



"Kawata Mirawê": Uma ecologia de práticas de cuidados entre as mulheres, a raíz, o cipó e os saberes Pataxó¹

Jaqueleine Rocha Oliveira²

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Brasil

<https://orcid.org/0009-0008-3405-3422>

Isabel Cristina de Moura Carvalho³

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-8282-9394>

Resumo: O artigo apresenta uma pesquisa etnográfica desenvolvida no âmbito do Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. O estudo tem como foco os processos de aprendizagem vinculados às práticas de cuidado, cura e espiritualidade entre mulheres participantes dos Círculos Sagrados Femininos e os seres outros-que-humanos, como o cipó Jagube. O trabalho de campo foi realizado em círculos de mulheres na região do Vale do Rio Doce (Minas Gerais), com ênfase naquele ocorrido durante o Curso de Férias para Educadores Populares, em 2023. A análise fundamenta-se na noção de ecologia de práticas de cuidado, entrelaçando cosmologias femininas, indígenas e outras-que-humanas. A materialidade do bastão da fala, cipó nomeado *Kawata Mirawê* (“coração sagrado”, em Patxohâ), e da raiz consagrada como cajado revela a potência pedagógica, multissensorial e espiritual desses encontros na atualização e reativação de modos de cuidar de si, do outro e da Terra.

Palavras-chave: Aprendizagem. Ecologia de Práticas. Cuidado. Círculo Sagrado Feminino. Educação Ambiental.

"Kawata Mirawê": Una ecología de prácticas de cuidado entre las mujeres, la raíz, la liana y los conocimientos Pataxó

Resumen: El artículo presenta una investigación etnográfica desarrollada en el marco del Doctorado en Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais. El estudio se centra en los procesos de aprendizaje vinculados a las prácticas de cuidado, curación y espiritualidad entre las mujeres que participan en los Círculos Sagrados Femeninos y los seres otros-que-humanos, como la liana Jagube. El trabajo de campo se llevó a cabo en círculos de mujeres de la región del Valle del Río Doce (Minas Gerais), con especial énfasis en el que tuvo lugar durante el Curso de Verano para Educadores Populares, en 2023. El análisis se basa en la noción de ecología de las prácticas de cuidado, entrelazando cosmologías femeninas, indígenas y otras-que-humanas. La materialidad del bastón de la palabra, liana llamada Kawata Mirawê

¹ Recebido em 31/07/2025. Aprovado em 11/11/2025.

² Graduada em Geografia e Pedagogia. Mestra em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG). Atua como monitora na Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI). E-mail: jaquelinerchageo@gmail.com

³ Psicóloga. Doutora em Educação. Professora voluntária do Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG). E-mail: isacristmoura@gmail.com

(“corazón sagrado”, en patxohā), y de la raíz consagrada como bastón revela el poder pedagógico, multisensorial y espiritual de estos encuentros en la actualización y reactivación de formas de cuidar de uno mismo, del otro y de la Tierra.

Palabras clave: Aprendizaje. Ecología de Prácticas. Cuidado. Círculo Sagrado Femenino. Educación Ambiental.

"Kawata Mirawê": An ecology of care practices between women, the root, the vine and Pataxó knowledge

Abstract: This article presents ethnographic research conducted as part of a PhD in Education at the Federal University of Minas Gerais. The study focuses on learning processes linked to practices of care, healing, and spirituality among women participating in Sacred Women's Circles and other-than-human beings, such as the Jagube vine. Fieldwork was conducted in women's circles in the Vale do Rio Doce region (Minas Gerais), with an emphasis on that which occurred during the Vacation Course for Popular Educators in 2023. The analysis is based on the notion of the ecology of care practices, intertwining feminine, indigenous, and other-than-human cosmologies. The materiality of the talking stick, a vine named Kawata Mirawê (“sacred heart” in Patxohā), and the root consecrated as a staff reveals the pedagogical, multisensory, and spiritual power of these encounters in updating and reactivating ways of caring for oneself, others, and the Earth.

Keywords: learning, ecology of practices, care, women's sacred circle, environmental education.

1. INTRODUÇÃO

“O cipó vem da Terra e sobe aos céus. Pode ter sido colhido na natureza, mas ainda está vivo, pulsando com muita energia. Estou sentindo-o vibrar em minhas mãos!” - afirmou Jaci⁴, enquanto reverenciava e segurava com firmeza o bastão da fala junto ao corpo. A cena acontecia em uma das salas do Seminário Diocesano (na cidade de Caratinga, em Minas Gerais), onde cerca de trinta mulheres se dispunham entre cadeiras e cangas, organizadas em roda. Havia, assim, uma diversidade de presenças femininas reunidas para exercitar a escuta, narrar histórias de vida e partilhar processos de cura. No centro da roda, uma mandala composta por objetos considerados sagrados, como incensos, folhas, pedras, sementes e outros elementos, demarcava o espaço do ritual. Ali, no coração do círculo, o cipó de Jagube⁵ ocupava seu lugar como o “bastão da

⁴ Jaci é mulher indígena e liderança do povo Pataxó, da Aldeia Nova Coroa Vermelha, localizada em Santa Cruz de Cabrália, no sul da Bahia. Ela foi batizada como Maria D'Ajuda Jesus, mas posteriormente recebeu seu nome indígena que significa Deusa da Lua.

⁵ Essa é um vegetal do tipo liana (trepadeira lenhosa), nativo da floresta amazônica, mas atualmente cultivada em diferentes regiões do Brasil, devido às suas propriedades medicinais e espirituais. O cipó é conhecido cientificamente como *Banisteriopsis caapi* e pertence à família Malpighiaceae. Ele compõe a bebida chamada ayahuasca — termo que, na língua quíchua, significa “cipó das almas” —, tradicionalmente preparada com os caules de *B. caapi* e as folhas de *Psychotria viridis* (Miranda, 2021). Essa bebida é utilizada em diversas práticas rituais como o Nixi Pâe, presente na etnia Huni Kuin, bem como em cerimônias religiosas do Santo Daime, da União do Vegetal (UDV), da Barquinha e em práticas de Xamanismo. Desse modo, além de ser reconhecida por seus efeitos enteógenos de “expansão de consciência”, ela é considerada uma medicina sagrada, utilizada nas práticas de cuidado, espiritualidade e cura de diferentes povos e comunidades tradicionais, embora o uso da ayahuasca também esteja se difundindo em contextos urbanos, cuja finalidade mercadológica traz à tona o debate sobre a apropriação

fala”, assumindo a função de agenciador das palavras e da escuta no ritual do Círculo Sagrado Feminino que ocorreu durante o “Curso de Férias para Educadores Populares”.

Este curso é realizado desde o ano de 2016, vinculado à Igreja Católica e às organizações populares, a partir das temáticas propostas pela Campanha da Fraternidade. Em 2023, aconteceu a VII edição, cuja temática foi “Fraternidade e Fome”. Nessa ocasião, a qual realizávamos o trabalho de campo, o curso foi sediado pelo Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário. Contudo, este espaço que é destinado às formações de sacerdotes, foi reterritorializado com a participação de mais de 500 pessoas. Dentre os participantes, destacamos a presença dos povos indígenas Pataxó, que vieram da aldeia Nova Coroa Vermelha, localizada na Bahia. Além dos indígenas, participaram uma diversidade de movimentos e organizações sociais, tais como: Movimento Negro, Maju Escola de Terapias Tradicionais e Saberes da Terra, Associação de Terapeutas das Culturas Tradicionais, grupo de dança afro de Cataguases, movimentos ambientalistas, Pastoral da Juventude, Congado, agricultores(as) familiares e agroecológicos(as), Cáritas, Comissão Pastoral da Terra, Movimento Boa Nova, entre outros movimentos sociais.

O movimento do Círculo Sagrado Feminino acontece em vários lugares do mundo, por meio de círculos de mulheres que se juntam para praticar cuidados, curas, danças, cantos, rituais, a escuta e a fala. Em cada localidade, no entanto, conforme o contexto sociocultural, essa prática pode ser reativada, atualizada, modificada ou reinventada. Na região do Vale do Aço, em Minas Gerais, o movimento do Círculo Sagrado Feminino (também conhecido como círculo de mulheres) teve início em 2017. Posteriormente, passou a ocorrer eventualmente em outros territórios, por iniciativa de algumas mulheres participantes, como, por exemplo, durante o Curso de Férias para Educadores Populares.

Conforme a cena descrita no início deste trabalho, um dos agenciadores do círculo de mulheres é o cipó Jagube, utilizado como “bastão da fala”. O cipó de Jagube é considerado uma planta sagrada, utilizada no preparado de bebidas enteógenas (principalmente a Ayahuasca), por diferentes religiões e tradições, como o Santo Daime,

cultural desta medicina. Ademais, alguns estudos também apontam para o seu potencial terapêutico em áreas como a neurologia e a psiquiatria. Nos territórios onde realizamos esta pesquisa, o cipó *Banisteriopsis caapi* é popularmente conhecido como Jagube ou Mariri. Algumas das mulheres participantes desta investigação também fazem uso da ayahuasca em seus percursos espirituais e terapêuticos.

a União do Vegetal, o Xamanismo, entre outras. Contudo, no círculo de mulheres, o cipó de Jagube não é consumido em forma de bebida. Conforme as mulheres participantes, ele representa a parte masculina da planta, cuja função é proporcionar o equilíbrio entre o masculino e o feminino. Com cerca de 40 cm de comprimento, nele se entrelaçam vários objetos sacralizados e inseridos pelas mulheres durante as práticas dos rituais do sagrado feminino, tais como: penas, enfeites, coleiras, colares, pedras, conchas e entre outros.

A presença de Jaci⁶ e das outras mulheres no Círculo do Sagrado Feminino revelou-se como um encontro entre os mundos das diversas participantes e a cosmologia Pataxó. As mulheres participantes eram de diferentes gerações, raças, territórios, religiões, culturas e entre outros marcadores sociais: havia mulheres jovens, crianças, idosas, brancas, negras, pardas, camponesas e urbanas. Algumas dessas mulheres eram agricultoras agroecológicas, integrantes de movimentos sociais, como o movimento negro, o movimento ambientalista e a pastoral da saúde. Outras faziam parte de outros movimentos de Cuidados e Curas, atuando como terapeutas e benzedeiras.

Assim sendo, nesta pesquisa destacamos o papel dessas mulheres que se deslocam por vários territórios para praticarem cuidados, curas e formações. Esse deslocamento caracteriza o que o antropólogo Magnani (2023) comprehende como “Círcito”, ou seja, uma mobilidade geográfica marcada por espaços de práticas, por onde circulam as mulheres engajadas em movimentos sociais e nas práticas de cuidados. Essa mobilidade foi estudada pelo autor, em seu trabalho etnográfico sobre os trajetos dos surdos, no qual compreendeu os percursos realizados por estes como elementos constitutivos das identidades que legitimam o pertencimento dos participantes a um determinado circuito. Algumas das participantes do Sagrado Feminino estão ativamente engajadas no circuito de práticas de cura e cuidado. Entretanto, entre as várias dimensões exploradas ao longo do estudo etnográfico, neste artigo optamos por contextualizar o fenômeno dos “Círculos do Sagrado Feminino”, que ocorrem na região do Vale do Aço (Sagrado Vale), e aprofundar a análise etnográfica de um Círculo de

⁶ Convém esclarecer que os nomes das mulheres participantes desta pesquisa são reais e foram autorizados por elas para publicação, em conformidade com os princípios éticos da pesquisa. A opção por utilizar os nomes reais decorre da necessidade de reconhecer a autoria e a voz dessas mulheres, para que suas trajetórias e saberes possam compor com este trabalho.

Mulheres realizado em um dos campos da pesquisa: o Curso de Férias para Educadores Populares, promovido pela Diocese de Caratinga – MG, em 2023.

As etnografias realizadas entre os anos 2022 e 2025⁷, deram enfoque principalmente às mulheres da região do Vale do Rio Doce (MG), que são participantes do circuito de curas e cuidados. Este circuito constitui-se pelos deslocamentos para estas participarem de alguns eventos promovidos por movimentos sociais agroecológicos, ambientalistas, religiosos e terapêuticos, mas também inclui um espaço de formação: a Maju Escola de Terapias Tradicionais e Saberes da Terra, situada em Caratinga - MG⁸.

Assim, estas mulheres se deslocam para atuarem nas ‘Tendas da Saúde, Cura e Cuidado’, que acontecem em eventos como o Curso de férias para Educadores Populares. Além de participarem das tendas, a maioria das praticantes estudam terapias na Maju Escola de Terapias Tradicionais e Saberes da Terra, e participam de eventos promovidos por essa escola, a exemplo da viagem terapêutica que acontece de dois em dois anos em Santa Cruz de Cabrália, na Aldeia Nova Coroa Pataxó - Bahia. Algumas praticantes mais experientes realizam eventos em suas comunidades como as “Rodas de Cuidados e Curas” e os “Círculos de Mulheres”. Outras mulheres fazem parte de alguns movimentos sociais (como no caso da ‘Ciranda da Saia’ que acontece na região do Vale do Aço), que também se articula ao circuito de cuidados e curas. Nesse sentido, o circuito a qual as mulheres pertencem está em relação com outros circuitos e movimentos sociais.

Em especial, chamamos a atenção para os processos de aprendizagem que emergem a partir do encontro entre as diferentes cosmovisões das mulheres que participam dos ‘Círculos Sagrados Femininos’- engajadas no circuito de curas e cuidados - e as mulheres indígenas Pataxó da Aldeia Nova Coroa Vermelha (BA). Tais

⁷ Apresentamos, neste artigo, uma parte do estudo etnográfico desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação – Conhecimento e Inclusão Social da Universidade Federal de Minas Gerais, atualmente em andamento.

⁸ A Maju Escola de Terapias Tradicionais e Saberes da Terra é uma escola que oferece cursos em diversas práticas terapêuticas: desde terapias consideradas tradicionais, que incorporam elementos das culturas indígenas e afro-diaspóricas, até as chamadas terapias holísticas e orientais. Localizada em uma zona periférica do município de Caratinga, a escola promove encontros de terapias coletivas e realiza atendimentos individuais. Integra os circuitos de Cuidados e Curas, sendo peça-chave na mobilização e no fortalecimento de vínculos com movimentos populares associados à Teologia da Libertação no catolicismo (como exemplificado por sua atuação no Curso de Férias para Educadores Populares), além de atuar na articulação entre terapeutas que participam das Tendas do Cuidado em eventos promovidos por movimentos sociais. Ademais, a escola também mantém vínculo com a aldeia indígena Nova Coroa Pataxó, realizando viagens regulares com foco em assistência e turismo terapêutico. Desse modo, esta Escola é considerada como uma referência pelas praticantes do circuito estudado.

aprendizagens acontecem por meio do agenciamento humano e outro que humano⁹ (De La Cadena, 2019), sendo mediadas pelas mulheres reconhecidas como praticantes mais experientes (Lave; Wenger, 2022), sobretudo as mulheres indígenas.

Consideramos que essa aprendizagem acontece imersa no mundo-ambiente (Steil; Carvalho, 2021), em que mulheres, cipó e raiz, em determinado momento, se encontram e se correspondem na trama da vida (Ingold, 2017). Nessa direção, ao longo deste artigo, discutiremos uma Educação Ambiental que busca compreender a aprendizagem para além da cognição, incorporando uma dimensão multissensorial humana e outra-que-humana (De La Cadena, 2019).

A compreensão de uma ontologia “outra-que-humana” (De La Cadena, 2019) fundamenta-se nos estudos da autora andina Marisol De La Cadena, que cunhou essa expressão em seu trabalho etnográfico com grupos indígenas quíchua no Peru. A autora utiliza o termo ao se referir aos “seres - terra”, principalmente a montanha Ausangate, os quais participam de maneira senciente da vida comunitária e política local. Conforme argumenta De La Cadena:

As “práticas da terra” promulgam o respeito e o afeto necessários para manter a condição relacional entre seres humanos e outros que humanos os quais produzem a vida nos (e em muitas partes dos) Andes. Outros que humanos incluem animais, plantas e a paisagem. Esta última, a mais frequentemente convocada na política atual, se compõe de uma constelação de seres sencientes conhecidos como tirakuna, ou seres terra, com fisionomias individuais mais ou menos conhecidas pelos indivíduos envolvidos nas interações com eles (De La Cadena, 2019, p.10).

Cabe destacar que a aprendizagem a que nos referimos é também uma forma de estar no mundo vivido e de pertencer a uma comunidade de práticas (Lave; Wenger, 2022). Essa comunidade, no nosso caso, é constituída pelas interações entre praticantes

⁹ Na literatura multiespécie existem várias formas de designar os seres que não se enquadram na categoria humana – a exemplo das árvores, minerais, terra, plantas sagradas, encantados, entidades espirituais. Essa perspectiva desloca o humano de uma posição de superioridade em relação aos outros seres. A terminologia “não humanos” aparece em trabalhos de autores como Bruno Latour (2004), Stengers (2018) e Tim Ingold (2011). A partir dessa chamada “virada materialista”, surgiram outras expressões que reconhecem que a vida é composta por relações interdependentes entre o humano e os seres “mais que humanos”, ou seja, uma ecologia relacional. Essa noção aparece em autores como David Abram (1996), Bellacasa (2017), Anna Tsing (2019) e Donna Haraway (2016). Já a expressão “outros-que-humanos” propõe que todos os seres possuem agência, mesmo que seja espiritual e cosmopolítica. Essa categoria está presente em autores como Eduardo Viveiros de Castro (2015) e Marisol de la Cadena (2019, 2024), entre outros, que estudam principalmente as cosmovisões ameríndias e afro-diaspóricas. Nessa perspectiva, ao nos referir aos seres “outros que humanos” dialogamos com a autora Marisol De La Cadena (2019).

mais experientes, iniciantes (provenientes de diferentes territórios, etnias, gerações e cosmologias) e os seres outros-que-humanos.

Consideramos que os processos de aprendizagem transcendem as relações assimétricas entre humanos e outros- que-humanos. Assim, voltamos nosso olhar para uma dimensão animada do mundo, em que coisas, seres e matérias compartilham uma mesma teia de relacionalidades, distinguindo-se, contudo, em suas ontologias.

Situamos essa compreensão no campo das epistemologias ecológicas (Steil; Carvalho, 2014), que, ao questionar as dualidades modernas como natureza/cultura, sujeito/objeto e corpo/espírito, propõe uma relação de alteridade entre as diferentes formas de vida. Desse modo, as epistemologias ecológicas indicam um modo de conhecer imbricado no mundo material e sensível da experiência humana e outra-que-humana.

Conhecer torna-se, assim, não apenas um esforço para imaginar o mundo da forma como ele é imaginado por outras culturas, mas para abrir-se à possibilidade de estender a experiência para a diversidade da imaginação de outras espécies e elementos que partilham conosco a aventura da vida e do existir no universo (Steil; Carvalho, 2014, p.175).

Dentro dessas epistemologias ecológicas, propomos dialogar com os estudos da ecofenomenologia. Fundamentada na fenomenologia e nos princípios da ecologia profunda e do ambientalismo, essa abordagem enfatiza as experiências na natureza como um modo de engajamento sensível do corpo e da mente com o mundo, deslocando o foco do antropocentrismo para uma compreensão ecocêntrica (Iared, 2019; Geraldo; Iared, 2020; Iared; Ferreira; Hofstatter, 2022).

Em um ensaio intitulado “(Eco)narrativa de uma caminhada na floresta australiana”, Iared (2019) apresenta uma experiência etnográfica e estética na natureza a partir de (eco)narrativas que, em vez de representar ou explicar a experiência, buscam testemunhá-la por meio do engajamento do corpo sensível no mundo e da experimentação de afetos e emoções. Sob esse enfoque, buscamos descrever as experiências sensoriais, cujos sentidos, afetos e emoções de participantes e pesquisadoras são considerados.

Essa abordagem contribui para compreender como o corpo, a mente e o ambiente das praticantes de cuidados se integram ao mundo, produzindo relações complexas e sensíveis com o mundo mais-que-humano. Esse encontro entre diferentes ontologias configura processos de aprendizagem que articulam experiência, percepção,

afetos e prática. Assim, aproximamo-nos de uma epistemologia afinada com as chamadas “virada ontológica¹⁰” e “virada afetiva”: a primeira reconhece a existência de outras formas de conhecimento e modos de vida; a segunda, reposiciona a dimensão do sensível e da emoção. Tais perspectivas serão aprofundadas nas páginas seguintes.

2. O CÍRCULO SAGRADO FEMININO: APRENDIZAGENS, PARTICIPAÇÃO E MEDIAÇÕES OUTRAS- QUE-HUMANAS

Sentar-se em círculo em torno de uma fogueira, de um fogão a lenha ou de algum objeto sagrado configura-se como uma prática recorrente em diversas situações históricas e socioespaciais. Em muitas culturas essa prática tornou-se frequente como modo de reunir mulheres, sobretudo em povos e comunidades tradicionais ou na reinvenção moderna dessas tradições pelas espiritualidades New Age. Por isso, tais práticas, dependendo do contexto em que aparecem são classificadas, em alguns estudos antropológicos, como New Age¹¹. “Definida, nos primeiros estudos que se ocuparam deste movimento, como nebulosa de heterodoxias ou místico-esotérica, a Nova Era vem sendo caracterizada, desde então, pela sua heterogeneidade e compatibilização de tradições de origens diversas (...)" (Steil, 2019, p.6).

Como se observa nos trabalhos de Steil e Carvalho (2021), as novas formas de se vincular com o sagrado se manifestam na busca por uma experiência corporal que não dicotomiza espírito e matéria. Assim sendo, essa busca pelo acesso ao interior do indivíduo e pelo desenvolvimento pessoal, por vezes atrelado a uma sacralização da natureza, configura-se como uma das expressões dos movimentos da Nova Era, as quais estão presentes nos Círculos de Mulheres estudados.

¹⁰ A chamada “virada ontológica” – também referida como “virada materialista” – está associada a abordagens pós-humanistas que emergem em distintas áreas do conhecimento, como a Antropologia, a Educação e a Psicologia. Tais perspectivas propõem o rompimento com dualismos clássicos da modernidade, como natureza/cultura, sujeito/objeto e corpo/espírito. Dentre esses estudos, buscamos dialogar com aqueles que tratam da aprendizagem situada e da aprendizagem multiespécie, os quais destacamos a contribuição dos(as) autores(as): Isabelle Stengers, Jean Lave, Tim Ingold, Marisol de la Cadena, Anna Tsing, entre outros(as).

¹¹ Dentre os inúmeros trabalhos que se dedicam aos estudos de New Age no contexto Latino-americano, podemos destacar autores(as) como D’Andrea, (1999), René de la Torre (2021), Steil (2013), Steil e Carvalho (2021). Em algumas dessas pesquisas mais recentes, o movimento New Age está associado com as transformações do campo religioso, espiritual e com as religiões do self.

Para autoras como Stengers, certas práticas tradicionais reinventadas contemporaneamente são também compreendidas como reativadas (Stengers, 2017)¹² ou atualizadas (De La Torre, 2021) em diferentes coletivos femininos. Conforma esta filósofa estas formas de saberes, que por vezes são desqualificadas pela ciência, possuem potências próprias que devem ser consideradas em seu processo de resistência e criação.

Na microrregião do Vale do Aço¹³, em Minas Gerais, um grupo de mulheres tem se destacado pela participação no circuito do “Círculo Sagrado Feminino”, também conhecido como “Sagrado Vale” em razão da localização geográfica. Esses círculos ocorrem mensalmente durante o período de Lua Nova. Cada encontro é organizado e conduzido por uma mulher, que atua como guardiã do bastão durante quatro lunações, até o próximo encontro. Essas mulheres se deslocam, principalmente, entre os municípios das cidades de Timóteo, Ipatinga e Coronel Fabriciano com a finalidade de participarem destes encontros, que podem acontecer na residência da guardiã do bastão ou em algum outro espaço que contenham áreas verdes, como parques e sítios.

Convém esclarecer que o Sagrado Vale é um coletivo não monetarizado, organizado e autogestionado por mulheres, com foco na realização de rituais, terapias em grupo, cantos, danças, acolhimento, escuta e práticas de cuidado. Em cada círculo as mulheres participantes oferecem suas diferentes habilidades como massagens terapêuticas, leituras de cartas, dança circular e entre outras, as quais em outros contextos seriam remuneradas. Além disso, a alimentação também é feita de forma colaborativa entre as participantes, sendo que a mulher anfitriã (guardiã do bastão durante um ciclo lunar) é a responsável por organizar e oferecer a hospedagem do círculo. Em geral, os círculos podem variar de duas horas a um dia de duração.

Embora as mulheres se organizem em redes de colaboração, caronas e ajuda mútua, conforme apontado pelas participantes, um dos desafios para participação no Círculo de Mulheres é o transporte. Ademais, existe a dificuldade inerente ao gênero feminino, uma vez que algumas delas possuem outras demandas como o cuidado com a casa, as crianças e a família. Nesse sentido, o cuidado, que por vezes é visto como algo terapêutico e espiritual, também assume outras configurações em suas vidas,

¹² Nos textos da autora Isabelle Stengers, a expressão *reclaim* é traduzida como “reativação” ou “retomada”. Ao utilizarmos o termo “reativar”, estamos nos referindo diretamente a essa noção elaborada pela autora, a qual será aprofundada nas páginas seguintes.

¹³ Microrregião geográfica integrante da mesorregião do Vale do Rio Doce, no estado de Minas Gerais.

especialmente quando se deparam com interdições que dificultam a participação nos encontros, uma vez que o trabalho feminino torna-se uma condição para a sustentabilidade da vida (Bengoa, 2018). Portanto, o engajamento no Círculo Sagrado Feminino é também uma forma de retomada das próprias práticas de cuidado, rituais coletivos e autocuidado, bem como de resistência ao modelo patriarcal de sociedade.

É válido considerar que esse grupo não se identifica como uma religião. Durante os Círculos de Mulheres, podem coexistir práticas de diversas tradições, espiritualidades e religiões, conforme a condução das mulheres participantes de cada encontro, tais como: Wicca, Xamanismo, Catolicismo, Umbanda, Candomblé, tradições Ciganas, antiga religião Pagã e entre outras. Mesmo compondo com diferentes ontologias, em geral, as integrantes do grupo mantêm um vínculo com a divindade “Mãe Terra” ou “Pachamama”.

Como dito anteriormente na tradição do Sagrado Feminino, utiliza-se o Jagube como o “bastão da fala”. Esse cipó sagrado é passado em círculo, de mão em mão, para que cada mulher possa falar, enquanto as outras escutam sem interromper. Conforme as praticantes, o Jagube representa o “sagrado poder da fala”. Nas palavras da praticante do Círculo de Mulheres, Eliane Amorin:

Quem segura o bastão, tem o direito de colocar o seu sagrado ponto de vista. E quem não está segurando o bastão, tem o direito e o dever de exercer a sua sagrada escuta. No caso do Círculo de Lua Nova, que a gente busca confeccionar o bastão com uma planta de poder, geralmente com jagube, que tem várias propriedades, que facilita esse contato com o mundo espiritual(...).

É interessante pontuar que estas mulheres evocam o Jagube, um cipó, para transformá-lo em um falo. Isto parece sinalizar uma operação de empoderamento das mulheres que nestes ritos ocupam o lugar e o poder da fala. Com isso elas roubam, ainda que momentaneamente, este lugar dos homens. Talvez por isso o círculo seja “feminino”.

Em nossa cultura hegemônica, o poder do falo e da fala é destinado aos homens. A associação entre o pênis fisiológico e falo como poder é bem conhecida na cultura masculina “falocêntrica” Ocidental. A prática de ritualizar e se apropriar de um bastão-falo e ao mesmo tempo lugar de fala, nos círculos sagrados femininos encena, de forma quase literal, uma forma de apropriação de um poder atribuído historicamente ao homem, uma forma de empoderamento ritual daquelas mulheres. Este empoderamento recobre outras camadas das relações sociohistóricas entre feminino e masculino, tal

como a própria ideia de cura pelas mulheres em oposição à ordem médica masculina. A noção de sagrado, nos círculos, também pode ser vista como enfrentamento da cultura religiosa católica, onde o poder relacionado ao sagrado e aos sacramentos é, sobretudo, masculino. Essa relação pode ser percebida nas palavras da praticante Eliane Amorim (2025):

Quando a gente consegue fazer diferença nessa estrutura, a gente consegue abrir espaço para a sexualidade feminina voltar a florescer. Porque aí a gente tira o homem daquele lugar de Deus único, a gente tira o homem desse altar sozinho e coloca junto dele, é o pai e a mãe, que seja o pai e a mãe, que seja o homem e a mulher, que hoje a gente tem espaço para diversas Deusas (...).

Ainda interessa observar que ao tomar o bastão da fala/falo as mulheres não o incorporam, mas se tornam suas guardiãs. Cuidam dele por um ciclo lunar, que elas descrevem como 04 lunações, as quatro fases da lua. Desta forma, levam o falo para o universo feminino e lunar, com suas mudanças, seu ritmo, suas transformações, como se ao fazer isso o domesticassem, trazendo-o para seu terreno, seu universo.

O círculo “Sagrado Vale” foi fundado pela iniciativa de Eliana Amorim, em conjunto com outras mulheres. Esta participou do círculo de mulheres de Belo Horizonte (MG) por muitos anos, e após se mudar para Ipatinga decidiu fundar um círculo de mulheres na região, junto com outras mulheres participantes de movimentos de cuidados.

A microrregião do Vale do Aço (MG), território das mulheres que compõem esse estudo, é parte da mesorregião do Vale do Rio Doce (MG). Essa mesorregião possui aspectos históricos-geográficos que influenciam nas estratégias de cuidados adotadas pelas mulheres deste estudo, uma vez que o modelo de desenvolvimento urbano-agroindustrial impactou diretamente os modos de vida destas mulheres que foram retiradas de forma violenta de seus territórios no campo e tiveram que emigrar para as cidades. Concomitante a isso, em 2015 a região foi afetada pelo crime ambiental provocado pelo rompimento da barragem de Mariana, que derramou em torno de 663 quilômetros de rejeitos de mineração tóxica na bacia do Rio Doce. Esses acontecimentos impactaram a vida dessas mulheres, as quais optaram por reativar (Stengers, 2017) práticas de cuidados mais relacionais.

Consideramos que esse movimento de mulheres praticantes de terapias, cuidados, curas e do sagrado feminino está relacionado à ideia de reativação proposta por Isabelle Stengers (2017). Desse modo, essas mulheres estão reativando saberes que

historicamente foram desqualificados, subjugados ou invisibilizado desde a caça às bruxas¹⁴ que condenou à fogueira milhares de mulheres, principalmente no continente europeu por serem acusadas de bruxaria. Guardando as devidas diferenças com o continente Europeu, no Brasil também é evidenciado a perseguição às mulheres praticantes de rituais, benzeção, raizeiras, curandeiras e outras formas de cuidado. Essa tentativa de apagamento dos saberes ancestrais femininos acontece desde a colonização.

Nos últimos anos o Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro formulou as Práticas Integrativas e Complementares em Saúde como parte de suas políticas públicas de atenção primária à saúde. Embora ainda existam muitas barreiras a implementação de tais terapias, algumas das práticas de Medicina Alternativa e Complementar (MAC) como a fitoterapia, homeopatia, medicina tradicional chinesa/acupuntura e medicina antroposófica já fazem parte da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde. Por outro lado, várias das práticas tratadas pelo SUS como Medicina Tradicional (MT), não são regulamentadas, como exemplo destacamos a benzeção, raizeiras, ou alguns saberes afro-diaspóricos (Toniol, 2022).

Muitas das mulheres que estão no Sagrado Vale, são praticantes de MAC e MT. Além do enfrentamento em nível de política pública para terem suas práticas reconhecidas, essas mulheres também lidam com questões de ordem ambiental, como o caso do crime provocado pelo rompimento da barragem de Mariana, além de outros impactos socioambientais em consequência da atividade industrial que é parte do polo urbano-industrial do Vale do Aço. Concomitante a esse cenário, essas mulheres que se reúnem mensalmente, por vezes lidam com as questões de violências de gênero e desqualificação em seu próprio ambiente social. Conforme relatado por algumas mulheres, na maioria das vezes estas não recebem apoio para praticarem seus rituais.

Isabelle Stengers (2017) considera que nós, mulheres, somos herdeiras da caça às bruxas. Para a autora, ao “sentirmos a fumaça das bruxas queimadas pairando em nosso nariz”¹⁵, voltamos a nos animar e somos convocadas a escolher de que lado queremos estar: ao lado das bruxas ou dos caçadores de bruxas. Desse modo, reativar o animismo não pode ser entendido como um gesto de nostalgia ou uma tentativa de recuperar o

¹⁴ Acontecimento que foi debatido na obra da filósofa italiana Silvia Federici (2004): *Calibã e a Bruxa*. Conforme a autora, essa “guerra contra as mulheres” ocorreu concomitantemente ao surgimento da acumulação primitiva do sistema do capital.

¹⁵Essa é uma frase da ativista Starhawk e as bruxas neopagãs, que a autora Isabelle Stengers utiliza em seus estudos sobre a reativação do animismo.

passado, mas como uma prática situada e politicamente engajada, que leva a sério os saberes que, historicamente, foram deslegitimados. Nas palavras da autora:

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas. Deve-se regenerar os meios envenenados, assim como muitas de nossas palavras, aquelas que – como “animismo” e “magia” – trazem com elas o poder de nos tornar reféns... (Stengers, 2017, p.8).

Essa prática está associada à reativação de “técnicas de desenfeitiçamento” do capitalismo e à mobilização de “receitas feiticeiras” que visam à regeneração de vínculos historicamente considerados perdidos, tais como as conexões com espíritos, Deusas e Gaia (Sztutman, 2018; Stengers, 2017). Conforme Sztutman (2018), essa reativação representa uma importante possibilidade de criação e resistência política. O autor, leitor da obra de Isabelle Stengers, fundamenta sua análise nos livros *La sorcellerie capitaliste* (coautor com Philippe Pignarre) e *Au temps des catastrophes*.

Para ele:

Nessa reativação – que poderia também ser dita retomada (o que nos conectaria com as lutas indígenas pela terra) – reside, portanto, um ato de resistência. Resistência que não significa, como sugeriu Zourabichvilli em sua leitura de Deleuze, reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar uma existência, criar possíveis. Resistência como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um “comum” (Sztutman, 2018, p.341).

Desse modo, nestes territórios estudados as mulheres estão reativando saberes que por vezes são desqualificados, rompendo com o processo de unificação ontológica imposto pela modernidade. Assim, coexistem diferentes formas de se aprender e praticar os cuidados com a saúde humana e ambiental. Essa aprendizagem pode acontecer nas relações comunitárias, no cotidiano com uma vizinha e/ou uma parente mais próxima, por exemplo, uma avó ou tia. E pode ser aprimorada a partir do engajamento em uma comunidade de praticantes de cuidado mais experiente, como o Círculo de Mulheres.

De igual modo, a aprendizagem também pode ocorrer por meio do relacionamento entre as mulheres e os outros-que-humanos (De La Cadena, 2019). Para as praticantes mais iniciantes nas práticas de cuidado e de curas, por vezes essa relação é mediada por uma praticante mais experiente, como uma benzedeira, uma indígena, uma xamã, ou uma Mãe de Santo. Desse modo, estas mulheres buscam compor com

diferentes saberes e ontologias, tais como: as ameríndias, as afrodiáspóricas, as ciganas e outras. Esses encontros são potencializados pelos vínculos com os movimentos sociais, religiosos, agroecológicos e ambientalistas. Desse modo, neste estudo compreendemos esses processos de aprendizagem a partir do que consideramos como uma Ecologia de práticas de Cuidado entre as mulheres praticantes e os outros-que-humanos (De La Cadena, 2019).

O conceito de “Ecologia de Práticas” foi cunhado pela filósofa e historiadora Isabelle Stengers em seu artigo *Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas*, publicada em 2005. A autora comprehende a Ecologia de Práticas como “uma ferramenta para pensar em meio ao que está acontecendo, e uma ferramenta nunca é neutra” (Stengers, 2021, p. 12). Nesse sentido, Stengers defende que diferentes práticas são relevantes e podem coexistir, divergir e se transformar, sem que haja uma verdade universal, como muitas vezes é pressuposta pela prática científica.

Foi assim que produzi o que eu chamaria de meu primeiro passo em direção a uma ecologia de práticas, a exigência de que nenhuma prática seja definida tal qual “como qualquer outra”, assim como nenhuma espécie viva é como outra. Aproximar-se de uma prática significa, então, abordá-la conforme ela diverge, ou seja, sentir suas fronteiras, experimentando as questões que os praticantes podem aceitar como relevantes (...) (Stengers, 2021, p. 11).

Assim, a autora expandiu o conceito de Ecologia de Práticas ao investigar as práticas de bruxaria da ativista e escritora Starhawk, reconhecida por sua atuação no movimento ecofeminista e espiritualidade de Gaia. Posteriormente, essa noção foi incorporada e aprofundada pela antropóloga Marisol De La Cadena, em seus estudos com grupos indígenas andinos.

Para Stenger (2021) essa ferramenta conceitual contribui para um encontro entre mundos, sem hierarquizá-los ou validá-los como uma forma de conhecimento universal. Trata-se de levar a sérios as diferenças, dando atenção às singularidades de cada prática e os modos de pertencimento, vínculos e obrigações que as sustentam. Nesse sentido, tornar-se feiticeiro aos moldes de Star Hawk é também uma receita de ‘ecologias de práticas’ de resistência na luta anticapitalista, bem como de reativação dos vínculos perdidos com o cosmos e com a Terra.

É válido destacar que a pesquisa de campo foi realizada pela pesquisadora doutoranda que também é uma das fundadoras e participante dos Círculos Sagrados Feminino da região do Vale do Aço e, mais recentemente, também participante do círculo de Belo Horizonte. A participação no mundo dos círculos de mulheres facilitou

a entrada da pesquisadora, assim como também implica em desafios para aperfeiçoar a percepção do que poderia ser considerado naturalizado. Nesse sentido, ser uma pesquisadora engajada permitiu participar desses processos de aprendizagens de modo a “educar a atenção” (Ingold, 2015) para o fenômeno que se apresentava.

Até aqui, contextualizamos e lançamos um olhar para as origens dos Círculos de Mulheres que acontecem na região do Vale do Aço. Com o propósito de ampliar essa compreensão, nas próximas páginas aprofundaremos nossa análise a partir das experiências vivenciadas em campo, no círculo de mulheres realizado durante o *Curso de Férias para Educadores Populares*, em 2023.

3. “O BASTÃO ESTÁ VIVO! SENTE!”: O CÍRCULO SAGRADO FEMININO NO CURSO DE FÉRIAS PARA EDUCADORES POPULARES

O Curso de Férias para Educadores Populares foi um espaço de trocas, palestras, oficinas, apresentações culturais e místicas, vinculado a um segmento progressista da religião Católica, que, por meio da educação popular, busca a ampliação de direitos, congregando diversos movimentos étnicos, identitários e ambientais. Durante uma entrevista, Giuliane (liderança, coordenadora do curso) destacou que: “Esse curso que traz todas as etnias, todos os povos interligados para poder lutar pelas questões ambientais, pelas questões espirituais e pelas questões do bem comum”.

Durante o curso, um dos principais espaços de formação são as oficinas. Dentre elas, destacamos as temáticas de Educação Ambiental, Ginecologia Natural e Política, Circo e Malabares, Terapias Indígenas, Terapia com a Terra e Cartografias Corporais Afrodispóricas, entre outras. A maioria das oficinas foram realizadas no Centro Universitário de Caratinga (UNEC), o que demandou deslocamentos diários entre o Seminário Diocesano e a UNEC. Vale ressaltar que, embora o curso reunisse uma diversidade étnica, cultural, religiosa e racial, a organização espacial das atividades seguiu uma estrutura de poder controlada pela instituição católica e negociada com os grupos participantes.

No intervalo das atividades, uma das organizadoras relatou que “a decisão de colocar as oficinas em um local mais distante do seminário foi para não ter problemas com os padres, pois nem todos entendiam as oficinas”. O relato evidencia as negociações necessárias para adequar certas práticas à instituição religiosa. Ainda que o

Curso de Férias se oriente pelos princípios da educação popular e da communalidade, setores mais interseccionais, como o círculo de mulheres, continuam a enfrentar resistência, ocupando, em alguns momentos, posições periféricas.

Na semana anterior ao Curso de Férias para Educadores Populares, eu¹⁶ estava como guardiã do bastão da fala do Sagrado Vale. Por isso, decidi levá-lo ao Curso de Férias, mantendo-o comigo durante o evento. Marli¹⁷ (praticante de terapias mais experiente) já havia participado de outros Círculo de Mulheres. Como era iniciada no ritual, ao reconhecer o “bastão da fala” que estava comigo naquela ocasião, Marli e outras mulheres me convidaram para conduzir um Círculo Sagrado Feminino no gramado central do evento. Naquele momento, por um instante relutei, mas decidi assumir os riscos acadêmicos de “ser afetada” (Favret-Saada, 2005).

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (Favret-Saada,2005, P.160)

Ao informar a uma das mulheres organizadoras do Curso de Férias sobre a pretensão de realização do círculo, visando evitar o “esvaziamento do local das palestras e reflexões”, e logo, um possível conflito com as autoridades religiosas, essas mulheres foram orientadas a realizarem o círculo em um espaço mais afastado das atividades principais. Essa organização espacial também demarca as negociações entre os grupos populares que estão na coordenação do curso, as mulheres praticantes do círculo feminino e a Igreja Católica.

No que diz respeito à religiosidade, embora as mulheres participantes do Círculo Sagrado Feminino não afirmassem explicitamente pertencer a uma religião, algumas fizeram menção às religiões de matriz africana e ao xamanismo. Todavia, observou-se que a maioria apresentava características associadas ao catolicismo, considerando que o referido círculo foi realizado durante o Curso para Educadores Populares, promovido pela Diocese de Caratinga, instituição vinculada à Igreja Católica.

Havia em torno de trinta mulheres reunidas em círculo, sentadas em cadeiras e cangas organizadas no local. Com a ajuda de algumas delas, montamos o altar no centro

¹⁶ Entre as páginas 15 e 21, em alguns momentos, a experiência de campo foi escrita em primeira pessoa do singular, por se tratar do relato da pesquisadora.

¹⁷ Marli é benzedeira, terapeuta, agricultora agroecológica, participante de Movimentos Agroecológicos e articuladora das Rodas de Cuidados e Curas em sua comunidade. Ela também participa do Grupo yupú: orações e terapias ancestrais.

do círculo com os elementos sagrados que pertenciam aos quatro elementos e direções (Leste, Oeste, Norte e Sul): pedras, plantas, incensos, velas, água, conchas, óleos essenciais, imagens de mulheres, um lenço de Nossa Senhora Aparecida, um maracá indígena e o bastão da fala. Esses elementos, que compõem o altar do Sagrado Vale, são guardados em um cesto, junto com o bastão da fala, e permanecem sob a responsabilidade da mulher guardiã.

Neste momento, me dei conta da quantidade inesperada de participantes, o que me deixou um pouco apreensiva por ocupar aquela posição de guardiã do bastão e, ao mesmo tempo, de etnógrafa. Enquanto tentava me acalmar e aguardava a chegada de outras participantes, acendi um incenso e pedi ajuda para outra participante, que acendeu uma vela. De repente, ao meu lado, sentaram-se duas mulheres indígenas da etnia Pataxó que participavam do curso de férias, o que, de alguma forma, me instigava e me causava certo conforto, uma vez que uma delas era uma liderança espiritual.

Ao iniciar a ritualística, com o bastão em mãos, contei um pouco sobre a origem e a dinâmica do círculo de mulheres e, em seguida, entreguei-o à participante sentada à minha esquerda: Jaci, mulher, liderança indígena Pataxó.

Destaco que Jaci e outros indígenas Pataxó participam desde o primeiro Curso de Férias para Educadores Populares, com o transporte, a hospedagem e a alimentação custeados pelo curso. Durante o evento, eles ministram oficinas de ‘Terapias Indígenas’, participam de rituais e momentos místicos, e comercializam artesanatos, remédios e produtos indígenas na Feira de Economia Popular Solidária, gerando renda.

Foto 1: Barracas indígenas na Feira de Economia Popular Solidária



Fonte: Acervo das autoras (2023)

A aldeia indígena Nova Coroa Pataxó, à qual Jaci pertence, está localizada em Santa Cruz de Cabrália, no sul da Bahia. A ligação dos indígenas com os movimentos do Curso de Férias ocorreu por meio do vínculo com a Maju Escola de Terapias Tradicionais e Saberes Tradicionais. As praticantes de terapias, cuidados e curas dessa escola realizam viagens à aldeia desde 2011. Algumas acontecem como visitas esporádicas, voltadas à realização de trabalhos de cuidado e cura, enquanto outras se caracterizam como turismo terapêutico. Em certas ocasiões, essas viagens também envolvem ações de assistência e solidariedade política, como doações de roupas de frio em períodos de intensas mutações climáticas. A aldeia, historicamente, enfrenta processos de retomada territorial e o avanço do mar. Dessa forma, uma das estratégias para garantir os meios de vida tem sido o turismo, que estabelece conexões com o mundo não indígena.

Essa relação entre a aldeia e o mundo não indígena também se expressou na cosmologia do círculo de mulheres. Ao segurar o bastão, Jaci ensinou algumas palavras em Patxohã (língua da etnia indígena Pataxó) e perguntou às mulheres: “Vocês falam língua indígena?”. As mulheres responderam: “Não”.

Então, Jaci disse: “Os indígenas tiveram que aprender a língua portuguesa, mas hoje, se um português chegar aqui, não entende o português que eles ensinaram, pois se misturou com a língua indígena. Então, vocês falam língua indígena?”.

As mulheres se entreolharam e responderam: “Sim”. Neste momento, Jaci se afirmou como uma mulher educadora, descolonizando construções linguísticas e epistemológicas.

Em seguida, Jaci esticou os braços, e manteve o olhar fixo no bastão por algum tempo, e ao me entregá-lo, disse: *“Ele está vivo! Sente! Estica o braço!”*. Ao receber o bastão pelas mãos de Jaci, segurando-o, experimentei uma sensação de envolvimento com o cipó diferente das já vivenciadas anteriormente, uma vez que eu era veterana na participação de círculo de mulheres. Talvez pela ativação de uma percepção da vida do bastão. Coloquei atenção naquele momento, por meio da mediação de Jaci educando a atenção (Ingold,2015) para aquela experiência. O bastão vibrava em minhas mãos de tal forma que por um instante não era necessário buscar um sentido prático a essa experiência, mas apenas sentir e me deixar afetar. Era como se o bastão pudesse comunicar sobre a sua existência, não com palavras, mas com a sua pulsação. Viva!

Naquele momento, eu me sentia integrada ao bastão, o qual me entrelaçou em conexões parciais. Refiro-me às conexões parciais dialogando com a autora De la Cadena (2024), que considera essas “conexões parciais” como uma forma de comunicação entre mundos que habitam diferentes ontologias e que não necessariamente se traduzem.

Utilizo o conceito de conexões parciais como uma ferramenta analítica que é também política. Ela permite a rmações sobre condições indígenas e não indígenas fora das taxonomias estatais que, baseadas na prática evolucionista e/ou multicultural da pluralidade (isto é, a ideia de que a alternativa a um é muitos), exigem a pureza da unidade ou negam existências. Da mesma forma, o indígena não pode aparecer no mestiço ou vice-versa. Ao contrário, em uma forma relacional concebida como intrínseca às entidades que as trazem à tona, as conexões parciais possibilitam a análise de como elas aparecem umas nas outras ao passo que permanecem distintas (De La Cadena, 2024, p.95).

Assim, essas conexões parciais aparecem aqui de forma relacional, em que o mundo indígena, o não indígena e o outro-que-humano se conectam, mas “não se tocam em todas as partes” (De la Cadena, 2024, p. 137). Elaboro também esse pensamento sobre o contexto cosmológico indígena, a partir das minhas conexões parciais com esse mundo e dos meus marcadores sociais — mulher, branca, pesquisadora, engajada no campo das práticas de cuidado e cura —, que não se produzem em uma tentativa de tradução, mas de experimentação.

Acrescento ainda que essa conexão não se estabelece em um tempo linear, de uma racionalidade capitalista, mas em um tempo espiralado e fluido, assim como o

formato do cipó entrelaçado em seu ambiente. Mesmo tocando parcialmente o bastão, senti que ele também me tocava, agenciando minha percepção para sua presença viva. Por alguns instantes, dessa experiência emergiu o que comprehendo como uma conexão em espiral: viva, simbiótica e em movimento.

Após retomar o bastão, Jaci guiou uma meditação: “Imagina que você é uma criança caminhando em uma estrada. Pede permissão para entrar na mata(...)”. Em uma entrevista, realizada em momento posterior, Jaci contou relatou a sua experiência:

Eu pedi licença à nossa mãe natureza para que todos pudessem entrar nesse círculo de mulheres. Mas nem todo mundo estava preparado. E nesse momento teve pessoa, eu vou botar aqui duas pessoas que não conseguiu entrar, acho que umas três pessoas, não foi? Foi. Que não conseguiu entrar, mas no momento de concentração eu estava vendo ali. E eu falei assim, não tenha medo, não tenha medo, pode entrar, pede licença. Porque eu falei, volta lá atrás, no passado. No passado, somos o quê? Crianças. Então, hoje, nos tornamos adultos (...). Às vezes a pessoa entra na natureza. Algumas mulheres entraram. Aí vai falar assim, nossa, muitos vão falar assim, principalmente jovens, né? Vai falar assim, eu nunca entrei numa natureza, numa mata. Mas como? Você não entrou. Mas o seu guardião sim. Se o seu guardião está com você, por que ele veio de onde? Da natureza. E ele conhece os lugares.

Em sua fala, Jaci destaca que nem todas as pessoas conseguiram entrar na mata, o que indica uma possível falta de preparo ou abertura. O desconhecimento da mata, no entanto, não seria o motivo da interdição, uma vez que, conforme Jaci, o guardião que conduziria a pessoa à mata veio da natureza. No entanto, o medo sentido por algumas pessoas poderia ser um sinal da falta de permissão para adentrar nessa experiência.

Desse modo, a relação com ontologias outras-que-humanas nem sempre se apresenta de forma harmoniosa ou acessível. Essa relação também foi observada no estudo intitulado “Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com planta”, em que as autoras Maizza e Oliveira (2022) apontam os perigos da “sedução” dos seres-planta, bem como os riscos enfrentados pelas mulheres Jarawara e Wajãpi, que cultivam mandioca e tabaco. Esse cultivo e a relação com os vegetais seguem uma temporalidade própria, que exige atenção, assim como a entrada na mata exige a aquisição de determinadas habilidades.

Após esse momento da meditação na mata, Jaci passou o bastão para as outras mulheres participantes. Algumas mulheres choravam e se emocionavam ao segurar o bastão e se expressar. Elas contavam sobre suas histórias de vida, a ancestralidade, por vezes afro-diaspórica e indígena, e o processo de miscigenação de seus parentes. À medida que cada mulher pegava no bastão, Jaci ensinava como sentir, segurar e se

conectar com o bastão, vivo! Em uma entrevista com Jaci, ela relatou sobre suas sensações ao se conectar com o bastão, sendo uma porta-voz dele:

Na hora que eu peguei o bastão, eu não tinha nem noção o que eu ia fazer com esse bastão. Porque a Roda de Mulheres é para falar da gente, né? Então, eu não pude falar por mim. Você sabe por quê? Porque o bastão conectou comigo. Então, como é que o bastão ia falar numa roda? Então, ele me usou para que vocês o escutem. Na hora que vocês tocarem nele, vocês vão sentir. O coraçãozinho dele é vida. Todo mundo sentiu, ninguém queria saltar. Ninguém estava acreditando naquilo que estava recebendo. Eu não sabia, quando eu peguei o bastão, não sabia o que eu ia fazer com o bastão. Daí eu fiz assim, ó, meu braço puxou, esticou. É como se alguém está assim, não tem que a pessoa segurando o braço assim, puxa, venha, venha até a mim. Ele me levou até ele. Com aquela força (...). Vocês têm que estar puros para poder sentir.

Naquele momento, Jaci se tornara uma mensageira do bastão, a partir de sua conexão com ele, possibilitando que outras mulheres pudessem acessar a sua força. Em seguida, Jaci deixou um cordão, com sementes no bastão. Ali, com um olhar profundo, ela ensinou: “Toda vez que uma mulher pegar o bastão e se emocionar, peça permissão e coloque o cordão sobre ela, para que se lembre da Deusa da Lua e do amor”. Após esse momento entre lágrimas e sorrisos, o ritual do círculo foi finalizado, com todas as mulheres unidas, segurando o bastão, e, juntas, soltaram um “uivo que ecoou desde o ventre”¹⁸. No dia seguinte, ao encontrar Jaci, ela ensinou-me:

Pega esse graveto como se fosse o bastão, você vai segurar nas pontas, deixando um espaço sem os objetos e símbolos. A força vem é do bastão, é segurando no bastão que ele vai comunicar (...). Precisa delimitar até onde vão os objetos no bastão, deixando um espaço para pegar e sentir ele com os braços esticados (...). Você é guardiã do bastão, vou batizar ele com o nome de Kawatá Mirawê que significa ‘coração sagrado’. E por quê? Porque ele pulsa, o bastão está vivo, ele foi retirado da natureza com um objetivo. Ele tem os guardiões. Ele está vivo com uma missão. Sempre quando passar o bastão, conversa com ele antes, e pede permissão para que ele possa passar para outra pessoa.

Nesse momento, Jaci havia me mostrado como segurar, comunicar e escutar o bastão nomeado como '*Kawata Mirawê*' - ‘coração sagrado’ em língua Patxohâ. Esse encontro com Jaci modificou a forma como as mulheres participantes passaram a se relacionar com o bastão do sagrado feminino, uma vez que essa aprendizagem foi vivenciada no próprio corpo em contato com o corpo do cipó. Assim, Jaci foi a mediadora dessa aprendizagem entre as mulheres e *Kawata Mirawê*.

Vale observar que o fenômeno de “batizar o bastão”, assim explicitado por Jaci, está ancorado em elementos de uma religiosidade popular. Essa noção é discutida por

¹⁸ Esse é o ritual que acontece tradicionalmente para o fechamento dos círculos de mulheres.

De La Torre (2021) que argumenta sobre a diferença entre religião e religiosidade popular. Para a autora a religiosidade popular configura-se como um espaço dinâmico e criativo, que reinterpreta o sentido prático da religião, resistindo ao monopólio ortodoxo do catolicismo europeu e incorporando novos significados culturais conforme as realidades sociais, culturais e políticas.

Nesse sentido, a religiosidade popular é transversal às diferentes manifestações religiosas e mantém um fio praticado (e não imaginado) com a memória, mas também permite que a tradição seja permanentemente atualizada, e até mesmo que não seja uma oposição para se mover em direção à pós-modernidade, de modo a construir seus próprios acessos periféricos à modernidade, bem como gerar críticas, mas, acima de tudo, estéticas decoloniais (...). (De La Torre, 2021, p.288, tradução nossa).

Podemos compreender o “batizado” do bastão da fala, assim descrito por Jaci, como um fenômeno atrelado ao contexto histórico de dominância neopentecostal, somado ao catolicismo popular e a outras matrizes religiosas na aldeia Nova Coroa Pataxó. Essa atualização cultural também se manifesta nas adaptações às novas circunstâncias, mantendo o vínculo com a tradição, mas reinventando-se como forma de resistência à colonização da experiência religiosa.

O encontro entre Jaci e as praticantes do Círculo de Mulheres também implicou em conexões parciais entre mundos. Jaci relatou que, ao retornar para a aldeia, tropeçou em uma raiz e, naquele instante, sentiu-se chamada a consagrá-la. Ao segurá-la, percebeu sua força e, imediatamente, a dor de cabeça que sentia foi curada. Em seguida, enfeitou a raiz com sementes dispostas nas bordas. Nas palavras de Jaci: “assim como no maracá, as sementes fazem o som da terra!”. Conforme relatado por ela, esse cajado foi batizado, em língua Patxohã, como “raiz sagrada”. Posteriormente, esse mesmo cajado foi utilizado em um ritual realizado por ela e outros indígenas na Aldeia Nova Coroa Pataxó, durante um novo círculo com a presença de praticantes dos circuitos de terapias, cuidados e curas, as quais realizavam, na ocasião, uma viagem de turismo terapêutico à aldeia.

Foto 2: Ritual com a “raiz sagrada” na Aldeia Nova Coroa Pataxó-BA



Fonte: Acervo das autoras (2023)

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O encontro de Jaci com as mulheres não-indígenas praticantes de cuidados, curas e terapias, implicou em processos de descolonização de linguagens, compartilhamentos, reconhecimento e aprendizagens entre diferentes cosmologias, por meio de conexões parciais (De la Cadena, 2024). Uma vez que ao retornar ao território indígena Jaci atualizou o ritual do bastão, reconfigurando-o como um cajado “raiz sagrada”, que também possui poder de cura e comunicação entre humanos e outros-que-humanos. De igual modo, as mulheres praticantes do Círculo Sagrado Feminino aprenderam com Jaci outras formas de segurar, comunicar e sentir o “Coração Sagrado – Kawata Mirawê”.

Nessa perspectiva, Jaci mediou o processo de aprendizagem entre as mulheres participantes do círculo e “Kawata Mirawê”. Essa aprendizagem também perpassou o corpo da pesquisadora, que, ao se deixar afetar pela experiência, aprendeu uma nova forma de sentir e se comunicar com uma força outra-que-humana. Mesmo já tendo participado do Círculo Sagrado Feminino em outras ocasiões, a partir do encontro com Jaci, outro tipo de afeto foi experimentado: algo como uma simbiose entre o próprio corpo e a vida do vegetal. Mais do que uma representação do fenômeno, cabe testemunhá-lo (Iared, 2019) na integração à teia de relacionalidades entre as diversas

formas de vida, em uma Ecologia de Práticas. Contudo, é o cuidado que confere sentido a essas práticas.

Como se observa ao longo deste texto, buscamos um diálogo com a noção de ‘ecologia de práticas’ de Isabelle Stengers (2021) para pensar as práticas de cuidados, curas e aprendizagens vivenciadas nos círculos sagrados femininos, especialmente quando mediadas pelos diferentes saberes das mulheres praticantes que se relacionam com outros elementos como o bastão da fala (Jagube) ou o cajado consagrado (raiz sagrada). Esses elementos não são apenas simbólicos, mas seres animados com agência e potência. Ao escutar e se relacionar com outros-que-humanos, as praticantes experimentam transformações que reconfiguram seus modos de aprender, cuidar, sentir e se vincular a terra. Assim, o que chamamos de *Ecologia de Práticas de Cuidado* se afirma na composição entre diferentes ontologias, a partir de um processo de aprendizagem.

O “batismo” do bastão implicou em uma atualização da sacralidade contida na materialidade do cipó, cuja dimensão espiritual entrelaça as palavras, as coisas, e os seres nos rituais. Contudo, o acesso a essa sacralidade nem sempre é permitido à todas que participam do ritual, como ocorreu com as mulheres que não conseguiram “entrar na mata” durante a meditação guiada por Jaci. Para isso, é necessário adquirir algumas habilidades, como: “estar pura”, “não ter medo”, “ter abertura”, “escutar”.

Tal perspectiva pode ser compreendida a partir do conceito de “aprendizagem situada”, formulado por Lave e Wenger (2022), os quais se referem a uma forma de aprendizagem que acontece por meio da participação em uma prática social, de acordo com os contextos sociais e histórico-culturais nos quais os participantes estão inseridos. Nesse sentido, à medida que os aprendizes com menor experiência adquirem novas habilidades por meio da interação, do engajamento e da observação daqueles com maior domínio da prática, passam a construir pertencimento a uma “comunidade de práticas”.

Portanto, a aprendizagem está situada em uma comunidade de práticas mobilizada pelos saberes Pataxó, pelas mulheres e pelo bastão da fala, na “educação da atenção” e de uma “percepção” para escutar o cipó, a raiz e, por que não, a lua nova (Ingold, 2019).

Tim Ingold (2015) situa a experiência da percepção como uma correspondência entre o corpo e o mundo mais-que-humano. Essa correspondência também se manifesta no movimento de fazer pesquisa, dissolvendo as dicotomias entre observador(a) e

objeto de investigação (Iared; Oliveira; Payne, 2019). Essas subjetividades nem sempre são plenamente captadas por palavras, mas percebidas, desconstruídas e reconstruídas na dimensão dos sentidos (Geraldo; Iared, 2020). “Tais desafios convergem em um aspecto fundamental: uma revisão ontológica na maneira que concebemos a experiência e os mais que humanos nessa experiência” (Iared.; Ferreira; Hofstatter, 2022, p.3).

Por fim, consideramos que as práticas de cura e cuidado mobilizadas ao longo desta etnografia compõem formas de resistência à chamada “feitiçaria do capitalismo” (Stengers, 2021), a qual opera por meio da imposição de uma racionalidade farmacêutica hegemônica, não levando a sério os saberes outros e invisibilizando epistemologias ancestrais, sobretudo aquelas ligadas às medicinas das mulheres. Nessa direção, o engajamento das mulheres nos circuitos de cura e nos círculos do sagrado feminino não apenas implica em um pertencimento a uma comunidade de práticas de aprendizagens situadas, como também reativa uma ecologia de práticas de cuidados, entrelaçados pelos vínculos com a terra, com o corpo, com o sagrado e com os movimentos sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BENGOA, Cristina. A economia feminista: um panorama sobre o conceito de reprodução. **Temáticas**, Campinas, v. 26, n. 52, p. 31-68, ago/dez. 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, v. 2, p.1.-37, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. **Seres Terra: Cosmopolíticas em mundos andinos**. Tradução: Carokine Nogueira, Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2024. 523 p.

DE LA TORRE, Renée. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religión en proyectos de descolonización. **Revista Culture & Religión**, UNAP, n.1, v.15, p. 259-298, 2021

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paula de Siqueira Lopes. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155- 161, 2005.

GERALDO, Sonia Mara Samsel; IARED, Valéria Ghislotti. Artes visuais e educação ambiental: a construção de saberes pelo viés da ecofenomenologia. In: REUNIÃO CIENTÍFICA REGIONAL DA ANPEd.13, 2020, Rio de Janeiro. **Anais** [...] Rio de Janeiro: ANPEd, 2020.

IARED, Valéria Ghislotti. (Eco)narrativa de uma caminhada na floresta australiana. **Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, Rio Grande, v. 36, n. 3, p. 198-212, 2019.

IARED, Valéria Ghislotti; FERREIRA, Alberto Cabral; HOFSTATTER, Lakshmi Juliane Vallim. Por mais experiências estéticas da natureza em escolas públicas de educação básica. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 38, e78109, 2022.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAVE, Jean.; WENGER, Etienne .**Aprendizagem Situada: Participação Legitimada**. Tradução: Adriano Scandolara. Belo Horizonte: Editora. UFMG, 2022. 118p.

MAGNANI, J. G. et al. **Etnografias Urbanas: Quando o campo é a cidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. 309 p.

MAIZZA, Fabiana; OLIVEIRA, Joana Cabral de. Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 1-33, 2022.

MIRANDA, Ordilena Ferreira de. **Avaliação da variação morfológica, anatômica e fitoquímica de *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) C.V. Morton e *Psychotria viridis* Ruiz & Pav em diferentes ambientes, teor de alcaloides e citotoxicidade do chá Ayahuasca**. 2021. Tese (Doutorado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2021.

STEIL, Carlos Alberto.; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Na “carne do mundo”: imanência, subjetivação e espiritualidades ecológicas. In: Christophe Pons (org). **Pluralidades religiosas e subjetivação nas sociedades lusófonas**. Lusotopie. XX (1-2). 2021, p. 60-74.

STEIL, Carlos Alberto.; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias Ecológicas: Delimitando um conceito. **Mana: estudos de antropologia social**, Rio de Janeiro. v. 20, n. 1, p. 163-183, abr. 2014.

STEIL, Carlos Alberto. **A espiritualidade no contexto da nova era**. In: Seminário de Estudos de Religião e Espiritualidade. Rio de Janeiro, p.1-18, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n.69, p 442-464, abril. 2018. (orig. inglês 2005)

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. Tradução Jamille Pinheiro Dias. **Cadernode Leituras**, Belo Horizonte, n. 62, p.1-15, 2017.

STENGERS, Isabelle. Notas introdutórias sobre uma ecologia de práticas. In: Vladimir Mattos (org). **Artecompostagem’21**. Instituto de Artes da UNESP, São Paulo, 2021. p. 9-27.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TONIOL, Rodrigo. **Espiritualidade incorporada: Pesquisas médicas, usos clínicos e políticas públicas na legitimação da espiritualidade como fator de saúde**. Porto Alegre: Zouk, 2022, 203 p.