

UNIVERSIDADE TIRADENTES
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA E EXTENSÃO - PPGPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

REINALDO EDUARDO DA SILVA SALES

**“NÃO É SÓ SOBRE AS ERVAS, MAS SOBRE A VIDA COMO UM TODO”:
O *ETHOS* FEMININO COMUNITÁRIO ENTRE AS ERVEIRAS DE MARUDÁ**

**ARACAJU
2023**

REINALDO EDUARDO DA SILVA SALES

**“NÃO É SÓ SOBRE AS ERVAS, MAS SOBRE A VIDA COMO UM TODO”:
O *ETHOS* FEMININO COMUNITÁRIO ENTRE AS ERVEIRAS DE MARUDÁ**

Tese apresentada como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação na Linha de Pesquisa Educação e Formação Docente – Universidade Tiradentes.

PROFA. DRA. ESTER FRAGA VILAS-BÔAS CARVALHO DO NASCIMENTO
Orientadora

ARACAJU
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada com os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

S163n Sales, Reinaldo Eduardo da Silva.

“Não é só sobre as ervas, mas sobre a vida como um todo”: o ethos feminino comunitário entre as erveiras de Marudá. / Reinaldo Eduardo da Silva Sales. – Aracaju, SE, 2023.

155 f.: il. color.

Orientadora: Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Tiradentes, 2023.

1. Ethos feminino. 2. Gênero. 3 Natureza. 4. Território.

I. Nascimento, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. II. Título.

CDD: 370.115

FOLHA DE APROVAÇÃO

APROVADO EM: 21/11/2023

BANCA EXAMINADORA

gov.br

Documento assinado digitalmente

ESTER FRAGA VILAS BOAS CARVALHO DO NASC

Data: 11/11/2023 16:23:46-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento (Orientadora)
Universidade Tiradentes – (PPED/UNIT)

gov.br

Documento assinado digitalmente

ROSIMERI FERRAZ SABINO

Data: 21/11/2023 11:21:33-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Rosimeri Ferraz Sabino
(UFS/ Membro Externo)

gov.br

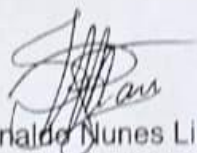
Documento assinado digitalmente

FRANCISCO DIEMERSON DE SOUSA PEREIRA

Data: 21/11/2023 10:42:01-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Diemerson de Sousa Pereira
(UPE/ Membro Externo)



Prof. Dr. Ronaldo Nunes Linhares
Universidade Tiradentes – (PPED/UNIT)

gov.br

Documento assinado digitalmente

RONY REI DO NASCIMENTO SILVA

Data: 21/11/2023 11:05:50-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Rony Reis do Nascimento Silva
Universidade Tiradentes – (PPED/UNIT)

ARACAJU – 2023

*A Innei,
Minha Inspiração*

AGRADECIMENTOS

Ser grato é uma atitude nobre e necessária diante do desafio que se impôs na escrita desta tese. Até porque foi um trabalho que contou com a ajuda de muitos corpos.

*Começo por àquelas que foram a razão dela existir:
As Erveiras de Marudá.
Sem vocês, literalmente este trabalho não existiria.*

*Também a você, Prof. Dr. Gregory Balthazar.
Meu orientador de fato, mesmo que acontecimentos
fortuitos lhe tirassem esse título.
Lhe disse várias vezes que sem você eu não teria
conseguido.*

*A Profa Dra Ester Fraga, minha orientadora por adoção.
Também meus sinceros agradecimentos pela disposição
e compreensão em um momento tão delicado.*

*Pelos mesmos motivos imputados a Profa Ester Fraga,
me reporto ao Prof Dr. Alexandre Chagas.
Sucesso na condução desse importante programa para
Sergipe e para o Nordeste.*

*Também cito minha amiga, Profa Marina Donza, futura
doutora. Saiba que várias vezes enquanto escrevia, sua
subjetividade vibrou em mim.*

*Aos colegas de curso, sobretudo às mulheres, que até
aqui, enquanto escrevo esses agradecimentos, nunca as
vi de corpo presente e inteiro, mas que aprendi a amar
cada uma.*

*Às minhas amigas do Campus Castanhal com quem
reparti vários momentos de alegria: Aliene e Mayara.
Essa conquista também é de vocês.*

*Ao Mateus, meu filho, a quem tenho devotado minha vida
e espero estar inspirando.*

*E, a minha amada Innei, a quem não só agradeço,
Como também dedico este trabalho.*

Eu me chamo Amazônia

*Não me provoca
Eu sou filha da floresta
E se o vento me sopra
Eu faço pororoca*

*Quando o vento me chama
Eu balanço a floresta*

*Sou rainha
A lua me guia
O tambor me atiça*

*Eu sou dona da festa
Não faço cerimônia
Eu me chamo Amazônia*

Lia Sophia
Cantora Paraense

RESUMO

Este estudo está vinculado à área de concentração em Educação, na Linha de Pesquisa em Educação e Formação Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPED/UNIT) e, ao Grupo de Pesquisa História das Práticas Educacionais (GPHPE/PPED/UNIT/CNPq) liderado pela Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento. Tem como objetivo compreender como a relação de um coletivo de mulheres produtoras de fitoterápicos, as erveiras de Marudá/Pará, com seu território é tão simbiótica a ponto de produzir um estilo de vida próprio, uma subjetividade específica que estamos chamando de *ethos* feminino comunitário. Os objetivos específicos foram: a) mapear as redes de sociabilidade, o aliançamento entre os corpos e o modo como se relacionam para a elaboração desse *ethos*; e b) constatar como a produção de conhecimento sobre seu território é importante para a constituição desse *ethos* feminino comunitário. As informações foram produzidas a partir de uma pesquisa etnográfica articulada ao método cartográfico, na qual o instrumento de coleta foram rodas de conversa com sete mulheres que fazem parte do coletivo “Erva Vida”. Os resultados demonstraram que: i) às redes de sociabilidade foram criadas tanto interna quanto externamente. Externamente a partir de vínculos com instituições públicas, enquanto que internamente essas redes são manifestadas no trabalho por meio de relações horizontais e solidárias; entre as mais velhas criando uma relação de respeito, e entre as mais jovens para com as mais velhas, seja por uma relação de respeito e aprendizado, seja por uma relação de proteção e cuidado; e, ii) os saberes que essas mulheres possuem oriundos de sua relação com a natureza, produz uma pedagogia própria que estabelece uma outra relação com o conhecimento para além da razão que é atravessada pela ancestralidade e pela circularidade, dimensões essenciais para a constituição do *ethos* feminino comunitário.

Palavras-chaves: Educação. *Ethos* Feminino. Gênero. Natureza. Território.

ABSTRACT

This study is linked to the area of concentration in Education, in the Line of Research in Education and Teacher Training of the Postgraduate Program in Education (PPED/UNIT) and to the History of Educational Practices Research Group (GPHPE/PPED/UNIT/ CNPq) led by the Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento. The objective is to understand how the relationship between a collective of women producing herbal medicines, the *erveiras* from Marudá/Pará, with their territory is so symbolic to the point of producing their particular lifestyle, a specific subjectivity who we are calling community feminine *ethos*. The specific objectives were: a) map the sociability networks, the alliance between the bodies and the way how relate themselves to the elaboration of this *ethos*; and b) verify how the production of knowledge about their territory is Important for the construction of this community feminine *ethos*. The information was produced from an articulated ethnographic search to the cartographic method, in which, the instrument of collect were groups of conversation with seven women who make part of the “Erva Vida” collective. The results demonstrated that: i) the sociability networks were created both internally and externally. Externally by means of links with public institutions, while internally, these networks are manifested at work through horizontal and solidary relationships; between older women creating a relationship of respect, and between younger women towards the older ones, either through a relationship of respect and learning, or through a relationship of protection and care; ii) the knowledge that these women have from their relationship with nature, generates its own pedagogy that establishes another relationship with knowledge beyond reason that is crossed by ancestry and circularity, essential dimensions to the construction of the community feminine *ethos*.

Keywords: Education. Feminine Ethos. Genre. Nature. Territory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1: Quantidade de Trabalhos encontrados na ANPEd.....	38
Figura 1: Localização de Marudá com acesso a partir de Belém.....	59
Figura 2: Placa na entrada de Marudá.....	60
Figura 3: Vista Parcial da Orla de Marudá.....	62
Figura 4: Vista Parcial da Sede do Erva Vida.....	66
Figura 5: Vista Parcial do Horto do Erva Vida.....	73
Figura 6: Vista Parcial do Espaço Erva Vida.....	73
Quadro 2: Perfil Social das Erveiras.....	79
Figura 7: Vista Parcial do Laboratório do Erva Vida.....	81
Figura 8: Aromas de Encantamento, Magia e Sândalo.....	89
Figura 9: Sabonetes Artesanais.....	89
Figura 10: Árvores mencionadas pelas Erveiras.....	91
Diagrama 1: Representações da Natureza para as Erveiras.....	92
Figura 11: Rótulo do Fitoterápico Tônico Energético.....	95
Diagrama 2: Redes de Sociabilidade entre as Erveiras.....	102
Diagrama 3: Manifestações de Aliançamento.....	108
Quadro 3: Artefatos que representasse outra mulher.....	113
Figura 12: Artefatos que representam outras Mulheres.....	113
Quadro 4: Comparativo entre as formas de aprendizado e as estratégias de ensino que são utilizadas.....	128
Figura 13: Plantas Medicinais Favoritas das Erveiras.....	134

LISTA DE SIGLAS

ANPED – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Educação

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas

GPS – Sistema de Posicionamento Global

GT – Grupo de Trabalho

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas

IFPA – Instituto Federal do Pará

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

LAEF – Laboratório de Etnofarmácia

MST – Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra

NUMA – Núcleo de Meio Ambiente

ONG – Organização Não Governamental

PICS – Práticas Integrativas e Complementares em Saúde

PNPIC – Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares

PPED – Programa de Pós-graduação em Educação

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micros e Pequenas Empresas

SUS – Sistema Único de Saúde

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNIFAP – Universidade Federal do Amapá

UNIT – Universidade Tiradentes

ZSP – Zona do Salgado Paraense

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 UM <i>ETHOS</i> FEMININO PARA ALÉM DO FEMINISMO.....	23
2.1 A POTÊNCIA DO SUJEITO FEMININO.....	29
2.2 O LUGAR DO SUJEITO FEMININO COMUNITÁRIO NA PRODUÇÃO ACADÊMICA BRASILEIRA.....	37
2.3 A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA PARA A FORMAÇÃO DO <i>ETHOS</i> FEMININO COMUNITÁRIO.....	44
3 (DES)CAMINHOS DA PESQUISA: CARTOGRAFAR E CONVERSAR.....	55
3.1 ENCONTRO COM A PESQUISA.....	57
3.2 CARTOGRAFAR E CONVERSAR.....	67
4 ENTRE REDES E ALIANÇAS.....	84
4.1 MAPEAMENTO DAS REDES DE SOCIABILIDADE.....	99
4.2 ALIANÇAMENTO ENTRE OS CORPOS.....	107
5 OS SABERES-BRUXA E A PRODUÇÃO PRÓPRIA DE CONHECIMENTO.....	117
5.1 CIÊNCIA, CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E SABERES-BRUXA....	119
5.2 A IMPORTÂNCIA DA ANCESTRALIDADE PARA OS SABERES- BRUXA.....	126
5.3 A DIMENSÃO DA CIRCULARIDADE NO COMPARTILHAMENTO DOS SABERES-BRUXA.....	131
6 ÚLTIMAS PALAVRAS.....	136
REFERÊNCIAS.....	139
APÊNDICES.....	154

1 INTRODUÇÃO

O sistema de patriarcado legou historicamente às mulheres, em diferentes sociedades, uma condição de invisibilidade e silenciamento. Segundo Julieta Paredes (2013), entre os povos originários da América esse patriarcado ancestral já existia mesmo antes do processo de intrusão pelos europeus, intensificando-se com o capitalismo e o sistema colonial de gênero. Desde então, as mulheres do Sul Global se organizam para combater os diferentes tipos de violência que sofrem.

Nas sociedades europeias, por sua vez, embora em condições diferentes, as mulheres instauraram um processo de luta que ficou mais evidente a partir da Revolução Francesa e culminou no que chamamos atualmente de Movimento Feminista. Mesmo com as conquistas sociais e a visibilidade alcançada por esse movimento, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, eles representaram conquistas para um grupo muito particular de mulheres: brancas, urbanas, de classe média, cisgêneras, heterossexuais e do Norte Global (Santos, 2013).

Assim, não é possível generalizar nem o movimento feminista nem as conquistas alcançadas por ele. Até porque, esse movimento parte de um projeto de resistência muito particular e plural, uma vez que, não sem tensões e dissidências, acaba por se articular a outros projetos que, em geral, situam-se no Norte Global e estão alicerçados dentro de um espectro de colonialidade.

Aqui é importante destacar que os conceitos de Norte e Sul não apontam exclusivamente a uma geografia do lugar, antes porém, trata-se de uma metáfora de dominação causada pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, conforme já argumentaram Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010).

Nesse contexto, a colonização, enquanto projeto oriundo do Norte Global representou uma relação de dominação econômica, política e cultural dos europeus sobre os povos conquistados, caracterizando-se, como um fenômeno político da Modernidade. Como peça da mesma engrenagem é que emerge a colonialidade. Ela compreende, “[...] de outro modo, mas por continuidade, ao entendimento de que o fim dos empreendimentos coloniais não implicou no fim da dominação colonial” (Nascimento, 2021, p. 54), ao contrário, representa a continuação desta dominação, mesmo depois da emancipação política das antigas colônias.

O colonialismo, assim, deixou marcas que persistem em razão da colonialidade de poder, do ser e do saber que vão muito além do fim da dominação política das colônias. No entendimento de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010, p. 7), o colonialismo legou além da subordinação política e

econômica, comumente conhecidas, uma dominação epistemológica e “[...] uma relação desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade”, e é isto que se compreende por colonialidade.

Por outro lado, é importante conceber a noção de decolonialidade, que representa um projeto político e uma via teórico-metodológica para superar padrões, conceitos e perspectivas deixadas pela colonialidade. Para Anibal Quijano (2005), a perspectiva decolonial inverte a lógica da colonialidade não somente porque discute o significado da colonização sob outros modos, mas, principalmente, porque encarna o desafio de atribuir ao colonizado o papel de agente de sua própria experiência histórica por meio de ferramentas próprias de interpretação do mundo. Ela implica, de acordo com Catherine Walsh (2012), um processo de resistência, uma luta contínua contra as colonialidades aos grupos racializados e subalternos.

No caso do movimento feminista, é importante destacar, que por estar inserido em um espectro de colonialidade, mesmo com algumas conquistas alcançadas, esse processo não abarcou as mulheres negras, latino-americanas, camponesas e indígenas, por isso mesmo o movimento recebeu ao longo dos anos inúmeras críticas. Bell Hooks, por exemplo, ao criticar “A Mística Feminina”, questiona se as mulheres brancas que “dominam o discurso feminista [...] têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca como estratégia, do impacto psicológico de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista” (Hooks, 2015, p. 196). Nesse mesmo contexto, várias outras críticas dirigiram-se às feministas brancas por invisibilizar ou não questionar o lugar da mulher de “cor” dentro da estrutura sexista e racista da sociedade. E, além disso, por usar como modelo de análise um padrão do que é “ser” mulher constituído a partir das experiências de mulheres brancas.

Como derivação desse processo de colonialidade emerge a produção de uma subjetividade hegemônica e fatalista, cuja dominação tem como base o inconsciente colonial-capitalístico, como já argumentou Suley Rolnik (2018). Para ela, o inconsciente colonial-capitalístico implica na anulação da potência subjetiva que a pessoa tem para compreender o mundo a partir de sua posição de sujeito, tornando o saber-do-corpo inacessível. Esse processo implica também no bloqueio da experiência subjetiva própria, no qual o próprio processo de subjetivação passa a ser guiado por uma subjetividade que está fora-de-si, que orientaria sua conduta a

partir de então. Nessas condições, a subjetividade é produzida fora-de-si, privando do controle, paradoxo constante e propositalmente ameaçado, causando medo ao sujeito.

Nesse contexto, a mídia, exerce importante papel para reforçar o fantasma da desagregação iminente fabulado pelo sujeito, intensificando seu medo e transformando o estado de desestabilização em potência de submissão. O seu desejo é então convocado a voltar em si mesmo fazendo-o por meio da saciedade do consumo. Assim, “[...] a potência do desejo, convocada pelo mal-estar, é desviada de seu destino criador e canalizada para alimentar o mercado e produzir capital” (Rolnik, 1995, p. 144).

Diante dessas problematizações, o feminismo tem buscado por outras possibilidades ao longo dos anos, embora suas reflexões ainda precisem ser ampliadas. Esse processo abrange formas mais plurais de pensar do gênero que reconheça outros espaços de luta e de fala. Surgem então novos feminismos, com outros posicionamentos e estratégias políticas que passam a incorporar as diferenças nas relações de poder, vivenciadas entre mulheres que guardam interesses diversos e até contraditórios, como é o caso do feminismo comunitário.

Diante disso, é importante pensar que existem vários outros modos de subjetivação feminina, como é o caso daquele que articula a habitação de um território e sua relação com a natureza produzindo um *ethos* feminino comunitário que se constitui no objeto de estudo desta pesquisa. Trata-se de uma subjetividade potente e pulsante na Amazônia que imbrica os corpos produzindo uma alteridade significativa, cujo princípio está na relação ontológica entre gênero e natureza.

Na produção dessa subjetividade o território em suas relações se constitui como um *ethos*, que é ao mesmo tempo morada e estilo, havendo uma relação não contraditória e simbiótica das mulheres com a natureza a ponto de produzir, por meio de um processo mútuo, ancestral e de circularidade, uma subjetividade singular diante das forças reativas coloniais-capitalísticas que cingem os horizontes da experiência corpo-feminino-território. Com base nessa perspectiva, somos levados a afirmar que esse *ethos*, enquanto atitude ética ou modo ético de se fazer diante do mundo, se articula a um território existencial que está em constante processo de produção; ou como já afirmaram Deleuze; Guattari (1997, p. 132), o “[...] território é antes de tudo lugar de passagem”, uma vez que ele nos remete às

experiências singulares que se distinguem ou se aproximam, carregando em si a marca do espaço vivido.

Tomar o território como uma realidade dada e preexistente, ainda que com certa dinamicidade, é considerar que os sujeitos e os estados de coisas seriam prévios à sua formação, o que acaba por conferir ao território e aos sujeitos uma identidade *a priori* e imutável. Por outro lado, Guattari (1992) nos faz perceber que um território não se refere somente a um ponto em um mapa, estático e já delimitado em si. Mais que uma delimitação espacial, ele carrega a existência, definindo-se a partir de história, afetos e de um espaço-temporal que está em constante processo de construção.

Assim, entendemos que um território existencial “[...] é um ambiente vivo que está sempre sujeito às modificações, aos desvios e recriações de si mesmo, já que sempre se constitui na relação com outros territórios em movimento” (Macerata; Soares; Ramos, 2014, p. 922). Ele corresponde a uma “[...] instância expressiva que se funda sobre uma relação matéria-forma, que extrai formas complexas a partir de uma matéria caótica” (Guattari, 1992, p. 44).

Para Guattari (1992), a expressividade do território dá forma e consistência a uma matéria informe e heterogênea, cuja compreensão ocorre dentro de uma perspectiva relacional, não sendo possível definir previamente nem o território nem os sujeitos que nele habitam. Diante disto, os sujeitos e a natureza circundante se formam por meio de um agenciamento coletivo, cujas relações são limítrofes, complexas, instáveis e dinâmicas, como é o caso do *ethos* feminino comunitário entre as erveiras de Marudá.

Da mesma forma que há uma conexão dos sujeitos femininos com seus territórios, há também uma articulação deste processo de subjetivação com a educação, uma vez que, para que ele se constitua é fundamental a produção de saberes, fazeres e pensares – pedagogias - que permitem às mulheres da floresta “empreenderam para resistir, transgredir e subverter a dominação, para seguir sendo, sentindo, fazendo, pensando e vivendo - decolonialmente - apesar do poder colonial” (Walsh, 2013, p. 25).

Aqui, Catherine Walsh (2009), nos permite pensar uma pedagogia decolonial que ao mesmo tempo representa não só uma possibilidade epistemológica como também um projeto político, social e ético, expresso pela interculturalidade crítica,

que aposta na evocação de conhecimentos antes marginalizados e de uma postura insurgente diante da Modernidade e da Colonialidade.

Nesse contexto, e no sentido de dar a ver a constituição desse *ethos* feminino de mulheres da floresta, a presente tese tem como mote os saberes, fazeres e pensares - as pedagogias decoloniais - produzidas por um coletivo de erveiras de plantas medicinais em territórios da Amazônia. Certamente, importa que detêm um grande acúmulo de conhecimentos sobre a produção e manejo das plantas úteis não só para terapias, como também para condimentos e aromas (Monteiro, 2011).

Porém, e mais fundamentalmente, focarei nos processos de subjetividade colocados em movimento nos modos como o uso das plantas medicinais, sua organização de trabalho e o uso que fazem do próprio corpo; engendrando - tal como propôs Félix Guattari (2001) - um território existencial percebido, aqui por nós, como um processo educativo decolonial e de radical re/existência de subjetividade produzida nas relações que as próprias mulheres tecem juntas, nas relações intersubjetivas de seu coletivo. Para Thais Silva *et al.* (2019), os conhecimentos sobre plantas medicinais por mulheres na Amazônia se relacionam com a educação não somente porque implica em um processo de aprendizagem, mas porque também opera na formação de um *ethos* que se manifesta em diferentes micropolíticas a exemplo das relações de trabalho, das redes de sociabilidade, da ancestralidade e do cuidado com o próprio corpo.

De acordo com Chaves *et al.* (2018), na Amazônia, a dificuldade de acesso a médicos e/ou remédios industrializados devido a distâncias geográficas ou por sua indisponibilidade, principalmente em áreas rurais, faz com que as pessoas quando precisam curar alguma enfermidade, utilizem os fitoterápicos. Além disso, é importante considerar que este método de cura está associado a sua ancestralidade e a uma cosmopercepção de mundo que envolve vários elementos além da saúde física, como o equilíbrio espiritual, as redes de sociabilidade e o modo como se relacionam com a natureza. Diante disso, os fitoterápicos são um elemento articulador entre diversos outros aspectos da vida social dos povos da Amazônia.

Sempre acreditei nisso, mas achava que nunca precisaria utilizá-los. Até que em julho de 2019, quando passava férias com minha família em uma comunidade rural, fui acometido de fortes dores lombares, o que mais tarde viria a ser diagnosticado como cálculo renal. Durante o período em que estive nesta comunidade, o acesso a remédios alopáticos era quase inexistente. Como as dores

persistiam, fui orientado por algumas mulheres a usar um composto fitoterápico chamado de “quebra-pedra”, único recurso disponível onde estávamos. Mesmo não dando muito crédito, assim o procedi. Ao longo dos dias, meu estado de saúde foi melhorando e à medida que ia obtendo resultados positivos, passava a confiar ainda mais, tanto na sabedoria da mulher quanto no fitoterápico. Algumas semanas depois, já de retorno à cidade e findo o processo de recuperação, li o rótulo do composto de “quebra-pedra” que além de descrever as substâncias que continham indicava seu “fabricante”: Grupo Erva Vida, Marudá/Pará.

Mesmo sendo Amazônida, paraense, racializado e filho de agricultores familiares, tendo inclusive na infância, muito contato com essas sabedorias, eu não dava muito crédito nem a esses remédios nem àquelas que o produziam. Isso está muito ligado à produção das minhas identidades: homem, hétero, evangélico e, mais centralmente, ao processo educativo que trilhei, com mentalidade branca, eurocentrada e cartesiana.

Aliás, sobre minha formação educacional, quando jovem, fui estudante secundarista do Curso Técnico em Agropecuária no município de Monte Alegre, uma pequena cidade do oeste do estado Pará, lugar onde nasci e possuo até hoje muitos vínculos. Após concluir o ensino médio, ingressei na Universidade Federal do Pará (UFPA), no Curso de Ciências Sociais, que funcionava na modalidade intervalar (aulas somente no período de férias) no município de Santarém/Pará. Meu trabalho de conclusão de curso versou sobre o papel do êxodo rural na (re)configuração urbana do município de Monte Alegre.

Logo após minha graduação fui aprovado em concurso público para assumir, no ensino médio, uma cadeira na disciplina Sociologia pela Secretaria Estadual de Educação, onde lecionei de 1999 a 2016. De 2011 a 2013, fiz mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro, pesquisando sobre a relação entre meio ambiente e educação e como isso afetaria os sujeitos de uma determinada comunidade ribeirinha da Amazônia.

Após a conclusão do mestrado, insatisfeito com os proventos e, principalmente, com a exaustiva carga de trabalho que a docência estadual me oferecia, prestei concurso para o Magistério Federal no Instituto Federal do Pará (IFPA), ingressando em 2016, onde exerço, até a presente data, minhas atividades laborais no Campus Castanhal desse Instituto. Em 2021, na busca pelo doutorado ingressei no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Tiradentes

(PPED/UNIT), onde me desterritorializei do antigo eu, com a ajuda do professor Gregory Balthazar e da professora Ester Fraga.

Trago essas identidades e experiências porque acredito que elas foram evocadas quando ingeri aquele composto fitoterápico. No fundo, eu sabia que se tratava de sabedorias que no âmbito da Amazônia estão atreladas a conhecimentos ancestrais dos povos do campo, das águas e das florestas, produzidos especialmente por mulheres. Havia neste contexto, uma estreita relação entre natureza, cultura e educação e, que, portanto, precisava ser mais bem discutidas e analisadas, fato que me instigou na elaboração desta pesquisa.

Só então notei que por trás de um remédio caseiro havia um mundo a descobrir, uma potência subjetiva que pulsava nos corpos delas e, a partir de agora, também no meu. Por isso, eu buscava compreender as origens desse conjunto de conhecimentos sobre a natureza, capazes de curas, como a minha. Assim, mesmo sem saber onde ficava Marudá, fui convocado a ir até lá para sentir a potência daquele conhecimento que havia me trazido o alívio das dores que me atormentavam. Estava dado o *start* para um objeto de estudo potente e pulsante. Mas, aos poucos percebi que minhas lentes não davam conta de refletir sobre essa temática. Por isso precisei, como diria Butler, dar conta mim mesmo. Fui então convocado a pensar de outro modo que transgredisse a matriz epistemológica estruturalista que tomava conta de mim. Passei por um processo de desmonte em minha estrutura epistemológica para uma outra lente conceitual, o pós-estruturalismo, que pudesse me oferecer ferramentas mais apropriadas para a compreensão deste objeto de estudo.

Dito isto, me interessei por compreender a formação de um *ethos* entre um coletivo de erveiras que habitam o distrito de Marudá no litoral do estado do Pará. Geograficamente, Marudá é um distrito rural no nordeste paraense, ficando a aproximadamente 163 km de Belém, capital do estado. Esse local é um dos 15 distritos do município de Marapanim que se localiza na faixa conhecida como Amazônia Atlântica, cuja área é protegida por uma reserva extrativista marinha. No seu ecossistema predominam manguezais, estuários, planícies de maré, praias arenosas e restingas, daí a procura pelo lugar como um polo balnear do estado do Pará, sobretudo no veraneio amazônico. Sua paisagem natural é constituída de uma grande diversidade de espécies animais e vegetais, como já demonstrou Monteiro (2011).

Historicamente Marudá foi uma região de grande produção pesqueira do estado do Pará até meados da década de 1990. Entretanto, com a decadência da pesca, provocada em grande parte pelo avanço do capitalismo sobre esse território a ponto de exauri-lo, o lugar se tornou um dos destinos mais buscados por banhistas, sobretudo de Belém. Dessa forma, o turismo é sua principal atividade econômica que orienta todas as outras atividades produtivas.

Aliás, o turismo atrai para o local muitas pessoas, fazendo com que seja alta a demanda por serviços de hotelaria, restaurantes e congêneres. Diante disso, além do seu contingente populacional permanente, em julho, considerado o veraneio amazônico, o número de habitantes aumenta significativamente. Esse excedente é formado, em sua maioria, por uma população temporária, de visitantes ocasionais e moradores que adquiriram casas em Marudá. Em relação à infraestrutura há ruas asfaltadas, iluminação pública, uma escola, um posto médico, uma orla e uma praça com espaço para apresentações artísticas.

O turismo implicou mudanças não só nos aspectos culturais como também nos hábitos alimentares e no mundo do trabalho, por meio das quais os moradores nativos passaram a se engajar à vida balnear. Os homens passaram a assumir as funções de caseiros, jardineiros, carpinteiros, enquanto que as mulheres tornaram-se lavadeiras e cozinheiras.

É nesse contexto que existe um coletivo de mulheres que produzem fitoterápicos a partir das plantas medicinais disponíveis no bioma, autodenominadas de Grupo Erva Vida. À medida que fui adentrando nesse território, até então hostil pra mim, fui percebendo que se tratava de mulheres racializadas, com raízes em Marudá, o que significa dizer que havia uma preocupação em valorizar a ancestralidade e manter suas heranças culturais. Enquanto ocorriam os diálogos da pesquisa, notei que todas elas se consideram católicas, embora eu tenha percebido alguns traços de religiões de matriz africana. Uma dessas mulheres, inclusive já integrou a Pastoral da Saúde da Igreja Católica.

Essas mulheres possuem idades e perfis diferenciados que vão desde solteiras, casadas, viúvas, algumas com poucos anos de escolarização formal e outras com graduação em andamento. A mais antiga no coletivo está há 20 anos e a mais nova está com 7 anos de participação. Algumas já exerceram empregos formais enquanto que outras, além do Erva Vida, cuidam dos filhos e do marido.

Exceto uma integrante do grupo, todas as demais são mães. Há também uma única mulher que é avó. Há entre elas laços de parentesco e forte rede de sociabilidade.

Esse coletivo se constitui em uma Associação de Erveiras que atua nessa comunidade, segundo dados de Maurícia Monteiro (2011), desde o final da década de 1990. Essas mulheres contam com a parceira do Museu Paraense Emílio Goeldi e de orientações do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE). Além da pesca e da produção de fitoterápicos, elas também se dedicam ao artesanato, embora seu foco maior seja com as plantas medicinais.

Depois que passaram a se reunir em grupo, essas mulheres se tornaram especialistas tradicionais, nomenclatura usada para se referir às pessoas que cultivam saberes ancestrais oriundos da tradição de uma determinada comunidade (Monteiro; Monteiro; Barbosa, 2016), neste caso em particular, a especialidade delas é o manejo e produção de fitoterápicos. Foi assim que se formou o grupo Erva Vida, onde estão às participantes desta pesquisa.

Os fitoterápicos são uma tecnologia social produzida a partir de plantas medicinais que funcionam como remédios naturais alicerçados na ancestralidade e na sabedoria popular. Segundo Flor; Barbosa (2015), em Marudá o uso de plantas medicinais é um importante recurso local para a saúde e sustentabilidade do meio ambiente, além de ser uma forma de sociabilidade entre os sujeitos do lugar.

Aliás, no processo de produção dos fitoterápicos, os conhecimentos são compartilhados para as atuais gerações e incorporados àqueles já preexistentes, garantindo a reprodução social do grupo. Essas sabedorias foram historicamente construídas, refinadas e aperfeiçoadas, o que gerou uma farmacopéia natural que se encontra na memória dos habitantes de Marudá, sobretudo entre as mulheres.

Além disso, a formação do Erva Vida relaciona-se, entre outros fatores, ao declínio da atividade pesqueira em Marudá que gerou decréscimo da renda familiar, violência doméstica, ociosidade e embriaguez dos maridos. Trabalhando em grupo, essas mulheres foram paulatinamente se transformando a si e as outras por meio das relações que se estabeleciam nesse coletivo, para discutir suas dores e estratégias de enfrentamento. Era uma forma não só de preencher o tempo livre, como também, de criar uma rede de fortalecimento mútuo que, neste caso, passou pelos vínculos de trabalho e redes de sociabilidade que foram produzidos a partir de então.

Essas mulheres têm como forma de organização social o preparo e comercialização de fitoterápicos, produzidos de modo artesanal. A relação delas com seu território é tão simbiótica a ponto de produzir um estilo de vida próprio que se manifesta nas redes de sociabilidade, no cuidado de si e das outras e na produção de conhecimento por meio da ancestralidade, micropolíticas que serão analisadas nos capítulos quatro e cinco deste texto. Diante disto, a tese que estamos defendendo é a de que *a relação dessas mulheres com seu território produz uma micropolítica da subjetividade, que chamaremos de ethos feminino comunitário, que é ao mesmo tempo morada e estilo de uma re/existência diante dos poderes instituídos do patriarcado colonial-capitalístico.*

Assim, o objetivo geral foi o de compreender como a relação dessas erveiras com seu território produz esse *ethos* feminino comunitário. Fazem parte também dessa pesquisa, os seguintes objetivos específicos: a) mapear as redes de sociabilidade, o aliançamento entre os corpos e o modo como se relacionam para a elaboração desse *ethos*; e b) constatar como a produção de conhecimento sobre seu território é importante para a constituição desse *ethos* feminino comunitário. Na busca por esses objetivos seremos mobilizados pelas seguintes questões: *O que pode um corpo feminino comunitário? De que forma a relação das erveiras de Marudá com seu território se relaciona com a formação de sua subjetividade? Como é criado o Ethos Feminino Comunitário entre as erveiras?*

Assim, tateando no contexto de uma ontologia relacional, utilizei uma pesquisa de etnográfica articulada ao método cartográfico com o uso de rodas de conversa com o propósito de caminhar por esse território existencial. Por isso, e para a consecução da pesquisa, foram necessários dois importantes procedimentos: a construção de um quadro teórico de referência e a produção das informações de campo. O quadro teórico foi útil como marco balizador dos conceitos utilizados. Para tanto, e inspirados em Foucault, a caixa de ferramentas que será as lentes de análise do presente trabalho colocará em diálogo autoras como Karen Barad (2017) e Donna Haraway (2021), em suas análises sobre a relação ontológica entre natureza e cultura e a forma como criam uma alteridade significativa entre ambas; Judith Butler (2018) e Suely Rolnik (1995, 2018) ao tratar das alianças coletivas e dos modos de resistência que os corpos femininos da floresta estabelecem diante de um mundo ainda profundamente marcado pelo sexismo, pela colonialidade e pelo capitalismo; e também seremos orientados pelas discussões de Deleuze; Guattari

(1997) e Matias; Vasconcelos; Oliveira (2021) para a compreensão da relação das mulheres com seu território e suas respectivas ecologias de re/existências subjetivas.

Por sua vez, as informações de campo foram produzidas a partir de um determinado percurso metodológico que se pautou de uma pesquisa etnográfica articulada ao método cartográfico, na qual o instrumento de coleta foram rodas de conversa com sete mulheres que fazem parte do coletivo de erveiras “Erva Vida”, cujas informações foram analisadas por meio de uma abordagem qualitativa. Nesta perspectiva, a cartografia foi utilizada para a produção, acompanhamento e compreensão dos processos de produção de subjetividades das erveiras no seu *métier* diário.

O texto da tese está organizado em seis seções. Na primeira situo o contexto do problema, o que me moveu a realização da pesquisa, os objetivos e uma síntese do método. A segunda seção consta de uma fundamentação teórica sobre o que já foi produzido em relação à temática, da mesma forma que defino teoricamente o que estamos chamando de *ethos* feminino comunitário. Na terceira seção descrevo o percurso metodológico da pesquisa, com ênfase para o lugar, as participantes, o método cartográfico, o instrumento de produção das informações os procedimentos e uma breve apresentação dos eixos de análise da pesquisa.

Tendo como base as informações que foram produzidas, na quarta e na quinta seção analiso os eixos estruturantes da pesquisa com as erveiras de Marudá, cuja ênfase está no mapeamento das redes de sociabilidade e no aliançamento entre os corpos (seção quatro) e na produção de conhecimento sobre seu território (seção cinco). Na sexta seção apresento algumas reflexões que nortearam a tecitura da tese, a partir de uma retomada da ideia principal e dos objetivos do estudo, bem como a apresentação das possíveis contribuições da pesquisa no campo da educação que apontem para a necessidade de novos olhares sobre o tema.

2 UM *ETHOS* FEMININO PARA ALÉM DO FEMINISMO

Pensar as formas de como se constitui o gênero feminino não é um problema novo dentro da pesquisa acadêmica. Por muito tempo e sob muitos olhares, tentou-se definir e caracterizar o que seria a *questão de gênero*. A ciência produzida pelas chamadas sociedades ocidentais parte de um modelo antropocêntrico que legou às mulheres a um papel de invisibilidade e silenciamento. Para Tedeschi (2012), o sujeito cartesiano, unitário e centrado, que está na origem do projeto científico, é macho, branco e europeu. Longe de representar um ser universal, esta visão representa um projeto de ser humano muito particular.

De um modo geral, até a segunda metade do século XX, os estudos apresentavam visões essencializantes de sujeito que ignoravam a participação da mulher nos processos sociais (Lunz, 2018). Em virtude disso, a forma como o gênero feminino era apresentado possuía um caráter ilustrativo sem se apropriar das entranhas analíticas que compõe essa discussão. Mas, a partir de meados do século XX na Europa ocorreram transformações no modo de como se concebe o feminino. Com o impacto dos movimentos feministas e a emergência dos estudos feministas, o corpo feminino entra na ordem dos discursos sob novas lentes, reconhecendo-se outras subjetividades que passam a ser reivindicadas em sua agência na cultura, na sociedade, na economia e na história.

Essas transformações associadas aos movimentos feministas, a partir de fins da década de 1960, foram essenciais no processo de visibilidade que projetaram o gênero feminino à condição de sujeito da história, cujas subjetividades não se encontrava mais exclusivamente vinculada a uma visão única e inquestionável, como já demonstrou Lunz (2018).

Diante disto, pode-se dizer que os Estudos de Gênero fazem parte de um processo de transformação no campo da história que vem ocorrendo desde essa época. Para Júlio Meira (2014), esse campo de investigação surgiu a partir da crise das ciências sociais e da Revolução Cultural por meio da qual emergiram novos atores sociais, individuais ou coletivos, fruto de uma experiência social e histórica comum. Essa experiência se desdobrou em variadas possibilidades de representação histórica, dentre as quais os Estudos de Gênero.

Inicialmente esses estudos propunham uma base teórica e metodológica dos grupos feministas, cujo foco era fortalecer as bandeiras de luta contra a opressão das sociedades patriarcais. Com o passar do tempo, porém, os Estudos de Gênero se converteram em um importante campo de investigação a respeito do exercício do

poder heteronormativo, disposto a refletir sobre as formas de controle e disciplinarização social que marginalizavam não apenas as mulheres, mas também as demais minorias sexuais.

Além desta virada para os estudos de gênero, mais recentemente, outro fenômeno se agudizou neste processo: a interseccionalidade, que consiste na articulação entre dois ou mais condições sociais que definem uma pessoa, no caso específico das mulheres, além do gênero, a raça e a classe social. Este conceito nos possibilita compreender a complexidade da situação das mulheres ao articular a análise de diferentes fatores entre ele vulnerabilidades, violências e discriminações.

De acordo com Méndez (2014), o entrecruzamento de vários aspectos na vida das mulheres, ao mesmo tempo em que potencializa seus efeitos, cria condições para que outras desigualdades se visibilizem. Categorias sociais como gênero, raça e classe, “longe de serem ‘naturais’ ou ‘biológicas’”, são construídas, estão inter-relacionadas e estruturam a vida das pessoas (Méndez, 2014, p. 56). Por isso, pensar interseccionalmente nos dá a possibilidade de perceber as dinâmicas estruturais e suas consequências na produção das subjetividades femininas, uma vez que ao articular, de modo global, as desigualdades produzidas pela sociedade capitalista, passamos a entender também o processo de opressão a que são submetidas as mulheres latino-americanas, afrodescendentes, camponesas, indígenas e, singularmente nesta pesquisa, as erveiras de Marudá.

Como se vê, os estudos de gênero se expandiram para além do estudo sobre a mulher, ampliando os temas e objetos das ciências humanas em outros terrenos como o da política e da economia, diante de uma virada epistemológica que passasse a abordar as mulheres em seu cotidiano, trabalho, lutas, protagonismos, família, maternidade, sexualidade, corpo e muitas outras dimensões do que hoje entendemos como do terreno da micropolítica subjetiva.

Para Tedeschi (2012), este modo de compreender o gênero permitiu a emergência de outras abordagens sócio-históricas, trazendo para a discussão aspectos importantes, como a intersecção do gênero com raça, classe, relações de poder e educação, consolidando-se como ferramenta de análise. Aliás, é importante considerar que mesmo diante dessas transformações, a inclusão do gênero como categoria de análise no campo da educação foi caracterizada por uma trajetória difícil (Lunz, 2018), e ainda está em construção.

Assim, o que pretendemos demonstrar nesta pesquisa é que, neste campo em particular, existem modos outros de pensar o feminino que vão além das lentes masculinas e de experiências prévias e normalizadas, bem como da própria constituição do gênero como categoria explicativa das relações de poder entre os sujeitos, porque partem de outra lógica das relações sociais. De acordo com Cecília Sardenberg (2002), é preciso pensar uma epistemologia outra que se fundamente a partir de uma ação política e de um projeto de transformação das relações de gênero, que, por isso mesmo, requer a desconstrução dos pressupostos produzidos pela Modernidade, sobretudo, em relação a neutralidade, objetividade e ao conhecimento científico. Por isso, consideramos importante pensar um *ethos* feminino que vai além dessas lentes, descortinando formas potentes de viver o gênero, como é o caso do *ethos* feminino comunitário entre as erveiras de Marudá, objeto desta pesquisa.

Simone de Beauvoir já se questionava qual era a importância e o papel das mulheres dentro de uma sociedade marcadamente androcêntrica. Segundo ela, não devem existir papéis previamente demarcados, sobretudo para as mulheres (Tedeschi, 2012).

Para Cristina Reis Maia (2020), os papéis sociais, sobretudo os femininos, se consolidaram ao longo da história e constituem formas de comportamento previamente estipuladas para os indivíduos de uma posição social específica. Por meio deles somos levados a acreditar que as formas identitárias são pré-existentes às figurações subjetivas. Diante disto, eles exercem uma importante função na manutenção da estruturação social, uma vez que se constituem em representações a respeito do que a sociedade espera de determinada pessoa, definindo um padrão específico de condutas.

Por isso, preferimos, em particular neste trabalho, a definição de *Ethos* para designar as possibilidades de viver o gênero em detrimento aos papéis sociais. Para a filosofia clássica grega, *Ethos* representava um modo de ser do sujeito que se traduz em seus costumes, seus aspectos e a forma como lida com os acontecimentos da vida (Castro, 2009). Fabris; Dal'igna (2015, p. 78) definem *Ethos* como um “certo modo de ser e de agir, resultado de processos pelos quais cada um aprende a ver a si mesmo e a refletir sobre suas próprias ações”, que ao se tornar coletivo cria uma cultura de pertencimento, uma morada e uma comunidade partilhada.

Essa definição serve de instrumento potencializador de outros modos de ser e de viver o gênero que vai além das figurações previamente determinadas e das identidades fixas. Por isso, ao se pensar em um *ethos* feminino parte-se de um corpo-vibrátil complexo e multifacetado dotado de memória e capaz de funcionar em meio a estruturas coletivamente negociadas, em contraposição a visão sedentária e monolítica da subjetividade clássica da Modernidade, como já argumentou Rosi Braidotti (2002). Suely Rolnik (2000) entende por *corpo-vibrátil* o campo de forças que há no mundo a ponto de afetar e atravessar nossos corpos por meio das sensações que nos impulsiona e nos mobiliza em nossa textura sensível, tornando-se assim parte de nós mesmos. É nosso corpo tomado em conjunto que tem o poder de vibração às forças do mundo.

Da forma como historicamente se construiu o feminino, muito sob o olhar do masculino, criaram-se limitações para se pensar as potencialidades dos mais diferentes *ethos* femininos. Papéis femininos pré-estabelecidos, como os de *bela*, *recatada* e *do lar*, nos impedem de compreender todas as potências do que pode um corpo feminino. Aliás, os estudos de gênero rompem com essas formulações, embora não rompam com a noção de sujeito moderno que as sustenta. Por isso, colocar sob rasura tanto o sujeito moderno quanto a representação que se construiu em torno do feminino é fundamental para se compreender que há outras possibilidades de se viver o gênero.

Para Rosi Braidotti (2002) um dos paradoxos da contemporaneidade é a disputa entre o papel da imaginação como uma prática social e a busca constante do controle sobre esse imaginário contemporâneo. No campo do gênero, a luta por esse sujeito imaginário tem uma longa história que esta autora define como Política de Figurações. Para ela “uma figuração não é mera metáfora, mas um mapa cognitivo politicamente informado que lê o presente em termos da situação fixa de alguém” (Braidotti, 2002, p. 9).

Este processo produz um projeto transformador que começa com a renúncia aos hábitos de pensamento historicamente estabelecidos que, até agora, têm fornecido a visão padrão, prévia e normalizada da subjetividade humana. Diante disto, é necessário, de início, problematizar visões essencializantes do que seja o gênero feminino. Outro ponto mais radical seria a renúncia, em favor de uma percepção descentralizada e multi-dimensionada do sujeito como entidade dinâmica e mutante, situada em um contexto, em transformação constante, o que Rosi Braidotti definiu como *subjetividade nômade*. Subjetividade nômade tem a ver com a

simultaneidade de identidades complexas e multi-dimensionadas. O *nômade*, neste caso, expressa minhas próprias figurações de uma compreensão situada e culturalmente diferenciada do corpo-vibrátil que me posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer identidade fixa.

Diante disso, o foco desta tese é compreender como a relação de um grupo de mulheres, as erveiras que habitam o litoral do estado do Pará, com seu território produz um *ethos* feminino comunitário, que é ao mesmo tempo morada e estilo de possibilidades de existência. Para tanto, fomos mobilizados pelo seguinte questionamento: Como o território se relaciona com a produção dos processos subjetivos femininos?

No caso específico deste capítulo, seu objetivo é demonstrar a potencialidade do *ethos* feminino comunitário como outro modo de viver o feminino que articule natureza, cultura e, em decorrência disto, os saberes, fazeres e pensares que são mobilizados dentro de um determinado território existencial.

Para tanto, faremos três movimentos. No primeiro, demonstraremos que existem outras potências femininas que emergem da relação dos corpos com a natureza, que pulsam, sobretudo na Amazônia. Partindo dessa inquietação se constituiu o segundo movimento. Buscamos por produções acadêmicas no âmbito do campo da educação que tratem dos processos de subjetivação do feminino comunitário, particularmente no banco de dados dos Grupos de Trabalho (GTs) da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Educação (ANPEd). Como veremos mais adiante, há um não lugar desse sujeito nas pesquisas em educação no Brasil. E, por último, pela necessidade que se impõe, construiremos teoricamente a definição de *Ethos* Feminino Comunitário, conceito basilar nesta pesquisa, articulando-o a relação ontológica entre corpos, território e natureza.

2.1 A POTÊNCIA DO SUJEITO FEMININO

As questões relativas ao gênero são um problema inerente às sociedades em todas as épocas, como já destacou Guacira Lopes Louro (2004). Para ela, ao longo da história, a maioria das sociedades estabeleceu a divisão dos corpos masculino/feminino. Entretanto, essa não é uma divisão natural, embora muitas vezes seja compreendida como originária, a priori e universal. Antes, é uma aposta teórico-política que cinge possibilidades subjetivas e, com isso, constrange possibilidades outras de viver os corpos para além da matriz normativa de inteligibilidade de gênero. “Precisamos estar atentos para o caráter específico (e também transitório) do sistema de crenças com o qual operamos; precisamos nos dar conta de que os corpos vêm sendo ‘lidos’ ou compreendidos de formas distintas em diferentes culturas” (Louro, 2004, p, 76).

Para Linda Nicholson (2000) existem dois conceitos de gênero construídos historicamente. Um primeiro, gestado na segunda onda do feminismo nos anos 60, usado para descrever a oposição do que é socialmente construído para aquilo que é dado biologicamente. O gênero estaria então relacionado à personalidade e ao comportamento, não ao corpo, que estaria compreendido na categoria sexo, no âmbito da biologia.

Neste contexto, o gênero compreenderia as formas previamente estabelecidas de papéis sociais do que seria o masculino e o feminino. Nesta formulação o corpo passa a ser visto como um tipo de cabide no qual são atribuídos diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos à personalidade e ao comportamento. Aqui o biológico foi assumido como a base sobre a qual os significados culturais são constituídos.

Dito de outro modo, para esse conceito de gênero, o fisiológico funciona como um dado no qual as características específicas são sobrepostas, definindo de antemão o lugar que cada indivíduo deveria ocupar na sociedade. A aceitação feminista dessa proposição significava que o sexo ainda mantinha um papel importante: o de provedor do lugar onde o gênero seria supostamente construído. Visto desse modo, o conceito de gênero serviria para completar o de sexo, e não para superá-lo.

Essa noção de relacionamento entre corpo, personalidade e comportamento foi definido por Linda Nicholson (2000) como fundacionalismo biológico, que, de certo modo, ainda estava muito presa ao conceito de determinismo biológico.

O fundacionalismo biológico permite que os dados da biologia coexistam com os aspectos de personalidade e comportamento. Tal compreensão do relacionamento entre biologia, comportamento e personalidade, portanto, possibilitou as feministas sustentar a noção, frequentemente associada ao determinismo biológico, de que as constantes da natureza são responsáveis por certas constantes sociais, e isso sem ter que aceitar uma desvantagem que se torna crucial na perspectiva feminista, a de que tais constantes sociais não podem ser transformadas (Nicholson, 2000, p.12).

Se concordarmos com essa noção de gênero, atribuiremos ao feminino à condição de emotivo, passivo, pouco racional, enquanto que os papéis masculinos seriam pautados pela competitividade, atividade e racionalidade. No entanto, estes atributos invisíveis só adquirem sentido quando o corpo os expressa. No ato de reconhecimento do gênero, sua essência subjetiva tem pouca importância. Assim, a produção desse modo de pensar responde mais à manutenção de determinadas posições de sujeito que opera pela matriz heterossexual do que por uma busca em desconstruir ou problematizar as dinâmicas sociais que produzem os gêneros inteligíveis (Bento, 2011a).

No campo da educação a análise do fundacionalismo biológico opera a partir de uma matriz teórica da Pedagogia Crítica que preza pela formação do sujeito moral pedagógico (Garcia, 2001), isto é, uma representação das relações que os indivíduos estabelecem com a ordem moral e consigo mesmos, na medida em que se tornam agentes morais.

Pensar desse modo é entender que a educação tem um importante papel no governo das condutas e na constituição dos processos de subjetivação dos indivíduos estabelecidos na relação pedagógica de si mesmos, dos outros e do mundo. Este processo se fundamenta nas posições que cada pessoa ocupa no interior de uma determinada estrutura social, que produzem seus discursos que dão sentido a si próprios e a suas práticas. Isso significa que outras formas de pensar foram preteridas, excluídas, negadas ou simplesmente desvalorizadas, como já argumentou Maria Manuela Garcia (2001).

Mas, os processos de subjetivação não podem ser reduzidos aos códigos morais, uma vez que eles além de serem multidimensionais e multifacetados, ocorrem em diversos lugares de onde emanam estilos de vida e outras

possibilidades de existência que cada um deseja seguir. Eles correspondem a uma forma de individuação particular, pessoal ou coletiva, que caracteriza um acontecimento. Portanto, a subjetivação é um processo múltiplo, constante e instável, não resultando em formas definitivas de ser sujeito (Garcia, 2001).

Diante disso, é importante problematizar a categoria gênero com o propósito de superá-la. Berenice Bento (2011b) nos oferece algumas ferramentas que nos ajudam nesse intuito. Para ela existem algumas tecnologias construídas socialmente que fazem o gênero. Discursos religiosos, censura, gestos, olhares, roupas, cores e brinquedos são algumas das ferramentas que performam o gênero. Essas tecnologias compõem um conjunto de suposições em torno de um corpo que estão ligados a desejos e expectativas para seu futuro. “Essas expectativas são estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamento, gestos e subjetividades” (Bento, 2011b, p. 550) que acabam por definir as condutas de um determinado corpo. Porque antes de nascer o corpo já está inscrito em um campo discursivo. O gênero é, portanto, o resultado de tecnologias sofisticadas que produzem corpos sexuais.

Mas, é possível pensar de outra forma? Transcender o gênero? Por serem “construídas” podem ser “desconstruídas”, embora essa seja uma atitude complexa e transgressora. Por isso concordamos com Berenice Bento ao admitir que não somos “predestinados a cumprir os desejos de nossas estruturas corpóreas. Há corpos que escapam ao processo de produção de gêneros inteligíveis e, ao fazê-lo, se põem em risco porque desobedeceram às normas de gênero” (Bento, 2011b, p. 551). Em decorrência disso, e tal como aqui entendemos, não há papéis femininos previamente demarcados, mas modos de subjetivação construídos por um processo histórico de sujeição e de resistência à cultura política de gênero.

Diante das críticas ao fundacionalismo biológico, o feminismo produziu um segundo conceito no qual o gênero funciona como uma “referência a qualquer constituição social que tenha a ver com a distinção masculino/feminino, incluindo as construções que separam corpos femininos de corpos masculinos” (Nicholson, 2000, p. 9). Portanto, de acordo com essa definição, a noção de humanidade que nos forma não é metafísica ou ontológica, mas histórica inserida em um projeto político pautado em relações de saber/poder (Bento, 2011a).

É preciso compreender que o fundacionalismo biológico é binário e parte de uma matriz biológica do sexo. No entanto, há um arco-íris de possibilidades que não

cabem nesse conceito. Por isso, é preciso pensar de modo diverso e plural, percebendo que o que nos separa é mais importante do que aquilo que nos une. Foi o que Berenice Bento (2011a, p. 80) argumentou ao declarar que “o signo mulher não esgota a pluralidade de mulheres”, uma vez que há “uma diversidade de experiências em cada um dos guarda-chuvas identitários”. E, os que essencializam as identidades, veem nessa problematização um risco à estabilidade de suas plataformas políticas de dominação.

Por isso, quando pensamos o feminismo, não estamos nos referindo “[...] a uma luta localizada em corpos de mulheres, tampouco em uma agenda que tiraria a mulher de uma situação de opressão, para ocupar o lugar dos homens” (Bento, 2011a, p. 81). Isso não é mudança, mas alteração de posição, uma vez que não se rompe com a estrutura de dominação social vigente.

Compõe o mesmo problema, as disputas e os conflitos decorrentes do modelo do capitalismo na sua dobra neoliberal que impactam os países do sul global, devido a especificidade da colonização o capitalismo se desdobra de modo diferenciado nas vidas e subjetividades de mulheres latino-americanas, afrodescendentes, camponesas e indígenas. A análise desta problemática é potencializada ao se articular gênero e território às violências sofridas por mulheres, assim como às suas estratégias de enfrentamento.

A situação em que vivem essas mulheres mostra a persistência de profundas desigualdades frente a outros grupos sociais. Na prática, embora todas as mulheres sofram a misógina na sociedade capitalista, essa opressão assume diferentes formas. Para Lélia Gonzalez (1984), o lugar em que as mulheres se situam determina sua percepção sobre o triplo fenômeno do racismo, do classismo e do sexismo. Na sociedade brasileira tem ficado cada vez mais evidente que o racismo se caracteriza como uma neurose cultural. E a articulação desse fenômeno com o classismo e com o sexismo produz efeitos violentos sobre as mulheres latino-americanas, negras, camponesas e indígenas.

Mesmo assim, apesar das complexas e multifacetadas discriminações que vivem, estas mulheres são agentes de sua história, e que com suas lutas cotidianas contra a injustiça e a desigualdade, cumprem um papel fundamental nos processos de formação cultural, sobretudo por meio de suas comunidades e coletivos. E é diante disso, que se impõe a necessidade de análise de modos outros de se viver o feminino, como é o caso da produção de um *ethos* feminino comunitário, que parte

de uma relação do corpo-vibrátil feminino com seu território e a natureza, que deixa marcas não só no seu corpo, como também produz conhecimentos, afetos e um estilo de vida próprio, sobretudo entre as mulheres da Amazônia. Esse *ethos* emerge de um devir feminino que articula o território, a natureza e a produção de si por meio da negociação de redes de sociabilidade com outras mulheres que se unem pelo trabalho, como é o caso das erveiras de Marudá, alvo deste estudo.

Esse *ethos* feminino comunitário consiste em uma atitude ética, um modo de ser, uma micropolítica de subjetividade que produz experiências singulares cuja relação com seu território produz três ecologias: a da subjetividade humana, a das relações sociais e a do meio ambiente.

De acordo com Guattari (2001), essas três ecologias precisam ser analisadas como elementos de um mesmo organismo, como ramos de um rizoma que se conectam recíproca e constantemente. Cada uma dessas ecologias cumpre um papel: a ecologia subjetiva leva o sujeito a reinventar sua relação com o corpo, com o consciente e com o inconsciente; a ecologia social abrange as relações humanas, reconstruindo-as em todos os níveis da sociedade; e, por último, a ecologia ambiental, articula as duas anteriores ao espaço de vivência do sujeito, a natureza circundante e seu território existencial.

Essas ecologias se conectam em torno de um ponto comum, “liberar as antinomias de princípio entre os níveis ecosóficos” (Guattari, 2001, p. 38), ou seja, permitir que a humanidade, de modo geral, e os sujeitos, em particular, produzam uma práxis aberta, sem moldes, recortes ou identidades previamente estabelecidas. Para Guattari, não se trata de propor um modelo de sociedade *a priori*, mas tão somente de assumir o conjunto de componentes ecosóficos cujo objetivo será a liberação de outras potências subjetivas que são silenciadas, invisibilizadas ou oprimidas.

O princípio comum às essas três ecologias consiste na condição de que seus territórios existenciais não se dão como um em-si, fechado, mas como um para-si precário, finito e capaz de produzir reiteraões estratificadas que permitam torná-lo habitável por um projeto humano ao mesmo tempo singular e coletivo (Guattari, 2001).

Em pesquisa com mulheres marisqueiras do litoral de Sergipe, Michele Vasconcelos (2020, p. 338) argumentou que, elas “[...] recusam o fatalismo de suas dores, que lutam por um território livre de cercas e cadeados, pelo acesso a seus

territórios ancestrais e por manter vivas as três ecologias”, porque se seu território morre, morre todo um ecossistema de pensamento, morre modos de vida singulares, morre todo um território de costumes.

É também por meio da relação com seu território que se cria um corpo coletivo e uma condição coletiva de resistência que se origina das mais variadas ressonâncias e sinergias. Ou como diria Suely Rolnik (2018, p. 37) “[...] há que se buscar vias de acesso à potência da criação em nós mesmos: a nascente do movimento pulsional que move as ações do desejo em seus distintos destinos”, produzindo uma “[...] força coletiva que elas promovem - não só por seu poder de polinização, mas também e sobretudo pela sinergia que produzem”.

Essas sinergias criam as condições para a formação de um corpo coletivo cuja potência, ainda que em direções singulares e variáveis, tem o poder para estancar as forças do inconsciente capitalístico que cafetinam os corpos retirando sua pulsão vital. A partir dessas sinergias abrem-se caminhos para desviar tal potência de seu destino destruidor. Diante disso, é necessário tecer múltiplas redes de conexões entre grupos com experiências e linguagens singulares, cujo elemento de articulação são seus corpos. E isto só será possível a partir de um campo relacional guiado por uma bússola ética, o que faz com que o resultado de suas ações seja necessariamente singular (Rolnik, 2018).

Então, para subsidiar essa aposta teórica, partiremos da definição de Feminismo Comunitário. Ele surgiu como movimento social entre as mulheres indígenas na Bolívia em 2003 e, nos últimos anos, tem se consolidado como matriz teórica para pensar o feminino.

Como movimento social, originou-se nas lutas de resistência contra o sistema capitalista, patriarcal e colonial das mulheres indígenas na Bolívia que se organizaram para combater as constantes violações dos direitos sobre seu território e seu corpo. Surge da insurreição das mulheres bolivianas na luta contra a privatização da água e do gás. Sob a liderança de Julieta Paredes, organiza-se a *Asamblea Feminista* como espaço de reflexão do feminismo, formulando os principais conceitos e práticas que o estruturariam enquanto movimento revolucionário que se disseminaria para outros países da América Latina. Seu propósito é reinterpretar as realidades da vida cotidiana das mulheres, defendendo seus direitos a partir de uma visão sistêmica, horizontal e recíproca (Sacavino, 2016).

Como matriz teórica, o feminismo comunitário constitui-se um conceito guarda-chuva que abrange outras formas de conceber o gênero a partir de uma perspectiva decolonial. Permite-nos pensar em afetos, saberes e conhecimentos compartilhados, buscando agir nas brechas do capitalismo para construir “elaborações originais e coletivas de pensamentos críticos entre mulheres com diferentes trajetórias de luta, cânticos, poesias e sentidos vividos em comunidade que nos inspiram a outros horizontes comuns” (Oliveira, 2021, p. 33).

Entretanto, para esta pesquisa deslocamos o conceito de **feminismo** para **feminino comunitário**, articulando-o ao objeto de estudo proposto nesta tese. Enquanto tal, ele disponibiliza ferramentas que possibilitam pensar o gênero em várias dimensões, principalmente na elaboração de um *ethos* que se realiza a partir da relação com a natureza, cuja potência epistemológica parte da comunidade como princípio inclusivo que cuida da vida, defende o território e os corpos, além de estimular a organização coletiva das mulheres por meio de práticas que são ao mesmo tempo culturais e afetivas.

Prezamos por essa diferenciação em razão do feminismo enquanto movimento social ter sido gestado por uma macropolítica produzida pela Modernidade muito vinculada ao inconsciente colonial-capitalístico e as formas de pensar do norte global cuja análise do corpo ainda está, em certa medida, muito atrelada ao fundacionismo biológico. Por outro lado, nossa aposta neste trabalho, sobretudo em detrimento do contexto amazônico, parte de uma micropolítica que rompe com esses padrões em direção a formas de subjetividade que produz corpos-vibráteis femininos em condições coletivas de resistência.

A análise do feminino comunitário a partir de uma perspectiva micropolítica pelas lentes pós-estruturalistas nos permite entender que, na constituição desse *ethos*, há uma relação ontológica com a natureza que repercute nos fazeres, saberes e pensares, além da elaboração de um imaginário estético específico. Para tanto, a formação desse *ethos* requer habitar um território existencial, aliançamento entre os corpos e relacionar-se de modo especial com a natureza, produzindo modos potentes de subjetividade não hegemônicos.

Diante disto, um fator importante que justifica nossa opção pela matriz teórica do feminismo comunitário é que, considerando sua potência, capilaridade, além da enorme sociodiversidade da Amazônia, ainda há uma limitada oferta de conhecimento nas formas de fazer e pensar produzidas por pessoas oriundas desse

lugar. Segundo Costa (2012) citada por Bozzano (2019, p. 5), há uma “[...] necessidade estratégica de construir epistemologias desde outros lugares de enunciação que inclua a intervenção política feminista”, além da necessidade de “teorização própria de narrativas localizadas que descentralizem os quadros de referência atuais, e respondam a um lugar de enunciação vinculado à vulnerabilidade”.

Segundo Bozzano (2019), é importante construir novas epistemologias que potencializem as periferias como um recurso de resistência dando centralidade às vozes, não só como meras fontes, mas enquanto sujeitos de direito. Mais do que produzir epistemologias *para* as ou sobre mulheres, tal como proposto pela perspectiva do sujeito dos feminismos, é fundamental produzir outras formas de pensar e resistir em uma micropolítica subjetiva que, pelas formas ativas que as forças do mundo vibram em nossos corpos, produzem sentidos radicalmente outros de feminino que se tecem na ordem do comunitário. Daí a necessidade de usar lentes que sejam capazes de perceber as diferentes violências, lutas e formas de resistência dos feminismos produzidos do lado de cá do mundo.

Na sua formação, o corpo-vibrátil feminino experimenta um processo contínuo de mudança, uma vez que ele sendo social é produzido nos e pelos discursos com os outros e com seu mundo exterior que altera a si mesmo e é alterado por este. Santana (2016) argumenta que esse corpo é situado dentro de um determinado contexto sócio-histórico por meio do qual se travam relações de poder.

Para Félix Guattari (2001, p. 38), exerce grande importância nesse processo de figuração da subjetividade,

[...] os Territórios existenciais, sejam eles concernentes às maneiras íntimas de ser, ao corpo, ao meio ambiente ou aos grandes conjuntos contextuais relativos à etnia, à nação ou mesmo aos direitos gerais da humanidade. Assim sendo, esclareçamos que não se trata para nós de erigir regras universais a título de guia de tais práxis, mas, ao contrário, de liberar as antinomias de princípio entre os três níveis ecosóficos ou, se preferirmos, entre as três visões ecológicas, as três lentes discriminantes aqui em questão.

Diante disso, cada realização do sujeito se dá em articulação com o espaço e tempo que o envolve. No caso desta pesquisa, a potência do sujeito feminino comunitário está na sua relação com o território e a natureza que o produz enquanto tal, uma vez que “ser mulher” é um modo subjetivo que se compõe de performances denominadas como femininas dentro de um regime discursivo de verdade, cujo

conjunto de características é reconhecido culturalmente (Nascimento, 2014). Esse corpo-vibrátil feminino compartilha hábitos e costumes culturais que, de modo especial na Amazônia, são pulsantes, criando um *ethos* feminino que a partir de uma ontologia relacional com a natureza produzem saberes, fazeres e pensares, que, portanto, também se inscrevem dentro do campo da educação.

2.2 O LUGAR DO SUJEITO FEMININO COMUNITÁRIO NA PRODUÇÃO ACADÊMICA BRASILEIRA

É fundamental compreender outras possibilidades de se viver o gênero, a exemplo do sujeito feminino comunitário, uma vez que ele articula a habitação de um território e sua relação com a natureza. Aqui há uma conexão da produção desse processo de subjetivação com a educação, uma vez que, para que ele se constitua, se elaboram saberes, fazeres e pensares que estão interligados aos seus modos de vida e sua cultura.

Diante disso, o foco desta seção é demonstrar em que nível se localiza a produção de pesquisas acadêmicas que discutam o sujeito feminino comunitário no âmbito da educação brasileira. Para alcançar esse objetivo, fomos mobilizados pelas seguintes questões: como a formação de uma subjetividade feminina comunitária se inscreve nas pesquisas no campo da educação? Como os trabalhos publicados no Brasil operam esse sujeito? Como as diferentes pesquisadoras têm lidado com essa problemática?

Para responder essas e outras perguntas, fizemos uma busca no banco de dados da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Educação (ANPEd). A opção pela ANPEd é porque ela é notoriamente uma das associações científicas mais reconhecidas no Brasil no âmbito da educação, além de concentrar parte significativa das pesquisadoras e pesquisadores brasileiros tanto das universidades públicas quanto privadas.

Segundo Silva *et al* (2020), desde 1976 a ANPEd fomenta a pesquisa educacional e o ensino em nível de pós-graduação. A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por exemplo, considera suas publicações de qualidade nível “A” internacional. Sua estrutura organizacional está alicerçada em 24 Grupos de Trabalho (GTs), dos quais nossa busca se concentrou em 3: Educação Popular (GT 6), Educação Ambiental (GT 22) e Gênero,

Sexualidade e Educação (GT 23), entre os anos de 2000¹ a 2021. Embora o problema se constitua no campo do gênero, a busca por outros GTs se justifica devido a capilaridade desta temática, uma vez que envolve também aspectos como modos de vida, território, meio ambiente, natureza e trabalho. Então, perguntamos especificamente a esses GTs: em que noções de sujeito suas pesquisas se inscrevem? E em qual perspectiva o corpo é analisado?

Metodologicamente, os parâmetros de busca nesses GTs consideraram os trabalhos que incluíssem pelo menos dois dos três aspectos analisados (gênero, natureza e território), sendo a categoria gênero indispensável. Foram admitidos também aspectos correlatos como modos de vida, saberes tradicionais, meio ambiente, educação ambiental comunitária, trabalho e economia solidária. Identificou-se um total de 689 artigos (266 do GT 6, 200 do GT 22 e 223 do GT 23), dos quais apenas 9 atenderam os critérios que buscávamos, como demonstrado no quadro 1.

Ano	Reuniões	Quantidade de trabalhos encontrados por GT			
		GT 6	GT 22	GT 23	Total/Ano
2012	35°	1		-	1
2013	36°		1	-	1
2015	37°	1		-	1
2019	39°	1		-	1
2021	40°	1	4	-	5
Total/GT		4	5		9

Quadro 1: Quantidade de Trabalhos encontrados na ANPEd
Fonte: Elaboração Própria, 2022

Em relação ao primeiro questionamento notou-se que os trabalhos produzidos se deslocam hegemonicamente para a compreensão de um sujeito universal e fundante, cuja análise no campo da educação se opera por meio de uma pedagogia crítica, embora alguns estudos, sobretudo os do GT 23, dialoguem com os modos de subjetivação da micropolítica, no qual não há “nenhum ponto fixo, nenhuma essência, nenhuma origem, nenhum centro. Apenas linhas, fluxos, intensidades, energias, conexões, combinações” (Cohen, 2000, p. 17).

¹ Embora a ANPEd tenha realizado outras reuniões com publicações de anais anteriores a esta, os dados disponíveis no site da instituição só podem ser acessados a partir do ano 2000.

Nas publicações encontradas nos GTs 6 e 22, nota-se que suas discussões giram em torno de: uma pedagogia do cuidado (Teixeira; Oliveira, 2012); sororidade entre mulheres artesãs (Becker, 2015); educação popular, economia solidária e empoderamento feminino (Pereira; Locks, 2019 e Carvalho, 2021); educação ambiental comunitária (Gonzalez, 2013 e Oliveira; Sánchez, 2021); saberes tradicionais de quebradeiras de coco (Vieira, 2021); relação entre mulheres e natureza (Podewils; Pedruzzi, 2021) e e ecofeminismo (Silva; Freitas, 2021).

O trabalho de Podewils; Pedruzzi (2021), embora trate da relação entre gênero e natureza o faz a partir de uma análise macropolítica, servindo-se de uma matriz teórico-metodológica marxista no campo da teoria crítica da educação. Em decorrência disso, volta-se para aspectos como relações de trabalho no sistema capitalista, violência de gênero, agressões à natureza e educação ambiental crítica. Notou-se que ele não se dispôs a pensar a relação micropolítica entre gênero, território e natureza que produz uma subjetividade específica.

A posição da pedagogia crítica se estrutura a partir da existência de uma teoria total da sociedade, de um sujeito cartesiano com identificações fixas e previamente estabelecidas, Esse sujeito é concebido como o centro e a origem do pensamento moderno de ser humano, uma vez que, em detrimento da sua racionalidade, é soberano e senhor de suas reflexões e de seus atos (Cohen, 2000).

Na prática, existem ruídos nesse sujeito ideal que são produzidos a partir de fissuras do próprio sistema que a pedagogia crítica não consegue explicar. A análise de Deleuze e Guattari nos permite afirmar que há uma “pragmática da subjetividade na qual desaparecem qualquer referência a sujeitos como entidades ou substâncias concebidas como centros ou origens da ação humana” (Cohen, 2000, p. 16). Por isso, nessa análise não há nenhuma distinção entre sujeito e objeto ou entre cultura e natureza.

Dessa forma, notou-se que a discussão dos GTs 6 e 22 em direção aos processos de subjetivação feminina comunitária e como eles repercutem nos modos de ser mulher, principalmente na Amazônia, ainda é rarefeita e limitada. Há uma quantidade de pesquisas que tratam da educação popular, educação ambiental comunitária, educação voltada para a manutenção da natureza e economia solidária, mas nenhuma delas dialoga no campo da educação com o gênero ou quando o fazem não articulam gênero, território e natureza, que dá origem ao *ethos* feminino comunitário.

No caso do GT 23, as pesquisas ao analisar o gênero e a sexualidade lançam luz em importantes e necessárias discussões, entretanto há um distanciamento entre gênero e natureza e sua não articulação no campo da educação. É inegável a contribuição desse grupo desde quando ainda era um Grupo de Estudo (GE) até sua consolidação como GT no âmbito da ANPEd, uma vez que ele se tornou um espaço “[...] legitimado no interior da mais importante associação brasileira de educação, para constituir uma rede que ampliasse as possibilidades para as visibilidades e para o fortalecimento do campo marcando uma consolidação acadêmica e política” (Ribeiro; Filha, 2014, p. 2).

Apesar disso, há nesse GT um não lugar aos modos de subjetivação feminina comunitária, fato que demonstra que a necessidade por construir pesquisas nesse campo de estudo é ainda mais imperiosa. Embora o gênero seja alicerçado na cultura, e esta compõe a trama que estamos analisando, ainda assim, nas publicações consultadas, essa relação é pouco percebida.

Diferente das análises produzidas nos trabalhos pesquisados nos GTs, Donna Hawaray (2021), demonstra que há uma alteridade significativa por meio da qual é cada vez mais difícil separar aquilo que é humano do não humano. No fundo, a subjetividade diz respeito, sobretudo, ao cruzamento das fronteiras entre natureza e cultura.

Na proposta que estamos defendendo, há uma articulação do corpo-vibrátil feminino com a natureza e o território, que produz um *ethos* específico, o que se constitui no diferencial desta pesquisa. Além disso, o *ethos* feminino comunitário propõe uma outra subjetividade dentro de um regime discursivo de verdade não hegemônico e invisibilizado, cuja importância se dá também pela sua condição pulsante na Amazônia, nesta região que imbrica pessoas, territórios e natureza por meio de um processo, muitas vezes, simbiótico que produz modos de subjetividade que, como já dissemos, estão fora de muitas lentes teórico-metodológicas hegemônicas no campo da educação e dos estudos de gênero.

Os modos de ser e agir das mulheres do Erva Vida produziram uma subjetividade específica ao não aceitar de modo passivo a situação precária em que viviam seus corpos em condição de vulnerabilidade e submissas a seus maridos. Ao enfrentarem essa problemática, decidiram pela construção de outros caminhos, que articulassem seu saber-fazer com a natureza a partir de um processo ancestral de produção de conhecimento sobre seu território e que ainda lhes dessem autonomia

para decisões individuais e coletivas. Essa realidade representou para elas uma grande conquista uma vez que articulou outras variáveis como visibilidade, autoestima e capital social.

Em relação ao segundo questionamento que fizemos aos GTs que trata da perspectiva pela qual o corpo é analisado, percebeu-se que, exceto o GT 23 que se inscreve dentro de uma perspectiva pós-estruturalista e micropolítica, os demais grupos de trabalho (Educação Popular e Educação Ambiental) analisam o corpo vinculado a biologização de um sujeito fundante, a exemplo dos estudos que tratam do cuidado a saúde (Teixeira; Oliveira, 2012) e da educação ambiental com viés naturalista (Podewils; Pedruzzi, 2021).

O corpo entendido por essa perspectiva possui uma natureza que é passiva e está fora do contexto social. Mas, conforme já defendeu Butler (2007, p. 113), é importante considerar que o próprio conceito de natureza precisa ser repensado, uma vez que ela não é uma “[...] página em branco e sem vida, como aquilo que está, por assim dizer, quase sempre morto”. Por isso, “[...] o repensar da natureza como um conjunto de inter-relações dinâmicas é apropriado tanto para objetivos feministas quanto para objetivos ecológicos”, como é a proposta desta tese.

Além disso, para Butler (2015), a análise do corpo precisa considerar aspectos históricos e culturais, da mesma forma que é importante pensá-lo articulado com a categoria gênero. O gênero é uma construção cultural que por estar sempre em processo de inacabamento constitui-se um fenômeno inconstante e contextual, precisando ser visto como um ato performativo. Concebido desta forma, o corpo performa diferentes gêneros em diferentes contextos e épocas. Por isso, ele tem papel fundamental na construção dos processos subjetivos e na forma como nos inserimos em diferentes campos sociais, o que inclui a educação.

Mas, existem formas de poder que impõe aos indivíduos uma subjetivação hegemonicamente heterossexual produzindo o domínio e o governo sobre o corpo. Visto dessa forma, o papel da educação seria estabelecer identidades fixas, normalizando um determinado padrão de conduta, ao mesmo tempo em que silencia e apaga outros.

Mesmo assim, embora os discursos hegemônicos sejam normalizantes sobre o corpo e tendam a cultivar identificações a serviço de um objetivo político, podem ocorrer vazamentos para uma desidentificação cuja rearticulação engendra outras subjetividades. Essas desidentificações coletivas produzem uma recontextualização

não só dos corpos como do próprio processo de subjetivação. Por isso, diante dessas ressonâncias emergem modos outros de pensar o corpo, sobretudo o feminino, como é o caso de um *ethos* feminino comunitário. Esse *ethos* parte de uma relação entre cultura e natureza, onde uma é a contraparte da outra, que funcionam como um conjunto de inter-relações dinâmicas construídos ecologicamente com os corpos femininos.

Diante disto, a pesquisa que estamos realizando com um coletivo de mulheres, que vive no litoral do estado do Pará cujos modos de vida e relações de trabalho giram em torno do fabrico de fitoterápicos a partir de plantas medicinais, é relevante porque analisa a produção de um *ethos* feminino que é potente e pulsante na Amazônia. Além disso, ele articula gênero, cultura, território e natureza vistos a partir do campo da educação e analisados a partir de uma lente pós-estruturalista, perspectiva que os GTs da ANPEd até agora não conseguiram captar.

A potência desse *ethos* está não só porque ele produz uma outra subjetividade não hegemônica dentro de um regime discursivo de verdade, mas porque por meio dele essas mulheres desenvolvem um modo de vida singular, bem como elaboram conhecimentos próprios sobre a natureza. Forma-se neste processo uma cultura de pertencimento, uma morada coletiva e uma comunidade partilhada.

Além disso, esse *ethos* consiste em um modo micropolítico de ser que produz experiências singulares a partir de uma relação ecológica com seu território por meio do qual se produzem saberes, fazeres e pensares criando um corpo coletivo e uma condição coletiva de resistência que se origina das mais variadas sinergias entre essas mulheres. Desta relação se produz um corpo-vibrátil feminino que, a partir do contato com o outro, seja ele humano ou não-humano, se mobilizam afetos, tão cambiantes quanto a multiplicidade variável que constitui a alteridade.

Para Suely Rolnik (2000, p. 18) essa

[...] constelação de afetos forma uma realidade sensível, corpórea, que, embora invisível, não é menos real do que a realidade visível e seus mapas. É o mundo compondo-se e recompondo-se singularmente na subjetividade de cada um. Muda o mundo, muda a consistência sensível da subjetividade, indissociavelmente: entre eu e o outro, desencadeiam-se devires são paralelos de cada um, num processo sem fim.

O corpo-vibrátil feminino é sensível aos efeitos da intensa movimentação dos fluxos ambientais que nos atravessam e que, ao mesmo tempo criam afetos oriundos das novas composições que os fluxos, passeando para cá e para lá, vão fazendo e desfazendo. E, é a partir da escuta do corpo-vibrátil e suas mutações que as erveiras são compelidas para a criação de uma outra cartografia que ganha forma no seu próprio corpo e nos corpos das outras erveiras e que passa a orientar sua existência produzindo um modo singular de ser de si e para si. Para Suely Rolnik (2000) esse é o princípio que rege a construção da subjetividade sob o regime da representação que ao mesmo tempo dá vazão a uma subjetividade específica e a construção de um corpo coletivo de resistência. Entretanto, as pesquisas produzidas pelos grupos de trabalho analisados não conseguiram, em sua maioria, captar as pulsações desse corpo-vibrátil nem tampouco sua articulação com o campo da educação.

Karen Barad (2017) propõe uma outra compreensão diferente daquelas produzidas pelos grupos de trabalho analisados. Ela nos convida a reconceitualizar nossa relação com a natureza, por meio de uma ontologia relacional, ou como defende Donna Haraway (2021), uma alteridade significativa. Ambas as autoras, entendem que da articulação e da copertinência do humano com seu território se produz um inextricável entrelaçamento da matéria com o discurso por meio dos quais transversalizam os fluxos entre natureza e cultura, forjando uma subjetividade feminina potente e pulsante, de modo especial na Amazônia.

Entretanto, não tem sido essa a abordagem usada pelas produções encontradas nos GTs da ANPEd quando se analisam essa problemática. Ainda que essas discussões tenham ocorrido de modo tangencial, é possível perceber que nos trabalhos desses GTs persiste um vácuo nas produções que articulam gênero, natureza e território no campo da educação. Diante disso, o que preconizamos é demonstrar que existe um *ethos* feminino comunitário que se constitui em um outro modo de subjetividade potente e pulsante na Amazônia que tem como princípio a relação ontológica entre gênero e natureza que carece de análise. E, mobilizados por essa necessidade, que esta pesquisa caminhará para a próxima seção

2.3 A RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA PARA A FORMAÇÃO DO *ETHOS* FEMININO COMUNITÁRIO

Nesta última seção deste capítulo serão delineados alguns contornos do que aqui estamos chamando de *ethos feminino comunitário*, que serviu de definição estruturante para a pesquisa realizada com um grupo de erveiras no litoral do estado do Pará. A tese que defendemos é que há uma íntima relação das erveiras com seu território a ponto de produzir um *ethos* feminino comunitário, que é ao mesmo tempo morada e estilo. Nossa aposta é de que a relação com o território se relaciona diretamente em uma produção própria de conhecimento, assim, efeitos e afetos das forças que compõem esse *ethos* feminino comunitário nos *corpos-vibráteis* das erveiras e, nesse processo, criando outras possibilidades subjetivas a essas mulheres.

Na literatura *Ethos* é um termo polissêmico, podendo significar tanto um conjunto de hábitos (*ethos-hábito*), como valores, crenças e características de uma determinada cultura (*ethos-costume*). Pode ainda corresponder a um padrão de comportamento apresentado por aquele que tem certo domínio de si (Fabris; Dal'igna, 2015). Nossa base conceitual será a definição demarcada por Michel Foucault, no qual *ethos* corresponde a uma escolha voluntária de uma maneira de pensar, de sentir, de agir e de conduzir-se, como marca de pertencimento (Castro, 2009), constituindo-se a partir da formação dos saberes, da normatividade dos comportamentos e dos modos de ser do sujeito (Thoma, 2019).

Para a construção de nossa tese nos mobilizaram três movimentos. O primeiro, é o de que a produção do *ethos* feminino comunitário requer habitar um território existencial que se relaciona decisivamente nos corpos e em outros modos de subjetividade feminina não hegemônicos que operam dentro de um regime discursivo de verdade. O segundo movimento parte do entendimento de que esse *ethos* é elaborado a partir do espaço de tecitura do comunitário, compreendido, aqui, aliançamento entre as erveiras que cria e recria subjetividades além de produzir ações micropolíticas que vão além da lógica binária e anticapitalista de resistência. Por fim, articulando-se aos movimentos anteriores, o terceiro nos convida a pensar a articulação entre natureza e cultura dentro de uma perspectiva ontologicamente relacional que atravessa e constitui os sujeitos.

Habitar um território existencial é condição necessária para a formação de um *ethos* feminino comunitário, uma vez que as erveiras se realizam no seu próprio lugar de morada. Elas agem e se movem em um espaço histórico que se modifica de acordo com as alteridades e com as relações de poder intrínsecas entre os diferentes sujeitos. Não se pode falar sobre os corpos sem mencionar os ambientes nos quais se apoiam, por isso eles não podem ser destituídos da sua localidade e da sua exposição.

É importante considerar que o território não corresponde somente o ar, a água, a terra e outros elementos da natureza, mas também os resultados da produção social que são necessários para a interação como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação e os afetos (Silveira; Savazoni, 2018).

Judith Butler (2018, p. 52) ao escrever “Corpos em aliança e a política das ruas”, argumenta que o território corresponde ao

[...] espaço de aparecimento, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço onde apareço para os outros e onde os outros aparecem para mim; onde o ser humano existe não apenas como outras coisas vivas ou inanimadas, mas assume uma aparência explícita. O espaço e a localização são criados pela ação plural.

Visto dessa forma, o território não corresponde apenas espaços geográficos antropicamente delimitados e suas riquezas naturais; mas também aos espaços sociais e afetivos que os constituem e, por isso, os atravessam, ou que os atravessam e, por isso, os constituem (Matias; Vasconcelos; Oliveira, 2021), criando uma cultura de pertencimento, uma morada coletiva e uma comunidade compartilhada. Ele é o lugar onde ocorrem todas as ações, os poderes, as forças, as fraquezas, onde a história do ser humano se realiza a partir das suas manifestações. É também o local da existência dos sujeitos em cujos espaços se realizam relações sociais e afetivas que os envolvem e os constituem.

O território é construído por porções de cada pessoa, explorando suas potencialidades. Há nele inúmeras configurações que são como assinaturas do sujeito. À medida que se articulam, se envolvem e se atravessam território e sujeito, essas assinaturas progridem para uma relação mais simbiótica e sinérgica. Quando isto ocorre, as marcas tanto de um, quanto do outro deixam de ser meras assinaturas e se constituem em um estilo, portanto um *ethos*.

O território não é dado, mas marcado pelos corpos. Essa marcação é dimensional que representa um modo singular de subjetivação não só como morada, mas principalmente como estilo que está em constante processo de (re)elaboração. Entretanto, esse *ethos* não dá poderes para que o território seja *explorado* indefinidamente pelos sujeitos, mas que este lhe *pertença*, cujas marcas mais específicas são as marcas deixadas nos seus corpos (Deleuze; Guattari, 1997). Ou como diria Félix Guattari (2001), o território é, ele próprio, lugar de passagem. Habitá-lo requer receptividade afetiva com emoção e engajamento e não se colocar de modo hierárquico diante dele como um adversário a ser dominado. Por isso, é preciso considerar que ele assegura a coexistência dos diferentes, respeitando e demarcando suas idiossincrasias.

Como já demonstrou Suely Rolnik (2018), o inconsciente capitalístico forja uma subjetividade hegemônica e fatalista, na qual toda singularidade precisa ser evitada, ao mesmo tempo em que se esforça por gerar o mundo da angústia, da loucura, da dor, da morte, do sentimento de estar perdido no cosmos. De forma contrária a isso, o *ethos* feminino comunitário propõe processos ecológicos que reinventam a relação do sujeito com o feminino - o que, enfim, para nós, é uma relação com o corpo, com o tempo, com a vida e com a morte. Além disso, eles também engendram modos que estão profundamente ligados aos seus territórios existenciais, dos quais decorrem uma reconfiguração de suas práticas sociais (Guattari, 2001).

Estes processos contribuem na elaboração de estilos de vida que rompem com encaixes totalizantes produzindo potentes modos de subjetivação e de singularização. Trata-se de algo que se coloca atravessado à ordem hegemônica das coisas a fim de compor outras configurações existenciais. Consiste em um movimento de múltiplas faces dando lugar a instâncias e dispositivos ao mesmo tempo analíticos e produtores de subjetividades que transbordam as circunscrições individuais. Tais modos são considerados dissidentes na medida em que vão além dos limites estabelecidos e mudam radicalmente os paradigmas hegemônicos de conceber o feminino.

No caso específico das erveiras de Marudá, a busca por outros modos de vida indicava sua insatisfação com a insegurança alimentar provocada pela escassez de pescado e a violência doméstica a qual eram submetidas. Foi assim que, instigadas por outras mulheres que também compartilhavam das mesmas

dores, se formou o coletivo Erva Vida, não apenas para gerar renda a partir do fabrico de fitoterápicos, como também para produzir uma subjetividade potente que se disseminaria entre outras mulheres de Marudá.

Além do mais, a criação do Erva Vida e de uma consequente subjetividade produzida a partir dele, oportunizou que as mulheres passassem a exercer outras atividades fora do lar, ressignificando a própria estrutura da organização familiar patriarcal, que até então era hegemônica em Marudá. Esta reorganização, aliás, ensejou entre as demais mulheres da comunidade uma outra subjetividade feminina, reflexo desse conjunto de transformações produzidas pelas erveiras. Assim, sem perder suas idiossincrasias, forjaram um *ethos* coletivo que recuperou sua autonomia além de valorizar a ancestralidade e o conhecimento tradicional deixado por seus antepassados.

Comportamentos semelhantes a este já foram captados pelos estudos de Silva; Simonian (2006) ao analisar outros grupos de mulheres pescadoras da região amazônica. Esses modos são gerados a partir das forças afirmativas da vida presente nos corpo-vibráteis femininos que pulsam, vazam e florescem, movidos, principalmente por uma condição coletiva de resistência que se realiza em seu território existencial. É resultado de ressonâncias e sinergias que criam condições para a formação de um corpo coletivo comum cuja potência de invenção age em direções singulares e variáveis.

Por ser relacional, esse *ethos* implica em uma solidariedade cuja dependência mútua abre caminho para formas coletivas de viver o gênero diante de uma condição precária (Butler, 2018). Para Suely Rolnik (2018, p. 141)

É pela construção do comum que se coopera na insurgência micropolítica, cujos agentes se aproximam "via ressonância intensiva". Trata-se de tecer múltiplas redes de conexões entre subjetividades e grupos que estejam vivendo situações distintas, com experiências e linguagens singulares, cujo elemento de união são embriões de mundo que habitam os corpos que delas participam, impondo-lhes a urgência de que sejam criadas formas nas quais tais mundos possam materializar-se completando assim seu processo de germinação. Isto só é possível num campo relacional e desde que nele prevaleçam desejos que buscam guiar-se por uma bússola ética, o que faz com que o resultado de suas ações seja necessariamente singular.

Para Michael Hardt e Antonio Negri (2016), a relacionalidade ecológica desse *ethos* feminino produz uma resistência corpórea dinâmica que se articula com seu território e com as resistências de outros corpos. Essa produção de subjetividade

não só se revela como uma luta para a subversão das formas existentes de poder, mas também para a constituição de instituições alternativas de libertação (Hardt, Negri, 2016).

No entendimento de Guattari (2001) os corpos existem e aparecem muito em função de uma relação ecológica com seu território existencial, articulando-se a partir de três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e a das subjetividades. Um ponto importante que articula essas relações ecológicas é que o território não é fechado em si mesmo, mas com um devir em aberto, precário e finito capaz de influenciar nos estilos de vida e ainda deixar marcas nos corpos em um processo dinâmico a partir do qual é possível habitá-lo.

Essa relação ecológica opera na vida cotidiana das erveiras de Marudá e se relaciona cada vez mais na constituição de um devir feminino comunitário, que cria territórios relacionais temporários, variados e variáveis, nos quais se produzem sinergias coletivas, provedoras de afetos e de um acolhimento recíproco que favorece modos de existência distintos dos hegemônicos, capazes de produzir subjetividades específicas e ações micropolíticas. Essas experiências coletivas, como já declarou Suely Rolnik (2018, p. 141), tornam possível o trabalho de “[...] travessia do trauma resultante da operação perversa do regime colonial-capitalístico, que confina as subjetividades nas formas e valores dominantes, marcadas pela expropriação do movimento pulsional”. E esta relação com o território articula-se fundamentalmente ao *ethos* feminino comunitário criado e (re)criado, a partir das experiências das erveiras.

A formação do *ethos* feminino comunitário requer aliançamento por meio do qual se criam redes de afetividade e apoio mútuo entre as erveiras que são orientadas pelo modo como elas habitam seu território. Sua reprodução física, material e social é um processo coletivo, não sendo somente uma possibilidade, mas uma necessidade. Além das demandas biológicas, essas mulheres também precisam suprir suas necessidades sociais, que são objeto de luta política. Daí a importância das alianças.

Para Butler (2018) as alianças correspondem a uma forma social da resistência produzida por grupos vulneráveis que incorporam como princípio a ideia de agir junto e em condição de igualdade. É um conceito que preza pela relacionalidade, uma vez que, uma mulher, por exemplo, para ser reconhecida como tal, necessita da referência de outros corpos femininos.

[...] quando corpos se unem como o fazem para expressar sua indignação e para representar sua existência plural no espaço público, eles também estão fazendo exigências mais abrangentes: estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercer a liberdade e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida (Butler, 2018, p.37).

As alianças são produzidas diante da constatação de que não há igualdade na esfera pública, sendo muitas as assimetrias que as atravessam. Elas operam por meio de uma ética de coabitação do território, com vínculos abertos e descentralizados, com pouca ou nenhuma hierarquia, uma vez que "os corpos congregam, e se movem e falam juntos, reivindicando um determinado espaço como público" (Butler, 2018, p.80). Portanto, não assumem que este espaço está dado e é reconhecido como tal por todas.

Na esteira de Butler (2018), compreendemos que os corpos das mulheres das florestas são, profundamente, atingidos por uma política de precarização dos corpos, em um movimento de ação de forças reativas da dobra financeirizada colonial-capitalística que produzem uma maximização da vulnerabilidade à injúria, à violência e à morte. Como exemplo dessa proposição, podemos lembrar a crítica da antropóloga Rita Segato às violências frutos da política de precarização das vidas das mulheres indígenas:

[...] podemos dizer que a "aldeia-mundo", com o tecido de relações comunitárias que lhe são próprias, como voltarei a insistir, é atropelada pelo perigoso caminho da vertiginosa expansão do "colonial/estatal-empresarial-mídia- Frente cristã". Na inevitável ambivalência do Estado, determinada pela natureza francamente incompatível de sua reivindicação democrática com sua adesão ao projeto do capital, está a chave do fracasso de suas políticas remediadoras. É assim que podemos repetir o que já afirmamos outras vezes ao observar o processo de avanço da frente estatal-empresarial: que o Estado e a modernidade que ele representa tentam oferecer com uma mão o que já retiraram com a outra, e por precedência e magnitude do dano, que também não para, a mão reparadora – deixada em todas as alegorias – é sempre mais fraca que o agressor (Segato, 2014, p. 603).

Não estamos argumentando que as dores sofridas pelas mulheres indígenas são tal qual àquelas produzidas pela política de precarização das erveiras de Marudá. De modo algum. Antes de pretensões universalistas, estamos atentando para como as forças reativas que nutrem um desejo de poder pelos territórios da floresta - isto que Rita Segato chamou de frente colonial/estatal-empresarial-midiática-cristã - são, em muitos níveis, em muitas camadas, as mesmas forças

macropolíticas que dão corpo às dobra financeirizada colonial-capitalística que, sendo antro-po-logo-falocêntrica, tentam a todo momento cingir os modos de vida produzidos na coletividade das mulheres trabalhadoras da floresta.

Diante disto, as forças afirmativas da vida presente nos corpos-vibráteis das erveiras insistem e florescem, sobretudo pela condição coletiva de resistência. Isso é o *ethos* feminino comunitário que se realiza no seu território existencial. Para Suely Rolnik (1995) há uma ecologia da subjetividade que vai além das fronteiras visíveis do sujeito fundante e das macropolíticas do inconsciente capitalístico. E, nosso desafio, é o de fabular sobre modos outros de existência, que inventem novas possibilidades de si e para si.

Por isso, é importante buscar formas de produção de subjetividades que borrem as noções essencializantes de papéis pré-determinados, que extrapolem as fronteiras das identidades fixas, produzindo turbulências e transformações irreversíveis. Assim, insurgir-se implica em compreender os modos de subjetivação vigentes e “[...] o regime de inconsciente que lhe é próprio, e que investigue como e por onde se viabiliza um deslocamento qualitativo do princípio que o rege” (Rolnik, 2018, p. 36).

Esse processo transgressor alcançará êxito se for gestado coletivamente, por meio de

[...] ressonâncias e sinergias que criam as condições para a formação de um corpo coletivo comum cuja potência de invenção, agindo em direções singulares e variáveis, possa refrear o poder das forças que prevalecem em outras constelações - aquelas que se compõem de corpos que tentam cafetinar a pulmão vital alheia ou que se entregam a sua cafetinagem. Com essas sinergias, abrem-se caminhos para desviar tal potência de seu destino destruidor (Rolnik, 2018, p. 39).

Os corpos femininos vivem em condições precárias e precisam de condições coletivas para continuar existindo. Como já argumentou Berenice Bento (2011a): assumir como minha a dor do outro significa articular novas formas de organização política e de alianças que vão além dos limites ditados ou inscritos em subjetividades totalizantes. E isto sinaliza para a possibilidade de construirmos outras estratégias e definições para os modos de subjetivação coletiva.

A determinação dos lugares sociais ou das posições dos sujeitos no interior de um grupo é referida aos seus corpos. Então, eles são o que são na cultura (Louro, 2004). Parte do que constitui um corpo é a sua dependência de outros corpos e de redes de apoio. O que ele faz é se abrir para outra pessoa e por essa

razão eles não são fechados em si mesmos. Nesse sentido, o aliançamento parte de uma insurgência política porque engendra ações micropolíticas produzindo um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido (Butler, 2018).

Por isso, é importante compreender que a dimensão coletiva, tanto do re/existir no território como das ações micropolíticas, só ocorre quando se constroem alianças mais amplas que vão além das dimensões identitárias. Ou como diria Butler (2018, p. 105):

Agir em conjunto não significa agir em conformidade; pode ser que as pessoas estejam se movendo ou falando em muitas direções diferentes ao mesmo tempo, até mesmo com objetivos opostos. Estabelecer alianças não requer concordância em relação a todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação. Constituiria antes um movimento que abrigaria determinados tipos de antagonismos em curso entre seus participantes, valorizando essas diferenças persistentes e animadoras como o sinal e a essência de uma política democrática radical.

Neste contexto, as alianças não são simplesmente um fenômeno biomorfológico. Elas apresentam-se como um *ethos* uma vez que produzem implicações intangíveis como emoções, sentimentos e afetos que transcendem seus próprios corpos. Essa condição coletiva de resistência constitui-se profundamente micropolítica não só porque agrega bandeiras de luta por melhores condições de vida e trabalho, por exemplo, mas também porque delinea e mobiliza modos outros de ser mulher que nem sempre estão inscritas nas identidades coletivas, muitas delas essencializantes. O agir coletivamente produz novas solidariedades, novas práticas estéticas, micropolíticas e microssociais bem como novas formas de ser sujeito, como já demonstrou Guattari (2001).

Visto dessa forma, o aliançamento corresponde também a um *ethos* de solidariedade que afirma a dependência mútua, de infraestruturas e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para outras possibilidades de subjetivação e outras formas de pensar o feminino. Trata-se de tecer múltiplas redes de conexões entre subjetividades e grupos que estejam vivendo situações distintas, com experiências e linguagens singulares, cujo elemento de união são embriões que habitam os corpos que delas participam. Isto só é possível num campo relacional o que faz com que o resultado de suas ações seja necessariamente singular (Rolnik, 2018).

Para Foucault (1987) os corpos são elementos indispensáveis da trama biopolítica no qual os poderes são constantemente feitos e desfeitos. Eles precisam resistir para existir. E é no aliançamento que encontram suporte, proteção e afeto.

Da mesma forma, para que haja o bem estar comum de todas, as alianças assumem importante papel nas negociações entre as pessoas onde a colaboração e o diálogo são elementos essenciais neste processo (Silveira; Savazoni, 2018).

O aliançamento estabelece perspectivas que não posso viver, mas que, certamente, vivem em mim (Butler, 2018). E é o corpo que me desloca, me mobiliza e me transforma neste sentido. Nenhum sujeito estabelece sozinho o espaço de aparecimento, mas esse exercício performativo, acontece apenas entre estes, em um espaço que constitui o hiato entre o meu próprio corpo e o do outro.

As alianças produzem uma força coletiva não só por seu poder de polinização, mas também pela sinergia que lhe é intrínseca, criando assim um contágio potencializador das subjetividades, como já defendeu Suely Rolnik (2018). Essas sinergias instigam as condições para a formação de um corpo coletivo cuja potência vai além das lutas identitárias, as desloca e as mobiliza entre afetos e redes de apoio mútuo culminando em práticas micropolíticas, muitas delas contra-hegemônicas, que acabam não somente por fortalecer as alianças como também por produzir um modo específico de subjetivação, ou, como estamos apostando, um *ethos* feminino comunitário.

Estas sinergias não ocorrem somente entre as erveiras, mas também da relação destas com a natureza que faz emergir corpos ontologicamente relacionais, tecidos contextualmente por redes dinâmicas de agências heterogêneas a partir de forças de ordem natural (Santos, 2020). Isto é o que Karen Barad (2017) definiu como realismo agencial, ao propor uma ontologia relacional que articula agências humanas e não-humanas, que produz um corpo-vibrátil a partir do entrelaçamento natureza-cultura. Nesta perspectiva, objetos não preexistem às interações; ao contrário, eles emergem por meio de intra-ações particulares (Santos, 2017).

Um fato importante da articulação com a natureza é que ela não é somente uma superfície passiva esperando a marca da cultura, nem o produto final de performances culturais. Ela é substância em seu devir intra-ativo, um fazer, um adensamento da agência, passando a funcionar como um signo político, mudando de lugar na cultura e ao fazê-lo produz outras subjetividades. Por isso, nesta perspectiva, a natureza é tanto marcada pelos aliançamentos coletivos deixando marcas como reflexo da habitação de territórios existenciais (Barad, 2017).

A natureza não pode ser separada da cultura. É preciso pensar transversalmente as articulações entre os ecossistemas ambientais e humanos, cujo

resultado produz “novas micropolíticas, novas solidariedades e novas práticas estéticas” (Guattari, 2001, p. 35), que orientarão as subjetividades a partir de então. É da relação do humano com sua exterioridade seja ela social, animal, vegetal ou cósmica que se articulam as três ecologias guattarianas.

Da mesma forma, os corpos são marcados social, simbólica e materialmente pelo próprio sujeito, pelos outros e pela forma como se relacionam com a natureza, como já demonstrou Guacira Lopes Louro (2004). Não é possível conceber natureza e cultura como polos opostos ou categorias universais, mas precisam ser pensadas a partir de “conexões parciais, ou seja, padrões nos quais os atores não são nem todo nem parte” (Haraway, 2021, p. 17). Isto implica em uma alteridade significativa: uma articulação humano-paisagem que evoca histórias, relações e alteridades entre as diferentes espécies.

O realismo agencial concebe a agência como a habilidade dos corpos de atuarem sobre o contínuo processo de reconfiguração da natureza. Isto implica em um processo sempre instável e flutuante que compartilha saberes, fazeres e pensares que se relacionam com o processo intra-ativo de sua própria materialização. Em outras palavras, o realismo agencial não se interessa por interações entre entidades pré-definidas, mas sim por intra-ações que ocorrem internamente às articulações e operam nas fronteiras sendo responsáveis por demarcar performativamente as subjetividades, implicando uma condição de alteridade relacional (Santos, 2020), priorizando o entrelaçamento sobre a separabilidade. Estabelece-se assim, um processo de constituição mútua de agências que emergem por meio de suas articulações.

Dado este caráter intra-relacional, coconstitutivo, e não-dual da natureza, da cultura e dos corpos, não há nenhuma maneira de se distinguir previamente entre as agências de observação e o objeto observado. Por isso, os limites entre aquilo que constitui o objeto e o sujeito não são fixos e preexistentes, mas decorrentes de cortes situados que resultam em práticas e intra-ações particulares (Santos, 2020).

Sujeitos humanos não são dados enquanto tais, nem são meros produtos finais. Antes, porém, são parte do mundo em seu devir em aberto (Barad, 2017). Visto desta forma, o corpo é o produto instável de processos performativos de produção material que ocorrem mediante as intra-ações com a natureza estabelecidas contextualmente entre dimensões materiais e discursivas.

A habitação de um território e a forma como ele repercute sobre a cultura se relaciona com outros modos de subjetivação produzindo um *ethos* específico. Por isso, da articulação entre natureza-cultura se elaboram modos estéticos, políticos e culturais, nem sempre hegemônicos e evidentes (Giorgi, 2016) e que, por isso mesmo, precisam ser mais bem analisados e discutidos, como é o caso do *ethos* feminino comunitário entre as erveiras de Marudá.

Por isso, interessa-nos a análise da produção de um *ethos* feminino comunitário que paira e deixa marcas nos corpos e, que ao mesmo tempo, nos convoca a refletir sobre outras possibilidades do feminino que se articulem não só com a cultura como também com seu território e a natureza, como já defendeu Donna Haraway (2021), por meio de uma alteridade significativa. Propomos uma tese que nos instiga e nos convida a pensar outros modos de subjetivação feminina dentro de um regime discursivo de verdade não hegemônico que articule o território, as alianças e a natureza com suas respectivas agências de relacionamento entre os corpos.

Assim, compreendemos por *ethos* feminino comunitário a subjetividade que representa um projeto político de habitação do território e uma potência criadora de conhecimento em cuja base está sua relação com a natureza. É o resultado de várias experiências que resultam das condições territoriais, socioculturais e normativas negociadas a partir de redes de sociabilidade e são incorporadas pelas mulheres nos processos de socialização. É uma subjetividade atravessada por distintos saberes, fazeres e pensares, que emergem de diferentes posições de sujeitos que as mulheres assumem no cotidiano de suas vidas.

Demarcadas as possibilidades e as fronteiras teóricas do *ethos* feminino comunitário foi preciso caminhar pelo o território das erveiras, cartografando seus modos de vida, conhecimentos, afetos e outras micropolíticas. Por isso, no próximo capítulo serão apresentados os (des)caminhos percorridos no percurso metodológico que foram trilhados no território de Marudá.

3 (DES)CAMINHOS DA PESQUISA: CARTOGRAFAR E CONVERSAR

Para compreender como se forma o *ethos* feminino comunitário e o modo como ele se relaciona com a formação das subjetividades das erveiras de Marudá foi necessário caminhar por seu território, acompanhar os processos de invenção de si e exercer a escuta das histórias de vida dessas mulheres com aventura, paixão e engajamento. O percurso que foi trilhado pela pesquisa nos instigou a pensar como o mapeamento das redes de sociabilidade, o aliançamento entre os corpos e a produção de conhecimento sobre seu território estão relacionados a formação desse *ethos* feminino entre as erveiras de Marudá.

Diante disso, esse capítulo apresenta os (des)caminhos da pesquisa, cuja ênfase está no percurso trilhado no território de Marudá, no encontro com o coletivo de erveiras Erva Vida, nas pegadas que percorremos neste caminho metodológico, a partir de cartografias e de rodas de conversa que realizamos.

Assim, como alguém que se implica no processo, em linguagem narrativa, apresento algumas das características ambientais e um pouco da história de Marudá compreendendo sua dinâmica social e econômica que tem, atualmente, no turismo balnear sua principal atividade produtiva. Além disso, busco com a pesquisa contar a formação, os desafios enfrentados e a consolidação do coletivo Erva Vida e o modo como, tal como aqui apostamos, ele potencializa os elementos necessários para a elaboração de uma subjetividade potente entre essas mulheres erveiras. A seguir, narro como ocorreram as cartografias, as rodas de conversa e como elas repercutiram sobre a pesquisa. E, atravessado em toda essa seção, apresento o procedimento de produção das informações, as pegadas, os riscos e (des)caminhos que trilhei no território de Marudá acompanhando os processos cartográficos das erveiras em seu *métier* do fabrico dos fitoterápicos e da invenção de si e das outras.

3.1 ENCONTRO COM A PESQUISA

Logo após a construção do texto que compôs a seção teórica desta tese, com as ideias um pouco mais claras do que pretendia e investido de autoridade dado pela banca de pré-qualificação, desejei ir ao campo da pesquisa. Nesse processo, um passo importante foi adotar as medidas éticas necessárias previstas na Resolução nº 510 (BRASIL, 2016), entre elas a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

Depois disso, no início do mês de dezembro de 2022, um pouco antes de ir a Marudá, procurei organizar a parte operacional da produção das informações. Em meados de dezembro, fiz contato pelo aplicativo de mensagens instantâneas (*WhatsApp*) com uma ex-aluna minha e que, neste caso, era a pessoa com quem eu mantinha o vínculo para chegar até o coletivo de erveiras. Ela é natural de Marudá e já havia participado do coletivo, mas pela necessidade de estudar um curso de graduação, tinha migrado para outra cidade. Mandeí mensagem, mas ela demorou me responder. Passados alguns dias, pediu desculpas pela demora justificando que naquele período estava muito ocupada com as atividades de seu curso. Eu queria obter algumas informações sobre as erveiras, mas ela disse que, como já havia saído de Marudá há dois anos, “não tinha como me passar a contento as informações porque estava desatualizada”. Então, me passou o contato de uma das pessoas mais antigas do Erva Vida, que na ocasião da pesquisa liderava o grupo.

Muito ansioso mandei mensagem para essa pessoa que me explicou que naquele momento, em razão das festas de final de ano não seria possível encontrar as mulheres do coletivo porque além de suas tarefas laborais, elas estariam ocupadas “ganhando um dinheiro com as festas de final de ano”. Linhas à frente explicarei com mais detalhes do que isso se trata, mas de antemão digo que Marudá é um polo balnear no litoral paraense; onde em feriados, férias escolares ou outra programação atrai muitos turistas e, assim, as mulheres aproveitam para ganhar algum dinheiro com atividades ligadas ao turismo balnear.

Notei nesse primeiro contato com a líder do grupo que ela não foi muito solícita à minha proposta de pesquisa. Tempos depois, descobri que alguns pesquisadores não deixaram boas impressões, indo, como ficou claro nas conversas com as mulheres do coletivo, até Marudá com *status* de (uma pretensa) superioridade científica para lhes “ensinar como deveriam viver”. Isso dificultou o

meu trabalho e aumentou minha responsabilidade com esta pesquisa, uma vez que, longe desse lugar utilitário que as pesquisas sobre gênero e sexualidade podem ter diante das experiências dos sujeitos, o lugar que desejo inscrever esta tese é o da escuta e o da aprendizagem *com*; um pouco, talvez, como o que Bell Hooks chamou de comunidades de aprendizagem: uma pedagogia engajada, uma pedagogia de participação conjunta, dentro de uma atmosfera de confiança e compromisso e de diálogo entre nossas diferenças: “[...] quando todos nos arriscamos, participamos mutuamente do trabalho de criar uma comunidade de aprendizagem. Descobrimos juntos que podemos ser vulneráveis no espaço de aprendizado compartilhado, que podemos nos arriscar” (Hooks, 2020, p. 49).

Ainda dito, ficou combinado que eu iria apresentar o projeto para o coletivo Erva Vida logo nos primeiros dias de janeiro de 2023, assim que passassem as festas de natal e ano novo. Acertamos minha visita para dia 09 de janeiro de 2023. Aproveitei esse interstício de tempo para fazer o dever de casa: reajustar o capítulo teórico da tese e buscar informações em base de dados sobre Marudá e o coletivo Erva Vida. A intenção com essa busca era saber o que outros pesquisadores já haviam dito e analisado sobre esse local e sobre essas mulheres. Descobri que o interesse por Marudá era antigo, cuja análise versava sobre diferentes olhares: pesca, turismo, saúde, meio ambiente e plantas medicinais. Apropriei-me dos estudos de Lourdes Furtado (1987) em um trabalho pioneiro sobre pesca no estado do Pará; Alessandra Flor e Wagner Barbosa (2014) que produziram uma importante pesquisa sobre os aspectos etnobotânicos das plantas medicinais com esse coletivo de erveiras; Adrilene Santos (2018), Diego Furtado (2019a; 2019b) e Layse Costa (2022), cujos trabalhos versavam sobre os impactos do turismo balnear em Marudá.

Na véspera, dia 08, organizei o que precisava levar: uma cópia do projeto que foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, uma caderneta de campo e uma folha-resumo com os principais pontos da pesquisa que envolvia as ações que eu pretendia adotar. Também chequei a calibragem dos pneus e abasteci o carro de combustível. Estava tudo pronto e conferido.

No dia 09 de janeiro, muito ansioso, me dirigi para Marudá para enfim ter o primeiro contato com as erveiras investido na condição de pesquisador. Como moro em Belém, capital do estado, tive que sair cedo de casa, às cinco horas da manhã. Organizei a viagem em trechos, um de Belém ao município de Castanhal; outro de

Castanhal a cidade de Marapanim e o último de Marapanim até ao distrito de Marudá, conforme figura 1.

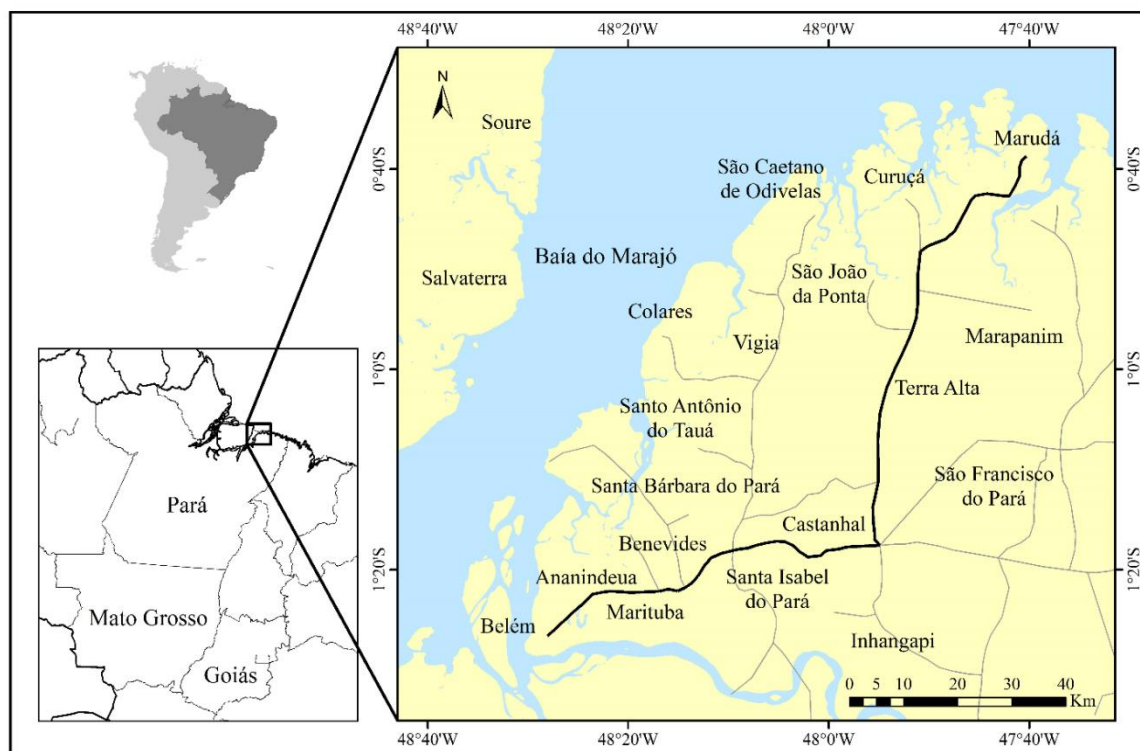


Figura 1: Localização de Marudá com acesso a partir de Belém
Fonte: Furtado (2019a)

Enquanto dirigia lembrei-me do que tinha lido dos pesquisadores sobre Marudá. Li que o local se tratava de um distrito rural no litoral do município de Marapanim na Mesorregião do Nordeste Paraense, em uma área conhecida como Zona do Salgado Paraense (ZSP), porque fica na estreita faixa da Amazônia Atlântica, fazendo parte da Reserva Extrativista Marinha Mestre Lucindo. Li também que Marudá limita-se ao norte com a Baía de Marapanim; a leste, com a foz do Rio Marapanim; a oeste, com o Igarapé Marudá e ao sul, com o Igarapé Samaúma (Flor; Barbosa, 2014).

Devido ao trânsito um pouco carregado, percorri o primeiro trecho de Belém a cidade de Castanhal com 70 km pela rodovia BR 316 em uma hora e meia. Com a ajuda do aplicativo de Sistema de Posicionamento Global (GPS) me orientei por onde deveria seguir. Peguei a rodovia PA 136 que conecta Castanhal ao município de Marapanim. Como havia pouco fluxo de veículos, percorri esses 80 km em cerca de uma hora e quinze minutos. Ao cruzar Marapanim vi uma pequena cidade do interior da Amazônia com poucas pessoas nas ruas, algumas bicicletas e vários

vendedores ambulantes, sobretudo de peixe fresco. Parecia um sinal do que estava por vir. Novamente recorri ao GPS para saber que estrada pegar para chegar até ao distrito rural de Marudá. Esse aplicativo me indicou a rodovia PA 318. Dirigi por mais 13 km por essa estrada que é asfaltada, estreita e bastante sinuosa, por isso fui mais devagar. Perfiz um total de 163 km, em aproximadamente três horas de viagem.

Vi ao longo desse caminho, sobretudo no trecho entre a zona urbana de Marapanim e a área rural de Marudá uma transição da floresta amazônica, com árvores altas e muitas folhas, para uma restinga, típica de áreas litorâneas, o que me indicava uma mudança no bioma. Vi também um pequeno e dinâmico comércio às margens da estrada com a venda de frutas tropicais, peixes, mariscos e artesanatos. Como Marudá é um lugar muito procurado por banhistas em razão de sua praia, existem muitos *outdoors*, como marca do capitalismo, apelando ao consumo. Além disso, à medida que me aproximava do meu destino, percebi que existem muitos chalés e pousadas para serem alugados para os veranistas. Depois de dirigir por quase três horas, foi um alívio quando avistei, enfim, o “portão” de entrada de Marudá (figura 2).



Figura 2: Placa na entrada de Marudá
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Como cheguei antes do horário combinado, sentei na orla e comecei a conversar com o dono de um quiosque. Foi um diálogo bastante profícuo. Ainda que essa conversa não constasse nas pretensões iniciais da pesquisa, pude, por meio dela, realizar uma “cartografia do inesperado”, uma vez que, em forma de prosa, esse diálogo revelou e/ou confirmou fatos trazidos por vários estudos históricos que eu havia me apropriado e que, paulatinamente serão mencionados nos próximos parágrafos. Para Alvarez; Passos (2009), a riqueza de uma pesquisa no campo de estudo pós-estruturalista está na inventividade dos métodos, na gestão do aleatório, sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar aquilo que não se procurava.

Aproveitei a ocasião e, com sua devida autorização, pude trazer fatos relevantes para compor esse texto. Ele me disse que, por ser uma área litorânea, Marudá tem no turismo sua principal atividade econômica e social. Esta atividade atrai para o local, muitas pessoas, fazendo com que seja alta a demanda por serviços de hotelaria, restaurantes e congêneres. Ele me falou que, além do seu contingente populacional permanente, em julho, mês de férias escolares e considerado o veraneio amazônico, sua população aumenta significativamente.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (2022), residem em Marudá 1.836 habitantes. É importante considerar que esse número envolve somente os moradores permanentes. Mas, estimativas de Furtado (2019a), dão conta de que, com o incremento de turistas, essa população chega quase a 5 mil pessoas no período do veraneio. Esse excedente é formado, em sua maioria, por uma população temporária/sazonal de visitantes ocasionais e moradores que adquiriram casas de praia no local.

À medida que conversava com o dono do quiosque e olhando para o mar (figura 3), lembrei-me do que Lourdes Furtado (1987) escreveu sobre a história de Marudá; que, de 1869 até a primeira década do século XX, o litoral de Marapanim era ocupado esporadicamente, inexistindo, então, esse distrito. Depois disso, fixaram-se no lugar os indígenas tupinambás, considerados seus primeiros habitantes. Anos mais tarde, o local recebeu as primeiras levas de migrantes, especialmente pescadores oriundos de outras regiões do estado do Pará, sobretudo dos municípios de Bragança e de Soure, atraídos pela pouca densidade demográfica e pelas boas perspectivas pesqueiras.



Figura 3: Vista parcial da Orla de Marudá
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Diego Furtado (2019b) em sua pesquisa sobre turismo balnear destaca que nessa época, o mercado regional de pescado priorizava a comercialização de peixe fresco (*in natura*), considerado de melhor sabor e, por isso, mais apreciado pelo mercado consumidor de Belém. Porém, seu transporte era feito pela costa litorânea, o que podia levar muitas horas de viagem. E, para que o peixe chegasse em condições de consumo, era preciso se utilizar de estratégias de conservação como a secagem ou a salga, o que implicava na mudança de paladar do pescado.

Diante da necessidade de otimizar o transporte do pescado, o prefeito de Marapanim investiu, em 1936, na abertura de uma estrada que ligasse Marapanim até o município de Castanhal onde já existia uma rede viária até Belém, para que o peixe fresco pudesse chegar em boas condições de consumo. Além disso, na década de 1950, o governo do estado do Pará melhorou a malha rodoviária dessa região, o que possibilitou ao pescado chegar em Belém em pouco tempo, não havendo mais a necessidade de secagem ou salgamento, passando a satisfazer a demanda metropolitana por peixe fresco. Isto forjou as condições para o florescimento da pesca na região (Furtado, 2019a).

De acordo com o que li da pesquisa de Layse Costa (2022) sobre o pescado artesanal, essas melhorias na infraestrutura rodoviária facilitaram o escoamento do pescado fazendo com que Marudá se tornasse um importante pólo pesqueiro.

Diante disso, pescadores de outros municípios viam em Marudá um *locus* de fartura e de oportunidade e, instigados por essa miragem, formaram sucessivas leva migratórias rumo a essa região. Este processo trouxe inúmeras mudanças econômicas e socioculturais, que refletiram nos modos de vida, resultando na intensificação do trabalho da pesca artesanal, principalmente por se tornar uma das principais fontes de renda do lugar.

As informações trazidas por esses estudos históricos foram confirmadas e rememoradas pelo dono do quiosque que me disse também que esse *boom* de crescimento econômico diversificou e hierarquizou a cadeia produtiva do pescado. Surgiram novas relações de trabalho a partir da introdução de uma classe de intermediários entre os mercados consumidores e os pescadores. Esses atravessadores ou “marreteiros” operacionalizavam o escoamento da produção, tornando-se o elo entre os pescadores e os centros consumidores urbanos. Essa especialização produtiva implicou na sujeição dos pescadores a volatilidade do mercado e a uma rede de distribuição que nem sempre lhes garantia negociações vantajosas.

Com o aumento progressivo da demanda por pescado, sobretudo para a região metropolitana de Belém, cresceu também a pressão para atender esse mercado consumidor, o que implicou, por alguns anos, na produção em larga escala de pescado. Entretanto, em meados da década de 1990, as espécies começaram a se tornar rarefeitas, diminuindo paulatinamente a partir de então (Furtado, 2019b). Na verdade, o declínio da produção pesqueira não é um fato isolado no avanço do capital sobre a natureza, em especial na Amazônia. Ele se articula a um projeto maior de avanço da fronteira econômica sobre os territórios das comunidades tradicionais até exauri-los, deixando marcas tanto na natureza como nos povos que ali habitam.

Além disso, segundo o dono do quiosque, é importante considerar que paralelo à atividade pesqueira, já havia o interesse pelas suas praias, cujo aspecto ainda pouco antropizada atraía muitas pessoas. No final da década de 1990, Marudá já era considerado um polo balnear, atraindo leva de visitantes a cada veraneio. Por outro lado, enquanto os moradores persistiam na atividade pesqueira, o turismo, sobretudo o de caravana se ampliava. Era o início do turismo de segunda residência, que anos mais tarde se consolidou em Marudá, fato que deu origem ao segmento dos moradores sazonais, como demonstrado por Diego Furtado (2019b).

Aliás, o turismo, a partir desse período, implicou evidentes reflexos sobre o ecossistema e sobre a própria estrutura fundiária do distrito. No início dos anos 2000, a pavimentação da estrada e o loteamento de terrenos provocou uma corrida imobiliária especulativa que empurrou as famílias nativas para as áreas mais distantes, ocasionando no aterramento dos manguezais. Além disso, houve massiva extração de areia de dunas e de madeira das restingas para uso na construção civil. Estava instalado um processo capitalista de apropriação e uso da natureza no local (Furtado, 2019b).

Ainda neste diálogo na orla, pude perceber que o intercâmbio cultural fomentado pelo turismo alterou os hábitos alimentares, o equilíbrio ambiental e a economia local, provocando o declínio progressivo de crustáceos (em especial o caranguejo), tanto para comercialização quanto para o consumo da população nativa. Diante disso, a dieta alimentar da população local mesmo sendo rica em peixes, caranguejos, camarão e galinhas, já é possível perceber com mais frequência o uso de produtos enlatados.

Terminada a conversa com o dono do quiosque, fui então dar uma volta para reconhecer a área. O que vi confirmou o que os pesquisadores já haviam dito sobre o local. Vi que, dada a diversidade de seu bioma, na confluência do rio Marapanim com o Oceano Atlântico, Marudá recebe influência tanto marítima quanto da água doce do rio. Diante disso, em seu ecossistema predominam manguezais, estuários, planícies de maré, praias arenosas, restingas e matas alteradas, que de um modo geral são pouco propícias para a agricultura. Há também uma vegetação secundária, conhecida regionalmente como capoeira, resultante da regeneração de áreas de floresta original que foram devastadas com o tempo (Santos, 2018).

Notei que o lugar é formado por sete bairros: Bom Jesus, Cafezal, Conquista, Recreio, Vila Nova, Sossego e Alegre. Destes, os bairros do Sossego e Alegre, por sua localização junto à orla oceânica, foram os escolhidos pelos moradores sazonais para construir suas casas de veraneio. À medida que se aproxima da orla, aumenta o padrão das residências. Em relação às residências dos moradores nativos, elas se encontram nos pontos mais distantes da praia, algumas, inclusive em precárias condições. Mesmo existindo muitas casas, a população efetivamente residente é pequena, uma vez que a maior parte dessas casas só é ocupada no veraneio e em finais de semana e feriados, especialmente os feriados em Belém de onde se origina a maior parte da população sazonal.

Segundo o estudo de Diego Furtado (2019b) na alta temporada, devido ao aumento na densidade demográfica, aumentam também as interações sociais, entretanto, são, em sua maioria, anônimas e superficiais. Já na baixa temporada, ao contrário, reduzem-se significativamente os encontros sociais, mas, por serem entre as pessoas nativas, possuem forte base emocional, cuja maioria vincula-se a redes de sociabilidade, vizinhança, parentesco e compadrio. É nesse período que ocorrem as festividades lúdico-religiosas da comunidade com o Círio de Nossa Senhora das Graças que envolve os católicos de Marudá. Realiza-se neste período uma programação cultural com missas, procissões, partidas de futebol, festival de música, casamentos coletivos, batismos e crismas, quase sempre regadas por comidas e bebidas, algo típico de comunidades rurais no Brasil.

Em relação à infraestrutura, há ruas asfaltadas, iluminação pública, distribuição de água encanada, telefonia móvel, uma escola, terminal rodoviário, posto médico, uma orla e uma praça com espaço para *shows*, construídas pelo poder público municipal. Além disso, devido ao fluxo de turistas, há uma rede de hotéis, chalés e pousadas para atender a demanda crescente.

Pesquisa realizada por Adrilene Santos (2018) dá conta que as alterações provocadas pelo turismo implicaram em mudanças no mundo do trabalho, por meio das quais os nativos passaram a se engajar na vida balnear. Os homens passaram a assumir as funções de caseiros, jardineiros, carpinteiros; as mulheres de lavadeiras e cozinheiras; e as crianças de carregadoras de bagagens. Mas, é importante considerar que a atividade pesqueira não desapareceu, mas foi reconfigurada passando a atender a demanda de hotelaria, dos bares e quiosques da orla.

Depois dessa volta pelo distrito, notei que já estava na hora de encontrar com o coletivo Erva Vida. Dirigi-me até lá. Cheguei às 11 horas e devido o calor do sol, estacionei o carro próximo à sombra de uma frondosa mangueira. Observei uma casa de dois andares na esquina de uma rua, sem número, construída parte em madeira, parte em alvenaria, coberta com telha *brasilite* na qual havia uma placa indicando que ali era a sede do grupo Erva Vida (figura 4). Lá encontrei sete mulheres reunidas, na escuta atenta de uma pesquisadora da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), que na ocasião ministrava uma oficina sobre plantas medicinais. Pedi licença e entrei na sede do projeto. Em silêncio e encostado junto à parede fiquei atentamente observando o que ocorria naquela oficina.



Figura 4: Vista Parcial da Sede do Erva Vida
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Ao final da manhã, em um dado momento depois da oficina, a líder das ervaíras me apresentou para o coletivo. Enfim, era o momento que esperava. Meu coração acelerou. A palavra me foi franqueada. Puxei por um pequeno banco de madeira e assumi meu lugar na roda de conversa que ocorria próximo ao hall de entrada. Ali, então, no meio dessas mulheres, que me olhavam curiosas, comecei a expor meus anseios de pesquisa. Procurei de modo claro e objetivo fazer minha exposição para que todas entendessem a proposta e ainda ser simpático para tentar conquistar a confiança delas.

Por aproximadamente 30 minutos expus o projeto. Disse que, diferente de outros pesquisadores que passaram por lá, eu estava ali para aprender com elas sobre o estilo de vida comunitário que levavam relacionados aos saberes tradicionais o que implicaria em um determinado exercício de aprendizagem. Além disso, mostrei a elas que, como garantia da ética, no decorrer do processo de produção das informações, todas teriam assegurado o anonimato, para isso suas falas seriam codificadas por meio de nomes fictícios. Da mesma forma, elas assinariam o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Fui algumas vezes questionado sobre os procedimentos. Respondi e as dúvidas foram esclarecidas.

Todas as mulheres presentes foram convidadas a participar voluntariamente da pesquisa, porque compreendo que, como se trata de um trabalho que quer

analisar um estilo de vida coletivo, é importante que todas participem, além do que há, em muitas comunidades tradicionais da Amazônia, um forte sentimento de pertencimento e coletividade que, para ser mais bem compreendido é preciso ouvir todas as envolvidas. Aliás, entender a comunidade é importante para a análise não só do *ethos* coletivo como dos próprios projetos de vida que emergem das complexas relações subjetivas estabelecidas entre si, com as outras e com seu território. Por isso, contar com a participação de todas no decorrer da pesquisa foi indispensável.

Enquanto a conversa acontecia, eu me perguntava: o que faz um homem cercado de mulheres por todos os lados? Talvez, elas, inversamente, também fizessem essa mesma pergunta. Então, antes que alguma delas botasse pra fora essa angústia, disse que eu estava ali, para além dos objetivos mencionados, para aprender com mulheres para educar não só a mim mesmo como também a outros homens. A meu ver esse pronunciamento trouxe conforto para elas. Então, ali mesmo elas decidiram por me receber para que eu pudesse realizar a pesquisa. Depois desse primeiro contato, me senti entusiasmado. Então, as agradei pelo tempo, disposição e deferência com que fui recebido. Disse que voltaria no dia seguinte para continuar o processo que havia iniciado.

3.2 CARTOGRAFIAR E CONVERSAR

Ao chegar em casa de retorno, percebi que precisava estudar um pouco mais sobre o método cartográfico e as rodas de conversa que iria compor no dia seguinte. Por isso revisei algumas leituras. Iniciei por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), depois busquei textos de Johnny Alvarez e Eduardo Passos (2009); Dagmar Meyer e Marlucy Paraíso (2012); Glaucia Carneiro e Marlucy Paraíso (2018); Leandro Pinheiro (2020), finalizando por Ana Lúcia Silva, Váldina Costa, Diego Carlos Pereira (2018), leituras consideradas basilares para a compreensão e prática desses métodos.

Como eu havia recebido a autorização para fazer a pesquisa, voltei no dia seguinte para cartografar e conversar com as erveiras. Enquanto dirigia até Marudá ao mesmo tempo em que ouvia no som do carro “Entre a Serpente e a Estrela”, de Zé Ramalho, projetava mil-e-uma confabulações sobre o que eu veria e ouviria delas, de modo que nem percebi as três horas de viagem. Indagava-me: o que elas

vão achar de mim, um homem que pesquisa sobre mulheres? Devo ter respostas prontas, caso elas me questionem algo? E os maridos, não ficarão com ciúmes? E se algum deles aparecer durante a pesquisa? Mas, ao mesmo tempo em que essas questões me inquietavam, Zé Ramalho tratou de me explicar que em pesquisas como essa, o pesquisador-cartógrafo não sai

[...] com o coração sem sangrar
Ao tentar revelar
Um ser maravilhoso
Entre a serpente e a estrela

[...]

E sei que não será surpresa
Se o futuro me trazer
O passado de volta
Num semblante de mulher

E assim, segui meu caminho...

Logo que cheguei, após as saudações iniciais, comecei a pesquisa. Muita coisa aconteceu durante este encontro. Acompanhamos os processos subjetivos por meio de uma cartografia além de realizar uma roda de conversa. A cartografia social é um método de pesquisa de caráter aberto, que se faz em movimento, experimentando e explorando um território. Foi inspirada nos estudos de Deleuze e Guattari, fundando-se no mapeamento da subjetividade que preconiza que tudo está conectado e em constante movimento. Tem como finalidade “a descrição de um estado de fato, o reequilíbrio de correlações intersubjetivas e a exploração de um inconsciente camuflado, nos recantos obscuros da memória e da linguagem” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 20).

Pensava eu que o método cartográfico que iria utilizar era semelhante da cartografia tradicional. No entanto, a partir das leituras percebi que, diferentemente da cartografia tradicional que traça mapas de territórios físicos, a cartografia social projeta diagramas de relações, da mesma forma que analisa processos de subjetivação, produções de si, práticas de resistência e liberdade. Sua diferença para os outros métodos está na constante construção, desconstrução e reconstrução dos processos sociais cujo foco são as subjetividades. De acordo com Silva; Costa; Pereira (2018), a cartografia social não olha *para* os processos, mas *como* esses processos desvendam seus territórios.

Aos poucos percebi que o que mais interessa é o desenvolvimento de um olhar de estranhamento das nossas espacializações cotidianas para a criação de

espaços outros, de fuga e de resistência. Entretanto, essa postura implicou em mim desterritorialização de espaços fixos que se vinculam à abertura para o novo centrando-se nas micropolíticas do cotidiano que nos convidam a compreender modos outros de ser do sujeito (Filho; Teti, 2013).

Por isso, a cartografia propõe uma reversão metodológica: transformar o *por meio do caminho (metá-hódos)* no *caminho como meio (hódos-metá)*. Essa reversão implica em tomar o caminhar como método, fazendo-se e desfazendo-se constantemente. Para Alvarez; Passos (2009), o método cartográfico não é para ser aplicado, mas para ser experimentado e assumido como atitude pelo qual o pesquisador precisa co-implicar-se, ou seja, a procura pelo sentido tem como base encontros, agenciamentos e percursos, uma vez que é na potência desses encontros e nas suas dobras que a pesquisa ganha corpo. Dessa forma, eu, investido na condição de pesquisador, precisaria estar implicado no meu próprio procedimento de pesquisa, uma vez eu não conseguiria (e nem desejaria) manter-me neutro e distante, havendo uma mistura com o que pesquiso, como já argumentou Costa (2014).

É importante considerar também que nesse método não há uma obediência a esquemas pré-estabelecidos, mas um redimensionamento conforme vai ocorrendo a imersão no campo. Por isso, a pesquisa não se realizou de modo prescritivo com objetivos fixos e inegociáveis. Ao contrário, ela se fez paulatinamente pela leitura das pistas que orientaram meu percurso, atento ao processo e seus efeitos (Silva; Costa; Pereira, 2018).

Como a pesquisa cartográfica trabalha com pistas, precisei estar atento para sentir os sinais do próprio percurso. Elas são importantes porque oportuniza o estabelecimento de trajetórias e olhares outros sobre os sujeitos, da mesma forma que servem também de bússola diante de um território com movimentos ziguezagueantes, que instigam um caminhar que é feito e refeito no processo. Assim, não foi possível dizer que as informações foram *coletadas*, como nas abordagens tradicionais, ao invés disso eu acabei por *produzi-las* em contínuo processo *hódos-metá* (Alvarez; Passos, 2009).

Dessa forma, as informações produzidas me conduziram “[...] a espaços outros, novos mundos, novas paisagens, novas relações, também novas formas de existência e de subjetividade, novos modos de relação do sujeito consigo mesmo” (Filho; Teti, 2013, p. 57). Seguindo por esse caminho, tive a possibilidade de

escapar ao decalque, à cópia e à repetição, tornando possível a singularização, a produção de mim mesmo a partir de novas estéticas da existência, como já demonstraram Deleuze; Guattari (1995).

Para Alvarez; Passos (2009, p. 135), esse método de pesquisa pressupõe a habitação de um território, o que me exigiu um processo de aprendizado, uma vez que “[...] cartografar é sempre compor com o território existencial, engajando-se nele”. Assim, esse tipo de pesquisa é “menos a descrição de estados de coisas do que o acompanhamento de processos”. Diante disso, ao habitar um território existencial, estaria implicado e acolhido na diferença que se expressa entre sujeito e objeto, entre eu e as erveiras. A cartografia permitiu-me criar momentos de ação e de reflexão, por meio dos quais conhecer, agir e habitar um território são experiências que se entrecruzam umas com as outras (Carneiro; Paraíso, 2018).

Seguindo por este percurso, fui me dando conta de que não há outro modo para a habitação de um território a não ser àquele que é intrínseco aos movimentos ditados pelo próprio caminhar. Por isso, mais do que um conjunto de regras e prescrições, a cartografia implicou em um processo de ambientação, aproximação e engajamento com as mulheres. Para Costa (2014), ao lidar com territórios que são moventes, produzi saberes implicados, frágeis e provisórios. Nesse sentido, o território é produtor de subjetividades, mudanças e relações que os sujeitos constituem, como símbolos e representações, o que nos permite dizer que o território não é um espaço materializado, mas subjetivizado.

Pude, nesta primeira cartografia, perceber que as mulheres do Erva Vida queriam causar uma boa primeira impressão no processo que estava se iniciando. Embora a trajetória delas já fosse conhecida localmente, era a primeira vez que alguém levaria suas histórias para serem contadas em outra região do Brasil, por isso houve uma preocupação em apresentar-se melhor do que o habitual, fato que influenciou em diversos aspectos, tais como: na seleção dos locais por onde caminharíamos, das palavras que seriam ditas e das pessoas com quem tivéssemos contato; na escolha do ambiente onde seria realizada a roda de conversa; no vestuário para esse primeiro encontro e no lanche que foi servido após a realização da roda de conversa. Além disso, me pediram com antecedência às perguntas que faria para que pudessem mentalmente elaborar as melhores respostas. Desde o dia anterior quando apresentei o projeto eu já me sentia mais confiante e, ao que

parecia, elas também. Assim, sem questionar, fiz a entrega das perguntas seguidas de algumas orientações de ordem metodológica.

Enquanto caminhava com elas, as indaguei sobre a formação do coletivo. Elas me disseram que na organização familiar de Marudá, a pesca era praticada tanto por homens como por mulheres. Aos homens competia a captura das espécies em alto mar, enquanto que as mulheres faziam as tarefas em “terra” como remendo das redes, seleção e limpeza dos crustáceos. Além disso, as mulheres realizavam também outras atividades laborais no âmbito do espaço doméstico e/ou de pouca visibilidade, que serviam de complemento da renda familiar, com destaque para costura de roupas, bordados, crochês, artesanato, cultivo de plantas frutíferas, criação de galinhas, coleta de plantas medicinais e produção de fitoterápicos, a partir do conhecimento adquirido com suas ancestrais.

Por meio de seus relatos notei que a costura, o artesanato e a produção de fitoterápicos são atividades que se entrecruzam no seu cotidiano quase sempre justificado como atividades que exigem pouco esforço físico em contraposição aos trabalhos braçais que requerem mais energia muscular. Em relação à produção dos fitoterápicos, elas me disseram que passaram a se reunir em um grupo tornando-se especialistas tradicionais, nomenclatura usada para se referir às pessoas que cultivam saberes culturais oriundos da tradição de uma determinada comunidade (Monteiro; Monteiro; Barbosa, 2016), neste caso em particular, sua especialidade é o manejo e produção de remédios a partir de plantas medicinais. Foi assim que se formou o grupo Erva Vida.

Percebi que a formação deste coletivo de mulheres relacionou-se, entre outros fatores, ao declínio da atividade pesqueira que gerou decréscimo da renda familiar, violência doméstica, ociosidade e embriaguez dos maridos. Afetadas por um problema comum, estas mulheres aceitaram o desafio lançado por uma pedagoga e uma enfermeira de origem alemã² e, em 1997, passaram a se reunir nos finais de tarde no barracão da Colônia de Pescadores para discutir suas dores e estratégias de enfrentamento. Era uma forma não só de preencher o tempo livre, como também de criar uma rede de fortalecimento mútuo que, neste caso, passou pelos vínculos de trabalho e lazer que foram produzidos a partir de então.

² Por meio dos relatos pude identificar essa alemã apenas pelo pré-nome de “Bárbara” que morava em Belém e que, tomando conhecimento da existência do coletivo, passou a mobilizá-las em forma de associação, algo bem comum na década de 1990, período de disseminação de organizações não-governamentais que se estruturavam em torno das relações de trabalho e da economia solidária.

Elas me disseram que nas primeiras reuniões foram pensadas que estratégias poderiam ser postas em prática para dirimir os problemas enfrentados. Foram, então, criados momentos de discussão e espaço para a realização de atividades de seu domínio, entre elas a produção de remédios a partir de plantas medicinais, chamados de fitoterápicos, e a confecção de artesanato com corte e costura de tecidos. Além disso, as crianças que acompanhavam às mães também eram organizadas em grupo de dança, arte e educação. Com muita alegria, elas me disseram que o grupo o Erva Vida se fortaleceu e passou a ser um espaço de troca de saberes e experiências entre elas.

À medida que a conversa fluía, percebi nelas entusiasmo para contar sua história. Esse foi o combustível que também me instigou a ir mais a fundo com a pesquisa. Relataram que, definidas que atividades fariam parte de suas práticas, o próximo passo foi encontrar um nome para o coletivo. Precisava ser algo que as identificasse e que, ao mesmo tempo, representasse as atividades que realizavam. Para a escolha do nome foi adotado como critério o sorteio. Cada uma indicou um nome, fez sua defesa e depois foi realizado o sorteio. Fizeram parte da lista os seguintes nomes: Mulher Mulher, Maria Mulher, Raiz da Terra, Maria Margarida e Erva Vida, que no caso foi o selecionado.

Assim, trabalhando no coletivo e buscando uma ocupação que lhes produzisse uma fonte de renda, estas mulheres encontraram na produção de fitoterápicos uma alternativa para contribuir com o sustento de suas famílias, além de alcançar sua autonomia financeira. De início, elas recolham folhas, raízes e cascas das plantas dos próprios quintais agroflorestais. Com o passar do tempo e contando com investimentos de uma ONG italiana, o coletivo teve condições de construir uma casa que funciona como sede do projeto.

Vi que nesta casa existe a seguinte infraestrutura: um laboratório, um horto, sala de reuniões, uma lojinha, almoxarifado e cozinha. O laboratório é o lugar onde se concentra o processo de fabrico dos fitoterápicos. Nos fundos da casa, elas cultivam um horto (figura 5) onde há espécies de plantas utilizadas para produção dos xaropes, pomadas e tinturas que são comercializadas na lojinha, chamada de Espaço Erva Vida (figura 6). Argumentaram que o acondicionamento e a comercialização é um desafio constante porque requer além de embalagens apropriadas, etiquetas onde constem as principais informações dos produtos como composição e uso. A produção possui um público cativo que é formado por moradores locais, funcionários públicos, veranistas e visitantes ocasionais. Alguns

desses usuários adquirem por curiosidade, outros, porém, por confiar nos efeitos desses remédios.



Figura 5: Vista Parcial do Horto do Erva Vida
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)



Figura 6: Vista Parcial do Espaço Erva Vida
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Elas me disseram ainda que, no decorrer do processo de consolidação do coletivo, vivenciaram diversas experiências formativas tanto a nível técnico-sanitário quanto de empreendedorismo para dinamizar sua atividade. Elas foram buscar parcerias fora de Marudá, encontrando apoio no Museu Paraense Emílio Goeldi, no Laboratório de Etnofarmácia do Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará (LAEF/NUMA/UFGPA), na Pastoral da Saúde da Igreja Católica e no Serviço Brasileiro de Apoio às Micros e Pequenas Empresas (SEBRAE). Com isso, suas receitas foram testadas e aprovadas por esses pesquisadores; aprenderam que o princípio ativo das plantas sofria influência do meio ambiente e que, portanto, precisavam produzir em condições mais controladas; foram orientadas sobre noções básicas de cooperativismo e empreendedorismo social, além de utilizarem uma melhor estratégia de comunicação para divulgação de seus produtos por meio uma rede social (facebook³) que tem aproximadamente 200 seguidores.

Cheias de si, elas me disseram que, depois desse processo de fomento de parcerias, o coletivo passou a participar de feiras de artesanato e da agricultura familiar em algumas cidades brasileiras, como foi o caso da Feira de Artesanato em São Paulo, da Feira da Agricultura Familiar em Belém e do Fórum Social Mundial que ocorreu na Universidade Federal do Pará (UFGPA), em 2010. Nesses eventos elas expuseram seus produtos, além de participar das discussões e minicursos sobre empreendedorismo e produção de fitoterápicos.

O saber cultural, herdado de seus antepassados, articulado à influência recebida por essas instituições parceiras resultou na consolidação do Erva Vida, além de fortalecer essas mulheres por meio de vínculos de trabalho e das redes de sociabilidade produzidas a partir de então.

À medida em que as mulheres foram contando sua história, fui percebendo a riqueza de saberes que elas possuem. Em um dado momento, uma delas sorrindo disse que, mesmo sendo consideradas erveiras elas não perderam sua identidade de pescadoras. Aquilo, por um instante, me intrigou. Questionei o porquê dessa identidade, uma vez que o *boom* da produção do pescado já havia passado em Marudá. Elas disseram que a falta da atividade pesqueira não inviabilizou o fato de serem pescadoras, por isso elas não abrem mão de serem assim chamadas para que no futuro possam garantir os benefícios previdenciários, inclusive argumentaram

³ Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/people/Erva-Vida-grupo-de-mulheres-que-revitalizam-o-uso-de-plantas-medicinais/100082073102065/>

que contribuem regularmente com o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) por meio de sua filiação a Colônia de Pescadores de Marudá.

Como pano de fundo dessa identificação de pescadora-erveira está o processo de conquista de autonomia e independência financeira, articulando-se a outras variáveis como liberdade, visibilidade social, segurança alimentar, autoestima e capital social por meio da organização coletiva que possuem. Além disso, essa identificação demonstra a relação dessas mulheres com uma pedagogia da tradição, cujo propósito é manter viva sua herança comunitária e a própria história de Marudá.

É importante considerar também que, mediante os problemas que vivenciaram, as erveiras de Marudá, traçaram estratégias de enfrentamento que se fundamentaram nos vínculos de trabalho e nas redes de sociabilidade, que além de produzir renda para essas famílias descortinou outros horizontes possíveis para se viver o feminino na Amazônia. E, se no passado elas apenas dependiam dos maridos, hoje elas vivem uma subjetividade potente e pulsante cujas experiências fortalecem seus vínculos individuais e coletivos.

Por meio dos relatos conheci a estrutura organizacional do coletivo que funciona com características jurídicas de uma associação, com diretoria e registro de CNPJ. A cada dois anos é realizada a eleição para uma nova diretoria, que é formada por cinco coordenações: Coordenadoria Geral, Secretaria, Tesouraria, Conselho Fiscal e Departamento de Cultura e Artesanato.

Argumentaram que a escolha para o exercício de cada coordenação parte das aptidões específicas que cada uma possui. Contudo, uma das fragilidades identificadas foi encontrar alguém com perfil de gestão que lidere as atividades. Além disso, como não há uma renda fixa para as participantes do grupo, elas precisam, para suprir suas necessidades financeiras, exercer outros ofícios, sobretudo nas épocas de veraneio, trabalhando como diaristas, faxineiras e cozinheiras. Mas, mesmo atuando com esses serviços a renda de algumas mulheres continua baixa, o que provoca o pouco interesse de novas integrantes e estimula a evasão de algumas dessas mulheres, o que de certo modo dificulta a continuidade do coletivo.

Passadas algumas horas acompanhando os processos, as convidei para realizar a roda de conversa. Quando se fala em roda de conversa, o que nos vem à mente são diálogos familiares e os círculos de amizade, muitos dos quais, após o advento das tecnologias digitais, estão se perdendo. Aquelas conversas em casa

sentado à mesa ou na comunidade para partilhar histórias de vida estão cada vez mais escassas em nossa sociedade. Para Moura; Lima (2014), a conversa, muitas vezes desinteressada, é um potente espaço de formação e de troca de afetos que é capaz de traçar caminhos e forjar opiniões, razão pela qual a roda de conversa é um importante instrumento em pesquisas qualitativas, sobretudo no campo da educação.

Aliás, entendo que a roda de conversa é também um instrumento de participação coletiva sobre determinado tema, que nem precisamos concordar, mas que possibilita o diálogo entre os sujeitos. Além disso, por meio da expressividade e da escuta sensível ela nos instiga tanto o aprendizado como a reflexão. Um dos objetivos dessa técnica é a produção de conhecimentos e o compartilhamento de experiências entre os envolvidos na perspectiva de construir e reconstruir novas aprendizagens a partir de uma determinada temática.

Visto dessa forma, conversas não se tratam de um ato aleatório, mas implica na compreensão de si e do outro com alteridade, além de produzir uma melhor percepção a partir do contato com os demais sujeitos. Os dizeres e narrações proferidas são construídos a partir de interações sejam para complementar ou discordar de seus pares (Melo; Cruz, 2014).

Diante disso, a roda de conversa é um instrumento que se articula à produção de saberes, fazeres e pensares, assumindo, portanto, uma dimensão educativa. Mas, em relação à sua execução, ela pode seguir princípios e atitudes diferentes. Em uma perspectiva mais centrada em determinada temática, por exemplo, como já demonstrou Pinheiro (2020), há na sua aplicação certa diretividade e um foco específico que pode se manifestar na condução pelo pesquisador, na delimitação das perguntas e/ou dos eixos a serem discutidos ou ainda na pormenorização das dinâmicas usadas no grupo.

Por outro lado, como já defendeu Warschauer (2004), sobretudo como é caso desta pesquisa que é orientada pelo pós-estruturalismo e que trata da produção de uma subjetividade, a roda de conversa serve como uma técnica de produção de narrativas que disparam memórias se configurando como um espaço de trocas em que o pesquisador integra a conversa e a produção de informações. Há, neste processo, a criação de um ambiente propício à escuta, ao diálogo e à singularidade do compartilhamento de experiências. Aposta-se na reconstrução reflexiva de

conceitos e de argumentos pelas participantes à medida que estas se dispõem à interlocução efetiva com a outra.

Além disso, é importante considerar que a matriz teórica pós-estruturalista permite uma maior liberdade nos métodos adotados na pesquisa, valorizando a inventividade e o contato do pesquisador com os sujeitos, fato já defendido por Dagmar Meyer e Marlucy Paraíso (2012). Segundo Tedeschi; Pavan (2017, p. 2) o pós-estruturalismo parte da

[...] perspectiva de que as metodologias devem ser construídas no percurso da investigação, de acordo com o objeto de pesquisa e as questões elaboradas e suscitadas, pois não é possível estabelecer antecipadamente os passos ou procedimentos denominados metodológicos e construir caminhos em abstrato ou modelos prévios. Em outras palavras, a perspectiva pós-estruturalista entende que não se pode estabelecer de antemão o processo de pesquisa, pois nada assegura que o planejado a priori se concretize ou que postulações teóricas previamente estabelecidas funcionem.

Para a construção das rodas de conversa, me fundamentei em alguns autores, nos eixos da pesquisa e no uso de artefatos mediadores que serviram como disparadores da discussão durante o momento que passei com as erveiras. Segundo Caixeta *et al* (2018) o uso de artefatos em entrevistas e rodas de conversa possibilita diferentes formas de aprofundamento das narrativas, porque evocam a ação de pensar sobre si, sobre os outros e sobre o seu cotidiano, da mesma forma estimulam a memória afetiva e a autoestima dos sujeitos.

Um contexto de conversa favorece a inserção de artefatos mediadores porque provoca nos participantes a construção de sentidos por meio de objetos que se entrelaçam a sua própria história. Esses objetos são disparadores da fala e instigam a construção de uma narrativa que evoca passado, presente e futuro a partir das suas lembranças na interação que se estabelece. Além disso, segundo já demonstrou Caixeta *et al* (2018), o uso dos artefatos mediadores costuma trazer um conjunto rico de informações, sobretudo no campo da educação. No caso desta pesquisa, por meio desses artefatos, as erveiras narraram, apresentaram e problematizaram seus modos de vida, seus saberes e seus afetos.

Há uma variedade de artefatos mediadores que podem ser utilizados em uma pesquisa: fotografias, filmes, letras de música, flores, roupas, objetos estéticos, entre outros. Mas, independente de sua natureza, eles tem a possibilidade de estimular à

narrativa, porque instiga a pessoa a contar sua história e sua relação com este artefato, rememorando fatos, eventos e circunstâncias vividas.

Os artefatos utilizados foram trazidos pelas próprias erveiras e dependiam do eixo temático que fora tratado. Assim, para o primeiro eixo que mapeou as redes de sociabilidade e o aliançamento entre os corpos, sugeri que elas trouxessem algum objeto que lhes remetesse a outra mulher do grupo Erva Vida. No segundo eixo sobre produção de conhecimento, estimei que cada uma escolhesse uma planta medicinal como metáfora para indicar que conhecimentos são produzidos e compartilhados no grupo. Os relatos produzidos pela mediação desses objetos permitiu lembrar, inspirar e suscitar emoções por meio de lembranças de algum desses artefatos que marcaram suas histórias.

Neste processo de produção das informações realizei a primeira roda de conversa com as erveiras. Assim que sentamos em círculo procedeu-se uma rodada de apresentações pessoais e falamos de nossa proposta de interlocução. Foi nos permitido gravar a conversa. E, com um aplicativo específico, procedi a gravação por meio do meu celular que estava posicionado em uma pequena mesa no centro da roda. Cada uma pode escolher o nome fictício que adotaria a partir de então. Suas escolhas estavam associadas à ancestralidade e à natureza (Girassol, Ipê Amarelo e Samaumeira Resistência) ou a luta política por direitos das mulheres (Rosa Luxemburgo, Marielle Franco, Roseli Nunes e Nina Simone).

A escolha por esses nomes já diz muito para esta pesquisa. Primeiro porque, no caso dos nomes das plantas, há uma relação de respeito, afeto e valorização com a natureza, ainda mais dado o seu lugar de fala – a Amazônia, uma vasta região que imbrica por meio de um processo ecológico às pessoas a um riquíssimo ecossistema que produz uma cultura singular de pertencimento. Segundo porque, no caso dos nomes das personalidades femininas, mostra que elas têm conhecimento das mulheres que compuseram os movimentos sociais e culturais de luta por seus direitos.

Notei que elas são mulheres racializadas, todas com raízes em Marudá, o que significa dizer que há uma preocupação em valorizar a ancestralidade e manter suas heranças culturais. Algumas já tiveram a experiência de morar em centros urbanos maiores, por motivos diversos, sobretudo a necessidade de continuidade dos estudos, mas depois de um tempo acabaram voltando para Marudá. Todas elas se consideram da religião Católica Apostólica Romana, embora eu tenha percebido nas

cartografias alguns traços de religiões de matriz africana, o que demonstra que, em comunidades do interior da Amazônia, o catolicismo carrega práticas sincréticas com outras religiões. Girassol já foi integrante da Pastoral da Saúde da Igreja Católica, o que evidencia sua melhor qualificação no trato com os fitoterápicos.

Elas possuem idades que variam entre 25 a 70 anos, com perfis diferenciados: solteiras, casadas, viúvas, avós, mães, algumas com poucos anos de escolarização formal e outras com graduação em andamento. A mais antiga no coletivo é Girassol, com 20 anos de participação e a mais nova é Ipê Amarelo com 7 anos de ingresso no Erva Vida. Algumas já exerceram empregos formais enquanto que outras, além do Erva Vida, cuidam dos filhos e do marido. Exceto Ipê Amarelo, todas as demais são mães. Samaumeira Resistência é avó. Há entre elas laços de parentesco e forte rede de sociabilidade. Todas aspiram por melhores condições de vida e trabalho, além do reconhecimento de seus direitos. No quadro 2 apresento um perfil social de cada uma dessas mulheres.

Participante	Idade (em anos)	Estado Civil	Escolaridade
Girassol	56	Casada	Nível Superior Incompleto
Ipê Amarelo	25	Solteira	Nível Superior Incompleto
Samaumeira Resistência	70	Viúva	Ensino Fundamental
Rosa Luxemburgo	32	Solteira	Ensino Médio
Marielle Franco	30	União Estável	Ensino Médio
Roseli Nunes	50	Casada	Ensino Médio
Nina Simone	28	Solteira	Ensino Médio

Quadro 2: Perfil Social das Erveiras

Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Em cada uma das rodas que realizamos foram propostas questões disparadoras. Na primeira, as perguntas que dirigi foram: *“O que a natureza representa pra você?”*, *“Qual a importância das mulheres desse coletivo para sua vida?”* e *“Se você tivesse que citar um objeto para lembrar de alguma mulher desse coletivo, que objeto seria?”* A partir de então, a conversa começou a se desenvolver. Inicialmente tímidas, elas esperavam sua vez de falar e, em alguns momentos levantavam a mão como que pedindo autorização para intervir. Mas, paulatinamente, a conversa “saiu do controle” começando a fluir com naturalidade e as falas se inter cruzavam na dinâmica própria da conversa.

Foi sugerido que elas trouxessem um objeto que representassem outra mulher. Os artefatos que elas trouxeram foram: uma tiara, um par de brincos, uma caneta, um crochê e uma bandeira do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). Cada uma pode argumentar em que medida esse artefato estava relacionado a subjetividade da outra mulher. No final da roda, encaminhei as orientações para o segundo encontro que ocorreria alguns dias depois, agradei pelo tempo e disposição e fiz a viagem de retorno. Ao chegar em casa, bastante eufórico, revisei as impressões que havia registrado na caderneta de campo para que nada se perdesse. Além disso, ouvi as conversas que foram gravadas, que, com o devido rigor, foram transcritas, analisadas e incorporadas neste texto por meio dos eixos da pesquisa.

Alguns dias depois, realizamos o segundo encontro da pesquisa, novamente por meio de uma cartografia e uma roda de conversa. Logo ao chegar à sede do Erva Vida, notei que só havia seis das sete mulheres. Uma delas, antes que eu perguntasse, tratou de me explicar que Rosa Luxemburgo não pode comparecer porque estava com problemas familiares. De início, isso me trouxe um pouco de frustração, depois dos empolgantes primeiros encontros. Por um instante, cheguei a pensar que o problema do não comparecimento estaria na forma como eu havia me apresentado até então. Mas, uma das erveiras me explicou o que havia ocorrido, e o sentimento de frustração (e até culpa) foi superado.

Nesse dia passei a acompanhá-las no fabrico de fitoterápicos. Dirigimo-nos até o laboratório (figura 7) onde existem alguns equipamentos específicos para tal fim. Pude perceber nelas um singular conhecimento sobre a natureza, seu território e as plantas medicinais ao organizá-las e acondicioná-las em locais arejados, com iluminação e temperatura adequada para cada espécie, respeitando não só seu princípio ativo como também demonstrando afeto pelo que fazem. Ao ver isso, percebi também que a relação dessas mulheres com a natureza produz uma potência própria de conhecimento que está intimamente associada aos seus modos de vida, portanto a um *ethos* feminino comunitário.



Figura 7: Vista Parcial do Laboratório do Erva Vida
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Finalizado o processo de fabricação dos fitoterápicos elas me convidaram para, por meio da roda de conversa, expressar afeto e conhecimento sobre as plantas medicinais. Iniciei a conversa as instigando com as seguintes questões: *“O que o conhecimento sobre plantas medicinais representa pra você?”* e *“Se você tivesse que citar algumas plantas medicinais que lhe deixaram ensinamentos, que plantas seriam?”*.

Durante essa roda, em um dado momento, a conversa foi interrompida pelo gorjear dos pássaros que eram devidamente respeitados. Muito sorridentes, aproveitavam esse episódio para me explicar pedagogicamente sobre a importância da natureza nas suas vidas, quase sempre, por meio de uma poesia ou de um cântico. Lembro-me da canção “Triste, Louca ou Má” de Francisco, *el Hombre* (2016), cujo um dos fragmentos dizia: “Que um homem não te define; Sua casa não te define; Sua carne não te define; Você é seu próprio lar [...] Prefiro queimar o mapa; Traçar de novo a estrada; Ver cores nas cinzas e a vida reinventar”.

Para essa roda, pedi que citassem uma planta medicinal por meio da qual elas absorveram algum ensinamento. As plantas mencionadas foram: *amor-crescido*, *boldo*, *capim santo*, *elixir paregórico* e *mastruz*. Não à toa essas plantas foram evocadas porque estão associadas aos seguintes fatores: cuidado de si e da natureza; porque dispararam memórias afetivas, sobretudo as infantis; e porque

estão ligadas as dores e doenças muito comuns em comunidades no interior da Amazônia. No final da conversa procedi aos encaminhamentos para o último encontro da pesquisa. Finalizei com agradecimentos e voltei para casa para registrar minhas impressões e transcrever os relatos capturados na roda de conversa.

No terceiro encontro da pesquisa caminhamos por entre os espaços da sede do Erva Vida, fixando-se no horto, cujas plantas medicinais careciam de tratos culturais. Ao iniciar a atividade, lembrei-me da época que era um jovem estudante secundarista, no início da década de 1990, quando estudava o curso técnico em agropecuária e atividades como estas eram comuns ao longo do curso. Em meio à descontração, sorrisos e afetos, disse a elas: “vou me esforçar para fazer bem feito o serviço porque um técnico agrícola não pode decepcioná-las”. Utilizei essa estratégia para criar um clima de descontração na cartografia que se iniciava.

Durante a limpeza dos canteiros foram discutidos vários temas: futebol, relações familiares, dores e afetos no casamento, mas o tema predominante foi a conjuntura política pela qual o Brasil passava com a troca de um governo conservador para um governo progressista e o modo como isso impactaria nas políticas públicas para as mulheres. Além disso, foram relatados diversas vezes os episódios ocorridos no dia 08 de janeiro de 2023 com a invasão por golpistas a Praça dos Três Poderes em Brasília.

Com a limpeza dos canteiros finalizada, fomos até a torneira para higienizar mãos e pés e, na sequência, realizar a última roda de conversa. Com todas posicionadas em um círculo, dei início ao diálogo que misturou um pouco de alegria e tristeza, uma vez que era nosso último encontro e alguns vínculos já haviam sido criados. As discussões foram muito profícuas produzindo um rico conjunto de informações. Decorrido quase uma hora do início desta roda e pelo avançar do tempo, encerramos as discussões com agradecimentos, fotos e afetos. Esclareci a elas como funcionava o ritual acadêmico e quais ações eu ainda tinha que tomar até que todo esse material produzido fosse transformado no produto final da pesquisa. Disse também daria *feedback* de cada passo que o trabalho fosse trilhado e submetido. Ao final ficou a construção de laços de sociabilidade e afetividade que me impactaram e, certamente, farão parte da minha escrita neste texto.

Ao realizar esses encontros percebi que a roda de conversa é um dos modos de operar dialogicamente pesquisas em educação uma vez que produz saberes e reflexividades em partilha. Assim, essa técnica de investigação enfatizou a

participação e o protagonismo das erveiras, cujo resultado foi um mosaico de experiências individuais e coletivas sobre si, sobre as outras, sobre a natureza e sobre seu território.

É importante considerar que não tivemos a pretensão de “inventar a roda”, mas de somente compartilhar experiências, afetar e ser afetado por elas no seu cotidiano à medida que experienciava cada encontro em articulação com seus modos de vida e com a relação que fazem com seu território. A escuta das histórias nos convidou a pensar as nuances específicas das suas vidas aproximando-nos de seu cotidiano. Percebi em nossos encontros o protagonismo que cada uma delas exerce no lar e extra-lar, destacadamente na produção de conhecimento, nas relações de trabalho e o quanto elas são importantes umas para as outras. De modo implícito, também notei referências religiosas e seus medos, sobretudo em alguns aspectos existenciais.

Vi que a dimensão de gênero perpassava a produção de seu capital social, orientando sua subjetividade, muitas vezes dirigidas à alteridade com as outras mulheres por meio das relações de trabalho, práticas educativas, lazer, estética e redes de sociabilidade. Diante disso, procurei interpretar suas narrativas a partir das relações que exerciam umas com as outras e com seu território.

Diante da riqueza daquilo que vimos, ouvimos e experienciamos na pesquisa, ousamos delimitá-los em dois eixos, já mencionados: (i) mapeamento das redes de sociabilidade e o aliançamento entre os corpos; e a (ii) produção própria de conhecimento, cujas informações foram basilares na construção dos dois próximos capítulos desta tese, como veremos a seguir.

4 ENTRE REDES E ALIANÇAS

*A mulher é como um rosa:
É cheirosa, mas ao mesmo tempo tem bastante
espinhos e quando você pega nas pétalas vai se
desfazendo.*⁴

Por meio do acompanhamento dos processos e inspirados nas conversas em roda, pude construir um território comum com as erveiras que evidenciaram a potência de seus modos de vida, compondo um *ethos* feminino comunitário, protagonizado por estratégias de reinvenção de si e das outras. Por isso, esta pesquisa não se trata somente de observar e descrever uma realidade, mas, sobretudo, de sentir, uma vez que o olhar não descobre, mas produz modos de viver, como já demonstraram Matias; Vasconcelos; Oliveira (2021).

Nosso desafio foi o de experimentar e fabular maneiras outras de constituir formas de existência, além de inventar novas “[...] possibilidades de vida que também dizem respeito à morte: não à existência como sujeito, mas como obra de arte” (Deleuze, 1992, p. 116). Neste contexto, no decorrer do processo de produção das informações, buscamos por outras formas de viver o feminino que borrem as noções de um sujeito fundante forjado no bojo da modernidade e que vão além das identidades fixas, compondo um mosaico de subjetividades, muitas das quais sofrem um apagamento pelo inconsciente colonial-capitalístico, mas que, sobretudo na Amazônia, constituem potentes modos de subjetivação.

Diante disso, finalizada a produção das informações e imbuídos por um forte sentimento de contentamento pelas experiências vividas, partiu-se para a análise, sistematização e escrita dos achados da pesquisa que compõe os dois próximos capítulos desta tese. O que se apresenta especificamente neste capítulo é o mapeamento das redes de sociabilidade e as alianças que essas mulheres produzem no âmbito do seu território, por meio do qual experienciamos trocas e ressonâncias entre os corpos das erveiras e o meu próprio corpo, de homem, que carregava vários medos e inseguranças. Entretanto, de início, para compreender melhor este processo foi necessário identificar o modo que as erveiras davam sentido ao seu território e que representações faziam da natureza.

⁴ Trecho pronunciado na primeira roda de conversa por Marielle Franco.

Acompanhar essas mulheres em seu *métier* exigiu de mim engajamento no campo da pesquisa. Foi preciso habitar com afetividade e de modo receptivo seu território, buscando sentido para cada passo trilhado. Embora algumas vezes esses sentidos tenham me escapado, pude deixar algumas assinaturas no território e ele em mim. Lembrei-me do que li de Alvarez; Passos (2009, p. 137), que não se “constrói conhecimento *sobre*, mas *com* o campo pesquisado, sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento”.

Diante disso, pude perceber que o território é produzido, construído, feito e refeito constantemente. Para Deleuze; Guattari (1997, p. 121), há território a partir do momento em que “componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo”. Nesta perspectiva, não são as condutas que moldam o território, mas inversamente, elas são moldadas por ele.

Em uma perspectiva clássica, sobretudo a advinda da Geografia, o território é definido como um espaço devidamente delimitado e passível de determinadas significações sociais, atribuições identitárias e relações de poder (Santos, 2005). Nesse sentido, ele seria algo visceralmente ligado a um espaço físico, uma vez que, segundo essa definição, as pessoas estão *no* e pertencem *ao* território. Por outro lado, inspirados em Deleuze; Guattari (1997) essa acepção se inverte, uma vez que, para esses autores, não é o indivíduo que está no território, mas *o território é que está no indivíduo*. Diante disso, ao invés de se perguntar o que ele é, precisamos compreender o que ele *faz* no sujeito. Só assim, entenderemos que ele não é dado, mas construído com base em um processo dinâmico cuja complexidade é a matéria-prima das interpretações e das práticas subjetivas, como já demonstrou Saraiva (2012).

Assim, segundo essa perspectiva, o território é o espaço vivido subjetivamente por meio do qual os indivíduos adquirem pertencimento. Para Guattari; Rolnik (2005, p. 388), o território é “o conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos”, uma vez que ele não se limita a um lugar físico e nem mesmo nos remete a espaços vazios ou a construção de identidades definidas, fixas

e totalizantes. Mas, trata-se, ao contrário, de problematizar uma territorialidade que se manifesta na instantaneidade e no acaso dos encontros.

Guattari; Rolnik (2005, p. 323) também argumentam que os sujeitos se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam a outros sujeitos e a sua cosmopercepção. Sendo assim, o “território pode ser relativo, tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente em casa”. Por isso, ele é sempre relacional porque diz respeito à transformação da natureza e da história social por meio da qual os sujeitos produzem seus modos de vida, suas manifestações sociais, econômicas, políticas e culturais que dão sentido para o lugar que habitam e realizam suas práticas cotidianas (Deleuze; Guattari, 1997).

A pesquisa nos fez perceber que o território ao mesmo tempo em que explora, reflete a potencialidade dos corpos das erveiras por meio das redes de sociabilidade e das alianças que elas estabelecem entre si, produzindo sinergias e modos de subjetivação que ultrapassam as circunscrições individuais. Dessa forma, embora o território seja construído por porções de cada pessoa, com suas devidas marcas e assinaturas, ele assume um sentido coletivo de pertencimento à medida que se articula, se envolvem e se atravessam essas redes e essas alianças progredindo para uma relação mais simbiótica e sinérgica. Está se falando, portanto, da produção de si, da produção das outras e de seus mundos correlatos, representados, sobretudo, pela natureza circundante dessas mulheres. Quando isto ocorre, as marcas tanto das erveiras entre si, como do território para com elas, deixam ser meras assinaturas e se constituem em um estilo, portanto um *ethos*.

É neste território livre de hierarquizações e de armaduras identitárias que as erveiras dão sentido ao que fazem e produzem seus medos, desejos, sentimentos, conhecimentos e formas de vida. E esse corpo coletivo, longe de ser homogêneo, produz potentes modos de subjetivação que, aqui chamamos de *ethos* feminino comunitário, em um movimento de uma micropolítica subjetiva que desafia o regime de produção de subjetividades implicadas ao regime de inconsciente colonial-capitalístico: “[...] um processo de homogeneização generalizada, no qual a produção de diferença é abolida e, com ela, a possibilidade de devir outro”, como colocou Suely Rolnik (2021, p. 84), de modo que, ainda segundo a autora, toma corpo sob a égide do regime colonial-capitalístico “uma subjetividade anestesiada em sua capacidade vibrátil e, com isso, muito mais fortemente dissociada da presença viva do outro a constituir seu próprio corpo”.

Falar, portanto, em um *ethos* feminino comunitário é em nossa crença dos modos como os aliançamentos e as redes produzidos por um coletivo de mulheres amazônidas produz uma reativação da “[...] vulnerabilidade ao outro (não só o humano), assim como o poder de criar cartografias singulares que tragam o sensível as mudanças que sua presença engendra no diagrama dos afetos” (Rolnik, 2021, p. 86). Com efeito, esse *ethos* propõe processos ecológicos que reinventam a relação do sujeito com o corpo, além de engendrar formas de vida que estão profundamente ligados à sua existência e às suas práticas sociais.

A pesquisa nos mostrou os sentidos que são atribuídos ao território, manifestado nas diferentes práticas sociais que realizam como na organização coletiva de seu trabalho, por meio da qual cada uma, sem hierarquização e baseada em suas aptidões, exerce uma função específica. Algumas lidam diretamente com a produção dos fármacos, essências e aromas; outras na divulgação e contabilidade dos recursos financeiros; e outras atuam na gestão, cursos de formação e busca por parcerias. Quando se juntam em espaços coletivos, além de realizar seus afazeres laborais, conversam, cantam, choram, manifestam seus afetos e criam redes de sociabilidade que extrapolam o espaço físico do Erva Vida.

Dessa forma, há neste processo uma troca de experiências, afetos e saberes, engendrando, portanto, um processo educativo que fica mais evidente na produção de conhecimento a partir de plantas disponíveis no bioma de Marudá, úteis para diversos fins como terapias, condimentos e aromas. Além disso, para essas mulheres o caminhar pelo território não representa somente um aspecto ético, como também estético manifestado no modo como se organizam as plantas no horto, no apreço pela arte, pela música, pela poesia e no fabrico de aromas a partir de essências vegetais com a produção de perfumes e sabonetes, como demonstrados nas figuras 8 e 9.



Figura 8: Aromas de Encantamento, Magia e Sândalo
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)



Figura 9: Sabonetes Artesanais
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Deleuze; Guattari (1997) demonstram que a formação subjetiva produzida por um território pode se desterritorializar, se abrindo às linhas de fuga nas quais, por meio do abandono, o indivíduo passa por um processo de reterritorialização. Dito de outra forma, os movimentos de desterritorialização e de reterritorialização são fricções subjetivas vividas pelo sujeito no âmbito do território. Por isso, sua produção não é forjada em uma fixitude espacial. Trata-se de uma construção das formações

subjetivas, definidas também como paisagens psicossociais. O equilíbrio destes movimentos de (des) e (re)-territorialização ocorre por meio de um agenciamento, que funciona como uma força da ação dos sujeitos, abrangendo um espaço para a criatividade e inventividade que são produzidas pelos indivíduos (Saraiva, 2012).

Não se pode esquecer também que é no território que se exerce o controle das subjetividades. É nele que se instala o olho vigilante do poder disciplinar que se espalha pelas rotinas cotidianas, transmutando-as ao sabor do inconsciente colonial-capitalístico. Mas, se o território é o lugar do controle, os processos de desterritorialização poderão ser pensados como processos de resistência e linhas de fuga que engendrariam outros territórios existenciais sob o signo da singularidade e, portanto, novas territorialidades, sejam elas individuais ou coletivas. Surge então, como resultado deste processo, outros “territórios existenciais que envolvem espaços construídos com elementos materiais e afetivos que, apropriados e agenciados de forma expressiva, findam por constituir lugares para viver” (Lima; Yasui, 2014, p. 599).

É assim que, para nós, se produz o *ethos* feminino comunitário, forjado no interior das tensões e como linha de fuga que atravessa a vida, na qual práticas de resistência que afirmam a potência de reinventar-se permanentemente estão em embate com o inconsciente colonial-capitalístico que vigia e controla o indivíduo. Esse *ethos* propõe uma reorganização que opera segundo a própria lógica do território para usufruir dos recursos locais existentes, estabelecendo alianças entre os sujeitos a partir de movimentos de resistência que se manifestam nas relações de trabalho, nas redes de sociabilidade e na produção de conhecimento próprio que potencializa as singularidades e a participação social.

Diante disso, as subjetividades se apresentam sob a forma de diagramas compostos por linhas que engendram mapas subjetivos e que procuramos sentir e compreender ao longo desta pesquisa. O que a pesquisa nos mostrou é que não há um modo único, fechado e específico de ser mulher, mas formas plurais de experimentar o feminino, cujas territorialidades são flutuantes e não se reduzem a uma fixidez espacial, pois a erveira arrasta consigo marcas desse território por onde quer que vá, que se inscrevem no corpo, nos gestos, nas palavras, nos afetos, nos saberes, nos fazeres e nos pensares que estão nas erveiras e não o contrário.

Além desses aspectos, pude perceber e sentir, ao longo do percurso trilhado, o respeito e valorização da natureza, a exemplo do cantar dos pássaros durante

uma das rodas de conversa e da escolha dos nomes que se atribuíram no decorrer da pesquisa: Ipê Amarelo, Samauneira Resistência e Girassol (figura 10). Não à toa que a escolha por esses nomes está muito associada ao seu território, uma vez que todas essas árvores possuem uma performatividade ímpar na Amazônia, seja por aspectos estéticos, como é o caso do Girassol e do Ipê Amarelo, seja pela representatividade de resistência, como é o caso da Samauneira.

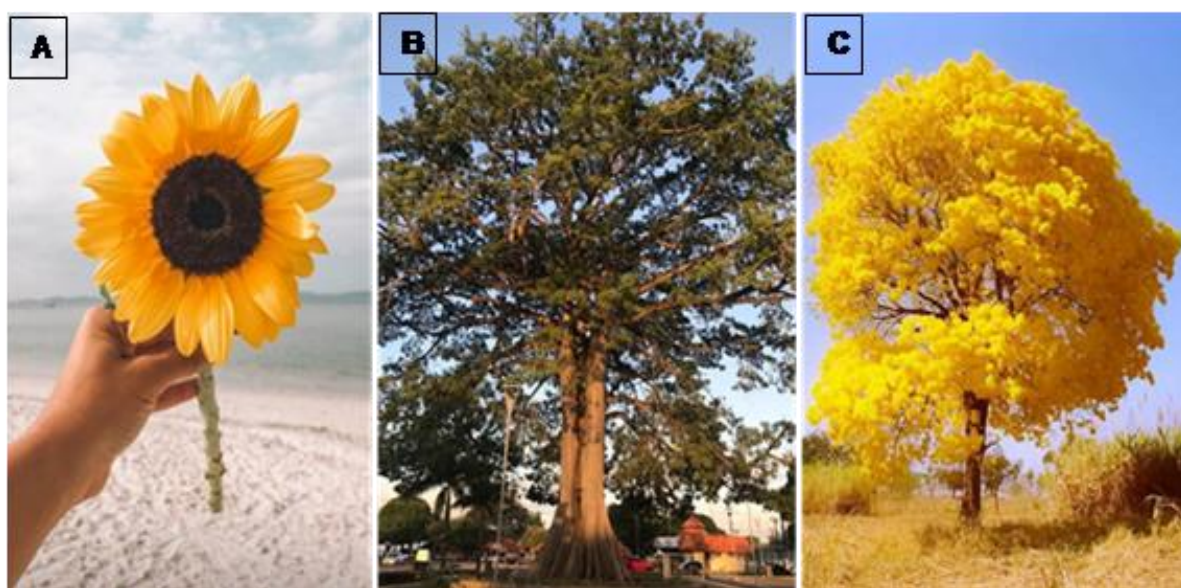


Figura 10: Árvores mencionadas pelas Erveiras

A-C: Girassol, Samauneira e Ipê Amarelo

Fonte: <https://www.ikebanaflores.com.br>

Outro argumento que explica a escolha pelos nomes de plantas é a relação destas mulheres com os conhecimentos tradicionais advindos do processo de constituição de subjetividade entre elas e a natureza. Aliás, os saberes tradicionais correspondem ao conjunto de informações, saberes, fazeres e pensares transmitidos oralmente transcendendo gerações, quase sempre, incorporados à biodiversidade e que representam não somente o trabalho das comunidades, mas constituem parte da sua cultura, de suas práticas e seus costumes (Castro; Figueiredo, 2019). Essas sabedorias fazem parte de seu arcabouço de conhecimento que articulam natureza-cultura-educação e que existem independentemente do conhecimento científico, sendo potentes na criação de uma cultura de pertencimento entre as comunidades da Amazônia.

Por meio das cartografias, notei que essas mulheres possuem um invejável domínio e compreensão dos ciclos da natureza: da força da lua que orienta suas atividades produtivas, o vai-e-vém das marés e a captura dos crustáceos; da força e a direção do vento que traz um suave frescor em dias quentes na região litorânea de Marudá. Essas manifestações da natureza não se limitam somente a fenômenos naturais, mas estão articulados às suas formas de vida, a sua cultura e ao sentido que atribuem ao território estabelecendo uma relação de aliançamento com a natureza.

Neste contexto, a partir daquilo que vimos, ouvimos e experienciamos, organizamos as representações de natureza atribuídas pelas erveiras em seis categorias: sistema, união, cuidado, força, resistência e resiliência, conforme demonstrado no diagrama 1.



Diagrama 1: Representações da Natureza para as Erveiras
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

A representação de natureza como sistema implica na sua articulação entre aspectos naturais e humanos compondo um único ecossistema. Um ecossistema corresponde a um conjunto formado pelas interações entre vários elementos vivos e não vivos que se articulam por meio das trocas de energia em um determinado território, podendo incluir organismos como plantas, animais e seres humanos além

de elementos químicos e físicos como o ar, a água e o solo (Dicionário Ambiental, 2014). Essas relações são forjadas a partir de uma rede de interações e de alianças produzindo um processo simbiótico e sinérgico por meio do qual a presença de um elemento se relaciona diretamente sobre e com os outros.

Além disso, esse processo de interações e alianças, no caso de Marudá, é ainda mais evidente produzindo uma potência não só sobre o ecossistema natural, mas principalmente sobre a produção de um estilo vida próprio desencadeado como resultado da formação dessas redes, que no caso das erveiras, implica na elaboração de um *ethos* feminino comunitário que interage entre essas mulheres, como também sobre seu território, a ponto de produzir uma relação ecossistêmica.

É importante considerar que a Amazônia abriga um mosaico impressionante de seres vivos que habitam os mais diversos ambientes, que derruba por terra um imaginário produzido pelo senso comum de que esta região se limita a uma floresta sempre úmida e verde. Neste contexto, a representação de natureza como ecossistema pode ser explicada, por um lado, devido sua enorme biodiversidade, e por outro lado pelas relações estabelecidas entre as erveiras e a natureza, como demonstrado no trecho da participante Ipê Amarelo.

A natureza é um sistema porque a gente precisa dela totalmente, pra cura do nosso corpo, pra nossa alimentação, pra nossa convivência [...] ela nos permite viver várias coisas juntos. Quantas coisas a gente faz em convivência com a natureza, um passeio em família pro rio, o próprio trabalho, em condições de produzir o alimento. A gente sempre fala da natureza como algo fora da gente, mas nós somos natureza, nós precisamos nos ver como parte de toda essa criação.

Por meio deste trecho é possível perceber que os corpos são marcados social, simbólica e materialmente pela forma como se relacionam com a natureza. É diante desta articulação que emerge o conceito de realismo agencial, como preconizado por Karen Barad (2017). O realismo agencial entende que a relação entre humano e natureza não é excludente, mas que fazem parte de um mesmo processo ecológico. Neste caso, a agência funcionaria como um elemento articulador entre os corpos humanos e não-humanos de atuarem sobre o contínuo processo de reconfiguração do mundo. Em outras palavras, a agência diz respeito à “instável e flutuante capacidade compartilhada pelos componentes materiais,

culturais e psicológicos de influenciar o processo intra-ativo de sua própria materialização” (Santos, 2017, p. 152).

Para Karen Barad (2017), o realismo agencial propõe a superação da dualidade entre natureza e cultura ressaltando seu inextricável entrelaçamento, cuja ontologia preconiza uma totalidade relacional que permite a formação de redes que as constituem e as atravessem. Disto resulta uma definição sistêmica de natureza que produz uma relação ecológica com o ser humano. Essa perspectiva de compreender a relação corpo-natureza por meio de uma ontologia relacional cria uma materialidade com limites mutáveis, cuja unidade e equilíbrio de forças são tecidos contextualmente por meio de redes flexíveis e dinâmicas que incluem elementos naturais, econômicos, políticos e culturais (Santos, 2020).

Além disso, para Donna Haraway (2021), o conceito de alteridade significativa nos ajuda a pensar esse processo de alianças e interrelações humano-natureza, uma vez que ela implica nas “agências e estilos de vida responsáveis tanto por suas histórias díspares herdadas quanto por seu futuro comum – quase impossível, mas absolutamente necessário” (Haraway, 2021, p. 16). Este processo de conexões e alianças produz uma plasticidade orgânica que não é somente biológica, mas também se mistura com a cultura: é natural-cultural, uma vez que há um aliançamento e uma co-evolução por meio da qual esses seres vivos e não vivos se misturam em relações e parcerias que alteram seus signos e sua materialidade.

Foi percebida também essa representação de natureza nos materiais impressos produzidos pelas erveiras como instrumento de divulgação do coletivo, a exemplo de cartazes colocados no mural, folder de divulgação e nos rótulos dos fitoterápicos, conforme demonstrado na figura 11.

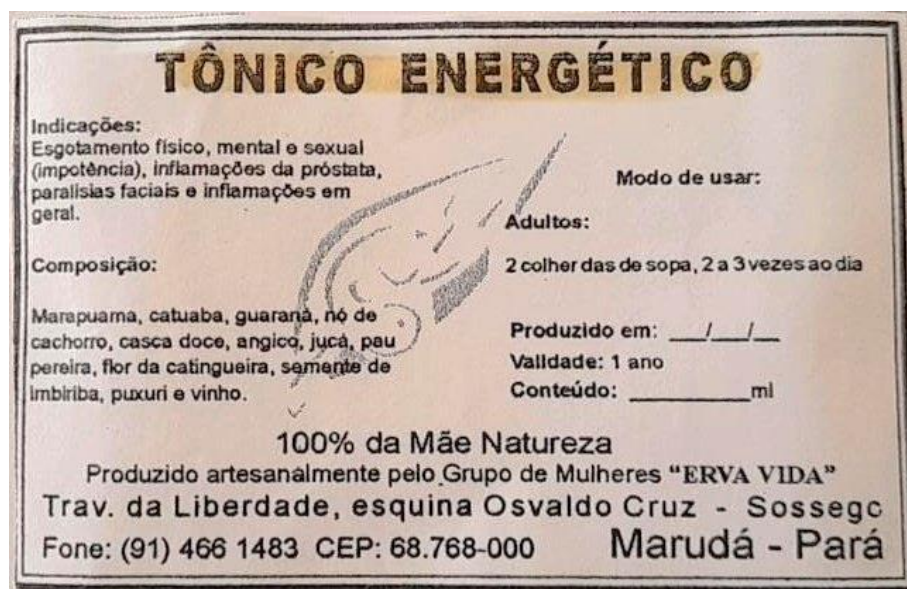


Figura 11: Rótulo do Fitoterápico Tônico Energético
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Outra representação de natureza atribuída pelas erveiras durante as rodas para demonstrar a importância e sua relação com o feminino foi a de resiliência. Essa palavra é polissêmica podendo ser utilizada em diversos campos do conhecimento. Sua origem deriva do latim *resilio*, o que significa voltar a saltar, reanimar-se. Mais recentemente tem sido usada como uma capacidade de (re)existência e de reinvenção de si diante das dificuldades provenientes dos diversos sistemas de opressão que enfrentam.

Na compreensão de Girassol

A natureza pra mim, além de tudo que vocês falaram ela é resiliência. Até porque a natureza é muito feminina: começa com a fertilização, com a germinação de uma planta que dá alimento e tal. A mulher é isso, a gente desde que nasce, cresce e quando começa a reproduzir e ter nossos filhos. É o amor que extrapola dentro da gente. A mulher tem uma capacidade de reinvenção muito grande diante dos problemas, assim como a natureza que se reconstrói, se regenera, a mulher também se regenera a todo momento, principalmente diante dos problemas sociais a gente vive, de ser mãe solo, de viver desempregada ou de criar possibilidades de conseguir sobreviver dentro do território e da própria luta. Diante de várias diversidades e de tantos problemas ela se reinventa, ela floresce, ela dá frutos, elas jogam suas sementes, sempre acreditando nessa esperança de ter dias melhores.

A partir desse relato é possível estabelecer uma relação da resiliência com a formação do Erva Vida. Durante a primeira cartografia no momento em que as erveiras me contavam sobre a origem e consolidação do grupo, elas mencionaram sobre a evasão e o pouco interesse de algumas mulheres de Marudá para participar

das reuniões, sobretudo as mais novas, uma vez que como não há renda fixa, elas precisariam, para suprir suas necessidades financeiras, exercer outros ofícios. Esse fato, por um lado, dificultou o processo de sucessão geracional, mas, por outro, evocou nas mulheres que permaneceram no coletivo, um sentimento maior ainda pertencimento e resiliência.

Em um estudo com mulheres dentro de uma perspectiva do feminismo comunitário, Arciniega (2013) argumentou que é possível organizar as definições de resiliência em três categorias: i) como estabilidade (capacidade de permanecer íntegro diante de uma situação difícil), concepção defendida por uma psicologia neoliberal, que tem recebido muitas críticas em virtude de seu *amoldamento* a um sistema de valores previamente estabelecido; ii) como recuperação (capacidade de se refazer após uma situação adversa); e iii) como transformação (capacidade de resistir e sair mais fortalecida e transformada positivamente da experiência). Em especial os dois últimos aspectos, se aproximam do que foi dito por Girassol.

A participante Rosa Luxemburgo, responsabilizou o *homem*, indicando gênero, pelos impactos ambientais e mazelas sociais pelo qual a sociedade tem passado: “tudo o que estamos vivendo hoje em dia é culpa do homem, por isso é importante que as mulheres tenham a capacidade de recriação de si para além do que o homem impacta”. Por esse relato, se não fosse o homem (ou os homens), não haveria a necessidade de um processo de resiliência por parte das mulheres. Paralisei por um instante. Minha subjetividade masculina se sentiu culpada e fiquei como se tivesse levado um “soco no estomago”. Quase sem palavras, apenas concordei com Rosa Luxemburgo.

É possível articular o relato de Rosa Luxemburgo com a filoginia cultural. Margareth Rago (2001), citada por Gregory Balthazar e Fabiana Marcello (2017) a definem como um movimento cultural de feminização por meio da qual a sociedade rompe com regimes binários marcados por formas coercitivas de perceber o gênero, em detrimento de valores mais femininos, especialmente aqueles vinculados à solidariedade e à liberdade. Encarado dessa forma, é possível perceber outras possibilidades subjetivas para as mulheres que transcendem as visões essencializantes, a militância política e os binarismos de gênero que vão em direção a modos micropolíticos de vida que possibilitam a transformação e a criação do pensamento, por meio do qual as mulheres estabelecem relações mais libertárias com o corpo, com o sexo, com os outros e consigo mesma.

Outra representação de natureza mencionada pelas erveiras foi a de força. Frase como: “a natureza é forte e cheia de mistérios igual à mulher” (Ipê Amarelo); “a mulher é como uma força da natureza” (Marielle Franco) e “a gente tem a nossa força” (Samaumeira Resistência), foram algumas vezes pronunciadas para indicar o movimento sistêmico entre elas e a natureza, como já analisado anteriormente. Além disto, sempre que citavam essas afirmações a faziam com bastante ênfase e com o olhar fito em mim, na condição de homem, como que se fosse para demarcar uma posição política de que elas não mais se subjugariam aos desígnios e a um estilo de vida de uma política normativa de gênero promulgada pelo sistema colonial-capitalístico, como fora em outros tempos em Marudá.

Associado a essa “força da natureza”, dito em verso e prosa pelas erveiras, pude perceber a criação de um corpo coletivo e uma condição coletiva de resistência que se origina das mais variadas ressonâncias e sinergias. Para Suely Rolnik (2018, 37) esse corpo coletivo produz uma potência da criação em nós mesmos: a nascente do movimento pulsional que move as ações do desejo em seus distintos destinos, produzindo uma “[...] força coletiva que elas promovem - não só por seu poder de polinização, mas também e, sobretudo, pela sinergia que produzem”. Portanto, essa representação de certa forma está muito ligada às menções de resistência ditas durante a roda na sequência dos diálogos.

As últimas representações de natureza que foram mencionadas são a de união e a de cuidado. A união é intrínseca à condição coletiva por meio do trabalho que o Erva Vida representa, enquanto grupo formado por mulheres que viram na associação entre os corpos uma estratégia de luta contra as opressões às quais eram submetidas. Já em relação ao cuidado, ele não é só decorrente dessa condição coletiva como o transcende. Ele implica em respeito mútuo pela outra e pela natureza, porque está vinculado ao cuidar de si, cuidar da outra e cuidar da natureza, atitudes profundamente micropolíticas.

Como nas representações anteriores que não colocam o humano dissociado da natureza, o cuidado vincula-se às práticas de interação e coabitação de um território comum (Hardt; Negri, 2016), cujo fundamento está na criação de formas coletivas de vida que garantam melhores condições de existência física e social por meio da utilização dos recursos naturais com responsabilidade. Além disso, esse cuidado não está à priori, relacionado a uma subjetividade tida como algo natural do feminino, a exemplo da concepção de maternidade produzida nos séculos XVIII e

XIX, que demonstravam um modo essencializante de ser mulher, uma vez que ser mulher e ser mãe são subjetividades distintas, que embora, por vezes coincidam, não se pode argumentar que sejam naturais ou inerentes uma a outra. Para Dagmar Meyer (2004), essa representação do sujeito feminino que ao ser produzida pelas culturas europeias ocidentais, incorporou e inscreveu no corpo feminino a maternidade como algo indispensável ao ser mulher.

Por outro lado, existem várias dimensões do feminino que vão além desse discurso. Uma delas, a que estamos apostando neste trabalho, é a de que, concordando com Dagmar Meyer (2004), devido à ampliação e complexificação das condutas femininas, foram produzidos diferentes modos de cuidar que se relacionam com a natureza, com o território, consigo mesmo e com as outras mulheres, como é o caso das erveiras de Marudá. Entendido dessa forma, o cuidado articula-se a uma política própria vinculada a um processo de coabitação de um território comum que implica não só em um *ethos* como também a um modo micropolítico de ser do indivíduo.

Segundo Leonardo Boff (1999, p. 12), este cuidado é entendido para além das atitudes humanas. Ele está em todas as situações e “[...] representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro”. Ele envolve acolhimento, provisão de alimentos, preocupação com a higiene e suporte afetivo-emocional. Estas ações e comportamentos requerem a criação de vínculos de confiança entre a pessoa que cuida e a que é cuidada e o estabelecimento de uma rede de sociabilidade entre essas mulheres para compartilhar experiências. Por esta perspectiva, o cuidado é mais do que um ato ou uma virtude. Ele é um modo de ser, uma forma como a pessoa se realiza no mundo, por meio das múltiplas relações que se estabelecem com os outros, portanto um *ethos*, e singularmente neste caso, o *ethos* feminino comunitário.

Outro aspecto importante é que, como já demonstraram Maneschy (2001) e Flor; Barbosa (2015), as formas coletivas de organização feminina por meio do trabalho, a exemplo da produção de fitoterápicos, estabelece uma rede de sociabilidade, marcada pelo cuidado mútuo que promove encontros, dissemina informações e criam senso de integração e pertencimento, além disso, produzem relações sociais, familiares e afetivas que transcendem o território físico, cujo resultado é a garantia de uma rede de proteção mútua, algo que será mais bem analisado na próxima seção deste texto.

4.1 MAPEAMENTO DAS REDES DE SOCIABILIDADE

O termo “rede” é definido como um conjunto de elementos que se interligam e se conectam a partir de fios que se entrelaçam formando um todo. No caso da erva de Marudá, sem desconsiderar suas especificidades, concordamos com Scherer-Warren (2007, p. 36) que considera que, entre as mulheres de comunidades tradicionais, as redes correspondem a uma formação que transcende o território e as “organizações empiricamente delimitadas ao conectar simbólica e solidaristicamente sujeitos individuais e atores coletivos”, cujas subjetividades vão se construindo a partir de um processo dialógico.

No processo histórico de lutas e resistência, as ervas foram se encontrando e tecendo seus fios. Ao formar o grupo Erva Vida foi possível estabelecer redes que se entrelaçaram com as mãos cautelosas e afinadas na arte de lidar com os desafios. Diante disso, foram sendo “interligadas e amarradas por laços de afeto, de amor e de cuidado, sentindo os toques dos fios da ancestralidade. Esses fios entrelaçados vêm tecendo redes de vida e de cidadania” (Pulga, 2015, p. 148).

Ao estabelecerem uma rede de sociabilidade, fundante da ideia mesmo de *ethos* feminino comunitário, as mulheres do grupo Erva Vida foram capazes de fortalecer os laços de carinho, de respeito, de sensibilidade e de coragem. Mas, se por um lado, há fios que se conectam; por outro lado, há “nós⁵” que se manifestam em seus corpos por meio do adoecimento, das marcas visíveis e invisíveis da violência, da sobrecarga de trabalho e do pouco reconhecimento que possuem. Esses “nós” precisam ser transformados em laços de cuidado e confiança para que a rede seja produtora de outros saberes, fazeres e pensares.

Diante disso, é importante ressignificar o sentido do existir, embora isso não seja tarefa fácil uma vez que há cobranças das famílias, da sociedade e do inconsciente colonial-capitalístico que, tal como demonstrou Vanderléia Pulga (2015), fomentam expectativas para que elas cumpram papéis sociais fixos e previamente determinados para uma mulher. Mas, é nas conexões e nas linhas de fuga que a potência da vida se revela. Assim, estas mulheres se (re)fazem pelo diálogo, nas trocas e na busca por soluções para os “nós” que se apresentaram.

⁵ Aqui o termo “nós” significa entrelaçamento de fios cujas extremidades passam uma pela outra, apertando-se. Ao longo do texto, metaforicamente, utilizo ele como sinônimo de dificuldades.

Além disso, o trabalho que as erveiras de Marduá realizam com plantas medicinais não se trata somente de produção de fitoterápicos, mas, sobretudo, de tecituras em defesa da vida. Em outros termos, a defesa da vida, a afirmação da existência como força de resistência, bases que estão centradas na produção de uma subjetividade construída a partir das relações entre si, com as outras mulheres e com as múltiplas formas humanas e não humanas que produz modos potentes de vida e que, principalmente na Amazônia, são pulsantes.

Aliás, é importante considerar também que o uso de plantas para fins medicinais é uma tecnologia social que faz parte da cultura de muitos grupos humanos, e na Amazônia é a forma mais comum e acessível de terapia de grande parte dos povos do campo, das águas e das florestas (Teixeira, 2011). Badke *et al.* (2012), inclusive, argumentam que o uso terapêutico das plantas se constitui como prática milenar, historicamente construída na sabedoria do senso comum que articula cultura, saúde e educação, uma vez que esses aspectos não ocorrem de maneira isolada, mas inseridos num contexto social e histórico determinado, sobretudo, entre os povos tradicionais.

Essa prática cultural compartilhada em rede implica em um processo educacional porque está relacionada a práticas coletivas de ensino-aprendizagens de saberes tradicionais e, com isso, reafirmam modos de vida singulares dos grupos sociais que habitam a Amazônia. Por isso, a educação, enquanto saber coletivo está vinculada às práticas culturais dos povos tradicionais porque mobiliza informações, conhecimentos e saberes (Câncio; Araújo, 2016). Para Charlot (2000), a educação é construída a partir da história das atividades humanas, submetida aos processos coletivos de produção, compartilhamento e aprendizagem. Por isso, a utilização de fitoterápicos implica não somente a cura em si, mas, também, a um processo cultural e educativo que é produzido e compartilhado em rede e forma um estilo de vida próprio entre as mulheres da Amazônia.

E é por meio dessas redes que brotam um conjunto de emoções que contribui para um sentimento de pertença ao território e de permanência no coletivo. São, portanto, diferentes dimensões que o trabalho com plantas medicinais faz emergir nessas mulheres de forma coletiva e singular. Diante disso, essas mulheres tornam-se produtoras de outro modo de agir e de pensar que recupera sua autoestima, além propor uma mudança nas relações de trabalho, no respeito à natureza e no modo de exercer o feminino na Amazônia.

Por meio das cartografias foi possível mapear as redes de sociabilidade que foram criadas tanto interna quanto externamente no âmbito do Erva Vida. Externamente com o estabelecimento de vínculos com instituições públicas como é o caso do Museu Paraense Emílio Goeldi, do Laboratório de Etnofarmácia do Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Federal do Pará, do SEBRAE, além da articulação com movimentos sociais, como a Pastoral da Saúde da Igreja Católica, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) e de diversos pesquisadores que buscam nesse coletivo um objeto de estudo para suas pesquisas.

Por meio dessas parcerias as ervaíras tiveram suas receitas testadas e comprovadas cientificamente por diferentes pesquisadores, aprendendo que o princípio ativo das plantas sofria influência do meio ambiente e que, portanto, precisavam de um laboratório para produzir em condições ambientais controladas. Além disso, elas foram orientadas sobre noções básicas de cooperativismo e empreendedorismo social, além de utilizarem uma melhor estratégia de comunicação para divulgação de seus produtos por meio da rede social facebook.

Em relação aos saberes tradicionais das ervaíras é possível estabelecer um paralelo com o Movimento Negro Educador, como argumentado por Nilma Lino Gomes (2017). Esse movimento é educador porque produz saberes intrinsecamente relacionados ao seu pertencimento étnico que visam a emancipação, uma vez que há nele uma conexão como o contexto social, a educação e a cultura que age como organizadora e sistematizadora dos saberes produzidos pelos sujeitos.

Vistos enquanto pertencimento étnico e emancipação, os saberes tradicionais diferem do conhecimento científico, embora não possam ser considerados como menos saber. O que há, na verdade, segundo Nilma Lino Gomes (2017), é uma disputa pelo currículo que evidenciam diferentes projetos de poder cujos reflexos estão na elaboração das políticas educacionais e no modo como se organiza a escola e a educação formal no Brasil. Os saberes tradicionais demonstram uma racionalidade e um *ethos* próprio, marcado pelo modo como as ervaíras se relacionam com a natureza e seu território. Além disso, essas sabedorias foram historicamente construídas e refinadas, não se tratando de ações intuitivas, mas de criação, recriação, produção e potência.

Outra conexão possível é em relação à análise que foi produzida por Beatriz Stumpf; Maria Aparecida Bergamaschi (2016), ao pesquisar sobre a educação indígena na escola Mbyá Guaraní no estado do Rio Grande do Sul que parte do

fundamento de uma educação comunitária do *Bem viver*. O estudo produzido por essas autoras nos permite dizer que o processo educativo construído nessa escola, da mesma forma que aquele que ocorre entre as erveiras de Marudá, se fundamenta em preceitos próprios que envolvem afecções, cuidado (enquanto coabitação do território), espiritualidade, sensibilidade e simbolismo. Esses elementos produzem uma aprendizagem significativa tanto para quem compartilha saberes quanto para quem os recebe, uma vez que há a internalização de crenças e valores próprios, criando uma cultura de pertencimento.

Além disso, tanto entre os Mbyá Guarani quanto entre as erveiras, se utilizam de estratégias específicas de ensino que vão do olhar até a experimentação, permeadas pelo diálogo e pelo paradigma comunitário do *Bem viver*. Como consequência deste processo emerge uma educação específica, diferenciada e intercultural.

Internamente essas redes de sociabilidade (diagrama 2) são manifestadas no trabalho por meio de relações horizontais e solidárias; entre as mais velhas criando uma relação de respeito e entre as mais jovens para com as mais velhas, seja por uma relação de respeito e aprendizado, seja por uma relação de proteção e cuidado.



Diagrama 2: Redes de Sociabilidade entre as Erveiras
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

Nas redes estabelecidas pelos vínculos de trabalho, pode-se notar que elas ocorrem por meio de relações horizontais ancoradas em um vetor solidário e outro empreendedor cujos aspectos organizacionais são a autogestão, a cooperação, a viabilidade e a eficiência. Assim, o modo como funciona o trabalho no Erva Vida prima por uma forma de produzir, comercializar e consumir, colocando as necessidades humanas acima das necessidades do capital com a interação entre produção, consumo e bem-estar dessas mulheres. Por isso, diante de uma perspectiva com objetivos comuns e de uma propriedade coletiva, são partilhados os resultados e as responsabilidades entre todas do grupo. O que é produzido visa à construção de uma saúde coletiva, cujos recursos arrecadados são direcionados para a manutenção do Erva Vida com a compra de insumos e os lucros existentes são compartilhados entre todas.

Uma das participantes disse que estar produzindo no Erva Vida “é mais do que estar trabalhando, é um momento de cura coletiva” para as suas dores que vão sendo remediadas pelos momentos que se tecem juntas as redes de afeto, cuidado e confiança. Outra participante listou algumas dores que as assombraram, sobretudo durante a pandemia da Covid-19: ansiedade, depressão e violência doméstica, além da cobrança pela provisão de alimento e renda para sua família. Por isso, o Erva Vida é mais do que um lugar de trabalho e renda, é um espaço para garantir cuidado pessoal, proteção das famílias e de construir caminhos para o bem viver a partir de um espaço de coabitação.

Aliás, essa representação do feminino como cuidado vinculado a um espaço de habitação coletiva é apresentada por Paola Zordan (2008) como tentativa de desconstruir a imagem naturalizada de uma identidade feminina fixa, ligada ao lar e a maternidade. “Nenhuma identidade pode ser resumida ao gênero, meu papel na sociedade envolve muitas coisas além de ser uma mulher” (Zordan, 2008, p. 161), o que significa dizer que há outros modos de subjetivação que também são considerados femininos, a exemplo daquele que estabelece, seja por meio das redes de sociabilidade ou pelo trabalho, uma estreita relação com seu território e a natureza a ponto de produzir o *ethos* feminino comunitário.

Camila Daniel (2011) problematiza o trabalho no sistema capitalista argumentando que existem modos outros de produção, não somente mercantil, mas de subjetividades que vazam o determinismo econômico no qual se ancorou historicamente o trabalho. Neste contexto, emergem outras formas de produzir

baseadas na autonomia e na cooperação que só são possíveis a partir de um processo de ressignificação do trabalho, que ao invés de prender, se liberte de sua racionalidade instrumental. Para tanto, é indispensável uma nova relação dos sujeitos consigo mesmo, com o tempo e com as outras pessoas.

Para Iara Melo (2019), os coletivos femininos, em especial aqueles que se organizam em torno do trabalho, se caracterizam pelas relações horizontais, pelo livre exercício de dispor de seu próprio corpo e por terem resguardado seu direito de manifestação. Para essa autora, os processos subjetivos que se instalam nesses grupos são tão valiosos quanto os resultados econômicos auferidos, cujos processos de participação, via de regra em rede, produzem um forte sentimento de pertencimento, de mobilização e de coesão entre as envolvidas.

No tocante às redes estabelecidas entre as erveiras mais velhas foi possível perceber uma relação de respeito por terem construído juntas o Erva Vida e de troca de conhecimentos por terem partilhado as mesmas experiências, o que forjou um estilo de vida que, mesmo sendo coletivo, há respeito pelas idiossincrasias de cada uma.

Girassol, considerada uma das mais antigas do grupo, evidencia seu respeito e consideração em

[...] relação às mais velhas que trocaram seus conhecimentos com a gente e com isso trouxeram muito aprendizado. Eu não sou só eu, sou um conjunto de outras pessoas que me ajudaram a ser o que sou hoje, na minha formação, nas minhas experiências e dentro disso não estão só as mais as velhas, estão as mais novas também, porque nessa troca a gente aprende, reconstrói nosso conhecimento a todo momento.
[...]

Eu carrego um pouco de cada uma dessas mulheres que me ensinaram. Basta olhar nos olhos de cada uma, de ter um lugar melhor pra viver. Não é à toa que esse grupo foi criado como um espaço, pra ter um momento para discutir nossas dores, nossos desafios e projetar coisas pro futuro, projetar sonhos que realmente tragam uma melhoria na nossa vida coletiva.

Por meio desse relato, é possível perceber o respeito e o reconhecimento atribuído às mulheres mais velhas que tecidas juntas formaram o Erva Vida; além de ser um instrumento pedagógico de formação das subjetividades, sobretudo, para as mulheres mais jovens do grupo. Reconhece-se da mesma forma que este percurso foi cheio de “nós” que só puderam ser transformados em laços pela condição coletiva de resistência que o grupo possui, produzindo um estilo de vida potente ao qual estamos denominando de *ethos* feminino comunitário.

Para Suely Rolnik (2000, p. 18), essa “[...] constelação de afetos forma uma realidade sensível e corpórea [...]. É o mundo compondo-se e recompondo-se singularmente na subjetividade de cada um”. Essa análise se relaciona ao conceito de cuidado que, como já dito anteriormente, vincula-se às práticas de coabitação de um território comum, cujo fundamento está na criação de formas coletivas de vida que garantam melhores condições de existência por meio da responsabilidade e da afecção entre as erveiras.

Aqui o conceito de afecção é o mesmo utilizado por Guattari; Rolnik (2005), que o distinguem do afeto, puro e simples. A afecção consiste no estado de um corpo que sofre a ação de outro corpo, ou seja, que foi afetado por ele, por meio de um processo sinérgico cujos resultados são conhecidos pelos seus efeitos e pelas marcas que são deixadas num e noutro corpo. Aliás, esse corpo já possui um certo grau de intensidade antes de ser afetado, o que significa dizer que as afecções podem implicar a amplificação e a passagem para um nível maior de impacto para além daquele aquele em que se encontrava originalmente. Nesse sentido, a afecção é, portanto, um conceito relacional, que produz uma potência que vai além da inércia inicial do corpo e transforma os corpos em vibráteis, como o que ocorre com as erveiras de Marudá.

Nesse contexto, muda o mundo, muda a subjetividade, mas não se dissocia o eu e do outro, por meio do qual se desencadeiam devires que são paralelos de cada um por meio de um processo contínuo. Esses modos são gerados a partir das forças presente nos corpo-vibráteis dessas mulheres que são movidos principalmente por essa condição coletiva de resistência que se realiza entre as erveira de Marudá. Ele é o resultado de ressonâncias e sinergias que criam condições para a formação de um corpo coletivo comum cuja potência opera nos corpos dessas mulheres.

O *ethos* feminino comunitário consiste em um modo micropolítico porque produz experiências singulares a partir de uma relação simbiótica consigo mesmo, com as outras e com seu território por meio do qual se produzem saberes, fazeres e pensares criando um corpo coletivo que se origina das mais variadas sinergias. Desta relação se produz um corpo-vibrátil feminino que, a partir do contato com a outra mobiliza afetos, tão cambiantes quanto à multiplicidade variável que constitui a alteridade.

Por meio da pesquisa também foi possível perceber que existe uma rede de sociabilidade entre as mais jovens e as mais velhas do Erva Vida. Essa rede parte

de uma relação de: (i) respeito e aprendizado das mais jovens para com as mais velhas e de (ii) proteção das mais velhas para com as mais jovens.

Segundo o relato de Marielle Franco

Quando a gente conversa com uma mulher mais velha daqui de dentro mesmo, a gente vê o conhecimento dela de vivência, por isso que é importante manter essa tradição, principalmente com as mais novas. A gente como mulher precisa compreender o que é vida, o que é o conhecimento de cada coisa de não machucar a natureza, de lutar pelo nosso objetivo e o bem comum.

Marielle Franco é uma das integrantes mais jovens do Erva Vida e por meio de seu relato ela demonstra não só respeito pelas mulheres mais velhas do grupo, algo muito comum em comunidades rurais, como também a necessidade de aprender sobre a vida, sobre a morte e sobre seus medos existenciais, reconhecendo um processo pedagógico de compartilhamento intergeracional nesta relação.

Além disso, é importante considerar que no seu *métier* com plantas medicinais, as erveiras utilizam da ancestralidade como recurso para produzir e compartilhar os conhecimentos sobre fitoterápicos. Essas sabedorias foram produzidos pelas comunidades e compartilhados por meio de processos pedagógicos próprios que envolvem além da ancestralidade a experiência empírica. No contexto das erveiras de Marudá, a ancestralidade é o elemento que conecta a educação à cultura. É por meio dela que se alicerçam os saberes, fazeres e pensares produzidos coletivamente cujas transformações estão ligadas a natureza. Enquanto recurso pedagógico, a ancestralidade envolve a oralidade e a memória por meio de um processo educativo intergeracional.

Aliás, de acordo com Neri (2015), a intergeracionalidade ocorre entre pessoas de diferentes gerações, não envolvendo somente o contexto familiar, mas toda a comunidade em volta do indivíduo, tendo como princípios o partilhar de conhecimento. O processo de subjetivação é formado ao longo do tempo, muitas vezes de forma inconsciente, e se constrói por meio de interesses em comum vivenciados. As pessoas quando fortalecem seus laços culturais em seus locais de origem tendem a resgatar sua ancestralidade passando a possuir um maior sentimento de pertencimento, algo já demonstrado por Alfredo Bosi (2003) e Stuart Hall (2014).

Ao longo da roda de conversa foi muito comum as erveiras mencionarem que este aprendizado relaciona-se ao cuidado (de si, da outra e da natureza) que as mais experientes têm para com as mais jovens, atitude que foi confirmada, quando comparado com os relatos das mais velhas. Aliás, além do cuidado foi notado um sentimento de proteção e de afecção, importantes instrumentos para a permanência do Erva Vida.

4.2 ALIANÇAMENTO ENTRE OS CORPOS

O aliançamento implica em tecer múltiplas redes de conexões entre sujeitos que estejam vivendo experiências singulares, mas cujo elo é a mesma condição em que vivem seus corpos. Isto só é possível a partir de um campo relacional e desde que esses corpos reconheçam que precisam ser guiados pela mesma bússola ética, embora o resultado deste processo seja singular e varie de acordo com o modo como cada corpo é afetado. As alianças pressupõem a formação de um *ethos* de solidariedade ao estabelecer uma dependência mútua entre os diferentes, o que possibilita a formação de outros modos de subjetivação e outras formas de pensar o feminino (Rolnik, 2018).

Para Butler (2018), as alianças são produzidas diante da constatação de que existem assimetrias que atravessam os sujeitos, por isso é necessário uma ética de coabitação do território, com vínculos abertos e descentralizados, com pouca ou nenhuma hierarquia, uma vez que os corpos em conjunto reivindicam como seu um determinado espaço.

Butler (2018) também argumenta que os corpos são diretamente produzidos pelo processo de aliançamento uma vez que é nele que eu existo enquanto ser humano. E, no caso desta pesquisa, a existência das erveiras se conecta a outras existências por meio de um *ethos* feminino comunitário que opera em um determinado território existencial. Por isso, esses corpos demandam por redes de sociabilidade que representem uma vontade coletiva sem um sujeito coletivo. Além disso, agir em aliança implica na construção de espaços de apoio entre os sujeitos, que não podem ser reduzidos a uma única perspectiva ideológica nem a dependência de estruturas organizacionais hierárquicas e rigidamente determinadas.

O aliançamento pressupõe a formação de laços que se constroem em conjunto uma vez que, para que haja o bem estar comum, o coletivo assume

importante papel nas negociações entre as pessoas cuja colaboração e o diálogo são elementos essenciais neste processo, como já demonstraram Silveira; Savazoni (2018). Por isso, as alianças apresentam-se como uma estratégia mais eficiente do que a “*política identitária* fragmentada, por lutarem mais adequadamente pelos interesses da coletividade e por permitirem que se vislumbre uma realidade mais radicalmente democrática” (Alves; Alkmin, 2021, p. 635). Assim, a formação de alianças não é *contra* a identidade, mas se aposta em algo que está *para além* dos pertencimentos identitários, cuja potência emerge no espaço onde os corpos se organizam coletivamente na luta pela manutenção de suas vidas.

Aliás, essas alianças não requerem concordância em relação a todas as questões do desejo, crença ou autoidentificação. Antes, porém, constituem um movimento de associação mais pelas diferenças do que pelas semelhanças, desde que valorizem suas diferenças como sinal da essência de uma política democrática radical (Butler, 2018).

Diante disso, esta seção apresenta as manifestações de aliançamento percebidas e analisadas durante as cartografias e as rodas de conversa realizadas com as erveiras de Marudá. Pelo que vi, ouvi, senti e experienciei, as manifestações do aliançamento foram: a formação de uma rede de proteção mútua; o cuidado com a saúde física e a dádiva do presentear, conforme diagrama 3.



Diagrama 3: Manifestações de Aliançamento
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

A rede de proteção mútua consiste na ação coletiva organizada de enfrentamento contra as dores de cada uma. Neste ponto, é importante lembrar, como demonstrado no capítulo 4, que o coletivo Erva Vida, surge exatamente como uma estratégia para dirimir as dificuldades que as erveiras vivenciavam, e que por meio da organização do trabalho puderam paulatinamente superar essas dificuldades bem como ressignificar não só suas relações sociais como também a própria condição do feminino em Marudá. Por meio das cartografias pude perceber que há entre elas demonstrações de proteção com escuta sensível, estratégias contra a violência doméstica e o compartilhamento de alimentos ou outros recursos necessários para a manutenção da vida não só sua como das demais pessoas que estão no seu entorno.

Foi comum ao longo dos encontros, seja no horto, no laboratório ou nas reuniões de tomada de decisão essas mulheres compartilharem entre si suas dores, o que exigia das outras uma escuta empática e sensível, sem hierarquia, preconceitos ou lições de moral. Apenas a escuta bastava. Embora os diálogos não se dirigissem diretamente mim, fui afetado pelas histórias e pela demonstração de alteridade. Além disso, quando as narrativas envolviam casos de violência, era traçada ali mesmo uma estratégia para proteger a mulher violentada. Já em casos de falta de suprimentos alimentícios, o problema era resolvido apropriando-se dos recursos financeiros que estivessem no caixa do Erva Vida ou mesmo pela doação alimentos aonde cada uma ia em casa e buscava o que tivesse disponível.

De acordo com Lebrege; Lobato; Fima (2018), em sociedades patriarcais, atribui-se a mulher a responsabilidade com os membros da família e da comunidade, que abrange aspectos como maternidade, proteção aos mais vulneráveis, cuidado com a saúde e provimento de alimentos. Principalmente na Amazônia, esta é uma prática cultural que a mulher precisa desempenhar com dedicação, para que possa ser considerada boa mãe, boa esposa e boa filha, o que reforça a narrativa do amor materno e da mulher responsável pelos afazeres do lar.

Aliás, sobre a participação da mulher nas sociedades tradicionais da Amazônia, os estudos de Motta-Maués (1993) e de Cardoso (2007) demonstraram, que ela assume importantes funções sociais no lar e extra-lar (esposa, mãe, dona de casa, pescadora e cuidadora da saúde dos membros da família), ainda que na maioria das vezes essas atribuições sejam naturalizadas ou invisibilizadas. Para

realizá-los, ela precisa ter variados conhecimentos do bioma para manejar adequadamente os recursos naturais e suprir suas necessidades.

Segundo Samaumeira Resistência

A gente conhece o que a outra tá passando só no olhar. Aqui uma protege a outra. Ninguém larga da mão de ninguém. Mesmo que a gente não tenha as coisas, a gente dá um jeito, tira da onde não tem. Isso acontece muito aqui nesse coletivo, de uma não ter e a outra ter, ambos se ajudam.

[...]

Teve uma época que os maridos batia, metia a taca nas mulher, na maioria das vezes por besteira, tava porre e chegava em casa, pedia comida e não tava do agrado dele, ele batia na gente. Ai a gente se unia e ia lá resolver essa situação. Primeiro dizia pra ele não fazer mais isso, mas teve vez que não teve jeito. A gente ia lá, todas nós juntas, amarrava o marido, e dava uma surra nele (risos). Não que a gente goste de violência, mas era forma que a gente tinha pra reagir. Essa situação nos ensinou que a melhor forma de nos proteger é todas agindo juntas.

Esse relato evidencia algumas das dificuldades enfrentadas pelas erveiras no seu dia-a-dia: violência doméstica, cobrança pelos suprimentos e pelo atendimento das necessidades dos filhos e sexuais do marido. Em uma sociedade androcêntrica como a de Marudá, estes são papéis sociais pré-determinados, fixos e naturais que invariavelmente fazem parte da identidade feminina. Entretanto, a partir da formação do Erva Vida e da elaboração de um *ethos* feminino próprio, essas mulheres puderam criar uma rede de proteção mútua e, por meio de uma condição coletiva de resistência, dar vazão à potência de seus corpos.

Para D'Oliveira *et al.* (2009), a criação de estratégias de proteção e enfrentamento por mulheres e sua devida apropriação, como ocorre com as erveiras, faz emergir uma rede de proteção mútua que, como consequência não só as protege, as tira do isolamento, demonstra visibilidade, além de produzir uma condição coletiva de resistência e um estilo de vida próprio. É importante considerar que essa rede de proteção não é algo intrínseco às mulheres, mas requer a formação de uma consciência coletiva de gênero que possa reconhecer a diferença como potência e que aquilo que uma mulher vivencia, outras também podem estar vivenciando.

Segundo Butler (2018), no processo de formação das alianças, os corpos organizados coletivamente *falam*, mesmo quando estão em silêncio, sendo esta uma expressão da performatividade plural marcada por dependência e resistência. Mais

do que isso, quando os corpos se reúnem é porque desejam projetar o ato performativo de aparecer, para que possam ter garantidos seus direitos a uma vida vivível. Porque quando corpos se unem é para criar uma ética da proteção, que além de expressar sua indignação representa sua existência plural no espaço público. Além disso, essas alianças reivindicam reconhecimento, valorização e o exercício da liberdade.

A segunda manifestação de aliançamento identificada pela pesquisa foi o cuidado com a saúde do corpo físico. Isso se justifica, porque há uma preocupação entre as erveiras com a manutenção da saúde, uma vez que em seu *métier* elas lidam com a promoção integral da saúde que não é só individual, mas principalmente coletiva. Além disso, essa manifestação de cuidado com o corpo físico é uma demonstração da centralidade que o corpo ocupa na sua subjetividade, de percepção e de zelo pela outra. Em seu relato Rosa Luxemburgo nos disse que

[...] desde minha infância aprendi que cuidar é uma atribuição da mulher. Primeiro cuidar de mim mesma, depois cuidar da família e por último cuidar das outras mulheres. Acho que isso é uma vantagem que a mulher tem, porque pra mim isso vem da força da mulher, dessas questões dela ser mais forte, de saber lidar com as diferentes situações. Inclusive, tem caso, que a gente se preocupa mais com as outras mulheres do grupo do que com nós mesmas. Porque a gente entende assim: se uma de nós não estiver bem, eu também não vou estar bem; e se todas estiverem bem de saúde, eu também vou estar bem de saúde. Se trata de ver a saúde como uma questão coletiva e integral. E além disso, o corpo é nossa forma de viver nesse mundo. A gente se preocupa muito com ele, não só por questão da estética, mas principalmente por causa de nossa saúde.

As Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), como definidas pelo Sistema Único de Saúde (SUS) se inserem no contexto dos métodos comunitários de saúde e referem-se a recursos terapêuticos que se fundamentam na prevenção de doenças e na recuperação da saúde, com ênfase na escuta acolhedora, no desenvolvimento do vínculo terapêutico e na interconexão do ser humano com seu território e seu entorno coletivo.

Essas práticas foram institucionalizadas por meio da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (BRASIL, 2006), cuja principal diretriz é a compreensão do ser humano de modo holístico a partir de um conceito integral e transversal do cuidado, que, portanto, transcende como atribuição, naturalizada e essencializante, da subjetividade feminina. Amplia-se o olhar para aspectos como relacionamentos interpessoais, afecção – usando o conceito de

Guattari; Rolnik (2005) – e coabitação de um território comum. Dentre essas práticas constam, entre outras, a Medicina Tradicional Chinesa, Yoga, Homeopatia, Meditação, Musicoterapia, Terapia Comunitária Integrativa e a Fitoterapia, como é o caso das erveiras de Marudá.

Embora nossa análise amplie e transcenda a definição de cuidado, a parte inicial do relato de Rosa Luxemburgo nos chama a atenção por referir-se ao entendimento ainda naturalizado desse conceito como intrínseco ao ser mulher, algo que já problematizamos e contra-argumentamos em páginas anteriores desse texto.

Outro ponto importante é a centralidade que o corpo apareceu, tanto no relato de Rosa Luxemburgo como nas cartografias. Para Butler (1998), o corpo é a forma de existir de cada pessoa, nos posicionando no mundo e nas relações de poder. Os corpos são construções histórico-culturais sendo também espaços de experimentação, luta e insubmissão. Segundo Guacira Lopes Louro (2004), os corpos são o que são na cultura. Não há corpo que não seja, dito e feito na cultura, descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias. É na cultura que ele cria as possibilidades de existir, não sendo pré-determinado *à priori*. Ele deve ser tomado mais como uma variável do que como uma constante.

Na constituição das subjetividades, os corpos são centrais porque têm materialidade e existência, por isso eles detêm significativa importância. No caso das erveiras de Marudá, é por meio dele que se organizam seus modos de vida, cujos reflexos se expressam na relação com a natureza e na produção de conhecimento, o que produz o *ethos* feminino comunitário.

Aliás, entre as erveiras, esse *ethos* produz uma subjetividade potente que, imersa na comunidade, estabelece uma relação dinâmica entre natureza e cultura cuja articulação se dá por meio de seus corpos, que são ao mesmo tempo, sua forma de existir, seu território, seu solo sagrado, da produção de conhecimento, da ética, da estética, da reinvenção de si, que também reinventa o coletivo e desnaturaliza o gênero.

Por isso, para Tatiana Oliveira (2021), o primeiro território a ser defendido é o próprio corpo diante das várias violências que sofre, como as de gênero, raça e classe, porque “defender o território-terra e não defender o território-corpo é uma incoerência política”, como já argumentou Lorena Cabnal (2019, p. 4). Assim, é por

meio dele que se criam estratégias de resistência com a coletivização das lutas na defesa por seus territórios e pela promoção de práticas integrais de saúde coletiva.

A última manifestação de aliançamento que pude identificar entre as erveiras tratou-se da dádiva do presente, que emergiu depois que solicitei a elas que trouxessem um objeto que representasse outra mulher do Erva Vida durante a primeira roda de conversa. Os artefatos apresentados foram: uma tiara, um par de brincos, uma caneta, um crochê⁶ e uma bandeira do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), conforme demonstrado no quadro 3 e ilustrado na figura 12.

Participantes ⁷	Artefato	Quem Representava	Argumento
Marielle Franco	Tiara e brincos	Girassol	Empatia pela outra
Roseli Nunes	Caneta	Girassol	Demonstração de conhecimento
Rosa Luxemburgo	Crochê	Samaumeira Resistência	Suaviza os problemas
Ipê Amarelo	Bandeira do MST	Marielle Franco	Objetivo Comum

Quadro 3: Artefatos que representasse outra mulher

Fonte: Pesquisa de Campo (2023)



Figura 12: Artefatos que representam outras Mulheres

A-D: brincos, tiara, caneta e bandeira do MST.

Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

⁶ Rosa Luxemburgo não permitiu que tirássemos uma foto do crochê.

⁷ As participantes Girassol, Samaumeira Resistência e Nina Simone não apresentaram artefatos.

Após a apresentação do artefato, cada uma pode argumentar em que medida ele estava relacionado à subjetividade da outra mulher. Para Marielle Franco a tiara e o par de brincos representavam a empatia que Girassol tinha para com ela, ao demonstrar muitas vezes sensibilidade e conhecimento de seus gostos e preferências pessoais. Em seu relato ela disse que esses objetos “combinavam com Girassol porque além de bonitos, representavam sua empatia por meio de carinho, amor, dedicação e de conhecer minhas preferências”.

Roseli Nunes trouxe uma caneta que representava também Girassol. Seu argumento foi, o de que aquele objeto era “uma forma de reconhecimento pela trajetória que foi construída dentro do coletivo de lutas e superação”. Entre as erveiras, Girassol é reconhecidamente aquela que mais se dedica à educação, formal ou comunitária, por meio do compartilhamento dos saberes não só sobre os fitoterápicos como também para formação cidadã. Ela é uma das pessoas que mais estimula a formação de liderança e cursos de capacitação através de parcerias institucionais, como as já mencionadas. Para Girassol, a educação é “uma ferramenta de luta que precisa ser presente, contínua e coletiva”.

Percebida desse modo, a educação é um importante instrumento para a afirmação da tradição e das identidades, com a valorização de aspectos históricos, linguísticos e culturais, como já demonstrado por Beatriz Stumpf; Maria Aparecida Bergamaschi (2016). Ela fortalece a autonomia e possibilita o protagonismo para as mulheres na conquista de direitos e na construção de outros modos de se relacionar com a sociedade.

Entre as erveiras, a educação é compreendida como uma dádiva do saber cujas regras, embora pareçam simples contém um conjunto complexo de preceitos éticos em relação aos seres humanos ou não-humanos que precisam ser praticados durante toda a vida por meio da orientação das mais experientes. Por isso, os momentos de aprendizagem com as mulheres mais velhas do coletivo são muito valorizados, uma vez que o processo educativo ocorre a todo momento e não separado da vida. Além disso, quando ela é direcionada para o coletivo, a educação promove um processo formativo integral que abrange aspectos não só cognitivos como também afetivos.

Stumpf; Bergamaschi (2016) compreendem que por essa perspectiva, a aprendizagem ocorre mais com o coração do que com a mente, uma vez que se elabora um pensar emocional que dispara as afecções entre as envolvidas no

processo formativo. Somam-se a isso a espiritualidade, a memória e o saber ancestral que acionam múltiplas relações do humano seja com as outras mulheres seja com a natureza, permitindo além da integração, o respeito tanto das pessoas como de seus saberes.

O artefato apresentado por Rosa Luxemburgo foi um crochê que representava Samaumeira Resistência. Segundo Rosa Luxemburgo, chama a sua atenção o modo como Samaumeira Resistência encara de forma suave e lúdica os desafios da vida. “Eu trouxe um crochê porque, olhando pra ela, eu vejo que o crochê tira a tensão do dia-a-dia. Igual a nossa companheira. Ela encara de forma leve os desafios que enfrentamos. Então o que ela me representa tá nesse crochê” (Rosa Luxemburgo).

A última a apresentar seu objeto foi Ipê Amarelo. Ela trouxe uma bandeira do MST, que segundo ela representava Marielle Franco. O argumento que Ipê Amarelo usou foi o de que aquela bandeira demonstra um estilo de vida coletivo, semelhante ao *ethos* feminino compartilhado pelo grupo Erva Vida. É importante considerar que Ipê Amarelo é ex-integrante do MST, com quem ainda mantém vínculos afetivos e de organização social.

Eu vou falar sobre o que representa as mulheres desse coletivo pra mim. Como somos um grupo unido, mesmo às vezes sendo diferentes, temos um objetivo em comum. Ai, como a gente não tem uma bandeira própria, eu vou apresentar a bandeira do MST, porque toda bandeira representa a unidade, objetivos comuns, mesmo a gente tendo nossa própria opinião. Porque aqui a gente aprende o nosso valor, o quanto a mulher é importante, o quanto a gente não pode deixar se impor... (Ipê Amarelo).

A partir desse relato é possível estabelecer uma conexão com a importância que a terra ocupa, tanto para o MST como para as erveiras. Em ambos os casos, a luta pela terra é o que compõe sua unidade na busca pela coabitação de um território comum que sirva para manifestar sua cultura e produzir seu *ethos* feminino. Além disso, tendo como fundamento o realismo agencial, a terra – neste caso não o solo, mas uma concepção mais próxima de território como estamos apostando ao longo deste trabalho – é um importante elemento que orienta as condutas, além de ser o *lócus* onde se produzem as diferentes culturas e se realizam seu estilo de vida.

Nessa perspectiva, há uma inseparabilidade ontológica entre a terra e a produção das subjetividades, uma vez que, por meio de um aliançamento, produzem-se e se misturam elementos humanos e não-humanos enredados pela

agência dos corpos cujos reflexos estão no modo como dão sentido a seu território, o que implica dizer que essa terra é, portanto, material e discursiva.

Outro aspecto significativo foi o uso dos objetos disparadores das narrativas durante a produção das informações. Segundo Caixeta *et al* (2018), o uso de objetos em entrevistas e rodas de conversa se mostra como um importante instrumento de pesquisa porque esses objetos disparam memórias, agenciam relacionamentos e produzem diferentes formas de aprofundamento das narrativas, além disso estimulam na participante a ação de pensar sobre si e sobre o seu cotidiano que vão além da própria natureza concreta do objeto. A principal consequência, construída pelas lembranças evocadas pela sua mediação é o reconhecimento de si, embora muitas vezes isso seja refletido em outra pessoa.

Diante da análise que foi produzida até aqui, demonstramos a importância das redes de sociabilidade e das manifestações de aliançamento que as erveiras exercem coletivamente. Embora sejam relevantes, somente isso não produz o *ethos* feminino comunitário, sendo necessárias outras práticas sociais, como a produção de conhecimento próprio sobre seu território. E é isso que o próximo capítulo irá tratar.

5 OS SABERES-BRUXA E A PRODUÇÃO PRÓPRIA DE CONHECIMENTO

*Não é só sobre as ervas,
mas sobre a vida como um todo*⁸

A partir de uma perspectiva foucaltiana, o conhecimento é um conjunto de enunciados que formam um regime de verdade ao criar aquilo que nomeiam com a finalidade de estabelecer uma relação de saber-poder. Aliás, este termo é implicado com a Modernidade Ocidental carregando várias dimensões coloniais, capitalistas, sexistas e heteronormativas.

Mas, há saberes outros produzidos pelos povos do Sul Global, sobretudo por mulheres negras e indígenas, que provocam rachaduras nesse sistema de colonialidade do saber-poder porque partem de outras lógicas e propõe outras epistemologias para além da razão e do utilitarismo. Definidos como saberes tradicionais, essas epistemologias muitas vezes são tratadas como magia e as mulheres que a praticam como bruxas. No entanto, estas mulheres possuem um vasto repertório de experiências produzidas a partir da estreita relação que estabelecem com a natureza, a ponto de produzir uma pedagogia própria, por nós nomeada como *saberes-bruxa*, metáfora que atravessa esse capítulo.

Além disso, essas sabedorias não tratam somente da elaboração de conhecimento, mas da formação de redes de sociabilidade a partir de uma condição coletiva de exercer o feminino o que forja um estilo de vida próprio, o *ethos* feminino comunitário. Como dito no capítulo teórico desta tese, esse *ethos* corresponde à subjetividade que representa um projeto político de habitação do território, uma potência criadora de conhecimento em cuja base está sua relação com a natureza. Por isso, além das redes de sociabilidade e do aliançamento entre os corpos, analisados no capítulo anterior, constitui-se elemento necessário para a formação desse *ethos* a produção própria de conhecimento. E é sobre isso que iremos tratar a partir de então.

⁸ Trecho pronunciado durante a pesquisa por Samaumeira Resistência.

5.1 CIÊNCIA, CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E SABERES-BRUXA

Ao se instaurar a ciência moderna, a partir do século XVII, o conhecimento científico se constituiu como forma dominante de pensamento no mundo ocidental, afirmando-se como verdade até que outro paradigma o supere, como demonstrou Thomas Kuhn. Dentre suas características estão o estabelecimento de um método alicerçado em protocolos de pesquisa, testes, objetividade e imparcialidade. No entanto, não se pode negar que a ciência moderna atende a interesses políticos e econômicos de quem a produz, que em sua maioria, são masculinos, brancos e eurocentrados.

Neste contexto, o conhecimento científico, enquanto meio de compreender e, principalmente de dominar o mundo, constituiu-se como forma hegemônica de saber-poder, algo que muitas vezes produziu cristalizações. A supervalorização da ciência deixa pouco espaço para que outras formas de pensar se proliferem no meio social. Por isso, quando se fala em “ciência” quase sempre está se falando da ciência ocidental produzida no contexto da Modernidade. Por outro lado, quando se fala de outras epistemologias utilizam-se adjetivos, a exemplo do termo **tradicional**, usado para qualificar as sabedorias dos grupos humanos que vivem em contato próximo com a natureza.

De acordo com Souza; Silva (2021, p. 17) “o ocidente europeu acreditou, durante muito tempo, ser proprietário da racionalidade, vendo apenas erros, ilusões e atrasos nas outras culturas”. Por isso, “fomos ensinados e ensinamos a ver o outro a partir das nossas concepções de mundo construídas com base na ‘evolução’ e no ‘progresso’ da ciência, considerada como melhor, neutra, generalizante e eficaz”.

Mas, há modos outros de compreender o mundo. Há tantas possibilidades de produzir conhecimento quanto existem grupos humanos. E é neste contexto que emergem os **saberes tradicionais**. Eles são o saber-fazer em relação ao mundo natural e sobrenatural, compartilhado oralmente entre as gerações e disseminado historicamente por meio da ação coletiva (Batista; Paula; Matos, 2019). Para Castro; Figueiredo (2019), eles correspondem às informações, saberes, fazeres e pensares que transcende gerações, quase sempre, incorporados à biodiversidade e que representam não somente o trabalho das comunidades, mas constituem parte da sua cultura, de suas práticas e de seus costumes. Essas sabedorias fazem parte de

seu *modus vivendi* que articula natureza-cultura-educação e que existem independentemente e para além do conhecimento científico, sendo potentes na criação de uma cultura de pertencimento, como ocorre, por exemplo, entre as comunidades da Amazônia.

Os saberes tradicionais envolvem um conjunto complexo de aprendizagens que vão desde o domínio dos ciclos naturais, dos princípios bioativos das plantas, até classificações etnobotânicas, preparo, usos e fins da medicina tradicional. Muitas vezes são vistos pejorativamente como bruxaria ou de modo simplista como atividade de “coleta”, no entanto, trata-se de um conhecimento especializado, fruto de um longo histórico com a natureza que transforma e diversifica paisagens e espécies. Tais sabedorias permitem manejar e conservar os recursos da floresta a partir de sofisticadas técnicas atreladas a mecanismos simbólicos e ontológicos. Além disso, o termo “tradicional”, segundo já argumentou Lima *et al.* (2018), usado para adjetivar esse conhecimento não se trata de algo atrasado ou rudimentar, muito pelo contrário, é uma forma de destacar sua importância, nível de consolidação e refinamento.

Nesse sentido, esses saberes apresentam-se como uma possibilidade epistemológica de compreender e de se posicionar no mundo. Caracterizam-se por serem socialmente construídos, parcialmente localizados, politicamente implicados, discursivamente interpretados e, por tudo isso, com grande poder de transformação de si, dos sujeitos e do mundo.

Segundo Geertz (1997), os saberes tradicionais são parcialmente localizados porque existem na forma de cultura popular manifestando-se em mitos, tabus, crenças, rituais, práticas, atitudes, experiências e tecnologias. Não são um fim em si mesmo, mas precisam ser compreendidos dentro de um universo que produz seus próprios significados, cuja articulação envolve saúde, cultura, proteção ao meio ambiente e educação, constituindo um modo de vida específico, sobretudo entre as comunidades tradicionais na Amazônia. Eles relacionam-se às suas construções culturais, decorrentes da maneira como vivem e representam seu universo sociocultural, manifestando-se “através de uma série de formas simbólicas facilmente observáveis e um repertório elaborado de designações” (Geertz, 1997, p. 95).

Segundo Donna Haraway (2009a), não se busca por uma epistemologia que seja dominada pelo falocentrismo, mas aquelas orientadas pela visão parcial e pela voz limitada. Não se persegue a parcialidade em si mesma, mas pelas fissuras inesperadas que o conhecimento situado oferece. Daí, a necessidade de uma epistemologia outra em que os saberes possam ser subjetivos, parciais e localizados, apoiados em uma pedagogia própria que partilha histórias e produz afecções. Além disso, os saberes tradicionais construídos pelas erveiras são politicamente implicados porque a partir deles essas mulheres não só compreendem como também se posicionam no mundo a ponto de produzir potentes modos de vida desde de sua articulação com a natureza.

Diante de seu potencial criador, essas sabedorias foram historicamente negligenciadas pela racionalidade científica por meio de um processo que se costuma chamar de colonialidade. Aliás, a colonialidade provocou um apagamento dessas sabedorias uma vez que buscava hegemonicamente o controle do poder, do ser e do saber.

Um ponto importante no processo de apagamento dessas sabedorias está na sua relação com a invenção do conceito de gênero. Para Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), entre os povos originários, antes do processo de colonização os corpos não eram generificados, mas entendidos de maneira plural. Foi como marca de poder que as pessoas passaram a ser posicionadas a partir das diferenças sexuais existentes em seus corpos.

Dessa forma, tanto a dominação de gênero quanto a violência epistêmica sobre os saberes tradicionais faz parte da mesma engrenagem de controle de saber-poder pelo sistema colonial-capitalístico. Neste contexto, a colonialidade representou um fenômeno amplo de controle do poder, do ser e do saber que é atravessado pelo controle da produção de conhecimento, pela invenção do gênero e, consequentemente, pelo controle das subjetividades.

É fundamental compreender como o gênero se estrutura enquanto categoria de dominação desde um sistema moderno-colonial e como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais. Para Maria Lugones (2020), só é possível analisar o processo de dominação como um todo, quando a perspectiva epistemológica se concentra na intersecção de gênero, raça e classe, uma vez que ela revela o que não conseguimos ver quando essas categorias são concebidas separadas uma da outra.

Oyeronke Oyěwumi (2021) demonstra que o opressivo sistema de gênero imposto pelo colonizador fez bem mais que transformar a organização do trabalho e as relações sociais. Ela evidencia que o alcance da dominação de gênero imposto por meio do colonialismo institui um sistema de patriarcado a partir da subordinação das mulheres em todos os aspectos da vida, que no caso desta pesquisa relaciona-se a produção dos saberes tradicionais. Por isso, a compreensão da colonialidade só é possível mediante o cruzamento dessas categoriais que nos permite chegar ao que, Maria Lugones (2020) denomina de sistema moderno-colonial de gênero.

Diante disso, os saberes tradicionais produzidos pelas mulheres foram suplantados pelo saber colonial que desejava não só o controle do saber como também das subjetividades. Então, esses saberes foram perseguidos e marginalizados, muitas vezes, tidos como forma de superstição, folclore ou bruxaria, quase sempre associados ao feminino. Neste contexto, a figura histórica da bruxa, representaria uma mulher transgressora de uma ordem social, pautada dentro de uma perspectiva masculina de hierarquização do poder. No imaginário popular, a bruxa poderia ser tanto a fêmea inebriante ou a velha decrépita, viúva, que habitava as aldeias em casas mal-assombradas (TOSI, 1998). Para Paola Zordan (2005), a bruxa corresponde ao tipo psicossocial ligado aos resquícios pagãos da Idade Moderna que traz consigo um conhecimento outro, considerado às vezes um não-saber ou um saber não-racional. “Como figura estética, potência plena de afetos, a bruxa expressa o poder das grandes Deusas, a divinização da Natureza e a terra-corpo como sagrados” (Zordan, 2005, p. 339).

Na América, o colonizador encontrou entre os povos originários, mulheres que dominavam sabedorias naturais e sobrenaturais cujas práticas de cura foram estabelecidas a partir de uma relação singular com a natureza. Entretanto, essas mulheres passaram a ser uma ameaça porque carregavam em seus corpos poderes mágicos cujas sabedorias não podiam ser controladas nem exploradas pelo colonizador (Federici, 2018).

Neste espectro passaram a ser consideradas bruxas as mulheres negras e indígenas (parteiras, curandeiras, benzedadeiras e erveiras), cujas práticas se articulam com o corpo e a natureza. Segundo Silvia Federici (2018, p. 402), essas mulheres são consideradas perigosas para a dominação colonial passando a ter seus corpos e suas subjetividades controladas “a fim de que seja perpetrada uma destruição das práticas e saberes”.

Detentoras de um saber próprio, elas são capazes de curar males e devolver o equilíbrio físico e emocional àqueles que as procuram. Geralmente, são da mesma família e fazem parte de um círculo de hierarquia matriarcal. São respeitadas pela população por carregarem consigo os conhecimentos místicos e o poder de cura, como já demonstraram Pompeu; Silva; Pantoja (2020).

No contexto amazônico, destacam-se as curandeiras, benzedadeiras, parteiras e erveiras, possuidoras de saberes sobre plantas e rituais de proteção, afastamento e atração. Enquanto bruxas, elas realizam diversas funções: cura, benção e obstetrícia na comunidade. Embora essas sabedorias sejam potentes, o cerne da questão está em relegar tantos os seus corpos como os saberes por eles produzidos a uma condição inferior, duvidosa e contestável (Pompeu; Silva; Pantoja, 2020).

No caso desta pesquisa, é na horizontalidade de uma relação simbiótica com a natureza que as erveiras de Marudá praticam seus saberes, vivências e encantos medicinais. Para o poeta paraense João de Jesus Paes Loureiro (2015, p. 31), a subjetividade dessas mulheres se pauta em um “pensar cultural em liberdade com a natureza, marcado pela poeticidade e sentimento de comunhão cósmica, rica de plasticidade e inocente magia, em que a natureza amazônica revela-se como pertencente a uma idade mítica, plena de liberdade e energia telúrica”.

Enquanto bruxas, as erveiras produzem uma pedagogia própria por nós nomeada de saberes-bruxa. Entendemos por esses saberes os processos de aprendizagem que partem da relação com a natureza a ponto de produzir uma estilística da vida por meio da ancestralidade e da circularidade, dimensões que abrem espaço para a realização das potências subjetivas vividas no âmbito coletivo. Além disso, o ensino e a aprendizagem são processos coletivos, contínuos e dinâmicos que envolvem as afecções entre as erveiras em diferentes tempos e espaços formativos.

Os saberes-bruxa resistem aos apagamentos e a invisibilização construindo-se no aliançamento com os outros corpos femininos. Eles representam a sobrevivência dos conhecimentos tradicionais, apesar da violência epistêmica a qual foram submetidos durante o processo de colonialidade, uma vez que eles não estão na ordem da razão, mas da cosmo percepção que essas mulheres possuem.

Como demonstração desses saberes, trago aqui, para além da pesquisa em Marudá, lembranças de quando estive presente no “Desfile das Águas”, um evento cívico realizado no dia 07 de Setembro de 2023 em alusão a Independência do

Brasil, promovido por povos e comunidades tradicionais do município de Oriximiná, no estado do Pará. Nele, vários barcos com estudantes, professores e as famílias, vestidos com as cores da Bandeira do Brasil, com uma grande quantidade de instrumentos de percussão e cantando músicas ligadas a sua ancestralidade, “desfilaram” pelos rios que banham as comunidades ribeirinhas. Ao longo do trajeto foram evocados símbolos da cultura local, elementos da natureza e mencionada a importância do território para essas comunidades.

Por si só, esse evento carregou fortes traços da cultura local como marca de pertencimento mediante um processo histórico de lutas e resistências. Ao final, foi declamado o poema de Antônio Bispo (Santos, 2015, p. 45), que mexeu muito comigo, demonstrando que, assim como entre as erveiras de Marudá, há aqui, um processo educativo e a produção de uma pedagogia ancestral que pulsa entre os povos e comunidades da Amazônia.

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade;
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados;
Mesmo que queimem nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade

Voltando a pesquisa em Marudá, à medida que ia cartografando, entre uma conversa e outra, passei a entender os saberes-bruxa não somente como um conjunto de conhecimentos e práticas, mas como um artefato de saber-poder que orientam o governo dos indivíduos. Neste contexto, Livia Cardoso (2012, p. 230), nos adverte que, para uma boa bruxa, o importante é “desnaturalizar as enunciações, em desconfiar das essências mascaradas nos saberes contidos nos pergaminhos. Saber que tudo é produzido, criado e reinventado”.

Diante disso, esses saberes buscam por sensações e sentimentos que vão além do utilitarismo e da razão instrumental. Aos poucos notei que eles não se deixam evidente de imediato. Só depois de escutá-los, senti-los e mapeá-los é que pude, nas suas relações, perceber suas condições de existência, as estratégias e tecnologias utilizadas, bem como seus efeitos discursivos. Meu trabalho foi o de conectar as práticas discursivas que ocorriam nos diferentes espaços do Erva Vida, bem como o de entender que os discursos pertenciam a diferentes posições de sujeito e diferentes formações epistemológicas que não se limitavam às

educacionais, e que, dessa forma, carregavam, uma gramática e sua sintaxe própria.

Nesse contexto, as ervaíras de Marudá possuem um vastíssimo repertório de conhecimentos que foram construídos ao longo de sua história com a natureza, sobretudo com as plantas medicinais. Esse conjunto de saberes e práticas representa sua memória biocultural (Toledo; Barrera-Bassols, 2015), cuja aprendizagem se dá pela observação e experimentação, sendo seu compartilhamento realizado pela tradição oral de geração em geração. Tal conhecimento é local, coletivo e holístico, além de revelar um formidável mecanismo de memorização e a permanência destes saberes ao longo do tempo.

Assim, a educação, enquanto aspecto holístico está intimamente ligada à cultura, ao contexto e a fatores histórico-sociais. Por isso, a articulação entre cultura e a escola formal é fundamental para a compreensão do sujeito, da mesma forma que os saberes e as práticas culturais de cada sociedade são essenciais para a construção do conhecimento a respeito de si, de sua comunidade e dos outros sujeitos que a compõem, produzindo um modo de vida particular (Câncio; Araújo, 2016).

Desse modo, o que vi foi uma pedagogia elaborada com cuidado, organizada, lúdica e implicada com os saberes dos sujeitos do campo, das águas e das florestas. Foi possível também, observar um mosaico de saberes carregados de analogias que funcionam pelo uso de todos os sentidos humanos. A duras penas aprendi que nessa pedagogia os processos de ensino-aprendizagem se dão no campo cultural, que os conteúdos se inscrevem no território de disputas de saber-poder e que as posições de sujeito não são apenas bem vindas, como também desejadas.

Assim, nessa pedagogia-bruxa se estabelece uma outra relação com o conhecimento que é atravessada pela ancestralidade e pela circularidade, dimensões de uma pedagogia feminina comunitária que serão mais bem analisadas nas próximas seções desse capítulo.

5.2 A IMPORTÂNCIA DA ANCESTRALIDADE PARA OS SABERES-BRUXA

Os saberes-bruxa produzidos por meio de uma pedagogia própria entre as erveiras –, a pedagogia feminina comunitária –, evidencia o entrelaçamento entre cultura e natureza integrando os diversos aspectos que compõem seu sistema organizacional como trabalho, economia, saúde e educação. Entendemos por essa pedagogia os processos de ensino e aprendizagem que partem de uma relação simbiótica e sinérgica com seu território e a natureza tecida coletivamente pela ancestralidade em diferentes tempos e espaços formativos.

Nesse sentido, o Erva Vida é o local de escuta e valorização das suas histórias de vida, fortalecimento de vínculos sociais e luta política por direitos. Para Beatriz Stumpf e Maria Aparecida Bergamaschi (2016), essa concepção sistêmica que articula natureza-cultura-educação potencializa as individualidades e fortalece o coletivo, contribui para um ambiente favorável de aprendizagem que se entrelaça de modo prático com a vida cotidiana.

Por isso, nessa pedagogia, os processos de ensino visam compreender as formas como os sujeitos organizam e dão sentido ao seu território, ordenam seus discursos, norteiam seu comportamento, produzem e compartilham seus conhecimentos. São processo/produto das informações que dispõe e servem para a elaboração de seu estilo de vida cotidiano. Além disso, esses saberes são produzidos e compartilhados por meio de processos pedagógicos próprios que envolvem a ancestralidade e a experiência empírica.

Aliás, a ancestralidade está implicada não só com o compartilhamento desses saberes como também com o cuidado de si e sua estreita relação com a natureza constituindo elemento articulador para a elaboração de uma estilística própria que produz outros modos de vida ao afirmar suas subjetividades enquanto mulheres da floresta. Segundo Nina Simone a ancestralidade é importante porque é a ferramenta utilizada para dar continuidade a uma história de lutas e resistências, além de representar a construção de um modo de vida coletivo-comunitário.

Neste contexto, a produção de um *ethos* feminino comunitário está relacionado a uma estilística própria por meio da qual a ancestralidade, além de ser um ato político, implica em “dotar as ações de uma beleza e um esplendor únicos, através da qual o indivíduo conduz sua vida de uma forma digna de longa lembrança” (Ortega, 1999, p. 75), que nem mesmo a morte é capaz de apagá-la.

Em comunidades do interior da Amazônia os saberes compartilhados de geração em geração por meio de uma pedagogia própria estão articulados a toda uma cosmo percepção de mundo que envolve vários elementos naturais e sobrenaturais como a saúde do corpo físico, o equilíbrio espiritual, as redes sociabilidade e o modo como se relacionam com a natureza. Neste contexto, a sabedoria tradicional é, portanto, um elemento articulador entre diversos outros aspectos da vida social desses povos.

Entretanto, essas sabedorias foram, e ainda são, negligenciadas pela racionalidade científica que preza pelo utilitarismo. Por isso, defender e valorizar os saberes da floresta é, além de um exercício coletivo de aprendizagem, uma atitude política de resistência que essas mulheres têm para manter viva sua cultura. Neste contexto, a ancestralidade é o elemento que conecta a educação à cultura. É por meio dela que se alicerçam os saberes, fazeres e pensares produzidos coletivamente. Aliás, a ancestralidade ao funcionar como eixo articulador das dimensões subjetivas dessas mulheres, opera por meio de um retorno à memória coletiva o que implica no respeito, harmonia e equilíbrio com o território de uso comum. E a educação é a ferramenta que fortalece essa noção de *ethos* comunitário, como já argumentaram Stumpf; Bergamaschi (2016).

Além disso, a ancestralidade é uma dimensão essencial na produção de uma pedagogia feminina comunitária que pulsa entre as mulheres da Amazônia, em especial sobre as erveiras de Marudá. Ela não é apenas um elemento que organiza as experiências, é também um recurso político-discursivo que fortalece a luta por direitos. E isso, fica mais evidente, quando consideramos as diferentes violências a que foram submetidas que, por meio da ancestralidade, foi possível produzir uma condição coletiva de resistência. Assim, a relação com a ancestralidade é uma estratégia político-pedagógica por meio do qual se produzem e se operam os sentidos do que é ser mulher-erveira em Marudá.

Além da relação com sua história de vida, seja familiar ou comunitária, de cada uma das mulheres do Erva Vida, a produção de saberes se relaciona também com a própria natureza, como demonstrou Samaumeira Resistência:

Representa a valorização da vida. A grandeza e o amor de Deus em nós, resgatando, cuidando, equilibrando os seres, valorizando a sabedoria milenar, gerando economia, liberdade financeira e principalmente preservando a natureza e cultivando as diversidades de plantas que servirão para nossos remédios. Cuidamos das plantas e elas cuidam de nós.

Assim como sugeriu Silvia Federici (2018), enquanto bruxas, essas mulheres, acumularam por gerações, saberes sobre a natureza e seus corpos, construídos por meio de lógicas próprias que variam de acordo com a comunidade e seu conjunto simbólico: crenças, territórios e organização social. Desse modo, a relação das mulheres com seu território se perpetuou por meio da transmissão desses conhecimentos através de histórias e práticas, compartilhadas de geração a geração.

As erveiras de Marudá passaram a incorporar esse rico e vasto repertório de saberes para além do campo da saúde, produzindo um estilo de vida, uma subjetividade que é potente e pulsante na Amazônia. Rosa Luxemburgo foi enfática ao dizer que “pra nós aqui do Erva Vida, as plantas medicinais são mais do que remédios. Elas são nosso estilo de vida”.

Outro aspecto importante é a reprodução intergeracional dessas sabedorias. Por meio das cartografias vi quais as formas mais comuns de aprendizado dos saberes no manejo com plantas medicinais e que estratégias eram utilizadas para seu compartilhamento, conforme quadro 4.

Como Aprendeu	Como Compartilha
Pela tradição oral	Pela tradição oral
Vendo	Vendo
Ouvindo	Ouvindo
Experimentando	Produção de material impresso

Quadro 4: Comparativo entre as formas de aprendizado e as estratégias de ensino que são utilizadas
Fonte: Pesquisa de Campo (2023)

No Erva Vida, a pedagogia produzida e o conceito de educação se invertem em relação ao modelo educacional que estamos acostumados a ver nas sociedades ocidentais. Nessas sociedades a educação, geralmente escolar e como marca da Modernidade, busca a formação do indivíduo racional para depois se deslocar para o âmbito coletivo. Já no Erva Vida, a educação, muito ligada à ancestralidade e aos valores tradicionais, visa a formação coletiva para depois forjar as individualidades. É um exercício de performatividade política em um campo em disputa, sobretudo, para as mulheres no qual o Erva Vida funciona como um laboratório para a elaboração de um *ethos* coletivo por meio da ancestralidade, respeito à cultura e o bem-viver comunitário.

Segundo Machado (2012) *apud* Silva *et al.* (2019, p. 78), o ensino do saberes dos povos da floresta

Começa muito cedo, quando pequenas as meninas acompanham as atividades das mães e das irmãs. Ao longo do processo de aprendizagem, os conhecimentos podem ser, também, passados de sogra para nora. Após a construção dos saberes, eles são compartilhados, em sua maioria, entre outros parentes, vizinhas e amigas por meio de relação de trocas.

Ao longo da pesquisa também foi importante perceber as tecnologias acionadas para fazer funcionar essa pedagogia feminina comunitária. Essas tecnologias foram produzidas não apenas a luz da instrumentalização e utilidade, como também do afeto e dos sentidos. A caverna da bruxa era formada por um mosaico de objetos com caldeirão, pergaminhos, aparelhos, bancadas, murais, materiais impressos e equipamentos elétricos estavam organizados para criar um cenário laboratorial ao local, além de garantir poder e controle no processo de ensino. No preparo com as fórmulas é importante destacar a influência das experiências empíricas acumuladas, bem como a ancestralidade, dispositivo central no processo de compartilhamento de saberes, como mencionado por Ipê Amarelo:

Eu pelo menos conheci a questão das ervas através dos nossos ancestrais, dos idosos da nossa comunidade, como minha vó, minha tia, minha mãe, que são pessoas que tem conhecimento e que acabando passando pra nós sobre a importância de ter aquela erva, aquela planta medicinal.

Os saberes-bruxa são mobilizados além da experimentação, pela bricolagem. As erveiras fazem uso também de materiais escritos e impressos, a exemplo dos rótulos das embalagens, do folder de divulgação comercial dos fitoterápicos e de um mural que encontrei no *hall* de entrada na sede do Erva Vida, onde constam páginas dos pergaminhos com as “receitas” sobre a produção, armazenamento e indicação terapêutica de cada fitoterápico. Este fato evidencia que elas mantiveram-se abertas ao novo, acessando de modo complementar, métodos e tecnologias de outras culturas, o que potencializou uma educação intercultural, sem deixar de perceber criticamente os processos históricos de colonização, manipulação e opressão, sobretudo em relação às mulheres.

Diante disso, foi possível perceber que os saberes-bruxa dispõem de eficientes estratégias que estão relacionados a aspectos sociais, culturais e afetivos, como a oralidade e a empiria (vendo, ouvindo e experimentando), além do uso de

métodos formais de ensino como a escrita e impressão de materiais de divulgação.

Para Roseli Nunes

Existem várias formas de repassar esse conhecimento. Antigamente o conhecimento era repassado pelas gerações, ou seja, pela família né. É através da oralidade, mostrar pros nossos filhos a importância das plantas medicinais. Além disso, hoje em dia a gente ensina por meio das conversas com as mais novas eu vou ensinando, como é que prepara o chá, o xarope. Tem também olhando, vendo, fazendo e usando nosso mural, logo na aqui entrada.

Estudos realizados por Elizabeth Teixeira *et al.* (2011), demonstraram que nas comunidades da Amazônia paraense, a medicina tradicional é usada para tratar de problemas cotidianos (amamentação, alimentação e patologias comuns na infância), e quando essas práticas de saúde obtêm resultados positivos, elas são transmitidas como verdades, de geração a geração, via tradição oral. Além disso, os saberes sobre plantas medicinais representam não só uma terapia como também uma manifestação da cultura e uma forma de resistência entre as erveiras de Marudá. Da mesma forma, sua produção, para além de ser utilitária, se inscreve em um processo de escuta que potencializa a construção coletiva de uma comunidade de aprendizagem por meio de uma pedagogia de participação conjunta em uma atmosfera de confiança e de diálogo, como já demonstrou bell hooks (2020).

Na pedagogia feminina comunitária, tanto o aprendizado quanto o seu compartilhamento são práticas sociais, desde cedo, levadas muito a sério pelas erveiras, uma vez que elas se reconhecem como um importante elo nessa conexão subjetiva. Por isso, participar desses processos formativos, para elas não se trata somente de aspectos compartilhados pela ancestralidade, mas de um estilo de vida que precisa envolver o coletivo por meio de um movimento circular de aprendizagem, dimensão que será mais bem analisada na próxima seção deste capítulo.

5.3 A DIMENSÃO DA CIRCULARIDADE NO COMPARTILHAMENTO DOS SABERES-BRUXA

Em sociedades tradicionais direcionadas para o coletivo, a educação é uma questão que se refere a todos, em um processo formativo integral compreendido como um dom sagrado (Stumpf; Bergamaschi, 2016). De acordo com Vandana Shiva (2001), mesmo existindo relações de saber-poder, não é o foco dos saberes tradicionais utilizar dos conhecimentos produzidos para acumular ilimitadamente lucros e riquezas privadas, ao contrário, compartilham tudo o que receberam porque entendem que a natureza os presenteia com a “a dádiva do saber”.

Este processo de produção de sabedorias ocorre por meio da circularidade, dimensão essencial porque implica na construção de epistemologias móveis, vivas e dinâmicas, produzidas no coletivo, por meio de uma pedagogia comunitária, que, ao mesmo tempo em que produz conhecimento para dirimir problemas cotidianos, abre espaço para a realização das potências subjetivas vividas no âmbito coletivo.

Em seu relato Girassol argumentou que

Cremos na circularidade: aquilo que você ensina pra alguém um dia volta em forma de conhecimento pra você. É uma pessoa passando o conhecimento pra outra. Então, assim a gente vive. Tem muita gente aqui de Marudá que, por exemplo, tem as plantas no seu quintal, mas não sabe o que fazer com elas. Aí eles recorre aqui com a gente. Um dia, eu espero que eles também vão servir a gente. Por isso nossa obrigação é passar pra frente esse conhecimento sobre a importância de todas essas ervas.

Diante de uma compreensão sistêmica da vida, as ervaíras de Marudá entendem que cada indivíduo possui uma função específica dentro de sua cultura e que, portanto, precisam exercê-lo com zelo, para que toda a comunidade possa usufruir daquilo que elas produzem. Não se trata, dessa forma, de algo particular, mas uma manifestação coletiva da cultura cuja atribuição delas é zelar não só pela saúde coletiva da comunidade, como também pelo compartilhamento desses saberes para que não se percam com o tempo. Para elas, esse conhecimento é um dom, uma dádiva que elas possuem, por isso não podem explorá-lo comercialmente.

Não é só uma questão de fazer o remédio em si (risos). Isso é o mais fácil. O mais difícil é cultivar eles, saber a época certa de cada um, como preparar, que parte da planta é usada, pra que doença serve, pra que tipo de pessoa não serve (contraindicação), e por aí vai. Tem muita gente mais nova, inclusive, me disseram, que seu quisesse eu poderia ganhar dinheiro com esses remédios. Mas não é essa nossa finalidade. Não pensamos em ficar ricas (risos). Na nossa mente, temos que espalhar esses conhecimentos (Girassol)

Em estudo semelhante sobre a educação do povo *mbýá* guarani no Rio Grande do Sul, Beatriz Stumpf e Maria Aparecida Bergamaschi (2016, p. 929) argumentaram que a educação comunitária desses povos volta-se para o *Bem viver*, cuja aprendizagem relaciona-se com “a plenitude da vida, a partir de elementos como a visão ecológica, o sentimento, a coletividade, a reciprocidade, a arte e o simbolismo”.

Tanto entre os *mbýá* quanto na pedagogia produzida pela *erveiras de Marudá*, integram-se um caldeirão de saberes cuja magia é mobilizada por toda a comunidade. Dessa forma, essa educação-bruxaria é um processo interligado que proporciona o desenvolvimento sistêmico de modo que cada pessoa possa desenvolver e manifestar suas habilidades articulada com o coletivo.

Aliás, nessa pedagogia o ensino e a aprendizagem são processos contínuos, dinâmicos e coletivos que envolvem as mulheres em diferentes tempos e espaços formativos, como na sede do projeto, no horto ou no laboratório. Diante disso, os processos educativos ocorrem não só em espaços demarcados formalmente, mas por meio de atividades cotidianas com o uso dos sentidos como a escuta sensível, o olhar atento, o apreciar de um aroma, o toque, a imitação e a troca de afetos. Mas, para que esse processo faça sentido é importante pensar um ensino para além da razão utilitária que articule outras dimensões da vida como o cuidado mútuo e afetividade, o que nos remete a epistemologia do *corozonar*.

O *corozonar* corresponde a uma postura intelectual, acadêmica e de luta política que implica na conexão da afetividade, desde o coração, com a racionalidade por meio de uma construção decolonial do saber, do sentir e do ser (Arias, 2010). Não é a troca de uma forma de pensar por outra, mas o deslocamento do centro hegemônico da razão para o afeto. Segundo Fernanda Sousa (2017, p. 258), trata-se de abrir espaços para a “insurgência da ternura, que permite colocar o coração como princípio do que é humano, sem que isso implique em renunciar à razão, porque se trata de dar afetividade à inteligência”.

Corazonar es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón. Implica senti-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad (Arias, 2010, p. 11).

A epistemologia do *coronozar* tem sua origem na luta pelo direito de existir dos povos originários andinos que historicamente sofrem opressão sobre seus corpos, subjetividades e mentes (Souza, 2017), cujo processo de resistência abre possibilidades de resgatar a dimensão feminina e espiritual do sujeito, além de contribuir para a construção de outras subjetividades que se relacionam com o outro e com a natureza, muito próximo do processo histórico de resistência percorrido pelas bruxas.

Aliás, enquanto bruxas, as erveiras em uma relação de circularidade não apenas produzem *sobre* a natureza, como também aprendem *com* ela por meio do sentir, do ouvir e do cheirar, aprendizagens que provém do coração. Assim, em uma das rodas de conversa, perguntamos as erveiras: “*Se você tivesse que citar alguma planta medicinal que lhe deixou algum ensinamento, que planta seria?*”. O objetivo não era somente captar qual seria a planta medicinal “favorita” de cada uma, mas perceber a importância do *coronozar* na produção dos saberes por elas produzidos e mobilizados.

As plantas por elas mencionadas (figura 13) estavam associadas aos seguintes fatores: (i) cuidado com a natureza; (ii) porque dispararam memórias afetivas, sobretudo as infantis e (iii) porque estão ligadas a doenças muito comuns em comunidades tradicionais da Amazônia. Esse cuidado com a natureza parte de uma relação ecológica entre as erveiras e as plantas medicinais, que durante as cartografias pude perceber manifestado no manejo com o horto, na disposição que cada planta ocupa dentro e fora da sede do Erva Vida e nos nomes que se autoatribuíram para esta pesquisa. Essas ações, profundamente micropolíticas, demonstraram que na produção desses saberes para além da racionalidade, a afetividade também é evocada, o que nos remete a construção de uma pedagogia própria, a pedagogia feminina comunitária.

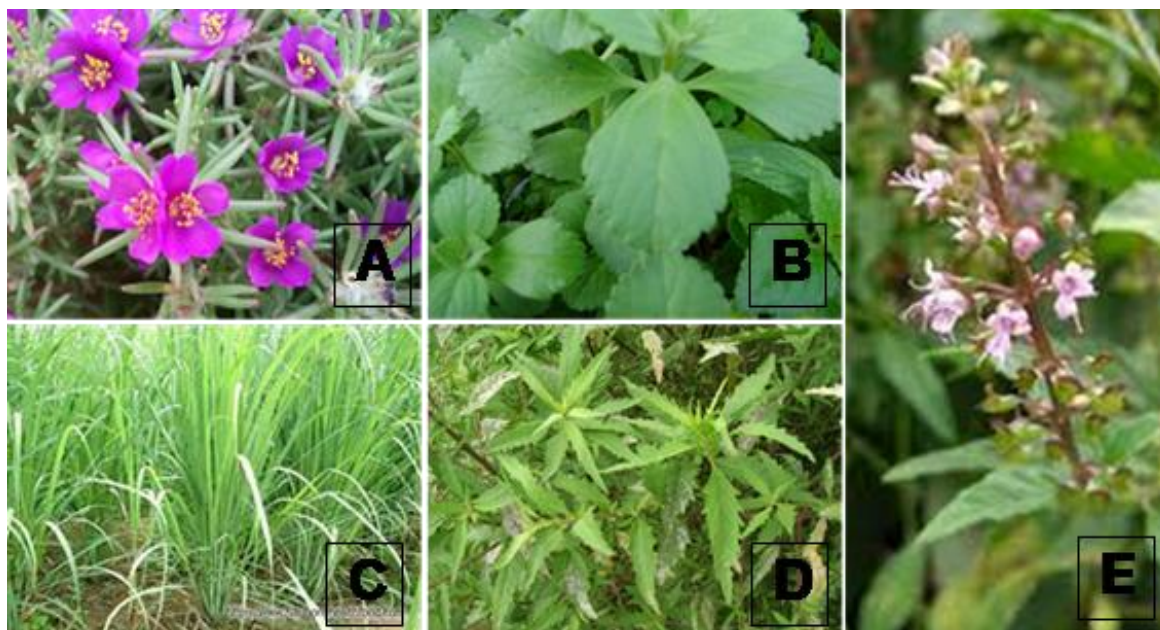


Figura 13: Plantas Medicinais Favoritas das Erveiras
A-E: Amor-crescido, Boldo, Capim Santo, Elixir Paregórico e Mastruz
Fonte: Horto Didático de Plantas Medicinais do HC-CCS

A medida que as erveiras se pronunciavam durante as rodas de conversa pude perceber entre elas vibrações dos seus corpos por meio de cores, sabores e aromas, cuidadosamente identificados e tratados com pertencimento, aspectos-chave no processo de encontro e desencontro com o mundo. Neste contexto, o devir bruxa é produzido a partir da fruição de sentimentos, percepções e intensidade de um corpo consigo mesmo e com os outros corpos, cuja potência está nas afecções que transbordam as percepções ordinárias, como já argumentou Paola Zordan (2005).

Diante disso, há um processo de *coronozoamento* que implica dar vazão à imaginação, sensibilidade, afetos, emoções, tato, olfato e paladar (Arias, 2010), elementos importantes na elaboração de um *ethos* feminino próprio que orienta a produção de um conhecimento fragmentado, localizado, parcial e corporificado.

As erveiras, quando questionadas sobre que ensinamentos aprenderam com sua planta “favorita”, suas respostas evidenciaram: que a medicina tradicional valida o conhecimento empírico; que não se pode negligenciar nenhuma forma de sabedoria; que as plantas medicinais são uma riqueza demonstrada no multiuso que possuem; que é possível confiar nas plantas medicinais nos momentos de dor e sofrimento e que as plantas trazem leveza para lidar com os problemas do cotidiano.

Além disso, as respostas indicaram que a saúde de uma pessoa está relacionada a um processo integral e circular que envolve vários outros elementos e

não somente os fitoterápicos, podendo incluir inclusive aspectos naturais e sobrenaturais.

As plantas elas nos ensinaram que a fé e elas se completam. Se você não tem fé, não adianta tomar, não adianta usar. E eu acho que isso é usado para nossa vida né, pra tudo que é feito, pra tudo o que a gente faz. Então se você tem fé e acredita, você pode usar que é muito mais do que a comprovação científica. Eu acredito que seja a fé que a gente coloca nas plantas e (...) tudo que é feito na vida da gente tem que acreditar que vai dar certo (Marielle Franco).

A gente já citou várias vezes a importância das ervas [...] Eu digo que elas são boas porque eu tenho tomado e graças a Deus nunca mais eu senti a dor que eu sentia. [...] Nós somos muito agradecidas por todo esse conhecimento sobre as ervas, principalmente que nossas companheiras têm. Não é só sobre ervas, mas sobre a vida como um todo, uma vez que elas nos ensinam como viver uma vida melhor junto das outras (Samaumeira Resistência).

A pesquisa percebeu que o emprego de fitoterápicos não se limita a aspectos da saúde física, como também produz um processo de *metanóia*, uma mudança de consciência que implica na elaboração de uma subjetividade outra que se reflete no modo como vivo, como me relaciono com as outras pessoas e como lido com a natureza, estando, portanto, relacionado a um devir bruxa e a um aprendizado integral do indivíduo como propõe a epistemologia do *coronozar*. Aliás, o *corazonar* surge como uma postura intelectual desde o coração que reconhece a existência de uma sabedoria insurgente que interconecta afetividade e racionalidade, compreendendo o sujeito de modo holístico (Souza, 2017).

Por isso, uma bruxa que se preze valoriza o aliançamento com as outras bruxas, o que lhes permitiu coletivamente (re)descobrir um jeito diferente de viver e resgatar conhecimentos tradicionais articulados à inovação e parcerias. O encontro dessas mulheres com as plantas elevou a autoestima, o autocuidado e a autonomia de cada uma delas, além de produzir saberes, engendrou uma subjetividade específica.

Por fim, ficou evidente que, enquanto pedagogia decolonial, os saberes-bruxa, conectam os sujeitos femininos com seus territórios, a ponto de produzir uma micropolítica subjetiva – o *ethos* feminino comunitário – uma vez que, em sua constituição são produzidos saberes, fazeres e pensares que permitem às mulheres da floresta exercer sua subjetividade em conexão com as outras mulheres, com seu território e com a natureza.

6 ÚLTIMAS PALAVRAS

Ao longo desse texto evidenciei como as redes de sociabilidade, o aliançamento entre os corpos e a produção de conhecimento a partir do território são elementos necessários para a constituição do *ethos* feminino comunitário entre as erveiras de Marudá. Entendemos que os objetivos foram alcançados e a problemática respondida.

Desse modo, como dito ao longo de todo o texto, *ethos* feminino comunitário, corresponde à subjetividade que representa um projeto político de habitação do território, uma potência criadora de conhecimento em cuja base está sua relação com a natureza. Por isso, entendemos que os argumentos apresentados foram suficientes para dar conta da tese proposta.

Os resultados da pesquisa indicaram que as redes de sociabilidade foram criadas tanto interna quanto externamente. Externamente a partir de vínculos com instituições públicas, enquanto que internamente essas redes são manifestadas no trabalho por meio de relações horizontais e solidárias; entre as mais velhas criando uma relação de respeito, e entre as mais jovens para com as mais velhas, seja por uma relação de respeito e aprendizado, seja por uma relação de proteção e cuidado.

Os saberes que essas mulheres possuem oriundos de sua relação com a natureza produz uma pedagogia própria que estabelece uma outra relação com o conhecimento para além da razão que é atravessada pela ancestralidade e pela circularidade, que se alicerça epistemologicamente em uma pedagogia decolonial.

Procurei demonstrar que a educação compreende um processo pedagógico que produz um *ethos* que se articula a natureza, ao território e à imanência do ser. As cartografias nos permitiram acompanhar vidas de mulheres, situadas entre o mar, a terra e a floresta. Além disso, essa pesquisa assumiu o desafio político da experientiação que recusou a pronta submissão aos protocolos técnicos construindo-se nos agenciamentos do percurso trilhado. Por isso, ela se fez pela leitura das pistas que encontrei no território, sem medo de me perder, me permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento.

Aliás, a constituição do território está relacionada aos encontros e no modo como cada um irá habitá-lo. Neste sentido, o que vi não foram fatos isolados, mas aquilo que está entre as coisas, nas conexões e agenciamentos. Até porque o território não é um fato dado, uma cópia da natureza e nem está separado da

cultura. Ao contrário, é justamente na relação entre corpo e espaço, natureza e cultura que me fiz e refiz enquanto pesquisador. Assim, o recurso de fundir-se com o território é estratégia para ativar a potência de nosso corpo de vibrar a música do mundo. Além disso, aprendi com as erveiras que não faz sentido falar a palavra natureza, porque tudo é natureza, inclusive nós. Por isso, defendê-la é defender a nós mesmos e lutar pela nossa própria existência.

É importante considerar também que historicamente, os movimentos de resistência, em sua maioria, forjados em uma macropolítica, possuem uma estrutura centralizada e hierárquica, enquanto que os novos movimentos sociais, que se estruturam a partir de uma micropolítica, são mobilizados em redes se organizam de forma policêntrica, se desenvolvendo no terreno biopolítico, de modo a produzir novas subjetividades e novas formas de vida.

Por isso, a característica mais importante desses dos novos movimentos é a insistência na autonomia e a recusa de qualquer identidade essencializante ou hierarquia centralizada. Dessa forma, as manifestações contemporâneas do feminismo, por serem micropolíticas, são marcadas pelo aliançamento, pela organização em rede e pela produção própria de conhecimento. E esse é o caso das erveiras de Marudá.

No campo do gênero, a preocupação em não enquadrar ninguém em uma identidade fixa e o estímulo à diferença, são especialmente relevantes porque é justamente na liberdade dos modos de vida que se concentram as lutas. E é na produção desses modos que emerge a potência das singularidades porque engendra ações micropolíticas produzindo um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido.

Tendo como ponto de partida esse trabalho, futuras pesquisas no campo da educação podem analisar mais a fundo a pedagogia feminina comunitária ou a relação desse *ethos* feminino com o imaginário estético dessas mulheres-erveiras, algo que essa pesquisa não fez. Pode-se, inclusive, rasurar, refazer ou desconstruir esta pesquisa a partir de novos encontros e novas percepções sobre essa temática.

Lembro-me do primeiro contato que fiz com as erveiras, ainda virtual, quando fui preterido por elas em detrimento das marcas da colonialidade que carregava, embora não soubesse disso naquele momento, algo que me faz todo sentido agora. Da mesma forma, me recordo das expectativas que tinha na viagem de apresentação do projeto e em cada encontro até me sentir aceito pelo coletivo. Tudo

conspirou não só para que as informações fossem produzidas e se chegasse à conclusão desse texto, mas também para que eu fosse modificado e implicado com todo este processo.

A medida que se realizava a última roda de conversa me veio à mente a música “Roda Viva”, de Chico Buarque. Em um dos trechos ele diz que: “Roda mundo, roda-gigante; Rodamoinho, roda pião; O tempo rodou num instante; nas voltas do meu coração”. Pensei exatamente nisto porque nesse encontro percebi o quanto eu fui afectado ao longo da pesquisa. Uma das erveiras, em suas palavras finais, relacionou seus discursos e reflexões a uma construção e desconstrução que viveu em cada um dos encontros. Para ela, cada momento deixou marcas no seu ser. Além disso, por meio desses encontros despertou em mim, e creio que também nelas, fruições, alteridades e modos outros de ser sujeito, que muitas vezes não são captadas por outras técnicas de pesquisa, que não sejam as cartografias e as rodas de conversa.

Embora esse texto termine aqui, o trabalho com as erveiras é muito mais profundo. Não tenho certeza de quase nada, mas é inegável afirmar a potência do *ethos* feminino comunitário entre essas mulheres que não só modifica a si mesmo como também polinizou em mim o sentimento de pertença, por meio do qual fui afectado e trago comigo um pouco desse território existencial.

A pesquisa produziu em mim um sentimento conflitante e assimétrico: embora eu saiba um pouco mais sobre as erveiras de Marudá, em particular, e das mulheres da Amazônia, de modo geral, agora sei um pouco menos de mim, tanto o pesquisador quanto o homem que, com meus anseios, medos e angústias passei por um processo frontal de afecção para produzir junto essas mulheres uma pesquisa potente sobre um *ethos* pulsante na Amazônia. Diante disso, chego até aqui para dizer que, esta pesquisa diz mais sobre mim do que sobre elas.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, J., PASSOS, E. Cartografar é habitar um território existencial. In PASSOS, E; KASTRUP; ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

ALVES, Marco Antonio Sousa; ALKMIN, Gabriela Campos. A Política Identitária em Questão: Reflexões a Partir de Judith Butler e Achille Mbembe. **Revista RDP**, Brasília, Volume 18, n. 97, 617-644, jan./fev. 2021. Disponível em <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/5049/pdf>. Acesso 30 Jan 2022.

ARIAS, Patricio Guerrero. **Por uma antropología del corazonar comprometida con la vida**. Quito, Ecuador; Abya Yala, 2010. Disponível em: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11126/1/6%20Por%20una%20antropologia%20del%20corazonar%20comprometida%20con%20la%20vida.pdf>. Acesso 20 de Maio de 2023.

BALTHAZAR, Gregory da Silva; MARCELLO, Fabiana de Amorim. Feminismos para além dos feminismos: êthos crítico e transformação do pensamento. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.34 e192828, 2018, p. 1-34. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/t8KnFxpfbpKZ99MJC4KhFnP/abstract/?lang=pt>. Acesso 01 dez 2021.

BARAD, Karen. Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. **Revista Vazantes**, volume 01, n. 01, p. 07-34, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20451>. Acesso 18 Março de 2022.

BATISTA, Leidiane Priscilla de Paiva Batista. PAULA, Edson Oliveira de Paula. MATOS, Tharcia Priscilla de Paiva Batista. Saberes Tradicionais e a Ciência Moderna. In: **VI Congresso Nacional de Educação, VI CONEDU**, Fortaleza, CE. Anais do VI CONEDU. p.1-9, 2019. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2019/TRABALHO_EV127_MD1_SA6_ID7799_03102019175651.pdf. Acesso em: 20 de maio de 2023.

BECKER, Márcia Regina. A *Sororidade* como experiência produzida na pesquisa participante. **Anais da 37ª Reunião Anual da ANPEd**, 2015, Florianópolis: ANPEd, Out. 4-8, p. 1-16. Disponível em: <http://37reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/2015/02/Trabalho-GT06-3807.pdf>. Acesso 21 Junho 2022.

BENTO, Berenice. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro (org). **Stonewall 40+ o que no Brasil?** Salvador, EDUFBA, 2011a.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Estudos Feministas**, v. 19, p. 549-559, 2011b.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: Ética do humano-compaixão pela terra**. Petrópolis (RJ): Vozes; 1999.

BOSI, Alfredo. (Org.). **Cultura brasileira**. Temas e situações. São Paulo: Ática, 2003.

BOZZANO, Caroline Betemps. “Feminismos transnacionais descoloniais: Algumas questões em torno à colonialidade nos feminismos”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e58972, 2019.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade. Tradução: Roberta Barbosa. **Revista Labrys de Estudos Feministas**. número 1-2, julho/dezembro 2002, p. 1-16. Disponível em: http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf. Acesso dia 18 Março de 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria n. 971, de 3 de maio de 2006. **Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS)**. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.

BRASIL. **Resolução nº 510**, de 7 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde. Diário Oficial da União, Brasília, 2016. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html. Acesso 10 Março de 2023.

BRASIL. **Censo Demográfico 2022**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, Diretoria de Pesquisas (DPE), Coordenação Técnica do Censo Demográfico (CTD), Brasília, 2023.

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: O feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu** (11) 1998, pp.11-42. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>. Acesso 01 dez 2021.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In LOURO, G. L. (Org.), **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**, Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 151-172.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão de identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 8a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia**. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens; Revisão Técnica: Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2018. 266p.

CABNAL, Lorena. **Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política**. Entrevista ao Instituto PACs, 26 de junho de 2019. Disponível em <https://pacsinstituto.medium.com/defender-o-territ%C3%B3rio-terra-e-n%C3%A3o-defender-o-territ%C3%B3rio-corpo-das->

[mulheres-%C3%A9-uma-incoer%C3%Aancia-4ec7621e790b](#). Acesso 10 Agosto 2021.

CAIXETA, Juliana Eugênia; SILVA, Delano Moody Simões da; LIMA, Lídia Moreira de; ALVES, Euler Brennequer Santos. Entrevistas narrativas mediadas por instrumentos: investigações sobre a identidade docente. **Linhas Críticas**, [S. l.], v. 23, n. 51, p. 268–289, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/8223>. Acesso em: 28 nov. 2022.

CÂNCIO, Raimundo N. P.; ARAÚJO, Sônia Maria. Educação Escolar, Saberes Culturais e Práticas Educativas dos Rezadores de Almas na Amazônia. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, v. 11, n. 4, p. 1864-1884, 2016.

CARDOSO, Denise Machado. Catadoras de caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia Brasileira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, maio-agosto 2007.

CARDOSO, Livia Rezende. Nos Rastro de uma bruxa, compondo metodologias alquimistas. In: MEYER, Dagmar Estermann. PARAÍSO, Marlucy Alves (Orgs). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2012, p. 219-241.

CARNEIRO, Glaucia Conceição. PARAÍSO, Marlucy Alves. Cartografia para pesquisar currículos: um exercício ativo e experimental sobre um território em constante transformação. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 13, n. 3, p. 1003-1024, set./dez. 2018 Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>. Acesso 07/11/2022.

CARVALHO, Íris. Educação Popular e Economia Solidária pelas mãos das mulheres. **Anais da 40ª Reunião Anual da ANPEd**, 2021, Belém: ANPEd, Set-Out., p. 1-3. Disponível em: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_10_18. Acesso 21 Junho 2022.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulários de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Marta Rocha de; FIGUEIREDO, Fábio Fonseca. Saberes Tradicionais, Biodiversidade, Práticas Integrativas e Complementares: O Uso de Plantas Medicinais no SUS. **Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**, Hygeia, nº 15 (31): pp 56 - 70, Março/2019.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber**: elementos para uma teoria. Porto Alegre: Artmed, 2000.

CHAVES, Tahnity Haarad Moura, *et al.* Fitoterapia Popular e Alimentação Saudável com um grupo de mulheres erveiras e a juventude local de Marudá-Pará. **Cadernos de Agroecologia** Vol. 13, Nº 1, Jul. 2018.

COHEN, Jeffrey Jerome (Org). **Pedagogia dos Monstros**: os prazeres e os perigos de confusão e fronteiras. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

COSTA, Luciano Bedin. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista Digital do LAV**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 066–077, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revislav/article/view/15111>. Acesso em: 6 nov. 2022.

COSTA, Layse Rosa Miranda da. Pescadores e juventude de Marudá/PA: estão se afastando da pesca artesanal? **33º Reunião Brasileira de Antropologia**. Realizada entre 28 de agosto a 03 de setembro de 2022, *on line*. Disponível em: <file:///C:/Users/REINALDO1/Downloads/Trabalho%20completo%20RBA-1.pdf> Acesso 18/12/2022.

DANIEL, Camila. O trabalho e a questão de gênero: a participação de mulheres na dinâmica do trabalho. **O Social em Questão** - Ano XIV - nº 25/26, 2011, p. 323-344. Disponível em: http://osocialemquestao.ser.pucrio.br/media/17_OSQ_25_26_Daniel.pdf. Acesso 22/01/2023.

DELEUZE, G. **Conversações**. 1. ed. São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia vol 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Coleção Trans.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia, v. 4. São Paulo, Editora 34, 1997.

DICIONÁRIO AMBIENTAL. **((o))eco**, Rio de Janeiro, jul. 2014. Disponível em: <http://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28516-o-que-e-um-ecossistema-e-um-bioma/>. Acesso em: 05 de Março de 2023.

D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas *et al*. Atenção integral à saúde de mulheres em situação de violência de gênero: uma alternativa para a atenção primária em saúde. In: **Ciência, Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 14(4), 1037-1050, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232009000400011&lng=en&nrm=iso Acesso 23/01/2023.

FABRIS, Eli; DAL'IGNA, Maria Cláudia. Constituição de um *ethos* de formação no Pibid/Unisinos: processos de subjetivação na iniciação à docência. **Educação Unisinos**, v. 19, n. 1, p. 77-87, 2015.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2018.

FILHO, Kleber Prado. TETI, Marcela Montalvão. A Cartografia como método para as Ciências Humanas e Sociais. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n.38, p.45-59, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/2471>. Acesso 06/11/2022.

FLOR, Alessandra Simone Santos de Oliveira. BARBOSA, Wagner Luiz Ramos. Grupo de Mulheres Erva Vida de Marudá-PA: trajetória histórica e sobrevivência de uma tradição. **Gênero na Amazônia**, v. 5, p. 237-248, 2014. Disponível em: <http://www.generonaamazonia.com/edicoes/edicao-5/artigos/13-Grupo-de-Alessandra-e-Wagner.pdf>. Acesso 18/12/2022.

FLOR, Alessandra Simone Santos de Oliveira. BARBOSA, Wagner Luiz Ramos. Sabedoria popular no uso de plantas medicinais pelos moradores do bairro do Sossego no Distrito de Marudá-PA. **Revista Brasileira de Plantas Medicinai**s, Campinas, v.17, n.4, supl. I, p.757-768, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FURTADO, M. L. **Curralistas e redeiros de Marudá**. Belém: CNPq, Museu Emílio Goeldi, 1987.

FURTADO, Diego Corrêa. **Turismo, trabalho e uso de recursos naturais no Litoral Paraense**: A construção da noção de mudança na localidade Costeira De Marudá, Amazônia Atlântica. Tese, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019a.

FURTADO, Diego Corrêa. Entre pesca e turismo balnear: Alternativos engajamentos dos moradores de Marudá (Amazônia Atlântica) ao trabalho. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.12, n.4, ago/out 2019b, pp.375-399. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/ecoturismo/article/view/6690>. Acesso 18/12/2022.

GARCIA, Maria Manuela Alves. O Sujeito Emancipado nas Pedagogias Críticas. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 26, n. 2, p. 31-50, jul./dez. 2001. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/26137>. Acesso 20/10/2022.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**.. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GIORGI, Gabriel. **Formas comuns**: animalidade, literatura, biopolítica. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: RJ, Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo: **Revista Ciências Sociais Hoje**, 1984, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 19/10/2022

GONZALEZ, Soler. Educação Ambiental autopoietica entre manguezais, redes cotidianas escolares e práticas pesqueiras. **Anais da 36ª Reunião Anual da ANPEd**, Goiânia: ANPEd, 2013, Set-Out, 29-02, p. 1-3. Disponível em: http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt22_trabalhos_pdfs/gt22_3225_resumo.pdf. Acesso 21 Junho 2022.

GORINI, Paula. Corpos dissidentes: perspectivas de gênero e sexualidade na construção de um corpo político. **Anais do XV ENECULT** (Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura), Salvador, Bahia, Agosto de 2019, p. 1-16. Disponível em: <http://www.xvenecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/111651.pdf> Acesso 04 de Fevereiro de 2023.

GUATTARI Félix. **Caosmose**: Um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Ed. 34; 1992.

GUATTARI, Félix. **As Três Ecologias**. 11. ed. Campinas, São Paulo: Papirus, 2001.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 22, n. 2, jul./dez. 1997.

HALL, Stuart. A identidade cultura na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: **Lamparina**, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009a. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 14 dez. 2021.

HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue**: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009b.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: Cachorros, pessoas e alteridade significativa. Tradução: Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Tradução: Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro, Record, 2016.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº16. Brasília, janeiro/abril, 2015, p. 193-210.

HOOKS, Bell. **Ensinando pensamento crítico**: Sabedoria Prática. São Paulo: Elefante, 2020.

LEBREGO, Arina Marques; LOBATO, Samantha Moraes Cabral; FIMA, Larissa Raquel Virgolino. O Papel de Cuidadora Atribuído à Mulher: escuta psicológica de acompanhantes de pacientes em tratamento hemodialítico. **Revista Gênero na Amazônia**, Belém, n. 14, jul/dez., 2018, pp. 58-64.

LIMA, Ana Gabriela Morim de *et al.* **Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade: A contribuição dos Povos Tradicionais**. Brasília, IEB Mil Folhas, 2018.

LIMA, Aluísio Ferreira de; BATISTA, Karina de Andrade; LARA JUNIOR, Nadir. A ideologia do corpo feminino perfeito: questões com o real. **Psicologia em Estudo**, Maringá, PR, v. 18, n. 1, p. 49-59, jan./mar. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/dj8qFH9Dk5SBKtLNhnYDY4q/?lang=pt> Acesso: 01 de Fevereiro de 2023.

LIMA, Elizabeth Maria Freire de Araújo; YASUI, Silvio. Territórios e sentidos: espaço, cultura, subjetividade e cuidado na atenção psicossocial. **Saúde em Debate**. Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, v. 38, n. 102, p. 593-606, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/127259>. Acesso: 20/01/2023

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. 4. ed. Belém: Cultura Brasil, 2015.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p. 52-83.

LUNZ, Leandro da Silva. Mulher e História: da Invisibilidade à sujeito de análise. **Revista Eletrônica História em Reflexão (REHR)**, Dourados, MS, v. 12, n. 23, p. 49- 67 jan. / jun. 2018. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/7829>. Acesso 19 Junho 2022.

MACERATA, Iacã; SOARES, José Guilherme Neves e RAMOS, Julia Florêncio Carvalho. Apoio como cuidado de territórios existenciais: Atenção Básica e a rua. **Interface** (Botucatu) [online]. 2014, vol.18, suppl.1, pp. 919-930. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/XkbsZ77y6Sy6njs8VxjsWfQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso 06/12/2022.

MACHADO, J. S. **Lugares de gente**: mulheres, plantas e rede de troca no delta amazônico. (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2012.

MAIA, Cristina Reis. Certas Marias, Outras Marianas: A construção Da Identidade Feminina Em O Retrato Do Rei. **Revista Da Anpoll** 51 (3):167-76, 2020. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1446>. Acesso 19/10/2022.

MANESCHY, Maria Cristina. Múltiplas Atividades Femininas nas Estratégias de Reprodução Social de Famílias de Pescadores. In: COSTA, Maria José Jackson (Org). **Sociologia na Amazônia: debates teóricos e experiências da pesquisa**. Belém: EDUFPA, 2001, p. 165-196.

MATIAS, Rô Aragão; VASCONCELOS, Michele de Freitas Faria de; OLIVEIRA, Sandra Raquel Santos de. Pode a diferença insistir nas entranhas da sua própria aniquilação? Mulheres, mangues e movimentos. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, V. 7, N. 1 - p. 210-231 janeiro-abril de 2021: "Pedagogias Vitais: Corpo, Desejo e Educação" DOI: 10.12957/riae.2021.53923. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/riae/article/view/53923/37152>. Acesso 01 dez 2021.

MEIRA, Júlio Cesar. Estudos De Gênero E Historicidade: Sobre a construção cultural das diferenças. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia-MG - v. 27, n. 2, 1981-3082, Jul/Dez, 2014. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/29900>. Acesso 19/10/2022.

MELO, Iara Cavalcane. A participação das mulheres na contemporaneidade: coletivos de gênero na cidade de Teresina-PI. **IX Jornada Internacional de Políticas Públicas. Universidade Federal do Maranhão**. 2019. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2019/images/trabalhos/trabalho_submissao_id_269_2695cba593e19bbf.pdf. Acesso 22/01/2023.

MELO, Márcia Cristina Henares de; CRUZ, Gilmar de Carvalho. Roda de Conversa: uma proposta metodológica para a construção de um espaço de diálogo no Ensino Médio. **Imagens da Educação**, v. 4, n. 2, p. 31-39, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/imagenseduc/article/view/22222>. Acesso 29/12/2022.

MÉNDEZ, P. R. Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. **Quaderns de Psicologia**. v. 16, n.1, p.55-72. 2014. Disponível em: <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/1219>. Acesso:06/12/2022.

MEYER, Dagmar Estermann. Teorias e Políticas de Gênero: fragmentos históricos e desafios atuais. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 57, n. 1, p. 13-18, jan./fev. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/cWRpwwC5yCqdzrDkH66gbvp/>. Acesso em: 05 Março de 2023.

MEYER, Dagmar Estermann. PARAÍSO, Marluce Alves (Orgs). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2012.

MONTEIRO, Maurícia. **Papel das plantas medicinais na questão de gênero dentre as mulheres pescadoras - erveiras do espaço Erva Vida Marudá**. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente). Belém: UFPA, 2011.

MONTEIRO, Maurícia Melo. MONTEIRO, Marcia Joana. BARBOSA, Wagner Luiz Ramos. Saber e uso de Plantas Medicinais em Marudá e na APA Algodoal-Maiandeua. **Aprendizagem Territorial: Dinâmicas Territoriais, Participação Social e Ação Local na Amazônia**, 2016. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/271646447> Saber e Uso de Plantas Medicinais em Maruda e na AP A Algodual-Maiandeuá. Acesso 18/12/2022.

MOTTA-MAUÉS, M.A. **Trabalhadeiras e Camarados**: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade Amazônica. Belém: UFPA, 1993.

MOURA, Adriana Ferro. LIMA, Maria Glória. A reinvenção da roda: roda de conversa: um instrumento metodológico possível. **Revista Temas em Educação**. João Pessoa, v. 23, n. 1, p. 98-106. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/18338>. Acesso: 29/12/2022.

NASCIMENTO, Christiane Moura; SILVA, Luiz Carlos Avelino da. Sujeito mulher: a imagem da beleza. **Revista Subjetividades**. Fortaleza, v. 14, n. 2, p. 343-357, ago. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692014000200016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 25 jun. 2022.

NASCIMENTO, Emerson Oliveira do. Colonialidade, Modernidade e Decolonialidade: da Naturalização da Guerra à Violência Sistêmica. **Intellèctus**, ano XX, n. 1, 2021, p. 54-73.

NERI, A. L. **Palavras-chave em Gerontologia**. Campinas-SP: Alínea, 2015.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos feministas. Florianópolis, UFSC, v.2, p.9-41, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917/38460>. Acesso 20/10/2022.

OLIVEIRA, Tatiana (Org.) **Mulheres amazônidas**: ecofeminismo, mineração e economias populares, Brasília/DF, INESC: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2021.

OLIVEIRA, Carolina Alves Gomes de. SÁNCHEZ, Celso. Educação ambiental de base comunitária na experiência das Mulheres da Baía de Guanabara, RJ. **Anais da 40ª Reunião Anual da ANPEd**, Belém: ANPEd, 2021, Set-Out., p. 1-6. Disponível em: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_24_16. Acesso 21 Junho 2022.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario**. México, Melanie Cervantes, 2013. Disponível em <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em 10 Agosto 2021.

PEREIRA, Josilaine Antunes. LOCKS, Geraldo Augusto. Economia Solidária: espaço de educação popular e empoderamento feminino. **Anais da 39ª Reunião Anual da ANPEd**, 2019, Niterói: ANPEd, Out. 20-24, p. 1-7. Disponível em: http://39.reuniao.anped.org.br/wp-content/uploads/sites/3/trabalhos/5051-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf Acesso 22 Junho 2022.

PINHEIRO, Leandro Rogério. Rodas de conversa e pesquisa: reflexões de uma abordagem etnográfica. **Pro-Posições**, Campinas, SP, v. 31, 2020, p. 1-30. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8664297>. Acesso em: 29 dez. 2022.

PODEWILS, Tamires Lopes. PEDRUZZI, Alana das Neves. Natureza, mulheres e reprodução social. **Anais da 40ª Reunião Anual da ANPEd**, Belém: ANPEd, 2021, Set-Out., p. 1-5. Disponível em: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_5_22. Acesso 22 Junho 2022.

POMPEU, Heduarda Maria Aquino; SILVA, Samara Cristina Guimarães Lameira; PANTOJA, Roberta Isabelle Bonfim. Atravessamento de memórias: a constituição do *ethos* da mulher bruxa amazônica. **Revista Sentidos da Cultura**, v. 07 n.13 jul./dez./2020, p. 70-85. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/sentidos/article/view/3593> Acesso 24 de Maio de 2023.

PULGA, Vanderléia Laodete. **Mulheres camponesas plantando saúde, semeando sonhos, tecendo redes de cuidado e de educação em defesa da vida**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, 2015, 197 fls.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais Perspectivas Latino-Americanas**. Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CLACSO, 2005.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história: masculino, feminino, plural. Florianópolis: **Mulheres**, 1998. p. 25-37.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. **Revista da Fundação Sead**, v. 15, n. 3, p. 58-66, 2001. Disponível em: <<https://goo.gl/ZvUQDD>>. Acesso em: 05 março de 2023.

RAMALHO, ZÉ. **Entre a Serpente e a Estrela**. Compositores: Aldir Blanc Mendes / Paul Fraser / Terry Sttaford. <https://www.google.com/search?client=firefox-b-1-e&q=letra+entre+a+serpente+e+a+estrela>. Acesso 16 setembro 2023.

RIBEIRO, Cláudia Maria. FILHA, Constantina Xavier. Trajetórias teórico-metodológicas em 10 anos de produção do GT 23 da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação – ANPED. **Revista Periódicus**, 2ª. edição, Salvador: UFBA, 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12886>. Acesso 27/10/2022.

ROLNIK, Suely. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: MAGALHÃES, M. C. R. (org.). **Na sombra da cidade**. São Paulo: Escuta, 1995. p. 141-170.

ROLNIK, Suely. **O corpo vibrátil de Lygia Clark**. **Jornal Folha de São Paulo**, São Paulo, domingo, 30 de abril de 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3004200006.htm>. Acesso 21/10/2022.

ROLNIK, S. Subjetividade em obra: Lygia Clark, artista contemporânea. In: BARTUCCI, G. (Org.). **Psicanálise, Arte e Estéticas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 365-381.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. 2. ed. n-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. **Antropofagia zumbi**. São Paulo: N-1, 2021.

SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural. **Revista Uni-pluri/versidad**, Universidad de Antioquia, Vol. 16, N.º 2, 2016.

SANTANA, Bárbara Melissa. A construção do sujeito feminino em La Majorité Opprimée: embates ideológicos. **Revistas das Letras**, Curitiba, v. 18, n. 23, p. 1-18, jul/dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rl/article/download/3248/3526>. Acesso em 25 jun. 2022.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: OSAL: **Observatório Social de América Latina**. Ano 6, nº 16, Buenos Aires : CLACSO, 2005. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgdtas/files/2014/10/Texto-Santos-M.-O-retorno-do-territorio.pdf>. Acesso 19/01/2023.

SANTOS, Elza Ferreira. **Gênero, Educação Profissional e Subjetivação**: Discursos e Sentidos no cotidiano do Instituto Federal de Sergipe. 326 f. Tese (Doutorado em Educação - Programa de Pós-Graduação em Educação), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013.

SANTOS, Adrilene Silva dos. **Avaliação da percepção ambiental dos frequentadores das praias de Crispim e Marudá (Marapanim-PA) no âmbito do projeto praia limpa**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Ambiental e Energias Renováveis), Universidade Federal Rural da Amazônia, Belém, 2018.

SANTOS, B. D. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2010. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/pensamento-e-ciencia/2106-2106/file.html>. Acesso: 06/12/2022.

SANTOS, Caynnã de Camargo. O pecado da carne: neomaterialismo e a (re)descoberta do corpo. **Revista Exaequo**, n.º 35, pp. 145-158, 2017. Disponível em: <https://exaequo.apem-estudos.org/artigo/35-o-pecado-da-carne-neomaterialismo-e-a-re-descoberta-do-corpo>. Acesso 17 Março de 2022.

SANTOS, Caynnã de Camargo. **A (Re)Descoberta do Corpo**: Uma abordagem neomaterialista das vivências de mulheres com malformação do aparelho reprodutor (tese de doutorado em Sociologia). Coimbra: Faculdade de Economia, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significados**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SARAIVA, Marina Rebeca Oliveira. Territórios dos sentidos: da emergência dos processos de subjetivação na metrópole contemporânea. **Revista Espaço Acadêmico** (UEM), v. 11, nº 132, p. 21-29, 2012. Disponível em: <http://Downloads/16881-Texto%20do%20artigo-68100-1-10-20120505-1.pdf>. Acesso 19/01/2023.

SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista?. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecilia Maria Bacellar. **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002. p. 89-120

SCHERER-WARREN, I. **Redes Sociais**: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, L. C.; SILVEIRA, R. L. L. **Redes, sociedades e territórios**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p. 29-50.

SEGATO, Rita. El Sexo Y La Norma: Frente Estatal, Patriarcado, Desposesión, Colonidad. **Estudios Feministas**, Florianópolis, 22(2), 593-616, maio-agosto/2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36550/28557>. Acesso 19/10/2022.

SHIVA, Vandana. Biodiversidade e Conhecimento Popular. In: **Biopirataria**: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SILVA, C. N. da. SIMONIAN, L. T. L. A questão de gênero: um breve estudo no estuário Amazônico. **Papers do NAEA** (UFPA), v. 1, p. 1-17, 2006.

SILVA, Ana Lúcia Gomes da. COSTA, Váldina Gonçalves da. PEREIRA, Diego Carlos. Formação de professores/as pesquisadores/as: contribuições e implicações do método cartográfico para as pesquisas em educação. **Revista de Educação, Ciência e Cultura**. Canoas, v. 23, n. 2, p. 13-27, jul. 2018. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/viewFile/4370/pdf>. Acesso 07/11/2022.

SILVA, Thais Larissa Soares da *et al.* Conhecimentos sobre Plantas Medicinais de Comunidades Tradicionais em Viseu/Pará: Valorização e Conservação. **Revista Brasileira de Agroecologia**. Vol. 14, Nº. 3, p. 72-83, 2019.

SILVA, Lisiana Lawson Terra da. FREITAS, Andre Luis Castro de. Educação Ambiental Crítica e Ecofeminismo: um estudo sobre convívio feminino em um movimento solidário. **Anais da 40ª Reunião Anual da ANPEd**, Belém: ANPEd, 2021, Set-Out., p. 1-4. Disponível em: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_23_17. Acesso 22 Junho 2022.

SILVA, José Ailton Batista da *et al.* Análise sistemática de um dos grupos dos anais da ANPEd: trabalho e educação. **Anais VII CONEDU** - Edição Online... Campina Grande: Realize Editora, 2020, p. 1-11. Disponível em: Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2021/TRABALHO_EV150_MD1_SA120_ID3312_29072021205030.pdf Acesso 26 Junho 2022.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da; SAVAZONI, Rodrigo. O conceito do comum: apontamentos introdutórios. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v.14, n.1, p. 5-18, maio 2018. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/article/view/4150>. Acesso 02 Fev 2022.

SOARES, João Paulo Fernandes; MOURÃO, Ludmila; MONTEIRO, Igor Chagas. Corpos dissidentes: gênero e feminilidades no levantamento de peso. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Porto Alegre, v. 39, n. 03, p. 254-260, maio 2017. Disponível em Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32892017000300254&lng=en&nrm=iso. Acesso em 04/02/2023.

SOUSA, Fernanda Brabo. *Corazonar* o pensar e o fazer pesquisa em educação como proposta para metodologias outras: esboços germinais. **Revista COCAR**, Belém. V.11. N.22, p. 248 a 266 – Jul./Dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/1606>. Acesso 22 de Maio de 2023.

SOUZA, Francisco das Chagas Silva; SILVA, Valdo Sousa da. Conhecimentos tradicionais versus conhecimentos científicos? : Em defesa de uma educação que religue os saberes. **Educação Profissional e Tecnológica em Revista**, [S. l.], v. 5, n. Especial, p. 8-28, 2021. Disponível em: <https://ojs.ifes.edu.br/index.php/ept/article/view/1104>. Acesso em 20 maio 2023.

STUMPF, Beatriz Osorio; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Elementos espirituais, simbólicos e afetivos na construção da escola mbyá Guarani. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 42, n. 4, p. 921-935, out/dez. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/n6mWTLtjJC3Q7wwcq5dtPKM/?lang=pt>. Acesso 06 de Março de 2023.

STUBS, Roberta *et al.* Corpos, subjetivações estéticas e arte e feminismos: passagens na pesquisa em Psicologia. **Fractal: Revista de Psicologia**. Universidade Federal Fluminense, Departamento de Psicologia, v. 27, n. 3, p. 211-218, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/158014>>. Acesso 05/02/2023.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a história**: uma introdução teórico metodológica. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.

TEDESCHI, Sirley Lizott; PAVAN, Ruth. A produção do conhecimento em educação: o Pós-estruturalismo como potência epistemológica. **Práxis Educativa**. Ponta Grossa, v. 12, n. 3, set./dez. 2017 Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>>. Acesso em: 29/12/2022.

TEIXEIRA, Elizabeth *et al.* Cuidados com a saúde da criança e validação de uma tecnologia educativa para famílias ribeirinhas. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, 2011 nov-dez; 64(6): 1003-9.

TEIXEIRA, Iraí Maria de Campos. OLIVEIRA, Maria Waldenez de. Mulheres camponesas e os processos educativos desencadeados por suas práticas de cuidado à saúde. **Anais da 35ª Reunião Anual da ANPEd**, 2012, Porto de Galinhas - PE: ANPEd, Out. 21-24, p. 1-17. Disponível em: http://35reuniao.anped.org.br/images/stories/trabalhos/GT06%20Trabalhos/GT06-2471_int.pdf Acesso 22 Junho 2022.

THOMA *et al.* Inclusão, subjetivação e governo das diferenças: a constituição de um *ethos* docente inclusivo na Contemporaneidade. In: THOMA, Adriana da Silva; HILLESHEIM, Betina; SIQUEIRA, Carolina de Freitas Corrêa (Orgs.). **Inclusão, diferença e políticas públicas** [recurso eletrônico]. 1. ed. - Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unisc.br/jspui/handle/11624/2719>. Acesso 17 Março 2022.

TOLEDO, Victor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A Memória Biocultural: A Importância Ecológica das Sabedorias Tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TOSI, Lucía. Mulher e Ciência: A Revolução Científica, a caça às bruxas e a Ciência Moderna. **Cadernos Pagu**, Gênero, tecnologia, ciência, v.10, p. 369-397, 1998. Disponível em: [https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/1998\(10\)/Tosi.pdf](https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/1998(10)/Tosi.pdf). Acesso em 22 de maio de 2023.

VASCONCELOS, Michele *et al.* Mulheres e mariscagem: invenções de si no (in)mundo mangue. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 325-345, abr. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/22752>. Acesso 01 dez 2021.

VIEIRA, Fabio Pessoa. Por uma Educação Ambiental Ecológica: aprendendo com saberes das Quebradeiras de coco. **Anais da 40ª Reunião Anual da ANPEd**, Belém: ANPEd, 2021, Set-Out., p. 1-6. Disponível em: http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos_42_21. Acesso 22 Junho 2022.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V. M., **Educação intercultural na América Latina**: Entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009. p. 12-44.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial. **Revista de Educação Técnica e Tecnológica Em Ciências Agrícolas**, v. 3, n. 6, p. 25-42, 2012.

WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (org). **Pedagogías decoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 23-68.

WARSCHAUER, C. Rodas e narrativas: Caminhos para a autoria de pensamento, para a inclusão e a formação. In B. Scoz, C. Feldman, M. C. Gasparion, M. I. M. Maluf, M. H. Mendes, Q. Bombonato, ... S. A. M. Pinto (Orgs.), **Psicopedagogia**: Contribuições para a educação pós-moderna, Petrópolis, RJ, Vozes, 2004, pp. 13-23.

ZORDAN, Paola. Bruxas: figuras de poder. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 12, v. 2, p. 331-341, maio-agosto, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020007/7827>
Acesso: 22 de Maio de 2023.

ZORDAN, Paola. O cuidado feminino. **Revista Margens** (UFPA), v. 4, p. 157-196, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/2791>. Acesso 16 Setembro 2023.

APÊNDICE

PERGUNTAS DISPARADORAS UTILIZADAS NAS RODAS DE CONVERSA

PRIMEIRA RODA DE CONVERSA

1. O que a natureza representa pra você?
2. Qual a importância das mulheres desse coletivo para sua vida?
3. Se você tivesse que citar um objeto para lembrar de alguma mulher desse coletivo, que objeto seria?

SEGUNDA RODA DE CONVERSA

1. O que o conhecimento sobre plantas medicinais representa pra você?
2. Se você tivesse que citar algumas plantas medicinais que lhe deixaram ensinamentos, que plantas seriam?

TERCEIRA RODA DE CONVERSA

1. Que ensinamentos sobre plantas medicinais você gostaria de deixar para as futuras gerações?
 2. Se você tivesse que escolher um artefato estético para lhe representar, que artefato seria?
- .

