

A Colonialidade nas Práticas de Saúde e as Resistências de Benzedeadas e Mães de Santo

Coloniality in Health Practices and Resistances of 'Benzedeadas' and 'Mães de Santo'

*Josiane Carine Wedig¹ 
*João Daniel Dorneles Ramos² 

Resumo

Este artigo discute as formas de resistências de mulheres que realizam práticas de cura e de saúde que consistem em modos alternativos à prática hegemônica da medicina ocidental imposta aos corpos pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Tal análise baseia-se na realização de pesquisa etnográfica em dois diferentes contextos, a saber, com mães de santo de dois terreiros afroreligiosos, no Rio Grande do Sul, e com benzedeadas integrantes do Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), no Paraná. Propomos a discussão, a partir do que essas mulheres evocam e realizam, de modos de saber-fazer que evidenciam rupturas ao modelo ocidental-patriarcal de produção de conhecimento sobre os corpos e sobre a saúde. Suas práticas e conhecimentos de cura, dinamizados nesses dois contextos etnográficos, produzem relações intensas com humanos e não humanos (plantas, água, terra, animais, orixás, santos populares, monges etc.), em que entes diversos atuam como intensidades e potências relacionais. Benzedeadas e mães de santo reivindicam o reconhecimento de suas práticas religiosas e de cura que, historicamente, foram discriminadas, censuradas, vigiadas e reprimidas pelo Estado, como nos casos em que afroreligiosos/as eram perseguidos/as e as benzedeadas e curandeiras detidas sob a acusação de realizarem atividades ilegais de cura.

Palavras-chave: Colonialidade. Saberes e práticas tradicionais de saúde. Benzedeadas. Mães de santo. Cosmopolítica.

Abstract

The aim of this paper is to investigate forms of resistance among women that conduct healing and health practices, which consists of alternative methods to the hegemonic western medicine imposed on bodies by the coloniality of power, knowledge and being. This analysis is based on ethnographic research, with mães de santo, in two terreiros de Linha Cruzada, in Rio Grande do Sul, and with benzedeadas from the Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA) in Paraná.

¹ Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Departamento de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR/UTFPR, Pato Branco, PR, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4569-6956>.

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5531-2325>.

We propose to discuss, from what these women evoke and carry out, ways of know how that show ruptures to the western-patriarchal model of knowledge production about bodies and health. Their practices and knowledge of healing, stimulated in these two ethnographic contexts, produce intense relations with humans and non-humans (plants, water, earth, animals, orixás, popular saints, monks, etc.), in which different entities act as intensities and powers relational. Benzedeiras and mães de santo demand the recognition of their religious and healing practices that have historically been discriminated, censored, monitored and repressed by the State, as in cases where Afro-religious were persecuted and the benzedeiras held on charges of carrying out illegal healing activities.

Keywords: Coloniality. Traditional knowledge of healing. Benzedeiras. Mães de santo. Cosmopolitics.

Introdução

Este artigo discute as formas de resistências de mulheres através de suas práticas tradicionais de cura e de cuidados com os corpos, que se diferenciam da maneira como a saúde e a doença têm sido abordadas pela medicina ocidental e moderna de forma hegemônica. As suas práticas são ancestrais e acionam relações intensas com diversos agentes, como as plantas, a água, a terra, os animais, as entidades, os espíritos, os orixás, os santos populares, os monges etc. – constituindo o que podemos denominar como territórios de cura, compostos por uma diversidade de relações entre humanos e não humanos (LATOURE, 1994). São, portanto, territórios existenciais nos quais uma Multiplicidade de agentes entra em relação (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Essas mulheres buscam ter seus ofícios reconhecidos e reivindicam a autonomia dos territórios dos grupos aos quais pertencem: indígenas, quilombolas, camponeses, moradoras de pequenos centros urbanos etc. Nossas interlocutoras benzedeiras são ligadas ao Movimento de Aprendizizes da Sabedoria (MASA) e atuam na região Centro-Sul do Paraná; as mães de santo exercem suas práticas de saúde na religião afro-brasileira de Linha Cruzada³ em dois municípios da região Sul do Rio Grande do Sul (Mostardas e Rio Grande). As questões que perpassam as práticas dessas mulheres envolvem conhecimentos, religião, medicina⁴, percepções diferenciadas sobre corpos, territórios e política. Compreendemos que elas operam pelas ciências nômades, expressas no modo pelo qual exercem suas medicinas.

As pesquisas que embasam este artigo são de caráter qualitativo, baseadas na realização de etnografias em dois diferentes contextos. Uma das pesquisas vem sendo realizada desde o ano de 2011 nos terreiros do Rio Grande do Sul e a outra foi realizada, durante os anos de 2013 até 2015, com as benzedeiras do MASA, no Paraná. Os estudos foram realizados no âmbito do desenvolvimento de duas teses de doutorado que abordaram a temática dos Povos e Comunidades Tradicionais (WEDIG, 2015) e das

³ A religião de Linha Cruzada agrega em seus rituais e práticas as seguintes linhas: da Umbanda (que mobiliza espíritos caboclos indígenas, pretos-velhos e ibejis); do Batuque ou Candomblé (que relaciona Orixás) e da Quimbanda ou Gira (consagrada ao povo da rua – exus, pombagiras e espíritos ciganos).

⁴ Utilizamos o conceito medicina em seu sentido etimológico, que diz respeito a diversas práticas de cura, e que se diferencia da concepção da medicina moderna. Para tal, seguimos Stengers (2003), que afirma: “a medicina tornou-se hoje ‘moderna’ da mesma maneira que todo um conjunto de conhecimentos e práticas que se autodenominam racionais.” A autora ainda salienta que a medicina pode ser designada como uma prática imemorial, já que, “em todas as civilizações, entre todos os grupos humanos, em todas as culturas, existe e existiu curadores especialmente designados para isso, bem como conhecimentos terapêuticos transmitidos de geração em geração” (STENGERS, 2003, p. 11-12, tradução nossa).

Religiões Afro-Brasileiras (RAMOS, 2015). As técnicas de pesquisa efetuadas foram: entrevistas semiestruturadas, observação participante de reuniões, rituais e práticas de cura – como os benzimentos –, cujos registros foram realizados em diário de campo. Além disso, foram analisados documentos, como cartografias sociais e boletins informativos.

As benzedeadas e mães de santo atuam em suas comunidades oferecendo um conjunto de práticas de atendimento à saúde que conectam relações espirituais e religiosas, evocando a multiplicidade de agentes acima mencionados. Suas práticas de cura são estigmatizadas e invisibilizadas pelo modelo hegemônico de sociedade, realizadas, muitas vezes, de forma clandestina, em contextos marcados por preconceito, perseguição e marginalização, postos em curso tanto pelo Estado, através da força policial e de proibições jurídicas, como também pelas formas hegemônicas de saúde da Ciência ocidental.

As formas de poder que afetam essas mulheres e os grupos dos quais fazem parte são analisadas pela interseccionalidade entre raça, classe e gênero (CRENSHAW, 2012), pois estão diretamente implicadas ao sistema patriarcal e eurocêntrico. Esse sistema teve início em 1492 com a “Descoberta da América”, quando foi instituído o colonialismo, a modernidade e o capitalismo, colocando a Europa no centro da história mundial, inaugurando o que Wallerstein (2001) denominou de sistema-mundo moderno. Isso acarretou, subsequentemente, a subjugação dos povos, o controle dos seus territórios, de seus corpos, de seus conhecimentos e de seu trabalho, a partir da instauração da propriedade privada e do Estado-Nação.

Para Quijano (2005), o colonialismo tem continuidade pela colonialidade do poder, do saber e do ser, estabelecida pela dominação estruturada por meio de classificações étnico/raciais, de gênero e de classe que hierarquizam os povos, criando distinções que recaíram, especialmente, sobre as mulheres dos países colonizados, categorizadas como “inferiores” tanto em seus modos de existência⁵ quanto nas suas formas de saber (LUGONES, 2008; QUIJANO, 2005;). A colonialidade⁶, portanto, tem intensa influência nas relações de gênero, através da imposição da organização patriarcal e heterossexual das relações sociais, interligando o sistema econômico, racializante e engendrado (LUGONES, 2008, 2014).

Constituiu-se dessa maneira a divisão internacional dos espaços, marcada pelo centro (para onde eram levados os produtos) e pela periferia (de onde se extraíam recursos humanos e não humanos) e, assim, os países colonizados passaram a estar destinados à produção, à extração e ao fornecimento de matérias-primas para o abastecimento das metrópoles (WALLERSTEIN, 2001). Nessas relações entre europeus e não europeus foram produzidas classificações de “superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados”, o que resultou em uma série de violências contra os povos dos lugares colonizados, como a divisão racial (e sexual) do trabalho e a instalação de uma “perspectiva eurocêntrica do conhecimento” (QUIJANO, 2005, p. 118).

O colonialismo, portanto, destituiu indígenas e camponeses do direito à terra e subjugou – através de políticas de eliminação – os sistemas locais de saber, que foram

⁵ Usamos a expressão modos de existência a partir da proposição de Latour (2019), considerando a questão do pluralismo ontológico e do rompimento com os dualismos, como, por exemplo, o de natureza/cultura. Assim, passa-se a falar dos seres do mundo, não enquadrados no escopo das representações e da unidade da realidade.

⁶ De acordo com Quijano (2005), mesmo após a independência dos Estados na América Latina, as relações coloniais pouco se alteraram, tendo continuidade através de hierarquias que se reproduzem na colonialidade do poder, saber e ser, em uma rearticulação em novas bases institucionais

desconsiderados, invisibilizados, classificados como “primitivos” e “anticientíficos”, impondo-se o saber ocidental dominante, considerado científico, racional e universal (SHIVA, 2003). Isso também se deu com as práticas de saúde, cura e cuidado que os diferentes povos operavam em suas relações rituais e cotidianas, que foram substituídas pela medicina moderna.

Federici (2017) estabelece uma correlação entre a subjugação dos povos ameríndios e africanos com a queima das bruxas na Europa, processos constituídos por intenso genocídio e epistemicídio⁷, que marcaram o início do capitalismo. Nesse contexto, há um silenciamento das vozes desses povos e grupos subjugados, cujas histórias passaram a ser narradas pelos colonizadores e inquisidores europeus. Para a autora, o surgimento da Ciência Moderna está marcado pela condenação das bruxas, que pode ser observada em obras, por exemplo, de Descartes, Bacon, Shakespeare, Hobbes, Galileu⁸ entre outros, que tinham a bruxaria como “um dos temas de debate favoritos” (FEDERICI, 2017, p. 306). Na Europa, as mulheres que eram classificadas como bruxas, em geral, eram pobres e a queima de centenas de milhares delas, durante os séculos XVI e XVII, significou uma ação de extermínio dos seus corpos, mas também dos saberes que elas detinham sobre sua sexualidade, reprodução e suas capacidades de cura. Assim, a “substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor levanta a questão sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas” (FEDERICI, 2017, p. 367-368).

Para Deleuze e Guattari (2008), a Ciência (régia), como Ciência de Estado, eurocêntrica, passa a se autoatribuir o único saber válido e verdadeiro – enquanto as demais formas de saber (as ciências nômades) foram classificadas como “primitivas” e “irracionais”. Segundo esses autores, a Ciência régia e as ciências nômades diferem pelo modo de sua formalização. A Ciência de Estado (régia) não parou de impor a sua forma de soberania às invenções das ciências nômades, retendo delas apenas aquilo de que pode apropriar-se, atuando como “aparelho de captura” e eliminando um conjunto de conhecimentos aos quais não foi atribuído estatuto de verdade científica. Esse estatuto de verdade é permeado pelas relações de poder da colonialidade, que atribui privilégio epistêmico aos homens ocidentais, em detrimento dos conhecimentos dos povos e grupos colonizados, produzindo racismo e sexismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2016). Os conhecimentos desses povos e grupos se constituem enquanto ciências nômades, que não pararam de ser barradas, inibidas ou proibidas pela Ciência de Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2008). No entanto, elas não cessam de operar formas de resistência epistêmica.

A medicina alopática (hegemônica), em nome da Ciência ocidental (régia), enquanto forma de reprodução de saber e poder, reporta aos povos marcados pela ferida colonial, uma não possibilidade de exercer plenamente suas práticas de saúde, que foram classificadas como “primitivas” e “atrasadas”. Essa formação discursiva e normalizadora dos dispositivos médicos da sociedade moderna se caracteriza pela forma-Estado, que sobrecodifica⁹ (e nega) as diferentes possibilidades de atuação na

⁷ Para Grosfoguel (2016), o epistemicídio ocorreu simultaneamente ao genocídio, perpetrado contra os povos indígenas das Américas, os povos africanos e contra as(os) camponesas(es) na Europa, em que se deu a eliminação tanto dos corpos quanto dos saberes desses grupos.

⁸ René Descartes (1596-1650); Francis Bacon (1561-1626); William Shakespeare (1564-1616); Thomas Hobbes (1588-1679) e Galileu Galilei (1564-1642).

⁹ Para Deleuze e Guattari (2008), a sobrecodificação é uma codificação de segundo grau. Assim, no caso das práticas de saúde e cuidado dos povos e comunidades tradicionais, seus códigos passam a ser sobrecodificados por outros, oriundos da Ciência régia.

saúde, doença e cura dos corpos, realizadas por povos e comunidades tradicionais, definidos como grupos minoritários pela sociedade hegemônica. Cabe salientar que o minoritário – como aqui o entendemos –, segue a concepção proposta por Deleuze e Guattari (2007), como o processo de variação que escapa do sistema de poder. Falar em lutas minoritárias consiste em reconhecer a possibilidade de outros modos de subjetivação, de experimentação e de estéticas da existência.

Para Foucault (2015a, p. 309), no Ocidente moderno, os corpos dos indivíduos passaram a ser tratados como objetos científicos (para a Ciência régia) e a população passou a ser controlada, disciplinada e administrada pela política de Estado, através das formas de poder disciplinar sobre os indivíduos e as práticas de biopoder sobre a população. A medicina se torna uma “técnica geral de saúde” que vai assumir “um lugar cada vez mais importante nas estruturas administrativas e nesta maquinaria de poder que, durante o século XVIII, não cessa de se estender e de se afirmar. O médico penetra em diferentes instâncias de poder”.

O autor argumenta que na experiência médica (clínica) da modernidade ocidental europeia, na qual o sujeito (indivíduo) torna-se objeto científico, passou-se a pronunciar “um discurso de estrutura científica” único e universalizante sobre as práticas médicas, estabelecendo todo um campo de poder e de saber com “um novo perfil do perceptível e do enunciável” (FOUCAULT, 2015b, p. 17-18). Logo, enunciar algo que será tido como verdade sobre a doença e a saúde produz uma série de consequências nas relações de poder, pois agentes e instituições, que se encontram no contexto eurocêntrico, são definidos como as únicas vozes “legítimas” para emitir pareceres sobre o assunto.

A figura do médico – e não a das benzedeadas, das curandeiras, das remedeadas, dos pajés ou dos xamãs – toma um lugar de maior importância na sociedade ocidental, pois a medicina moderna é formatada para ser uma tecnologia do corpo, na medida em que o controle da sociedade sobre os indivíduos começa no corpo. É, portanto, “no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica” (FOUCAULT, 2015a, p. 144).

A medicina ocidental, dessa maneira, ao impor um modelo padrão de cuidado sobre o corpo dos indivíduos, objetiva seu controle e disciplinamento. Para Foucault (2015a), a disciplina é uma técnica de exercício de poder que foi elaborada, em seus princípios fundamentais, durante o século XVIII. O autor demonstra que:

A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade. É o poder de individualização, que tem o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder. É a introdução dos mecanismos disciplinares no espaço confuso do hospital que vai possibilitar sua medicalização (FOUCAULT, 2015a, p. 182).

Nesse sentido, o poder disciplinar e também o biopoder, conectados à colonialidade, produziram discursos sobre raça e gênero, estabelecendo o domínio branco, masculino e cristão como modelo e inferiorizando os conhecimentos que os

povos e as comunidades tradicionais produziam (e produzem) em seus territórios. Considerando esses elementos, propomos discutir as práticas de benzedeadas e de mães de santo, que criam resistências e evidenciam rupturas ao modelo ocidental-patriarcal de poder, de saber e de ser. É fundamental salientar que entendemos a resistência, nos termos de Lugones (2014, p. 940), como “a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação de opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno”.

As Benzedeadas e Suas Artes de Curar

O MASA foi organizado em 2007, reunindo benzedeadas e outros/as detentores/as de ofícios tradicionais de cura (benzedores, curandeiras, curadores, rezadeiras, remedieiros, costureiras de rendiduras e parteiras¹⁰), que realizam práticas tradicionais de saúde, ligadas a formas não hegemônicas de religiosidade e de medicina. As benzedeadas pertencem a povos e comunidades, como indígenas, quilombolas, camponeses, moradores de pequenas cidades etc., que possuem modos diversos de se relacionar com a terra, em geral marcada pelo uso comum (WEDIG, 2015).

Os conhecimentos associados a suas práticas de cura são ancestrais, repassados de uma geração a outra e oriundos das relações que elas estabelecem com a natureza (terra, plantas, olhos d'água – que são fontes ou nascentes de água) e com santos populares, como o monge João Maria (FACHEL, 1995)¹¹, São Gonçalo¹², entre outros. A atuação das benzedeadas, na maioria das vezes, acontece de forma clandestina, pois sofrem com a invisibilização, o “preconceito e marginalização dos ofícios tradicionais de curas” (CONHECIMENTOS..., 2012, p. 3)¹³.

As benzedeadas agenciam práticas de saúde e de religiosidade que divergem dos padrões dominantes das instituições oficiais e das normatizações médicas modernas e, ao mesmo tempo, sofrem com a repressão de suas práticas em razão dos ordenamentos dessas instituições. Elas realizam suas práticas em contextos sociais nos quais a população local tem grandes dificuldades de acesso à medicina oficial e, mesmo quando essa tem acesso mais imediato a hospitais e postos de saúde, não deixa de buscar o auxílio de cura e saúde das benzedeadas.

No contexto pesquisado, nos últimos anos, as benzedeadas passaram a requerer, das instâncias públicas municipais e estaduais, o seu reconhecimento – a fim de poderem realizar livremente suas atividades sem serem perseguidas – como também ter suas práticas de cura acolhidas no sistema formal de saúde. Do mesmo

¹⁰ Estas são algumas nomeações locais de pessoas que passam a se organizar coletivamente como detentoras de ofícios tradicionais de cura. A frase das benzedeadas do MASA é “Cuidar da vida é a nossa missão!”.

¹¹ O monge João Maria é uma das referências da Guerra do Contestado (1912-1916), ocorrida nos estados de Santa Catarina e Paraná. Alguns monges populares percorreram a região Sul do Brasil indicando ervas, curando pessoas, ajudando os necessitados sem uma ligação institucional com a Igreja. Eram nômades. Na região “contestada”, entre Santa Catarina e Paraná, ocorreram peregrinações de, ao menos, três Monges: João Maria de Agostini, João Maria de Jesus e José Maria (este atuou durante a Guerra do Contestado).

¹² Santo popular protetor dos violeiros e dos músicos.

¹³ O Boletim Informativo das Benzedeadas foi elaborado a partir de mapeamento realizado pelo Projeto da Nova Cartografia Social, na região Centro-Sul do Paraná, em que foram identificadas pessoas que realizam práticas tradicionais de cura. Foram mapeados os altares, os quintais e as plantas medicinais, as religiosidades, os conflitos e as ameaças sofridas, a localização das casas, dentre outros elementos.

modo, elas justificam a necessidade de preservação das áreas florestais nativas, de onde retiram espécies vegetais utilizadas em suas práticas de cura e em seus rituais sagrados. Defendem também, a livre coleta dessas plantas medicinais e o acesso aos demais elementos da natureza em áreas privadas e públicas.

Entre as ativistas do MASA é discutida frequentemente a perda de autonomia do uso das plantas e dos saberes a elas associados, pois a indústria farmacêutica e de cosméticos vêm se apropriando desses conhecimentos e dos recursos genéticos, sobretudo das espécies vegetais usadas pelos povos e comunidades tradicionais¹⁴. As empresas têm buscado controlar, patentear e monetarizar os fármacos que circulam (ou circulavam) de forma gratuita na medicina popular desses grupos. O uso industrial de plantas e de outros “recursos genéticos” pode levar à extinção desses e impossibilitar e/ou limitar o acesso dos povos e das comunidades tradicionais que deles dependem. Atualmente, o governo brasileiro, de forma explícita, apoia as grandes corporações farmacêuticas e a indústria de agrotóxicos, o que acarreta maiores problemas para as benzedeadas e outros detentores de ofícios tradicionais com relação ao uso das suas plantas de cura.

As benzedeadas demandam ainda a valorização e promoção da sua religiosidade tradicional, a saber, as Romarias de São Gonçalo, a Recomenda de Quaresma, a Mesada de Anjo, as Procissões de Santo, as Festas de Santo e os batizados nos Olhos d'Água do Monge João Maria¹⁵. Essas diversas celebrações são realizadas por diferentes povos e comunidades tradicionais do Paraná, compondo uma territorialização que se estabelece por meio das festas e pela religiosidade, marcando aquilo que Anjos e Silva (2004, p. 72), em contexto quilombola do Rio Grande do Sul, enfatizam como a “memória coletiva nos corpos” e nos territórios.

No II Encontro de Benzedeadas do Centro-Sul do Paraná, em 2012, do qual participamos, as falas sobre as pautas reivindicativas eram sempre permeadas por referências ao monge João Maria, que indicava para as comunidades da região o “uso da medicina do mato”. O monge assume importância significativa para as benzedeadas do MASA e realiza um agenciamento de cura, político e territorial, através de relações que são estabelecidas com ele por meio do batizado das crianças, do uso das águas para os benzimentos, das práticas de saúde, das profecias feitas, das lembranças da sua circulação na região, apoiando as lutas dos camponeses, entre outras. Essas relações criam uma rede de alianças entre São João Maria, os olhos d'água e as detentoras de ofícios tradicionais de cura, que o celebram e que têm a sua presença como elemento central nas suas lutas. Além disso, são estabelecidas relações e agenciamentos entre humanos e não humanos, com outros santos populares e divindades, cujo apoio é imprescindível para as práticas de cura e também para os processos de luta pelo território.

¹⁴ No Brasil foi promulgada a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, que versa sobre o acesso ao patrimônio genético e ao conhecimento tradicional associado de povos indígenas, comunidades e agricultores tradicionais. Essa Lei foi fortemente criticada pelos integrantes do Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais porque na discussão do texto, os povos e as comunidades tradicionais não foram chamados para o debate. A proposta foi construída por cientistas, industriais e políticos, que se autointitulam peritos sobre o assunto, perpetuando a colonialidade do poder e do saber (WEDIG, 2015).

¹⁵ Os Olhos d'Água do Monge João Maria são fontes de água utilizadas para batizados, curas e celebrações. São os lugares por onde passaram os Monges nômades da região do Contestado, na segunda metade do século XIX e no início do XX, e que se tornaram sagrados.

Nos encontros das benzedeadas, faziam-se apelos no sentido de que as águas do monge deveriam ser conservadas, destacando a necessidade de se percorrer a região para protegê-las. Em visita que realizamos a uma dessas fontes de água sagrada, acompanhados de uma das benzedeadas, que é camponesa, de ascendência polonesa, e faz curas de “rendidura” [mau jeito no músculo] e “machucaduras”, ela nos relatou que:

A gauchada foi chegando e passando os tratores por cima dos olhos d’água de São João Maria, não respeitaram. Mas as águas não acabaram – para você ver a força (Filomena, junto a um olho d’água de São João Maria, na localidade do Saltinho, Rebouças/PR, nov. 2012).

Ao relacionarmos sua menção aos tratores à observação da extensão da monocultura de soja que beira o altar construído sobre o referido olho d’água, inferimos que ela faz referência ao impacto provocado pelo avanço do agronegócio sobre seus territórios. Ao mesmo tempo, a fonte de água é um elemento de resistência das comunidades da região a esse processo de expansão monocultural. Assim, os modos de existência das detentoras de ofícios tradicionais são compostos por terra, plantas (como o porongo¹⁶), santos e santas populares, água etc., que são partícipes da vida coletiva desses grupos, com os quais se produzem alianças para a luta por autonomia e defesa de seus territórios.

A ameaça e a perda dos territórios das benzedeadas e de outros detentores de ofícios tradicionais de saúde e de cura provocam a destruição de seus meios de vida e de seus conhecimentos. Podemos ver esses processos como consequência do avanço do agronegócio, enquanto formas de desterritorialização de suas práticas e de seus conhecimentos. Ao mesmo tempo, as benzedeadas se mobilizam por formas específicas de uso, circulação e ocupação territorial em que são operados processos de (re)territorialização¹⁷.

Nos últimos anos, as benzedeadas, que realizavam suas atividades de forma cotidiana e clandestina em suas comunidades, emergem como protagonistas, no espaço público, de uma organização coletiva em que pautam questões de reconhecimento de seus conhecimentos e formas de cura. Desse modo, elas demandam políticas públicas que permitam a promoção e o repasse dos ofícios tradicionais de cura às gerações mais jovens, a construção de farmácias vivas e viveiros de referência em plantas medicinais nativas associadas aos saberes tradicionais e, ainda, o reconhecimento das suas identidades coletivas enquanto benzedeadas (CONHECIMENTOS..., 2012).

Há, por parte das/os ativistas do MASA, a reivindicação pela sua atuação no Sistema Único de Saúde (SUS), no sentido de promoverem curas e assistência religiosa às pessoas enfermas. No Paraná, as benzedeadas lutam pela legitimidade de suas práticas de saúde e buscam o reconhecimento e a liberação de seu ofício pelo Estado, a fim de

¹⁶ Planta do gênero *Lagenária*. É usado por grupos sociais em diversas partes do país e das Américas, conhecido como cabaça, cuia, porongo, coité ou cuité.

¹⁷ O conceito de território (re-territorialização e desterritorialização), usado neste artigo, parte da proposição de Deleuze e Guattari (2007) que definem os territórios como espaços existenciais, compostos por “ritornelos” – refrões que são incessantemente acionados e que vão traçando um território existencial, erguendo barreiras contra as forças do caos, ou seja, criando um agenciamento territorial. Eles constituem o espaço vivido e percebido, no seio do qual um sujeito se sente “em casa”, traçando e organizando um espaço, por meio de linhas gestuais, sonoras e outras (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Além disso, no caso dos territórios dos povos e das comunidades tradicionais, Escobar (2010) define que esses se constituem como formas de localização subalterna, espaços em que se desenvolve a luta pela autonomia desses povos.

exercerem-no sem a perseguição de órgãos oficiais (que lhes acusam de praticar atividades ilegais), como tem ocorrido frequentemente, conforme podemos constatar em seus relatos: “para podermos fazer os nossos benzimentos, as nossas simpatias sem medo” (CONHECIMENTOS..., 2012, p. 3). Elas, portanto, demandam a possibilidade de coexistência entre a medicina oficial e as suas práticas, atuando junto aos médicos, ampliando, com isso, as formas terapêuticas de cuidado.

Em alguns municípios, as benzedeadas já conseguiram aprovar leis de reconhecimento de seu ofício, por meio do qual passam a ter o registro documental como benzedeadas (e benzedores) e assim podem realizar práticas de cura sem serem perseguidas. Essas reivindicações, feitas por intermédio das articulações do MASA diante dos poderes públicos municipais, resultaram na aprovação de legislação, como a Lei das Benzedeadas de Rebouças (lei municipal nº. 1.401/2010) e de São João do Triunfo (lei municipal nº. 1.370/2011). Ambas as leis reconhecem formalmente as benzedeadas dos municípios, regularizando o livre acesso às ervas e plantas medicinais existentes na região e prevendo o acolhimento das práticas tradicionais de cura no sistema formal de saúde (CONHECIMENTOS..., 2012). Lutar por um espaço dentro desse sistema é poder atuar em outro espaço com aquilo que faz parte da vida delas. É também um modo de reafirmar a diferença ontológica, epistêmica e política frente às práticas ocidentais de cura.

A organização política das benzedeadas pode ser entendida como uma ontologia política (BLASER, 2009; ESCOBAR, 2014), como cosmopolítica (STENGERS, 1997) ou mesmo como infrapolítica (LUGONES, 2014). Nesse tipo de organização, colocam-se em relação pluriversos¹⁸, possibilitando a composição de mundos – onde residem formas de diferença radical – nas quais se conectam humanos e não humanos. São criadas formas particulares de ver e fazer política que permitem pensar sobre os complexos processos de disputa entre mundos.

Sobre esta questão, Foucault (2015a) analisa um conjunto de formas de resistência à medicina oficial, examinando como se operam outras formas de cura e de relações com os corpos. No caso das benzedeadas, interlocutoras de nossa pesquisa, seus saberes constituem práticas de cura diferenciadas daquelas da Ciência régia. No entanto, elas tiveram sua legitimidade, voz e sentido depreciados pela colonialidade do poder e do saber. O vigor dessas práticas e desses conhecimentos (sobre o uso de plantas medicinais, benzimentos, defumações, compressas, rezas, entre outras) aparecem como impulsionadores para suas reivindicações coletivas e compõem as suas bandeiras de luta política.

Benzeduras e Práticas de Medicina de Mães de Santo

Nas religiões afro-brasileiras, existem relações nas quais são conectadas diversas forças humanas e não humanas, que evocam a possibilidade de compreensão ampliada do que seja a Natureza e a Cultura: o modo afro-brasileiro de religião com o sagrado não está só no elemento humano (da Cultura), porque a Natureza, o Cosmos, irrompe na cultura, naquilo que os humanos fazem. Na discussão que segue, abordamos os benzimentos e as práticas de saúde na religião afro-brasileira, a partir dos saberes de

¹⁸ Ao contrário da ideia de universo, a defesa do pluriverso consiste nas lutas que povos e comunidades tradicionais realizam por seus territórios, que nos termos do pensamento zapatista, se trata de lutas por um mundo onde caibam vários mundos (ESCOBAR, 2010).

duas mães de santo que atuam no Rio Grande do Sul, nos municípios de Rio Grande e Mostardas, respectivamente: Mãe Jalba e Mãe Irma. Além delas, foram interlocutoras da pesquisa, outras pessoas que compõem os terreiros coordenados por elas.

Mãe Jalba, cujo terreiro se denomina Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, é a mãe de santo que iniciou Mãe Irma no Batuque, que constituiu sua casa de religião – Centro Espírita Umbandista Reino D’Oxum e Ogum Beira Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas – há aproximadamente 30 anos. As mães de santo evocam que a religião é “como uma medicina” – praticada em suas benzeduras, atendimentos, banhos de ervas e proteção. Elas reúnem, em suas teias de relações, diferentes entes: orixás, entidades, ervas, animais, água, terra etc. Ainda salientam que as melhores plantas para se fazer os chás são as que estão dentro da mata, que precisa estar limpa e cuidada, longe da ação dos agrotóxicos.

Mãe Irma conta que diversas vezes enfrentou preconceitos por ser negra, quilombola, batuqueira e por se envolver nas questões políticas relacionadas às comunidades quilombolas – principalmente nas reivindicações pelo reconhecimento identitário e pelo acesso à terra. Ela fez curso de enfermagem e trabalhou, por muitos anos, no único hospital do município, realizando diversos partos – já que “médico era difícil de ter”, como ela afirma –, e também porque ela tinha o “dom” e um conhecimento ancestral, transmitido por sua mãe e avó, que também foram parteiras na comunidade quilombola na qual ela nasceu. Desse modo, suas práticas, enquanto mãe de santo, cruzam-se, com as práticas da medicina oficial em que ela atuou como enfermeira.

Ela relata que as suas práticas de cura são “uma medicina” e proporcionam alívio às pessoas:

Eu me considero como um médico! Aqui eu não marco consulta para ninguém, mas vêm 20 pessoas de manhã e 20 de tarde! E vem mais gente! Tem dias que começo a atender cedo e vou até tarde da noite! E tem gente que precisa só de uma conversa, de um diálogo: tu tem que sentar e conversar com a pessoa. Às vezes é coisa simples, mas a pessoa não sabe como fazer. Eu tenho que conversar com as pessoas (Entrevista realizada com Mãe Irma, Mostardas, 18 out. 2013).

Mãe Jalba também explica que suas práticas religiosas e de benzedura são práticas médicas, que ocorrem com o auxílio e com as alianças estabelecidas com entidades do Espiritismo Kardecista e da Umbanda:

Os caboclos da Umbanda trabalham com medicina e eu trabalho, também, com o doutor José de Bezerra, só que pelo lado do Alan Kardec! Eu estive no Alan Kardec, porque [na época] eu não queria nada com Umbanda! E um médico, que já morreu, que ele ia muito lá [no centro de kardecismo] e, ali, [os espíritos] se manifestaram e disseram: “irmã, a senhora está num lugar errado, só que a senhora vai trabalhar com dois médicos da medicina e vai operar!”. E elas [entidades desses médicos] já chegaram [incorporaram] em mim e já fizeram operação e curaram! São entidades que, se a coisa está feia, eles vêm para ajudar! Eu me apeguei muito com eles. (Entrevista realizada com Mãe Jalba, Mostardas, 12 dez. 2013).

Os elementos ligados à cura e à saúde se constituem como terapêuticas trabalhadas pela religião afro-brasileira, em que a benzedura opera como uma Linha¹⁹ que é cruzada com outras Linhas. Ocorre uma relação de alianças e a ativação de componentes humanos e não humanos que trabalham na cura e relacionam mundos. O fortalecimento dos corpos e das relações que elas mobilizam ativa o axé, energia vital que está em tudo e é absorvida tanto pelas entidades quanto pelas pessoas. Em uma benzedura, por exemplo, são agenciadas potências, forças, natureza, pessoas, locais, acontecimentos.

Nesse sentido, para compreender esses processos, é importante romper com “a noção de ‘símbolo’ e de ‘crença’, que impede de apreender as terapêuticas dos não-cientistas como verdadeiros pensamentos técnicos” (NATHAN; STENGERS, 2012, p. 49). As práticas das mães de santo não dizem respeito somente à devoção ou religião, elas compõem uma cosmopolítica (ANJOS, 2006; STENGERS, 1997) operada constantemente nas relações que elas modulam e participam.

A cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006) conecta territórios, corpos e agências extra-humanas²⁰, contrapondo-se à forma política da modernidade/colonialidade eurocentrada, restrita aos humanos ligados ao modelo hegemônico. Assim, ela evita os limites estreitos da política (humana) e o fechamento das relações (antropocentradas), mostrando que diversos mundos e perspectivas são possíveis. Nem a política nem as relações se fecham em uma unidade ou em um consenso (LATOURET, 2007), pois existem na diferença, compostas por um sistema aberto de conexões entre humanos e não humanos.

Mãe Irma aprendeu a fazer benzeduras com sua avó e com sua mãe carnal, quando era pequena e morava, ainda, no território quilombola. Esse aprendizado se ampliou e se fortaleceu com o seu “aprontamento” na religião de Linha Cruzada, realizado pela Mãe Jalba. O cruzamento desses saberes e práticas ancestrais compõem os processos de cura que a mãe de santo realiza em seu terreiro. Quando ela fala sobre essas práticas, aponta as diferenças entre aquelas realizadas por sua mãe e avó carnis e as suas próprias:

Elas benziam na figueira, para cobreiro, usavam tesoura e folhas de mamona. Faziam a reza e, depois, queimavam aquele verde. A mãe benzia nas roças e pegava a água benzida no dia de São João, na madrugada desse dia, pois a água era benta. Eu faço assim: levo na lavoura de arroz a água benzida aqui [no terreiro], para combater as lagartas. As benzeduras são diferentes, a mãe benzia com Pai Nosso e Nossa Senhora. Eu já benzo com meus santos [orixás]. A mãe era curandeira, ela fazia curar o quebrante. Mas a tesoura, que os pretos-velhos também usam, a mãe usava sempre! Ela fez curas benzendo, mas ela não receitava chás. A reza dela era diferente da minha. Eu benzo com minhas rezas, com arruda, com guiné, mas não com mamona, que eu já tenho o lado da Umbanda. Eu benzo para tudo, para coluna, para mau jeito, para torção. Mas, para cada coisa, é uma reza diferente (Entrevista realizada com Mãe Irma, Mostardas, 18 out. 2013).

¹⁹ Na afrorreligiosidade, as Linhas referem-se a uma diversidade de formas nas quais diferentes entidades são acionadas em rituais e cerimônias independentes. Por exemplo, no caso da Umbanda, a Linha de Pretos-Velhos, na qual chegam os ancestrais negros, indivíduos que foram escravizados no passado realizam curas, utilizando galhos de arruda e tabaco, além de darem conselhos e benzerem as pessoas (RAMOS, 2015).

²⁰ O conceito de extra-humano diz respeito à relação de alteridade estabelecida entre povos e comunidades tradicionais em suas interações com pessoas, animais, plantas, espíritos etc., cujo universo é povoado de intencionalidades dotadas de perspectivas próprias (CASTRO, 1996).

É nos encadeamentos que a mãe de santo evoca a diferença entre as benzeduras feitas por sua mãe e sua avó, com as formas de cura e os serviços que ela realiza, intensamente relacionados à religião afro-brasileira. Ela faz as rezas com os santos dela – e não com “*Pai Nosso e Nossa Senhora*”, como faziam suas ancestrais – e promove uma aliança com os orixás. Suas benzeduras foram aprendidas com suas antecessoras e, por isso, uma benzedura feita em uma plantação e que aciona um Pai Nosso e pede a proteção de Deus, pode ser desterritorializada por outros agenciamentos maquínicos, como uma reza para Ogum, que é orixá das plantas. Nesse sentido, ocorre a reterritorialização, quando “os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323).

A evocação da Virgem Maria e do Pai Nosso nas curas da mãe e avó carnis de Mãe Irma, acionam potências extra-humanas nos processos de cura nas benzeduras, que também são mobilizados por ela quando aciona o Pai Ogum, os pretos-velhos, os galhos de arruda, entre outros, que vão limpar a pessoa e trazer proteção para quem a eles se conecta. A mãe de santo enfatiza que as pessoas chamavam a sua “*avó e bisavó de benzedoras. Elas eram parteiras e benziam para tudo. Minha avó era a rainha dos quilombos! Ela ia benzer as roças, a plantação de arroz, de cebolas e eu ia junto*” (Entrevista com Mãe Irma, viagem a Rio Grande, ago. 2012).

No terreiro, quando uma preta-velha chega, através da incorporação, pode ser a passagem de uma mulher negra que fazia partos e a avó que fazia curas. Em vida carnal, pretas e pretos-velhos foram curandeiras/os, pessoas que trabalhavam com ervas e que possuíam conhecimentos médicos e espirituais. Essas entidades negras são denominadas “*milongueiros*” e possuem poderes de cura, conhecem e receitam ervas e outros tratamentos de saúde. Desse modo, como há inúmeros actantes (entidades, orixás, guias espirituais) no Cosmos, para as religiões afro-brasileiras, é possível que um desses, de outros tempos, de outras passagens da vida, possa se atualizar no terreiro, como preta-velha, cabocla ou pombagira. Ao mesmo tempo, esse actante pode também agir no quilombo, nas lavouras e nos corpos das pessoas. Nessas relações, são reconhecidos outros modos de existência, outras práticas de vida, em que as potências e competências dos humanos e extra-humanos se estabelecem pela alteridade radical (CASTRO, 1996, 2012).

A quilombola Zilda, que é filha de santo do terreiro de Mãe Irma (e também irmã carnal dela), afirma que essa vai até sua casa, na Comunidade Beco dos Colodianos, para realizar práticas da Umbanda e benzeduras:

Ela vem para fazer limpeza da minha casa e para fazer benzeduras para os animais e para as terras também. Para bicho engasgado, ela benze, pois nossa mãe também benzia para isso. As lagartas do milho, quando ela benze, somem, não aparecem mais. Se ela não vem aqui em casa, eu levo uma água lá na terreira, ela benze a água, eu trago de volta e coloco na planta. E, para o bicho, se ele está engasgado, eu telefono para ela, ela benze e ele desengasga! Tem o responso [forma de vidência] também, que é para quando um animal some. Se ele ainda está vivo, ele aparece. Se já o comeram, ele não aparece no responso para ela! Assim é com um dinheiro: se tu perdes um dinheiro, ela também responsa para achar ele. Mas se já gastaram aquele dinheiro, ele não aparece para ela (Entrevista realizada com Zilda, Comunidade Quilombola Beco dos Colodianos, 18 out. 2013).

Desse modo, os processos de cura se ligam aos territórios (corpo²¹, quilombo, terreiro, casa, roçado etc.), nos quais são operadas alianças com outros entes do cosmos (divindades, espíritos, animais, plantas etc.) (RAMOS, 2015). O território é, frequentemente, referido pelas mães de santo como a terra, cuja relação pode ser compreendida como vital, originária, como o lugar sagrado em que se vive e se tira o sustento, se faz a vida junto com seus parentes e amigos e onde são realizadas as celebrações festivas e religiosas. A religiosidade e os saberes ancestrais são intensamente ligados à terra e mobilizados na organização coletiva, nas reivindicações das mães de santo. Nessas reivindicações, além dos direitos territoriais, é incluída a luta pelo reconhecimento de seus modos de vida e o direito de operar conhecimentos tradicionais de cura.

Dessa maneira, benzedeadas e mães de santo contrapõem-se às regulamentações feitas pelo Estado, que produzem regras e normas de restrição que, em geral, não levam em conta as relações locais que os povos e as comunidades tradicionais estabelecem com os territórios e o conhecimento a eles relacionados. Ocorre, frequentemente, pelo Estado e pela lógica hegemônica do Capital, uma tentativa de eliminação dos modos de existência, das territorialidades e dos conhecimentos que esses povos possuem (ESCOBAR, 2010). Constantemente, os grupos indígenas, quilombolas, camponeses e outros povos tradicionais são considerados pelas instituições estatais como “atrasados” e não conformados às formas estandardizadas de crescimento econômico e desenvolvimento.

Benzedeadas e mães de santo, quando demandam seu reconhecimento, evocam as práticas de saúde que compõem os seus territórios, integradas por uma multiplicidade de agências humanas e não humanas. Elas reafirmam um modo diferenciado de se relacionar com o que foi definido como natureza e política e reivindicam o reconhecimento de suas práticas religiosas e de cura – ligadas à sua territorialidade –, que historicamente foram objeto de discriminação, censura, vigilância e repressão pelo Estado, sob a acusação de realizarem atividades ilegais de cura²².

Algumas Considerações Finais

O colonialismo e seus correlatos – o genocídio e a escravidão – são os alicerces do mundo moderno, marcados pela violência sobre os corpos, sobre os territórios e sobre os conhecimentos de povos não europeus, exercida pelos aparelhos de captura do Estado à revelia da existência desses povos e de suas cosmo-ontologias. Diferentemente da modernidade ocidental, o que as benzedeadas e mães de santo nos mostram são outras relações com os corpos e com os entes partícipes do Cosmos, em que o corpo é um “feixe de afecções e capacidades [...] e a origem das perspectivas” (CASTRO, 2006, p. 4). No caso das religiões afro-brasileiras, podemos dizer, seguindo Anjos (2008), que as entidades são essas perspectivas e são elas que ocupam os corpos, realizando práticas concretas de cura e proteção.

²¹ O corpo enquanto território, na religiosidade afro-brasileira, opera uma experiência radical de alteridade, na qual a incorporação faz dele um território que as entidades ocupam. Nesse sentido, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios, onde o corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam” (ANJOS, 2006, p. 21).

²² Sobre as acusações de atividades ilegais de cura, ver, dentro outros, Negrão (1996), que analisa documentos de jornais que acusavam as práticas realizadas por afrorreligiosos. O autor faz menção a diversos episódios de prisões e violências contra praticantes dessas religiosidades.

Na modernidade/colonialidade julga-se que as práticas e os conhecimentos de benzedoras e mães de santo são irracionais (classificadas no âmbito “mágico”, “religioso” e da “crença”) e que essas já deveriam ter sido ultrapassadas pela racionalidade ocidental. Esse julgamento é centrado na lógica da colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2005) e propaga o epistemicídio, em que as práticas e noções “do outro”, do “não moderno”, são rechaçadas, extirpadas e destruídas. Além disso, consideramos que, ao tomar apenas a racionalidade ocidental como pressuposto, o Estado e a Ciência (na forma da Medicina Moderna) apagam as possibilidades políticas e ontológicas que povos e comunidades não ocidentais e não modernas evocam.

É pelas benzeduras e por outras práticas de cura que pode ser percebida a cosmopolítica se realizando nos territórios e nos corpos, em que vários entes participam e operam a revitalização da relação entre humanos e extra-humanos. A abrangência dessas práticas e conhecimentos, em que mundos diferentes entram em contato, tornam ativas as relações entre as pessoas, animais, objetos e entidades diversas. Nelas, também a política é ativada de outro modo, confrontando a forma estatal e as suas tentativas de captura, que impõe normas e situações, como o não reconhecimento das benzeduras e das benzedoras.

Há, sempre, a possibilidade de o Estado dizimar elementos, práticas e saberes, como das benzedoras, quilombolas, ameríndios e de outros coletivos. A destruição da floresta, a apropriação da terra e da água, que se dá pelo avanço do capital sobre os territórios, é, simultaneamente, e de fato, a ameaça aos modos de existência e aos conhecimentos desses povos.

Para as benzedoras ligadas ao MASA, por exemplo, a luta política de resistência é operada nas demandas pelo livre acesso a locais sagrados, para poderem coletar plantas que são usadas nas práticas de cura, nas benzeduras, quando se evoca os saberes sobre as doenças e a elaboração de remédios. Em sentido próximo, o que as afroreligiosas demandam é o reconhecimento tanto de suas religiosidades quanto das práticas de saúde, terapêuticas e de curas, que são realizadas por elas. As mães de santo elaboram remédios e efetuam banhos de ervas, proteções diversas e prescrevem chás, sempre acionando outros actantes. As relações se estabelecem com diversos entes que compõem o mundo (o pluriverso) desses grupos.

Nas práticas das benzedoras e das mães de santo – nas benzeduras, nas curas, nos atendimentos, nas prescrições de chás e banhos de ervas –, estamos diante de um conjunto de procedimentos de composição de mundos que parte dessas mulheres como lógica diferenciante dos modelos patriarcais e normativos centrados no homem, branco, ocidental e racional. Essa força pode ser ligada ao devir minoritário que é um movimento por meio do qual é possível arrancar a identidade tida como substancial para construir outro território existencial (DELEUZE; GUATTARI, 2007).

Nos termos de Anjos e Oro (2009), entendemos que é preciso tomar nossas interlocutoras como portadoras de filosofias plenas, reconhecendo-as mesmo em meios nos quais teriam menor propensão a serem reconhecidas. E, fazendo-se isso, alargamos as nossas concepções (demasiadamente ocidentais) sobre a política. A (cosmo)política desses coletivos mostra as pluralidades de mundos, em relação direta com as alteridades.

As benzedoras e mães de santo, ao “cuidarem da vida”, mostram-nos sistemas abertos em suas práticas, que operam modos de existência diferentes e que tomam substâncias, potências e forças enquanto operadores da composição e relação entre corpos, pessoas, territórios e outras agências extra-humanas.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; SILVA, Sergio Baptista da (org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.
- BLASER, Mario. La ontologia política de un programa de caza sustentable. *Red de Antropologías del Mundo*, [S. l.], n. 4, p. 81-107, 2009.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, abr. 2012.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar. *Multitudes*, Paris, n. 24, 2006.
- CONHECIMENTOS tradicionais e mobilizações políticas: o direito de afirmação da identidade de benzedoras e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná. *Boletim Informativo: Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil*, Manaus, n. 5, out. 2011.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: CRUZAMENTO: raça e gênero. São Paulo: Ação Educativa, 2012. p. 7-16.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2008. v. 5.
- ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- ESCOBAR, Arturo. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñon, 2010.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1995.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz & Terra, 2015a.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense, 2015b.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. Quel cosmos? Quelle cosmopolitiques. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (org.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. p. 69-84.
- LUGONES, Maria. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Éditions La Découverte, 2012.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clasco, 2005. p. 117-142.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O Cruzamento das Linhas: Aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 2015. 273 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2015.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolerance*. Paris: La Découverte, 1997.

STENGERS, Isabelle. The doctor and the charlatan. *Cultural Studies Review*, Sidney, v. 9, n. 2, p. 11-36, nov. 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WEDIG, Josiane Carine. *Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2015.

Declaração de Co-Autoria: O/As autore/as declaram que a parte relativa ao tema das benzedeadas foi redigida Josiane C. Wedig, enquanto João Daniel D. Ramos foi responsável pela redação da seção sobre as mães de santo e as práticas afórreligiosas. Declaram, por fim, que “escreveram as partes da Introdução e das Considerações em conjunto”.

*Minicurrículo do/as Autore/as:

Josiane Carine Wedig. Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ) (2015). Professora de Sociologia do Departamento de Ciências Humanas e do Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pesquisa financiada com bolsa FAPERJ (Processo nº 100.293/2013). E-mail: josiwedig@gmail.com.

João Daniel Dorneles Ramos. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2015). Pós-doutorando em Antropologia Social junto à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista Jacques Gutwirth – PNPd Capes (Processo n 88882.316236/2019-01). E-mail: jodorneles@gmail.com.