que as práticas de cuidado do sistema de benzeção não devem ser encaradas como crenças, traços culturais, costumes ou tradições. Em vez disso, como proposto por Alfred Gell (2018), elas devem ser vistas como "anexos de relações" que mobilizam modos de ação, permitindo a vitalidade e criatividade em relação à vida. Nesse contexto, a casa indica uma forma distinta de viver o espaço e a temporalidade. Ele é mais do que um lugar para ser habitado; é um local de encontros, repleto de potencialidades.

Podemos também atribuir essa potencialidade às plantas, pois cada uma delas carrega intrinsecamente seu próprio agenciamento. 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: períodos lunares específicos, 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 benzeção. 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 a interpretação das fases lunares e o respeito 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 destacam 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, é pertinente relacionar o conceito de rizoma de Deleuze e Guattari, enfatizado por Stengers (2018), com a casa, pensando em uma alternativa contra a estrutura hierárquica da árvore, com o propósito de conectar práticas e modos de sentido heterogêneos, sem que nenhum deles seja privilegiado, possibilitando que todos se interconectem entre si (Stengers, 2018, p. 5).

Neste contexto, é fundamental destacar a importância do conceito de "devir" conforme proposto por Deleuze (2010) e Guattari (2010). O devir não implica a busca por semelhanças, imitação ou identificação, mas, ao contrário, representa um processo de composição no qual os afetos desempenham um papel crucial. Trata-se de permitir-se ser afetado por algo, de se deixar tocar e modificar por isso. Nas palavras de Goldman (1999: 105), "O devir é o que nos desvincula não apenas de nós mesmos, mas de todas as identidades substanciais possíveis."

Além disso, a potencialidade do "devir" pode ser associada ao mistério e ao segredo. 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 intrinsecamente 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. Além disso, se a pessoa que recebeu a benzeção tiver relações sexuais, isso pode afetar o poder de cura. Se a pessoa tomar banho após a aplicação do segredo para decomposição, ele perde seu efeito. Portanto, a composição de palavras, plantas e forças espirituais não deve ser alterada por meio de outros procedimentos que afetem 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 casa e ao 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 benção 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 um papel fundamental na manutenção do equilíbrio entre os vivos e os mortos, influenciando lugares, corpos e forças.

Referências

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

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

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

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

GOLDMAN, Márcio. (1999). **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.

INGOLD, Tim. (2015). "Repensando o animado, reanimando o pensamento". In: **Estar Vivo**. Petrópolis: Vozes.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, e Maria Angélica Motta Maués. (2018). "O Modelo Da 'reima': Representações Alimentares Em Uma Comunidade Amazônica". **Anuário Antropológico**, v. 1, pp. 120-47.

MARCELIN, L. H. (1999). "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". **Mana**, v. 5, n. 2, pp. 31-60.

QUICENO TORO, Natalia. (2016). **Vivir Sabroso: luchas y movimientos afrotrateños, em Bojayá, Chocó, Colômbia**. Bogotá, Colômbia: Universidad del Rosario.

STENGERS, Isabelle. (2018). "Uma proposição cosmopolítica". In: **de Estudos Brasileiros**, [Número], pp. 442-464.

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

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

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

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

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