

# SACRALIDADE NA NATUREZA

Um olhar a partir de múltiplas  
tradições ecoespiritualistas



Eraldo Medeiros Costa Neto  
Claudia Nunes Santos  
Didac Santos-Fita  
Organizadores



SACRALIDADE NA NATUREZA:  
UM OLHAR A PARTIR DE MÚTIPLAS  
TRADIÇÕES ECOESPIRITUALISTAS



ERALDO MEDEIROS COSTA NETO  
CLAUDIA NUNES SANTOS  
DÍDAC SANTOS-FITA  
ORGANIZADORES

**SACRALIDADE NA NATUREZA**  
UM OLHAR A PARTIR DE MÚTIPLAS  
TRADIÇÕES ECOESPIRITUALISTAS



Feira de Santana - Bahia

2023



Copyright © 2023 by Eraldo Medeiros Costa Neto, Claudia Nunes Santos e Dídac Santos-Fita (Organizadores)

Projeto gráfico: *Editora Zarte*

Editoração eletrônica: *Editora Zarte*

Capa: *Erica Silva sobre as ilustrações do organizador Eraldo Medeiros Costa Neto*

Revisão textual: *Os Organizadores*

#### **Conselho Editorial**

Claudio André Souza

Maria de Lourdes Novaes Scheffler

Mariana Fagundes de Oliveira

Maria Victória Espiñeira González

Zenaide de Oliveira Novais Carneiro

#### **Avaliadores Consultores Ad Hoc**

Alzeni de Freitas Tomaz

Bruno Barbosa Heim

Dídac Santos Fita

Francisco Antonio Rodrigues Setúval

Lívia Maria da Silva Gonçalves

Walter Ramos Pinto Cerqueira

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

S127 Sacralidade na natureza [recurso eletrônico] : um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas / Eraldo Medeiros Costa Neto, Claudia Nunes Santos, Dídac Santos-Fita, organizadores. – Feira de Santana : Editora Zarte, 2023.  
422 p. : il.

E-book.

Formato: PDF.

ISBN 978-65-88707-57-9

1. Natureza. 2. Sagrado. 3. Espiritualidade. 4. Ecologia espiritual. 5. Religião.  
I. Costa Neto, Eraldo Medeiros, org. II. Santos, Claudia Nunes, org. III. Santos-Fita, Dídac, org.

CDU 574:2

---

Elaboração: Luis Ricardo Andrade da Silva – Bibliotecário – CRB 5/1790



Todos os direitos desta edição reservados à  
Editora Zarte  
Rua Nacional nº 300 A, Parque Ipê  
44054-064 — Feira de Santana, BA  
Telefone: (71) 99116-6034 WhatsApp  
E-mail: zartegraf@gmail.com

# SUMÁRIO

**Prefácio** 11

**A visão sagrada da natureza: considerações iniciais** 15

*Eraldo Medeiros Costa Neto*

*Claudia Nunes Santos*

*Dídac Santos-Fita*

## PARTE 1 – RECONHECIMENTO DO MUNDO NATURAL COMO ESPAÇO SAGRADO

**Direitos da Natureza e Ecologia Espiritual:  
a urgência da reconexão ser humano–sagrado** 23

*Paula Chamy Pereira da Costa*

**Espiritualidad y sabiduría indígena: una aproximación  
etnoecológica** 39

*Víctor Manuel Toledo*

**Ecologia interior e Transculturalidade: o sagrado como pivô  
da consciência ambiental** 53

*João Alberto Ramos Batanoli*

*Geraldo Milioli*

*Fabiano Alves*

*Juliano Bitencourt Campos*

**A sacralidade da natureza em “A Profecia Celestina”** 77

*Ana Cecília Estellita Lins*

*Rodrigo do Prado Sateles*

**Natureza, sagrado e espiritualidade em canções “poético-ecológicas”  
da Música Popular Brasileira 103**

*Emanuel de Andrade Freire*

**PARTE 2 – ECOESPIRITUALIDADE E SOCIOAMBIENTALISMO  
DE POVOS AMERÍNDIOS**

**Montañas sagradas y árboles que cantan:  
montología biocultural de Oaxaca, México 139**

*Marco Antonio Vásquez-Dávila*

*Hildegarda Díaz-Gutiérrez*

*Gladys Isabel Manzanero Medina*

*Nadia del Carmen Ruiz Núñez*

*Miqueas González Zárate*

**Deusas indígenas e o papel das representações femininas na  
imagética ecoespiritual brasileira: uma breve revisão 155**

*Eraldo Medeiros Costa Neto*

*Ana Cecília Estellita Lins*

**Biología extrafísica: insectos xamânicos dos Tariana  
do Alto Rio Negro 195**

*Jonilda Hauwer Gouveia*

*Glenn Harvey Shepard Jr*

*Fernando Bernardo Pinto Gouveia*

**A cura no perspectivismo ameríndio: uma caracterização  
das técnicas e práticas ancestrais de cura dos povos  
ameríndios e suas influências na promoção de saúde  
da sociedade contemporânea 219**

*Gabriel Braga Martone*



**PARTE 3 – RELIGIOSIDADES E O ENCONTRO  
COM O SAGRADO**

**Resiliência milenar no planeta Terra: a espiritualidade das etnias  
ciganas (Povo Rhomá) 269**

*Claudia Nunes Santos*

*Maria Jane Soares Targino Cavalcante*

**Oni Ibejada! Na gira de Ibejada do Templo e Escola  
Umbandista Mata Virgem: uma vivência cognitiva e polilógica  
numa perspectiva espiritual, ecológica e humana 283**

*Margareth Simone Marques Prado*

**O sagrado na decolonialidade do SUS: uma proposta do  
Sistema de Saúde afrodiaspórico brasileiro 313**

*Lívia Maria da Silva Gonçalves*

*Antônio Marcos Tosoli Gomes*

*Ana Angélica Martins da Trindade*

**Arquétipos aviários: importância ritual de las aves en religiones  
de antecedente africano en Cuba 351**

*Julio Ismael Martínez Betancourt*

*Marco Antonio Vásquez-Dávila*

**Ensaio sobre a produção do conhecimento em Biologia a partir das  
narrativas mediúnicas espíritas: interfaces e encontros  
entre os saberes sagrados e científicos 375**

*André Renê Barboni*

*Suzi de Almeida Vasconcelos Barboni*



## O Elogio da Conexão

Tudo e todos  
Somos partículas do grande todo  
No poema inacabado do universo.  
Cada um, um novo verso  
Declamado em conexão  
Com todos os outros versos!

Ninguém é insular  
Como falou Thomas Moro  
E como Aristóteles dissera  
Uma andorinha sozinha  
Nunca fará primavera!

Embora nem percebamos  
Estamos todos ligados  
Por invisíveis fios  
Que nos conectam  
Numa rede eterna  
Tecida pelo Criador  
Para filhos e criaturas  
Unirem-se em amor!

Por vezes nos desconectamos  
— É vero! —  
Mas, ao fazê-lo,  
Mergulhamos num abismo  
De ser sós  
Sem saber que o que buscamos  
São os nós além de nossos nós!

Tudo o que já foi desconectado  
Poderá ser reconectado  
Se na tessitura da sinfonia cósmica  
Formos notáveis notas na partitura



Se na composição do poema universal  
Formos versos diversos  
Declamados por voz comum!

Sendo livres, mas sendo ligados  
Deixando diferenças de lado  
Celebremos a unidade diversa  
Pois somos tanto mais fortes  
Quanto mais fortes estamos conectados!

Poema de José Geraldo Marques.  
Dedicado a Eraldo M. Costa Neto e  
Leila Pedrosa

## PREFÁCIO

As flores não abriam suas pétalas por causa de alguma ordem — não é um dever. É uma resposta, uma resposta ao sol, um respeito, uma oração, uma gratidão.  
Osho.

No meu livro “Ecologia do Espírito”, escrevi que espíritos são estruturas invisíveis que governam o Tempo e o Espaço. Além dessa elaboração, também relatei várias entrevistas que fiz com espíritos, particularmente com Pretos Velhos e com a Jurema, ou seja, com sistemas sagrados invisíveis. Minha intenção foi, e ainda é, reconhecer a existência de uma ciência do invisível, não-material e não-local, como defende Amit Goswami.

Nos espaços das florestas humanas, mais recentemente, temos visto o avanço das tecnologias e as revolucionárias dinâmicas de suas “inteligências”. Pensando nesses cenários distópicos, virtualizantes, delirantes, cheguei a pensar se o espírito, como o imaginamos, seria, ou não, a “IA” de Deus. Apenas uma divagação para entrar nas complexas searas do mundo sagrado que, permanentemente, se atualiza. O sagrado tem a ver com a totalidade da Consciência Divina, da qual, tudo que existe, de forma visível ou invisível, é parte.

Embora tratada como objeto por diferentes civilizações humanas, sobretudo as colonizadoras, a Natureza, para diferentes povos, principalmente os tradicionais, é sentida como sagrada, divina. Esse paradoxo, em alguma medida, desenha a geopolítica do mundo há muito tempo, pois, sabemos, tratar a Natureza como um ser sagrado, dotado de direitos, vivo e que evolui, material e espiritualmente, por muitos foi e ainda é visto como algo atrasado e delirante, sobretudo por aqueles que veem na objetificação da Natureza sua fonte de riqueza.

Davi Kopenawa, pajé Yanomami, em seu livro “A Queda do Céu”, nos alerta sobre a importância dos espíritos da floresta (*Xapiri*), da força sagrada da Natureza. A partir da cosmovisão do seu povo, nos mostra

que a dimensão sagrada da vida são os pilares que sustentam os céus, nos fazendo pensar que, caso percamos nossa ligação com a dimensão sagrada, ecoespiritual, nos perderemos como civilização humana. Se olharmos, profundamente, perceberemos que desde as grandes explosões estelares, macrocósmicas, até as ordens mais complexas e silenciosas dos mundos atômicos, quânticos, tudo está interligado, inclusive, nós humanos, somos parte dessa Unidade Cósmica, portanto, não somos, como nos comportamos, algo dissociado da Natureza. Nós somos Natureza! Nós somos parte do sagrado da Natureza!

Assim, o que temos como norte são duas visões que tencionam a nossa perspectiva civilizacional. A visão material e objetificante da vida, da Natureza, tornou-se hegemônica nesses últimos séculos. Se atravessamos crises climáticas, pandemias severas, extinção de espécies em escalas insanas, conflitos por água potável, angústias profundas decorrentes dos avanços biotecnológicos, entre outros graves problemas socioambientais, devemos, em algum grau, a esta ovacionada visão de mundo.

Distante dessa dimensão, sentir uma árvore, um animal, um rio, como seres dotados de alma e de espírito, portanto, de consciência, está no cerne da cosmovisão de muitos povos tradicionais, sobretudo das populações indígenas e de matrizes africanas. Por pensarem desta forma, onde vivem, conservam a Natureza que, para eles, também é parte de si e sem a qual não poderão sobreviver. Graças a esta percepção, poucas florestas ainda estão de pé no Planeta.

Por causa da força e emergência dessa forma de sentir e pensar o mundo, contrariando a perspectiva mercadológica e objetificante da vida, aos poucos, em diferentes partes do Globo, a Natureza tem sido reconhecida como sujeito de direito. A Colômbia foi o primeiro país a dar este passo ao reconhecer os direitos do Rio Atrato. Depois, temos o caso do Ganges, na Índia, e do Yarra, na Austrália. No Brasil, os primeiros casos vêm de Bonito e Paudalho (Pernambuco). Esta vertente tem se tornado uma tendência decolonial ecocentrada em nível mundial.

No fundo, o que está em movimento é a forma como a espécie humana se vê na sua relação com a Natureza. Uma das tragédias na história evolutiva dos *Homo sapiens sapiens* se dá quando, por alguma razão,



nossa espécie se percebe como algo diferente da Natureza. Essa perspectiva contra-hegemônica ancestral aponta no sentido inverso: que não somos parte da Natureza, somos a Natureza! Como descreve Boff (“Grito da Terra”, 2015, p. 263), “a espécie humana representa a capacidade de Gaia de ter um pensamento reflexivo e uma consciência sistematizadora e amorosa.” Somos, na verdade, uma das expressões da alma da Natureza. Paradoxalmente, atravessados por um estranho comportamento de autocanibalismo material e espiritual que Freud apelidou de pulsão de morte.

O livro que chega em suas mãos “Sacralidade da Natureza: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas”, aprofunda, diria, de forma sedutora, a dimensão sagrada da Natureza, fazendo, claramente, uma defesa por este paradigma civilizacional. Os casos apresentados são um mais interessante que o outro. Como nos é apresentado já no início do livro, a palavra sagrado vem do verbo latino *sacrare* que quer dizer “devotar-se”. Como diz Osho, é o que fazem as flores ao oferecer suas pétalas ao divino Sol. Assim, para entender com o coração, com a alma, com o espírito, as narrativas desse importante trabalho, é preciso devotar-se!

Depois de ter contato com esta obra fiquei pensando se, no fundo, ela não é um convite para que o leitor, sobretudo aquele foracluído da sua condição natural, volte a um lugar esquecido no seu destino humano: seu pertencimento à Consciência Divina que é a Natureza Sagrada.

*Juracy Marques*  
Ecólogo Humano



# A VISÃO SAGRADA DA NATUREZA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*Eraldo Medeiros Costa Neto*  
*Claudia Nunes Santos*  
*Dídac Santos-Fita*

## **Introdução**

A palavra “sagrado” vem do verbo latino *sacrare*, que significa “devotar-se, dedicar-se”. A sacralidade maiormente é vista nos ritos religiosos, mas ela os transcende, pois se manifesta verdadeiramente no milagre da vida (COSTA NETO; LINS, 2022). De acordo com Morey (2019), o sagrado corporificado diz respeito a algo mais fundamental e primordial do que a religião: trata-se de devoção e dedicação. Todo ser devota e se dedica a algum propósito inato. Células individuais, micróbios, plantas, fungos, animais — cada ser faz sua própria contribuição única. Mais importante, devoção e dedicação são fundamentalmente sobre conexão e relacionamentos. Quando sentimos e honramos o sagrado, nos devotamos e nos dedicamos a outros seres.

A relação entre o sagrado e a natureza é uma temática antiga e profunda que tem sido explorada por muitas tradições espirituais ao longo da história. Ela é caracterizada pela noção de interconexão, inspiração espiritual e manifestação divina da natureza, além da importância de cuidar do meio ambiente como forma de honrar a criação divina. Para muitas culturas indígenas e tradições espirituais, a natureza é vista como sagrada e cheia de espíritos.

A ecologia espiritual é uma área de estudo diretamente relacionada a essa temática, buscando conectar espiritualidade e religião com a conservação do meio ambiente. A ecologia espiritual enfatiza a importância de cuidar da Terra e de suas criaturas como uma forma de hon-

rar a criação divina. Uma das principais referências na área da ecologia espiritual é o teólogo protestante Thomas Berry (1914–2009). Para ele, a humanidade precisa desenvolver uma cosmovisão que reconheça a interconexão de todos os seres vivos e a importância de preservar a integridade da Terra. Berry (1988) argumentou que as religiões tradicionais deveriam ser reinterpretadas para incluir uma dimensão ecológica e que a espiritualidade deveria ser entendida como uma força poderosa para inspirar a ação ecológica.

A sacralidade da natureza, que implica no respeito à biodiversidade, é inerente ao paradigma holístico, mas se perdeu com o pensamento materialista. Para a teóloga e ativista ecológica Rosemary Radford Ruether, a crise ecológica atual é resultado de uma cosmovisão patriarcal e androcêntrica que coloca o ser humano acima da natureza e justifica sua exploração irresponsável (RUETHER, 2005). A resposta à crise socioambiental e civilizatória requer uma profunda mudança em nossas ações diárias, as quais devem brotar de um profundo sentimento de pertencimento, de conexão com o cosmos, reconhecendo-se a interdependência dos seres vivos e a importância de salvaguardar a integridade da Terra. Entendemos que este reconhecimento se manifesta nas diversas cosmovisões que foram sufocadas pelo antropocentrismo ocidental, silenciadas pelo domínio dos saberes eurocentrados, escravizadas e exploradas pelo capitalismo neoliberal, soterradas pela globalização. Assim, os conhecimentos sobre a natureza produzidos no mundo acadêmico apontam para a necessidade do diálogo com estas cosmovisões a fim de avançarmos na evolução humana e planetária.

Esse caráter de sacralidade de que a natureza se viu despojada, para atendimento a interesses econômicos de grupos sociais dominantes, passou então a se ver restrito a alguns sítios naturais sagrados, os quais são “áreas de importância cultural e espiritual [...] consagradas por povos nativos e grupos religiosos desde a antiguidade na história humana e, na atualidade, são ainda encontradas em uma ampla gama de contextos, em diversas partes do planeta” (FERNANDES-PINTO; IRVING, 2015, p. 397). Em todo o mundo, existem milhares de lugares onde elementos da natureza — como montanhas, vulcões, rios, lagos, matas, árvores, pedras e cavernas, entre outros — são considerados por diversos grupos humanos como templos naturais ou lugares sagrados.

A eles são atribuídas características especiais e valores simbólicos que os distinguem como “extraordinários”, comumente envoltos em uma aura de mistério e magia (FERNANDES-PINTO; IRVING, op. cit., p. 397).

No Brasil, essa relação entre o sagrado e a natureza é particularmente importante devido à grande riqueza da diversidade biocultural do país. Uma das grandes fontes de veneração da natureza no Brasil está nos modos de vida indígenas. Os povos indígenas têm uma forte ligação com a natureza, considerando que as forças da natureza são sagradas e possuem poder espiritual. Por exemplo, etnias indígenas do Xingu acreditam que o rio é sagrado e é considerado um ser vivo (PONTES JÚNIOR; BELTRÃO, 2005), enquanto os Karajá acreditam que as árvores são sagradas e possuem alma (NUNES, 2002). Assim, todos os seres vivos e os elementos da natureza estão interconectados e cada um tem um papel importante na manutenção do equilíbrio do mundo. Isso é refletido na crença de que todos os seres vivos são sagrados e merecem respeito e consideração.

Além da religiosidade indígena, a natureza também é venerada na religiosidade afro-brasileira. Por exemplo, os seguidores do Candomblé acreditam que as matas e rios são sagrados e possuem espíritos protetores. As árvores são consideradas sagradas e possuem seus próprios orixás, ou divindades, que são cultuadas com oferendas em rituais. Muitas tradições relacionadas com as religiões de matriz africana veem a natureza como uma expressão da vontade divina; conseqüentemente, cuidar da natureza é uma forma de honrar a divindade. Isso pode incluir práticas como realizar cerimônias sagradas em meio à natureza ou oferecer oferendas às forças da natureza.

A natureza também é vista como sagrada pelos seguidores do Espiritismo Kardecista, um movimento doutrinário surgido na França e que chegou no Brasil no século XIX. Os seguidores do espiritismo acreditam que a natureza é uma expressão da criação divina e que os seres vivos e os elementos da natureza são sagrados e possuem sua própria alma (MENDES, 2020).

Além das religiões, a natureza também é venerada na cultura popular brasileira. Por exemplo, muitos brasileiros acreditam que a natureza tem poder curativo e visitam lugares sagrados, como cachoeiras e rios, em busca de cura e equilíbrio espiritual. Muitas tradições espiritualistas

ênfatisam a importância de passar um tempo na natureza para se conectar com o espírito e encontrar paz interior. Isso pode incluir práticas diversas, como meditação ao ar livre, caminhadas no campo ou simplesmente admirar a beleza local.

*Sacralidade na Natureza: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas* é o segundo livro que resulta da ação e organização de membros do grupo de pesquisa “Ecologia Espiritual: integrando Natureza, Humanidades e Espiritualidades”, da Universidade Estadual de Feira de Santana, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil (DGP), ligado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O primeiro foi publicado pela Atena Editora, com o mesmo nome do grupo de pesquisa, em 2022, e está disponível para *download* no site da editora.

## **Apresentação**

Com catorze contribuições de autores nacionais e internacionais, o livro *Sacralidade na Natureza: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas* está dividido em três partes. A primeira reúne cinco textos cujo eixo central é o reconhecimento do mundo natural e seus espaços sagrados. Nesta seção, autores de diferentes vertentes epistemológicas discorrem sobre questões que vão desde direitos da natureza, ecologia espiritual, saberes indígenas e transculturalidade a aspectos relacionados com a sacralidade encontrada na literatura, como é o caso da obra *best seller* “A Profecia Celestina”, e em canções “poético-ecológicas” da Música Popular Brasileira.

A segunda parte é composta por quatro capítulos que discorrem sobre ecoespiritualidade e socioambientalismo de povos ameríndios, e os autores falam sobre: montanhas e árvores sagradas na região de Oaxaca, México; o papel das representações femininas (deusas indígenas) na imagética ecoespiritual brasileira; insetos xamânicos dos Tariana do Alto Rio Negro; as técnicas e práticas ancestrais de cura de povos indígenas e suas influências na promoção de saúde da sociedade contemporânea.

A terceira parte, intitulada religiosidades e o encontro com o sagrado, reúne cinco capítulos que nos apresentam a perspectiva da sacralidade da natureza segundo a ótica romani (cigana), de religiões de matriz africana no Brasil (Umbanda e Candomblé) e em Cuba, e a produção do conhecimento em Biologia a partir das narrativas mediúnicas espíritas kardecistas.

## Referências

BERRY, T. **The dream of the Earth**. San Francisco: Sierra Club, 1988.

COSTA NETO, E. M.; LINS, A. C. E. **Biologia liminal**: o papel dos enteais na formação, sustentação e conservação das plantas e dos animais. Feira de Santana: UEFS Editora, 2022.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados no Brasil: o gigante desconhecido. In: HANAZAKI, N. *et al.* (Org.). **Culturas e biodiversidade**: o presente que temos e o futuro que queremos. 1. ed. Florianópolis: UFSC, 2015. p. 397-408.

MENDES, A. T. **Espiritismo e ecologia**. 4. ed. 3. imp. Brasília: FEB, 2020.

MOREY, J. J. **Future sacred**: the connected creativity of nature. Rochester: Park Street Press, 2019.

NUNES, E. S. A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência “fria”. **Revista de Antropologia**, v. 65, n. 1, e192801, 2022.

PONTES JÚNIOR, F.; BELTRÃO, J. F. Xingu, barragem e nações indígenas. In: SEVÁ FILHO, A. O. (org.). **Tenotã-mõ**: alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: IRN, 2005. p. 74-90.



RUETHER, R. R. **Integrating ecofeminism, globalization, and world religions.** New York: Rowman and Littlefield, 2005.

## **Dados sobre os Autores**

### **Eraldo Medeiros Costa Neto**

Grupo de Pesquisa Ecologia Espiritual  
Universidade Estadual de Feira de Santana.  
eraldont@uefs.br

### **Claudia Nunes Santos**

Universidade Federal de Sergipe.  
claudianunes.bio@gmail.com

### **Dídac Santos-Fita**

Departamento d'Antropologia Social i Cultural, UAB, Espanya.  
dsantofi@gmail.com

## PARTE 1

# Reconhecimento do mundo natural como espaço sagrado

### Cuidas de mim

Quando quiserem se divertir  
Podem entrar, façam a festa  
Só não venham me destruir,  
Pois minha alma sente suas emoções  
Me ouçam e saberão que tenho som, tenho tom,  
Tenho até melodia para suas alegrias.  
Tenho estrelas para enfeitar, tenho flores para aromatizar  
Tenho árvores para descansar seus corpos cansados, suas agonias.  
Tenho água para saciar suas sedes,  
Suas secas emocionais nos meus mares e rios,  
Quando se banham despachando os seus desafios.  
Dancem, mas dancem com força e o poder que ofereço  
Com a minha orquestra e maestria natural.  
Olhem para céu e celebrem  
Sintam a terra e celebrem  
Se no céu tem Anjos e Arcanjos  
Na terra tem Guardiões e Elementais  
Para preservar minhas energias sobrenaturais,  
Que é a minha VIDA.

*Jô Oliveira Morbeck*



# DIREITOS DA NATUREZA E ECOLOGIA ESPIRITUAL: A URGÊNCIA DA RECONEXÃO SER HUMANO-SAGRADO

*Paula Chamy Pereira da Costa*

*O homem é a mais insana das espécies.  
Adora um Deus invisível e mata a Natureza visível...  
sem perceber que a Natureza que ele mata  
é o Deus invisível que adora.  
Hubert Reeves*

## **Introdução**

Nos últimos 60 anos, após vários alertas de cientistas, filósofos, religiosos, ambientalistas, ativistas, ecólogos, instituições e governos sobre a devastação do mundo natural, um número crescente de pessoas tem se preocupado com as questões socioecológicas que afligem o planeta. Tais preocupações se acentuaram no pós-guerra, em especial após a publicação de dois livros de mulheres ativistas norte-americanas: i) “Silent spring” da bióloga e ecologista Rachel Carson (1907–1964), publicado em 1962 e, depois dele, também com a contribuição de Carson; ii) “Animal Machines” de Ruth Harrison (1920–2000), publicado em 1964.

Carson alertava para o perigo dos pesticidas que causavam o morticínio das aves e calavam suas vozes, provocando um silêncio ensurdecido nos céus dos Estados Unidos da América, enquanto Harrison denunciava as condições de maus tratos e tortura sofridas pelos animais classificados, de modo insensível, como “animais de produção”. A maximização dos ganhos em cima dos corpos de bovinos, suínos, ovinos e galináceos principalmente, foi evidenciada com as denúncias de tortura ilimitada sofrida por esses seres vivos e sencientes, esgarçando a insensibilidade humana ao sofrimento das demais espécies.

Apesar do aumento das preocupações com a degradação da natureza, os esforços para limitar, diminuir, mitigar os impactos negativos da exploração do mundo natural não têm tido a evolução moral desejada. O potencial de destruição da lógica capitalista não considerou a lógica das interações sistêmicas e codependentes da Natureza.

Os rumos tomados pela humanidade ocasionaram tantas alterações ambientais, como o aquecimento global e suas consequências nefastas para os ecossistemas e espécies (inclusive a espécie humana), que a escala de tempo geológico atual iniciada há cerca de 11,65 mil anos antes do presente, quando a megafauna foi extinta, tem sido renomeada por cientistas como Antropoceno.

O conceito do Antropoceno surgiu em 2000, com a publicação do artigo “The Anthropocene” de Crutzen e Stoermer. Trata-se, em poucas palavras, da era caracterizada pela dominação humana no sistema planetário e sua compreensão, requer a consideração e perspectivas de várias disciplinas como as ciências do clima, a economia política, a geologia, a história, entre outras, para que seja estimulado um reexame das relações entre o ser humano e a Natureza (MALHI, 2017). Pádua (2022) atenta para a ampliação do uso social e ocupação de novos espaços desse conceito e sua inserção nas novas dimensões das mudanças ambientais, em especial as mudanças climáticas globais e as consequentes deteriorações ecossistêmicas irreversíveis.

Na área do direito, legislações, tratados e acordos internacionais não têm conseguido proteger a Natureza com a rapidez e robustez necessárias, sendo urgente o desenvolvimento de um sistema que ajude a criar e manter uma justiça da Natureza. Novos paradigmas, soluções criativas e inovações tecnológicas são necessários para recuperarmos e protegermos a Natureza, mas também é fundamental uma reconexão espiritual do ser humano (uma espécie do reino Animália) com o mundo natural. Restabelecer os vínculos rompidos e criar novos laços emocionais e afetivos com os inúmeros seres vivos materiais e imateriais conhecidos e desconhecidos que habitam a Natureza é fundamental para evitar o atual desencantamento do mundo que aliena a sociedade em detrimento de si mesma.

A interação com a Natureza perpassa por sentimentos, emoções, sensações que possibilitam a internalização do sagrado e a ressignificação dos elementos naturais, sejam eles materiais ou imateriais. Uma vez que o sagrado é internalizado e é dada a devida consideração moral à

Natureza e a todos seus elementos, os esforços e engajamentos para protegê-la, restaurá-la e conservá-la são internalizados e passam a ocorrer espontaneamente, seja na esfera individual ou coletiva.

Essa discussão da reconexão do ser humano com a Natureza transcende qualquer área disciplinar e até mesmo interdisciplinar. Ela é transdisciplinar porque substitui o conhecimento fragmentado por um conhecimento integrado que considera outras formas de saberes que não os produzidos nas universidades e em instituições formais. Trata-se de um entendimento cooperativo e transcultural onde o pluralismo jurídico e múltiplas cosmovisões são considerados.

O reconhecimento de que Ecologia e Espiritualidade dialogam profundamente pode ser observado também com o crescimento de institutos e universidades dedicados ao tema, como a Universidade de Wales, o Fórum de Religião e Ecologia da Universidade de Yale, a Universidade do Havaí, entre outros. No Brasil, o grupo de pesquisadores em Ecologia Espiritual tem promovido esforços para contribuir com o avanço dos estudos nessa área, sendo necessário incluir e compreender as interfaces das diversas áreas do conhecimento, inclusive o jurídico, seja ele formal ou informal, para que o entendimento da Natureza não seja fragmentado.

Esse texto objetiva apresentar algumas reflexões sobre o potencial das interfaces entre Direitos da Natureza e Ecologia Espiritual, a fim de promover a aproximação e evolução dos debates entre campos do conhecimento que criticam os rumos adotados pela humanidade e que desembocaram na atual crise civilizatória.

Para tanto, esse artigo foi dividido em três tópicos. O primeiro discute as origens e os possíveis caminhos dos Direitos da Natureza; o segundo tópico traz algumas reflexões sobre a Ecologia Espiritual; e o terceiro trata das interfaces entre as duas áreas, as quais demonstram possibilidades visando, na confluência de ideias, revelar outros rumos que consolidem a Natureza como um sujeito de direito.

## **1. Direitos da Natureza: reconhecer é preciso**

Em abril de 2001, a Fundação Gaia reuniu o ecoteólogo, historiador e defensor da ecoespiritualidade, Thomas Berry, com vários juristas,

professores universitários e representantes dos povos indígenas de todas as partes do mundo, para criar um sistema de justiça que reconhecesse, honrasse e protegesse os direitos de todas as suas espécies, inclusive a humana (BELL, 2003). Naquele contexto, a nomenclatura dada foi “Jurisprudência da Terra”, que pode ser considerada uma precursora do que atualmente se define como Direitos da Natureza.

A necessidade de criação da Jurisprudência da Terra, segundo Bell (2003), era justificada pelo caráter tendencioso dos sistemas jurídicos que são alicerçados nos problemas humanos, sem que seja oferecida consideração moral a outras espécies ou respeito às cosmovisões de populações diferenciadas. Utilizar um sistema jurídico humano para reconhecer e proteger direitos de outras espécies não tem resultados favoráveis para elas, mesmo porque os direitos da Terra são primordiais, ou seja, são os direitos fundamentais dos quais derivam os direitos humanos e não o contrário.

Se a vida é diferenciada em espécies, as necessidades e direitos dos vários seres são também diferentes, mas o antropocentrismo, que é eminentemente utilitarista, permite até mesmo entender outros seres sencientes como “animais de produção”, em uma nítida disfuncionalidade das relações entre a espécie humana e os demais seres vivos. Segundo Burdon (2011), para Berry a lei pode desempenhar um papel na mudança cultural e o direito corresponde à liberdade dos seres humanos cumprirem seus deveres e responsabilidades para com a Natureza, respeitando o fato de que outras entidades têm o direito de exercerem seu papel na comunidade planetária.

A construção do direito é lenta e evolutiva. Antes da Jurisprudência da Terra, cabe destacar que Stutzin (1985), em um ensaio apresentado no Primeiro Congresso Nacional de Direito do Entorno, realizado na Universidade Católica de Valparaíso, no Chile, em 1977 e depois publicado em alguns periódicos, afirmava que é juridicamente possível reconhecer a Natureza como uma entidade dotada de direitos.

Para Stutzin (1985), seria imperativo reconhecer os Direitos da Natureza para frear o processo de destruição da biosfera. Tais direitos devem ser apreciados em seu verdadeiro significado e alcance diante das agressões desumanizadas sofridas pela Natureza que a impede de resistir e regenerar-se quando atacada sem escrúpulos. O autor alerta também para as contraofensivas em forma de catástrofes e cataclismos, evidenciando o efeito nocivo para a própria humanidade em razão do



efeito bumerangue dos danos. Ainda que existam interesses materiais mediatos e imediatos para que a Natureza seja defendida, o autor destaca as razões afetivas (como afinidade e amor), intelectuais (formação educativa e estudo científico) e espirituais, além do interesse moral e ético de defendê-la pelo seu valor intrínseco.

Outros esforços para teorização e positivação dos Direitos da Natureza ocorreram em cidades norte-americanas citadas por Dalmau (2019), como a cidade de Barnstead (Estados Unidos), que em 2008 decidiu que as comunidades naturais e os ecossistemas possuíam direitos inalienáveis e fundamentais de existir e florescer. Importante destacar o papel dos movimentos sociais, em especial os movimentos indígenas, nas reformas constitucionais ocorridas na América Latina para que direitos plurais e multiculturais fossem conquistados e os Direitos da Natureza emergissem (FAJARDO, 2009; GIFFONI et al., 2020).

Fajardo (2009) divide as reformas constitucionais latino-americanas em três ciclos. A primeira, no início da década de 1980, introduziu o direito à identidade cultural individual e coletiva e incluiu direitos indígenas específicos. As Constituições da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987) pertencem a esse primeiro ciclo. A Constituição do Brasil de 1988 também se insere, pois cabe ressaltar que, ainda que não fosse intenção do legislador, o artigo 225 da Constituição de 1988 que determina que “todos” têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado não limita esse “todos” exclusivamente aos seres humanos, o que abre caminhos para a consolidação dos Direitos da Natureza.

Para Giffoni e colaboradores (2020), a Constituição brasileira de 1988, em relação à Natureza, assumiu o “antropocentrismo alargado” por considerar o ambiente como bem de uso comum do povo. No entanto, há que se considerar que a Constituição de um país, apesar da sua supremacia, é um arcabouço legal mínimo. A partir dela se desenvolve um ordenamento jurídico para otimizar e atender os desejos democráticos da sociedade.

O segundo ciclo de reformas ocorreu na década de 1990, quando as Constituições passaram a incorporar os direitos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989, com reconhecimento do pluralismo jurídico, nação multiétnica e de novos direitos indígenas e de afrodescendentes. As constituições da Colômbia (1991), México e Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia e Argentina (1994), Equador (1998) e Venezuela (1999) são desse período.

Na primeira década do século XXI tem início o terceiro ciclo, período em que os povos indígenas demandaram seu reconhecimento como nações originárias com direitos a participação de novos pactos com um Estado plurinacional (FAJARDO, 2009). As constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) são fundamentais para o reconhecimento dos Direitos da Natureza, uma vez que a filosofia andina do bem-viver (*sumak kawsay*) rompe, em tese, com o Estado moderno monocultural, colonizador e discriminatório, marcado pela intolerância (inclusive religiosa, ainda que sejam Estados laicos) própria das oligarquias.

No Chile, embora esforços tenham sido realizados para que uma nova constituição introduzisse, entre outros avanços, os Direitos da Natureza, além de ampliar direitos das mulheres e dos povos indígenas, os chilenos optaram em setembro de 2022 por sua rejeição. Ainda existe a possibilidade de uma nova assembleia constituinte ser convocada, mas há que enfraquecer as engrenagens que contribuíram para obstar a nova constituição chilena.

As estratégias que obstaram os caminhos para a nova constituição são múltiplas, mas algumas são comuns aos radicais ultraliberais, como a propagação de notícias falsas propagadas por setores e políticos de extrema direita e pela mídia (relativas à perda de propriedade privada e liberação do aborto no último trimestre da gestação), fragmentação dos setores progressistas, forte polarização da população. Tais estratégias também foram adotadas pelo governo brasileiro até 2021, o que causou um retrocesso acentuado em todos os setores da sociedade.

A ideia de Estados plurinacionais supera a visão homogênea de uma sociedade onde todos devem se conformar com a uniformização de valores e comportamentos. A democracia participativa e dialógica popular baseada no bem-viver dos povos originários reafirma que a Natureza possui direitos independentemente da utilidade que possa ter para os seres humanos. Trata-se de uma perspectiva biocêntrica, cujo objetivo é proteger a vida em si mesma e não uma espécie particular. O biocentrismo postula o igualitarismo de todas as formas de vida, ou seja, as implicações morais e práticas são idênticas porque todas as espécies viventes têm a mesma importância (GUDYNAS, 2014).

A Constituição do Equador reconheceu, pela primeira vez em uma lei suprema, os Direitos da Natureza, outorgando o caráter de sujeito de direitos a não humanos. Reconhecer os Direitos da Natureza corresponde a admitir que esta é detentora da capacidade de exercer seus próprios

direitos, comparecer aos tribunais como autora e representada por seres humanos. Tal representação se deve ao fato da Natureza utilizar uma linguagem ou comunicação distinta que ainda não podemos entender nas cortes.

Cabe esclarecer que, diferentemente da legislação ambiental que visa proteger a Natureza somente pelos benefícios que concede à espécie humana e não por si mesma, os Direitos da Natureza incorporam a cosmovisão dos povos originários para promover um modelo original de desenvolvimento, onde a Natureza tem valor inerente independentemente da atribuição que os seres humanos lhe conferem. Por seguir a tradição jurídica ocidental, o direito ambiental tem caráter antropocêntrico e nega à Natureza a qualidade de sujeito de direitos. Para esse ramo do direito, a Natureza é protegida como meio de garantir o bem-estar de uma espécie — a espécie humana. Seu objetivo é proteger o meio ambiente regulando a interação humana e garantir benefícios aos seres humanos em uma lógica utilitarista.

Já para a lógica dos povos originários, tudo tem vida em razão da energia vital intrínseca de todos os seres — o chamado *Samai* (PACARI, 2009). Pedras, rios, montanha, sol, todos os seres têm vida e desfrutam de sentimentos. Assim, a distribuição dos recursos materiais entre seres humanos não visa à acumulação ou obtenção de lucros, mas sim, ao atendimento das necessidades comunitárias para que se viva bem, sem que outras formas de vida sejam degradadas. Todos os seres estão interligados e, portanto, necessitam estar em conformidade com a Natureza, nossa Casa Comum, a mãe que concede e dá a vida — a *Pachamama* —, a responsável pela existência de todos os seres.

O sistema de leis e regulamentos alicerçados no antropocentrismo não protege a Natureza, apenas diminui ou retarda, em alguns casos, a velocidade da destruição. Já o bem-viver é pautado pelo biocentrismo ou ecocentrismo, que advoga que a Natureza já é sujeito de direitos pelas regras consuetudinárias dos povos originários porque está viva e é sagrada, somente podendo dela se retirar o necessário para viver.

Embora pareça uma novidade da constituição equatoriana, a possibilidade de a Natureza figurar como sujeito de direitos nos tribunais já existia há mais de meio século. Pontes Jr e Barros (2020) mencionam diversas ações onde foi aceita a postulação da Natureza como autor, sendo uma delas o caso do Clube Sierra, composto por ambientalistas, contra o desenvolvimento de uma estação de esqui no entorno da Floresta

Nacional das Sequoias, nos Estados Unidos. Embora a Suprema Corte americana não tenha admitido a Natureza como autor, o caso teve votos favoráveis, abrindo caminho para repercussão mundial. Outro caso citado pelos autores é o do Rio Xingu contra a Usina de Belo Monte no Pará, um projeto da década de 1970 que ensejou uma Ação Civil Pública Ambiental em 2001 em defesa do Rio Xingu, e cujos conflitos perduram nos dias atuais.

A mudança do paradigma antropocêntrico para o biocêntrico ou ecocêntrico tem implicações teóricas e práticas cujos maiores obstáculos são políticos e econômicos. Ciência e tecnologia não são suficientes para que seres humanos se reconectem à Natureza. É necessário que a humanidade se responsabilize como guardiã do planeta em que habita e supere o egoísmo, que redescubra os benefícios da cooperação e as relações primordiais, que redefina seu papel na manutenção de sistemas que conciliem e integrem os direitos de todas as espécies e componentes do planeta, que siga um caminho de diversidade e comunhão por meio da (re)conexão espiritual com a Natureza.

## **2. Ecologia Espiritual: a Natureza como o grande espírito da cooperação planetária**

A Ecologia Espiritual pode ser definida como uma arena vasta, complexa, diversificada e dinâmica e que se realiza nas interfaces das espiritualidades com as múltiplas ecologias (o que engloba os conhecimentos, práticas, sentimentos e emoções) envolvidas nas interações sagradas com a Natureza. Trata-se de uma área recente da ciência ecológica e que está bastante vinculada às etnociências.

Enquanto as religiões ocidentais se afastaram da Natureza por destacar o ser humano como o ser mais importante do planeta, a Ecologia Espiritual se opõe a essa separação por considerar o ser humano um dos muitos elementos dela dependentes. Para Sponsel (2016), a Ecologia Espiritual é ontológica, psicológica e ética porque comunga com a Natureza ao invés de destruí-la.

Costa Neto (2020) concorda com Sponsel (2016) sobre o desenvolvimento interior promovido pela interação com a Natureza ao afirmar que a Ecologia Espiritual internaliza sentimentos e procedimentos eco-

lógicos e a define como um conjunto de práticas espirituais ligadas à ecologia cuja finalidade é a busca do sagrado por meio da comunhão e contemplação da Natureza. A tradição religiosa ocidental obstou a continuidade dos cultos à Natureza, como os rituais para divindades pagãs dos bosques praticados por culturas politeístas em todo o Ocidente (THOMAS, 1988), com destaque ao caráter antropocêntrico do judaísmo e do cristianismo que propagaram que o homem (e nesse sentido podemos entender que a questão do gênero é significativa, o que enseja outra discussão relevante — o ecofeminismo) foi criado à imagem de Deus.

O animismo e as religiões orientais como Budismo, Jainismo e Hinduísmo são distintos no que se refere à subordinação da Natureza aos objetivos dos seres humanos. Essas religiões orientais adotam a doutrina do *ahimsa*, que reverencia toda a vida. O *ahimsa* não somente busca evitar causar danos a todo e qualquer ser, como também adota práticas de compaixão e bondade para com todos os seres. Já o animismo não é uma religião, embora elementos animistas possam ser encontrados em diversas religiões em formas antropomórficas, em estátuas, pinturas e outras expressões da sacralidade.

*Anima* equivale a espírito em latim e o animismo se refere a uma ampla gama de crenças e práticas espirituais. Expressões do animismo são detectadas em pinturas rupestres. Por exemplo, na Caverna de Chauvet, na França, existem pinturas rupestres cujas interpretações recentes indicam que sejam referências a possessões de espíritos xamânicos (SPONSEL, 2016), o que poderia indicar uma das raízes da Ecologia Espiritual.

O animismo crê que lugares, animais, plantas e fenômenos naturais têm consciência e sentimentos, podendo se comunicar com os humanos. Deste modo, rochas, rios, plantas podem se alegrar ou se zangar com ações humanas. Além de objetos e seres vivos, também os seres espirituais se comunicam diretamente das mais variadas maneiras: cantando, dançando, falando.

Quando há apreciação espiritual da Natureza, ao invés de se impor hierarquias entre os seres, estabelecem-se interdependências. Os Matses, por exemplo, habitantes da bacia do rio Javari na fronteira entre Brasil e Peru, realizavam um ritual coletivo de iniciação masculina em que espíritos cantores, entidades de corpo escuro (porque têm maior maturidade em relação aos vivos), eram chamados na floresta pelos

homens mais velhos para participarem da celebração (MATOS, 2014). Segundo a autora, os espíritos cantores seriam também os responsáveis pelo *comoc*, a árvore da qual se retiram as fibras para confeccionar a vestimenta utilizada no ritual, em uma clara conexão entre os elementos vegetais e a espiritualidade.

O canto também é utilizado pelos espíritos para chamarem os discípulos humanos da nação Shipiba (Amazônia peruana) com o intuito de ensinar o poder da cura e embelezar a existência com os cantos de cura e devolver a saúde aos pacientes que pedem ajuda. A iniciação de um xamã, no entanto, tem suas exigências já que o candidato deve ter se libertado de temores, ódio, mesquinhez, inveja e outros sentimentos que podem impedir as práticas de generosidade e compaixão (FAVARON, 2012).

Grande parte das culturas pré-colombianas utilizava plantas e ervas psicoativas em rituais sagrados como instrumento de conexão com os espíritos. Ayahuasca, jurema, são-pedro e peiote são alguns exemplos de seres da Natureza utilizados até hoje em rituais sagrados dos povos originários. Uma vez ingerida, principalmente por indivíduos preparados para traduzir as manifestações dos espíritos (e.g., pajés e xamãs), o *anima* da planta é absorvido e, em estado psíquico alterado, visões, premonições e outras manifestações paranormais se manifestam para auxiliar, por exemplo, na cura de enfermidades. Para os autorizados a utilizar as plantas sagradas, em especial os pajés e xamãs, as capacidades como telepatia, clarividência e a melhor compreensão do mundo espiritual são aprimoradas ou adquiridas com a cooperação das plantas.

A espiritualidade dos povos originários também é povoada por conexões com animais além dos humanos. A onça-pintada ou jaguar (*Panthera onca*), felino do continente americano, por exemplo, é símbolo de proteção e poder e teve um significado espiritual profundo para os olmecas, mexicas, mayas, zapotecas e mixtecos, estando presente em seus mitos fundadores como criador da humanidade, além de ser imprescindível nas invocações xamânicas (BRIONES-SALAS et al., 2011).

Para os sábios yaneshas, indígenas da Amazônia ocidental, no território que corresponde ao Peru, a iniciação se dá quando adquirem o poder de se transformarem em animais com quem estabelecem uma relação, sendo os preferidos os jaguares, cobras e colibris. Segundo Favaron (2012), quando um *maestro* yanesha adota a aparência de um jaguar, se diz que obteve a *cushma*, a túnica do poderoso felino para poder executar tarefas que são impossíveis aos seres humanos.

São diversos os exemplos da inclusão e apreciação espiritual da Natureza pelos povos originários. Nas esferas formais, algumas aproximações também merecem destaque porque vêm conquistando espaços em fóruns mundiais sobre políticas para a conservação do meio ambiente. Fernandes-Pinto (2022) destaca a importância dos valores espirituais associados a lugares específicos — os chamados sítios naturais sagrados —, enquanto outros autores enfatizam a relevância das florestas sagradas para atender às necessidades físicas e espirituais das comunidades locais com reflexos positivos para os fins da conservação (LEBBIE; GURIES, 1995; DECHER, 1997).

Três tipos de colaboração da Ecologia Espiritual na atualidade também são destacados por Sponsel (2016): inter e intra-religiões, entre religião e ciência e entre as ciências naturais, sociais e humanidades. O autor se baseia em fóruns em universidades, revistas e programas universitários e utiliza a palavra religião em suas reflexões sobre essa colaboração, mas o sentido da sacralidade da Natureza vai além dessas cooperações porque não se confunde com os dogmas contidos nas diversas religiões ou se limita a espaços ou rituais formais.

As religiões estão permeadas por relações de poder que muitas vezes são ferramentas de opressão (TOLEDO, 2022) e que, atualmente, têm sido acompanhadas por episódios de intolerância religiosa, extremismos e competição por fiéis. Há uma crença generalizada da superioridade humana. O animismo, ainda que genérico por não seguir todos a cosmovisão do animismo indígena, por reconhecer que entidades não humanas possuem direitos, pode ser um caminho para que se restabeleça a conexão entre humanos e a *Pachamama* (SPONSEL, 2022). A espiritualidade dos povos originários tem muito a ensinar à humanidade a se (re)conectar à Natureza. Assim, abordagens que valorizem e despertem a sociedade para a importância dos aspectos sagrados e naturais dessa interação necessitam de aprofundamento.

### **3. Direitos da Natureza e Ecologia Espiritual: uma cooperação necessária**

Muitos estudiosos têm observado a estreita relação entre a espiritualidade e a conservação da Natureza, concluindo que os valores espiri-



tuais a ela unidos são fundamentais para uma conduta ética em relação ao meio ambiente (BERKES, 1999; COLDING; FOLKE, 2001).

Pesquisadores também concordam que seres humanos combinam dimensões corporal, mental e espiritual, sendo, esta última, resultado de uma reflexão íntima sobre as incertezas, a existência indecifrável, o mistério de um universo insondável. Tradições espirituais derivam do desejo de estabelecer um relacionamento com uma realidade transcendente maior, algo que perdura além da existência e conhecimento humano (TOLEDO, 2022). E a Natureza se encontra nessa realidade de valor intangível.

Projetos que trabalham com espiritualidade em vários países para conservar a biodiversidade têm sido desenvolvidos indicando que o espiritual é muitas vezes um dos catalisadores mais importantes para o ativismo ambiental (SPONSEL, 2016). Na esfera dos Direitos da Natureza também há avanços, já indicados no primeiro tópico, mas tanto os Direitos da Natureza como a Ecologia Espiritual enfrentam muitos obstáculos.

Ambas as áreas enfrentam a miopia conservadora que pode ser exemplificada por: i) purismo de alguns cientistas; ii) arcabouços jurídicos engessados em estruturas arcaicas que não refletem os interesses planetários; iii) religiosos extremistas que não aceitam a transcendência da Natureza; iv) interesses econômicos e políticos que negam a responsabilidade ecológica (SPONSEL, 2016); v) defesa dos lucros recebidos pela exploração dos recursos naturais; vi) exploração e tortura de animais não humanos por motivos fúteis (e.g. testes para cosméticos), culturais (e.g. vaquejadas e rodeios), econômicos (e.g. pecuária); vii) preconceito pelos povos originários; entre outros temores de ordem egoísta.

Os Direitos da Natureza representam um conjunto vivo de valores e princípios no interior do qual o ser humano é um dos elementos. Com essa premissa assumida, não há qualquer estranhamento de que a Natureza possa reivindicar seus direitos nas esferas processuais. A legitimação da Natureza demonstra que as concepções antropocêntricas que sujeitaram o mundo natural ao ser humano, outorgando-lhe o direito de dominar o planeta e privatizar o “Éden” (GALLEGOS-ANDA; FERNANDES, 2011), não têm lugar porque a saúde e a própria existência da espécie humana estão interligadas e dependem da Natureza.

Seres humanos não existem sem a Natureza, e sendo assim, o antropocentrismo é alienado e aliena ao considerar a Natureza somente como uma fonte inesgotável de recursos e serviços ecossistêmicos a serem apropriados pela espécie humana. A apropriação, a exploração ilimitada e o direito de propriedade no qual se alicerça a sociedade contemporânea, supera qualquer consideração de cuidado com a Natureza.

Assimetrias sociais e econômicas oriundas da privatização dos bens naturais se refletem na Natureza da qual dependem todos os seres vivos, causando injustiças à maioria das espécies, inclusive a humana. Mas além das dimensões econômicas, ambientais e sociais, a dimensão espiritual também deve ser considerada no direito ao bem viver.

Na esfera jurídica, esforços para suplantar os paradigmas antropocêntricos do direito estruturado na privatização da propriedade e nos interesses individuais em detrimento dos interesses da Natureza necessitam ser rompidos. Regras locais que observam tradições espirituais, sentimentos e emoções que orientam condutas de respeito para com a Natureza, além de responsabilidades recíprocas entre todos os elementos vivos e não vivos do meio ambiente podem, à medida que ultrapassem os direitos privados egoísticos, contribuir para o bem-estar da *Pachamama*.

Deste modo, os Direitos da Natureza, ao beber na fonte do pluralismo jurídico dos povos originários, podem, a partir dos valores espirituais contidos no direito consuetudinário local, reforçar a importância da Ecologia Espiritual e de seu aprofundamento. Por sua vez, os estudos em Ecologia Espiritual podem fornecer argumentos e ajudar a promover um arcabouço jurídico que reconheça a interdependência e interligação de todas as formas de vida no planeta e assim conduzir a ação humana.

Evitar uma catástrofe planetária e reconhecer o papel protagonista da Natureza com restabelecimento de acordos de comunhão e respeito à dignidade da *Pachamama* e todos os seus habitantes é urgente. Esse texto sobre as interfaces dos Direitos da Natureza e a Ecologia Espiritual é inicial, mas considera indispensável a evolução do diálogo entre as duas áreas para que o antropocentrismo e suas ramificações nocivas para o planeta sejam ultrapassados.

## Referências

BELL, M. Thomas Berry and an Earth jurisprudence: an exploratory essay. **The Trumpeter**, v. 19, n. 1, p. 69-96, 2003.

BERKES, F. **Sacred ecology**: traditional ecological knowledge and resource management. Philadelphia: Taylor and Francis, 1999.

COLDING, J.; FOLKE, C. Social taboos: invisible systems of local resource management and biological conservation. **Ecological Applications**, v. 11, n. 2, p. 584-600, 2001.

BURDON, P. The jurisprudence of Thomas Berry. **Worldviews**, v. 15, n. 2, 151-167, 2011.

COSTA NETO, E. M. Ecologia espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020.

DALMAU, R. Fundamentos para el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. In: ACHURY, L. *et al.* (eds.). **La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático**. Bogotá: Universidad Libre, 2019. p. 31-47.

DECHER, J. Conservation, small mammals and the future of sacred groves in West Africa. **Biodiversity and Conservation**, v. 6, p. 1007-1026, 1997.

FAJARDO, R. **Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT**: balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

FAVARON, P. **Las visiones y los mundos**: depredación, transformación y equilibrio en discursos de la Amazonia Occidental. 2012. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade de Montreal, Montreal, 2012.

FERNANDES-PINTO, E. A busca do elo perdido para a reconexão sociedade e natureza e o papel dos sítios naturais sagrados. In: COSTA NETO, E. M.; SANTANA, E. (orgs.). **Ecologia espiritual**: integrando natureza, humanidades e espiritualidades. Ponta Grossa: Atena, 2022. p. 49-65.

GALLEGOS-ANDA, C.; FERNANDEZ, C. (eds.). **Los derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus derechos**. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011.

GIFFONI, J. *et al.* Paradigma dos Direitos da Natureza. In: LACERDA, L. F. (org.). **Direitos da Natureza: marcos para a construção de uma teoria geral**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 15-27.

GUDYNAS, E. **Derechos de la Naturaleza ética biocéntrica y políticas ambientales**. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2015.

LEBBIE, A.; GURIES, R. Ethnobotanical value and conservation of sacred groves of the Kpaa Mende in Sierra Leone. **Economic Botany**, v. 49, p. 297-308, 1995.

MALHI, Y. The concept of the Anthropocene. **Annual Review of Environment and Resources**, v. 42, p. 77-104, 2017.

MATOS, B. **A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

CARI, N. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. In: ACOSTA, A.; ESPERANZA, M. (eds.). **Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora**. Quito: ABya Yala, 2009. p. 31-38.

PADUA, J. A. Localizando a história do antropoceno, o caso do Brasil. In: DANOWSKY, D.; CASTRO, E.; SALDANHA, R. (eds.). **Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à idade da Terra**. Rio de Janeiro: Machado, 2022.

PONTES JR., F.; BARROS, L. A defesa da natureza em juízo: atuação do Ministério Público Federal em favor do Rio Xingu no caso da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. In: LACERDA, L. F. (org.). **Direitos da Natureza: marcos para a construção de uma teoria geral**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 29-46.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

TOLEDO, V. Agroecology and spirituality: reflections about an unrecognized link. **Agroecology and Sustainable Food Systems**. v. 46, n. 2, p. 626-641, 2022.

SPONSEL, L. Spiritual ecology. In: LEEMING, D. A. (ed.). **Encyclopedia of psychology and religion**. New York: Springer, 2016. p. 2262–2267.

SPONSEL, L. Spiritual Ecology: reconnecting with Nature. In: COSTA NETO, E. M.; SANTANA, E. (orgs.). **Ecologia espiritual: integrando Natureza, humanidades e espiritualidades**. Ponta Grossa: Atena, 2022. p. 18-37.

STUTZIN, G. Un imperativo ecológico, reconocer los derechos de la naturaleza. **Ambiente y Desarrollo**, v. 1, n. 1, p. 97-114, 1985.

## **Dado sobre a Autora**

**Paula Chamy Pereira da Costa**

Grupo de Pesquisa Ecologia Espiritual.

Pesquisadora Independente

paula.chamy@gmail.com

# ESPIRITUALIDAD Y SABIDURÍA INDÍGENA: UNA APROXIMACIÓN ETNOECOLÓGICA

*Víctor Manuel Toledo*

## **Introducción**

En las últimas décadas los pueblos indígenas han pasado de ser un sector marginado, discriminado y explotado, casi invisible, a un segmento social pleno de valores y conocimientos de gran importancia ante la crisis del mundo moderno. Ello ha sido posible (a) por los avances de la investigación científica que ha ido revelando aspectos nodales, (b) por la aparición de organizaciones de la sociedad civil que apoyan la emancipación del mundo indígena, y (c) por las propias insurgencias, resistencias y movilizaciones de los pueblos en rebeldía. Dos consecuencias de lo anterior son: el IWGIA, siglas en inglés del Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas, una organización internacional dedicada a promover, proteger y defender los derechos indígenas<sup>1</sup>, y el Consorcio TICCA<sup>2</sup> (fundado en 2010 y que agrupa organizaciones y federaciones indígenas de 80 países, además de un consejo internacional de asesores dedicados a apoyar procesos de gobernanza, gestión y conservación de territorios por parte de pueblos indígenas y comunidades locales.

La investigación científica sobre los pueblos indígenas ha contribuido con evidencias y datos sobre sus múltiples importancias. Los primeros aportes se refieren a su diversidad y demografía. Aquí las contribuciones de los lingüistas y antropólogos han sido decisivas. Hoy existe un catálogo digitalizado de todas las lenguas del mundo. Se trata de *Ethnologue*, la base de datos del Instituto Lingüístico de Verano que produce

---

1 <https://www.iwgia.org/en/focus.html>

2 <https://www.iccaconsortium.org/index.php/es/inicio/>

un reporte anual desde hace 25 años y que en su reporte de 2022 registra 7,151 lenguas vigentes, con datos sobre su ubicación geográfica, población y más.<sup>3</sup> De ese total el 98% corresponden a los pueblos indígenas. Por otro lado, las estimaciones realizadas por organismos internacionales como el Banco Mundial o la UNESCO calculan entre 370 y 476 millones el número de individuos pertenecientes a algún pueblo indígena habitantes de noventa países.

De vital importancia ha sido el tema de los territorios. Cuando se hizo el primer estudio de escala global, que sumó los datos de los territorios reconocidos o no de los pueblos indígenas de cada país, se arribó a una cifra inesperada: 38 millones de km<sup>2</sup> o ¡25% de la superficie terrestre del planeta! (GARNETT et al., 2018). Un nuevo recuento recientemente publicado<sup>4</sup> ofrece una cifra aún mayor: 32%. El paso siguiente fue conectar la biodiversidad global con esos territorios. Los avances logrados en las tecnologías de la percepción remota y el procesamiento de datos han hecho posible que hoy se disponga de un panorama bastante completo de la diversidad biocultural del planeta. En 40 regiones del mundo que representan apenas el 8.4% de la superficie terrestre se localiza el 67% de las especies de plantas, y más de la mitad de todos los mamíferos, aves, reptiles y anfibios terrestres (Figura 1). En una investigación seminal (GORENFLO et al., 2012; SELIGMANN, 2012) se determinó que 4,824 pueblos indígenas habitan en esas regiones, es decir, el 68% del total identificados por la lengua, un fenómeno que no deja de ser un misterio, pues devela la existencia de la diversidad biocultural en el planeta (TOLEDO et al., 2019).<sup>5</sup>

El principal rasgo de un pueblo indígena es su larga presencia en un territorio determinado. Así, los Mayas Yucatecos de México, los Warao de Venezuela y los Kayapó de Brasil tienen una antigüedad certificada de 3,000 años, en tanto los matorraleros de Kalahari 18,000, los aborígenes australianos 40,000 y los pigmeos africanos 60,000. Como lo mostramos en nuestro libro “La Memoria Biocultural” (TOLEDO;

---

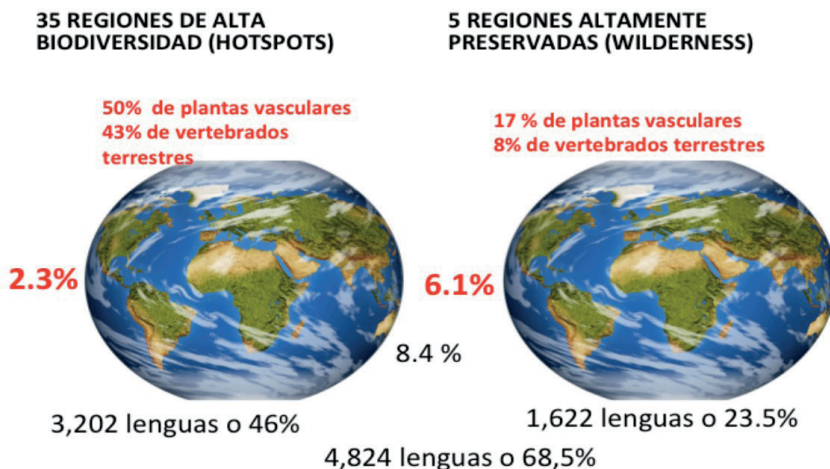
3 <https://www.ethnologue.com/ethnoblog/gary-simons/welcome-25th-edition>

4 <https://www.oneearth.org/2022-report-on-state-of-the-indigenous-peoples-and-local-communities-lands/>

5 <https://patrimoniobiocultural.com/producto/que-es-la-diversidad-biocultural/>



BARRERA-BASSOLS, 2008), para toda cultura cada ciclo anual implica un cierto perfeccionamiento respecto del año anterior. *El tiempo para esos pueblos no es circular sino elíptico y simulando una espiral*. Existe un recuerdo de la experiencia adquirida, y hoy por hoy son el único segmento de la sociedad que resguarda remembranzas de las largas batallas de la especie humana por sobrevivir. Una batalla de 300,000 años.



**Figura 1.** Distribución de especies de animales y plantas en regiones de alta biodiversidad (*hotspots*) y altamente preservadas (*wilderness*), asociadas a la diversidad lingüística.

Este ensayo está dedicado a mostrar cómo la espiritualidad, que se encuentra indisolublemente ligada a las cosmovisiones de los pueblos originarios, es un atributo esencial que ayuda a explicar los atributos anteriormente referidos.

## 1. ¿Qué es la espiritualidad?

Existe acuerdo sobre que en todo ser humano se conjugan cuatro dimensiones: la corporal o física, la mental, la emocional y la espiritual (BOFF, 1996). Desde la epistemología, a su vez, se distinguen tres for-

mas de cultivar el conocimiento: la ciencia, el arte y la sabiduría, esta última ligada a la meditación y finalmente a la espiritualidad (DIAZ, 1997). La espiritualidad en un ser humano no aparece sino como resultado de su enfrentamiento, no de su fuga, con el mundo. De una conciencia, fruto de la reflexión introspectiva, profunda e íntima, sobre la incertidumbre, el no sentido o no significado de la existencia, la inconmensurabilidad del universo etc. que le lleva a aceptar con humildad la existencia indescifrable de un misterio y, en su caso, el reconocimiento de una *inmanencia*, de una entidad abstracta y superior. Es la respuesta del “ser frente al abismo”.

Esta “esencia”, también concebida como “totalidad” o “unicidad”, toma múltiples formas y nombres: Entidad Suprema, Unidad Fundamental, Substancia Universal, Energía Vital, Energía Cósmica, Mente Cósmica etc. Esta percepción de carácter intuitivo surge de la idea de *la existencia de conexiones misteriosas entre todas las partes del universo o la naturaleza que conforman una unidad cósmica dirigida por una fuerza inteligente*. Se trata de una verdad a la que se llega no por la exploración o la investigación sino por la revelación o la iluminación. La metáfora, el mito y el símbolo dan lugar entonces a una visión sagrada del mundo. Toda tradición espiritual termina buscando una relación con una realidad trascendente, suprema o mayor, que toma la forma de dioses, naturaleza o el universo entero, y que se considera una reacción innata de todo ser humano. La espiritualidad implica una mayor conectividad entre el yo y los otros a través de relaciones con la comunidad. También involucra una apertura hacia la exploración de un poder intangible, o esencia o centro de valor, que existe más allá de la existencia y de la racionalidad humanas.

La indisoluble relación entre sabiduría y espiritualidad nos permite identificar además un rasgo central en los seres espirituales. Diaz (1997, p. 259) afirma que: “[...] sin la experiencia de un profundo asombro ante el misterio del mundo y de la vida no puede haber sabiduría. De tal experiencia emana una enseñanza elemental: la de los límites del ser. El sabio acepta sus límites y su caducidad, se percata de los pocos alcances de su saber y de sus actos”. Este rasgo es la humildad. El ser humano no solo se declara impotente, imperfecto, limitado y finito, también reconoce sus propios errores y la de sus semejantes, distingue entre el bien y

el mal (posee una ética), y adquiere o afirma un atributo muy valioso: la compasión, que es la capacidad de perdonar y de ser perdonado.

## **2. Religiosidad y Espiritualidad: una distinción básica**

La espiritualidad no es sinónimo de religiosidad. Y al parecer todo ser humano es espiritual en algún grado, pero no religioso. La literatura sobre este tema rebosa de reflexiones, discusiones y polémicas (ver los estudios seminales de ZINNBAUER et al., 1999; LOVE; TALBOTT, 1999; AMMERMAN, 2013; LOVE, 2021). Vista en perspectiva histórica, la espiritualidad precedió a la religiosidad y se mantuvo como un acto fundamentalmente individual. Lo religioso aparece cuando lo espiritual se vuelve colectivo, institucional y práctico, y cuando cobran vida entes sagrados de todo tipo que terminan por volverse exclusivamente figuras humanas.

La conversión de la espiritualidad en religión se da cuando la primera, ligada a una sola cultura, se convierte en institución policultural o metacultural, en estructura de poder, lo que supone la transformación del *naturismo*, es decir, de un panteón formado por numerosos seres o elementos de la naturaleza sin jerarquías o con un mínimo de ello (politeísmos), en una creencia donde las divinidades se tornan figuras humanas. Del politeísmo se pasa al monoteísmo con dioses humanos y masculinos, cada vez más poderosos. Hoy, tras dos mil años de expansión, las tres mayores religiones monoteístas (Cristianismo, Islamismo y Judaísmo) alcanzan casi la mitad de la población humana. Las religiones son hoy instituciones sociales, culturales y políticas, con relaciones de poder, que en muchos casos se convirtieron en estructuras opresivas. Resulta entonces decisivo distinguir entre espiritualidad y religiosidad.

## **3. El enfoque etnoecológico**

Las relaciones que se establecen entre los seres humanos y la naturaleza han sido estudiadas por infinidad de corrientes y escuelas, una

de las cuales es la etnoecología, dedicada al estudio de los conocimientos tradicionales o locales considerados como *sabiduría*. En la literatura científica el concepto más utilizado es el de *Traditional Ecological Knowledge* (TEK). Sin embargo, como hemos demostrado, no se puede separar la dimensión meramente epistemológica de las otras dimensiones que forman la *sabiduría tradicional*.

La etnoecología es una disciplina híbrida o emergente que busca comprender las formas no científicas de conocimiento, las cuales fueron definidas por Lévi-Strauss (1964) como una “ciencia de lo concreto”, de una manera sistemática, sin disociar las creencias de los conocimientos y de las prácticas. En otras palabras, la etnoecología puede ser definida como un abordaje interdisciplinario que explora cómo los grupos humanos perciben a la naturaleza a través de un conjunto de creencias y conocimientos, y cómo en función de estos, los seres humanos usan, manejan y conservan los recursos de su naturaleza circundante (TOLEDO, 2002; TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2008, 2009). Al analizar el *kosmos* (el sistema de creencias o cosmovisión), el *corpus* (el repertorio de conocimientos), y la *praxis* (el conjunto de prácticas), la etnoecología ofrece una aproximación integral u holística al fenómeno de la apropiación de la naturaleza. De lo anterior surge el “complejo “K-C-P” (*kosmos-corpus-praxis*) que forma el núcleo duro de la sabiduría indígena, tradicional o local, y que conforman las dimensiones ontológica, epistemológica y productiva, respectivamente. Aunque en el mundo existen al menos seis escuelas o corrientes de etnoecología (en Francia, España, México, Brasil, Canadá y Estados Unidos) que en conjunto habían producido más de 500 publicaciones entre 1954 y 2011 (TOLEDO; ALARCÓN-CHAIRES, 2012), lo cierto es que poco se ha teorizado en torno al verdadero carácter de la sabiduría indígena o tradicional. Sin embargo, el marco conceptual del K-C-P se ha sido adoptando cada vez más por varios estudios alrededor del mundo.

El complejo K-C-P, o sabiduría tradicional, permite explicar el papel positivo de los pueblos indígenas en cuanto al mantenimiento de la biodiversidad de sus territorios (TOLEDO, 2013), así como la conservación de las masas forestales mediante mosaicos de vegetación, como lo hemos mostrado para el caso de los Mayas de la península de Yucatán en México (BARRERA-BASSOLS; TOLEDO, 1998; TOLEDO, 2020).

La dimensión ontológica, por su parte, define un modo de entender y de hacer el mundo y ello implica asumir qué tipo de cosas existen o pueden existir y cuáles son las relaciones entre lo existente. Una ontología es una manera de hacer mundo, una forma de actuar la realidad (SCOTT; MARSHALL, 2005). La gran diferencia entre la ontología del mundo moderno y la del mundo tradicional es que en el primero se separa a la naturaleza de la cultura y su visión se funda en lo racional (la ciencia), mientras que para los pueblos tradicionales esa separación no existe y los humanos aparecen en permanente igualdad con los no-humanos, además la dimensión ontológica siempre aparece ligada a la epistemológica y a la productiva.

#### **4. El concepto de “Madre Tierra” y sus derechos**

En las cosmovisiones tradicionales la espiritualidad se encuentra casi siempre ligada al concepto de “Madre Tierra”. Bajo esta concepción todo posee vida y los seres humanos están interconectados con todos los otros elementos no humanos y no son superiores. La división entre el mundo vivo y el no vivo no existe. En esta visión todo tiene vida, incluyendo las montañas, los ríos, el aire, las rocas, los glaciares y los océanos. Todos son parte de una totalidad viviente: la “Madre Tierra” que, a su vez, interactúa con el sol y el cosmos. Este concepto se liga a su vez con el del “Buen Vivir” que al parecer existe en cada una de las culturas indígenas del mundo (CHOQUEHUANCA, 2021).

Esta visión del mundo de las culturas tradicionales se ha ido trasladando a otros sectores de la sociedad humana, y ha surgido con gran fuerza la necesidad de reconocer los derechos de la Madre Tierra, es decir, de incorporarlos en los ordenamientos jurídicos de escala local, nacional y global. Esto ha sucedido ya en los casos de las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2010).

Los derechos de la Madre Tierra son un llamado a abandonar el paradigma antropocéntrico dominante e imaginar una nueva sociedad de la Tierra. Para el antropocentrismo los seres humanos son el centro de todo, son superiores a

todos los demás seres y elementos que componen la Tierra. Los seres humanos son los únicos que poseen conciencia, valores y moral. La humanidad y la naturaleza son dos categorías separadas. La naturaleza solo existe para la supervivencia y desarrollo de las sociedades humanas. (SOLÓN, 2018, p. 133).

De acuerdo a Solón (2018), existen cuatro corrientes que buscan implantar los derechos de la Madre Tierra: la indígena (que es en realidad la precursora), la científica, la ética y la jurídica. En la comunidad científica la idea de la existencia de una entidad viva de escala global fue argumentada por la llamada Teoría de Gaia formulada por el químico inglés James Lovelock y la bióloga estadounidense Lynn Margulis (LOVELOCK, 1979), y significó el paso de una visión esencialmente mecanicista a otra basada en la ciencia de la complejidad. A su vez, la corriente ética proviene de los planteamientos de varios autores y su mayor expresión es la llamada Carta de la Tierra, lanzada en 2000 y que aún hoy reúne y moviliza a contingentes importantes en todo el mundo (BOFF, 2012). Finalmente, la vertiente jurídica busca integrar esos derechos dentro de nuevos marcos jurídicos normativos, y parte del principio de que el *derecho*, entendido como el orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad, no es algo estático e inalterable sino en permanente cambio y evolución. Entre los pueblos indígenas la idea compartida de la Madre Tierra ha promovido innumerables eventos de escala nacional y global, como las “Protecting Mother Earth Conferences” realizadas desde hace veinte años (BUNTEN, 2018), y especialmente la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra” con la participación de 35,000 personas y más de 1,000 delegados de 100 países, celebrada en Cochabamba, Bolivia, en 2010. Todos estos avances han surgido como respuesta a la crisis ecológica de escala global cuya mayor expresión es la crisis climática y uno de sus efectos actuales la pandemia del COVID-19.

## 5. La destrucción de la naturaleza y de la espiritualidad

La espiritualidad se construye en torno a dos enigmas o misterios: el del *universo* (una visión larga o extensa) y el de la *naturaleza* (con el sol y la luna como astros que la acompañan) (una visión corta). Las concepciones metafísicas de carácter cósmico o universal se han visto recientemente ajustadas por los aportes de la ciencia (principalmente de la astrofísica), pues la idea de naturaleza, como la totalidad del planeta que habitamos, estuvo y sigue presente en las cosmovisiones de los pueblos antiguos y en sus herederos actuales (un total de 7,000 pueblos originarios o indígenas distinguidos por la lengua) con relación a cada uno de sus territorios conocidos. Cada pueblo finca entonces su cosmovisión en la Madre Tierra o la Madre Naturaleza. Esto es lo que Berkes (1999) denominó una “Ecología Sagrada”.

Para desarrollar todo su potencial tecno-económico, la civilización moderna e industrial tuvo que cuestionar el carácter sagrado de la naturaleza concebida por los pueblos tradicionales (campesinos, pescadores, pastores, artesanos) como una entidad viva. Este proceso llevó varios siglos y alcanza su máxima expresión en la actualidad, con una visión científica del entorno natural, que paradójicamente ha alcanzado tal nivel de acumulación de impactos negativos, que ya existe un efecto global: el calentamiento del planeta y la crisis climática.

El dominio que los imperios europeos fueron ejerciendo sobre los pueblos originarios de Asia, África y América en los últimos siglos, implicó su conquista, su desaparición (etnocidio) o su sujeción epistemológica e ideológica, es decir, la calificación de sus conocimientos como no-científicos (esto es, imprecisos, subjetivos e inservibles), y la prohibición de sus formas de practicar la espiritualidad, lo cual condujo a la adopción forzada de las religiones dominantes. Entonces, dependiendo de cada caso, la “ecología sagrada” puede existir de manera bastante “pura”, mezclada en nuevos sincretismos, convertida en una práctica híbrida, u oculta o disfrazada en prácticas religiosas de nuevo tipo.

El carácter sagrado de la naturaleza, concebida como una entidad viva, fue entonces substituido por un modelo de sistema mecánico, por un ecosistema, objeto de análisis escrupuloso y racional (como si fuera un mecanismo de relojería), y finalmente concebido como fuente de riqueza material y fracción de todo proceso económico, es decir, al ser-

vicio de la humanidad. De ahí aparecieron conceptos hoy considerados normales como el de “recurso natural” o el de “capital natural”, incluidos por la economía neoclásica dominante. La máxima expresión de esta mercantilización del mundo natural se alcanzó con la publicación de un artículo de R. Costanza y colaboradores (1997), que se dieron a la tarea de calcular el valor en dólares del mundo natural del planeta. Ese artículo alcanzó las 10,000 citas bibliográficas.

Dos obras han descrito con detalle el proceso de desacralización de la naturaleza que trajo la modernidad industrial: el libro del historiador norteamericano Morris Berman, el “Re-encantamiento del Mundo” (1989), y el del biólogo inglés Rupert Sheldrake sobre “El Renacimiento de la Naturaleza” (1990). A su vez, la Teoría del Gaia, una explicación científica del ecosistema planetario, desarrollada por James Lovelock, conmocionó el mundo de la ciencia al declarar que el planeta era un “ente vivo”. En realidad, una cierta inconmensurabilidad del ecosistema planetario, más la gran cantidad de procesos impredecibles a todas las escalas, le siguen revelando como una totalidad misteriosa.

La sujeción de la Madre Naturaleza como la fuente de toda vida y el reservorio de todo lo que muere y su consiguiente explotación, fue un acto esencialmente patriarcal por el que lo femenino quedó bajo el dominio de lo masculino en todas las dimensiones de la vida social. Este proceso de sojuzgamiento de las mujeres ha durado también muchos siglos y ha adquirido igualmente su máxima expresión en las sociedades modernas. El retorno a la espiritualidad es entonces un acto que conlleva el renacimiento de la naturaleza y el rescate y revalorización de lo femenino. De alguna forma el re-lanzamiento de la Madre Naturaleza, que es una entidad femenina, aparece en contraposición a los tres dioses masculinos (Cristo, Mahoma y Jehová) que hoy dominan el imaginario religioso del mundo. Más que una casualidad o una metáfora, es la expresión de un cambio radical de paradigmas.

## **6. Reflexiones finales**

En todo ser humano se conjugan cuatro dimensiones: la mental, la emocional, la corporal o física y la espiritual. Lo mental tiene que ver



con el raciocinio mientras que lo emocional con lo sentimental. Ambas dimensiones marcan razón y pasión, pensamiento y sentimiento. La dimensión espiritual, la más abstracta o etérea, es la más difícil de definir e incluso de ser aceptada.

Uno de los rasgos más notables del mundo moderno ha sido su incapacidad para reconocer estas cuatro características, lo cual genera un forzamiento que da lugar a personalidades mutiladas, a seres escindidos. En un mundo donde predominan el individualismo, la competencia, lo racional, lo especializado y lo material, el *Homo industrialis* termina siendo un ser exclusivamente racionalista, que busca suprimir o eliminar todo sentimiento (ya no siente, solo piensa que siente) y que por supuesto niega la existencia del espíritu.

La existencia de la dimensión espiritual entre los pueblos tradicionales, es un rasgo más en el proceso de su re-valorización y una contribución central para la actual discusión sobre la crisis de la civilización moderna. Este ensayo ha sido apenas una aproximación preliminar al tema orientada por los postulados de la etnoecología, que esperemos estimule la creación de nuevos aportes.

## Referencias

AMMERMAN, N. T. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 52, n. 2, p. 258-278, 2013.

BARRERA-BASSOLS, N.; TOLEDO, V. M. Ethnoecology of the Yucatec Maya. **Journal of Latin American Geography**, v. 4, n. 1, p. 9-41, 2005.

BERKES, F. **Sacred ecology**. Philadelphia: Taylor and Francis, 1999.

BERMAN, M. **The reenchancement of the world**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

- BOFF, L. **Ecología**: grito de la tierra, grito de los pobres. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- BOFF, L. **El cuidado necesario**. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
- BUNTEN, A. Historic indigenous gathering to protect mother earth. **Cultural Survival Quarterly Magazine**, v. 42, n. 3, p. 10-11, 2018. Disponible en: <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/historic-indigenous-gathering-protect-mother-earth>>.
- CHOQUEHUANCA, D. Canciller de Bolivia señala 25 postulados para “Vivir Bien.” **Globalización**, 2021. Disponible en: <<http://rcci.net/globalizacion/index.php>>
- COSTANZA, R. *et al.* The value of the world’s ecosystem service and natural capital. **Nature**, n. 387, p. 253-260, 1997.
- DIAZ, J. L. **El ábaco, la lira y la rosa**: las regiones del conocimiento. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1997. (La Ciencia para Todos 152).
- GARNETT, S. T. *et al.* A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. **Nature Sustainability**, v. 1, p. 369-374, 2018.
- GORENFLO, L. J. *et al.* Co-occurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, v. 109, n. 21, p. 8032-8037, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. **El pensamiento salvaje**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- LOVE, P. G.; TALBOT, D. Defining spiritual development: a missing consideration for student affairs. **NASPA Journal**, v. 37, n. 1, p. 361-375, 1999.
- LOVE, P. G. **Differentiating spirituality from religion**. Character Clearinghouse. Florida State University, 2021. Disponible en: <<https://>>

characterclearinghouse.fsu.edu/article/differentiating-spirituality-religion>.

LOVELOCK, J. **Gaia: a new look at life on earth**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

SCOTT, J.; MARSHALL, G. Ontology. In: SCOTT, J.; MARSHALL, G. (eds.). **A dictionary of sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SELIGMANN, P. **Language diversity is highest in biodiversity hotspots**. Disponible en: <huffpost.com/entry/language-diversity\_b\_1507563>. May 10, 2012.

SHELDRAKE, R. **The rebirth of nature: the greening of science and God**. New York: Bantam Books, 1991.

SOLÓN, P. The rights of Mother Earth. In: SATGAR, V. (ed.). **The climate crisis: South African and global democratic eco-socialist alternatives**. Johannesburg: Wits University Press, 2018. p. 107-130.

TOLEDO, V. M. Ethnoecology: a conceptual framework for the study of Indigenous knowledge of nature. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF ETHNOBIOLOGY, 7., 2002. **Proceedings...** Athens: ISE, 2002.

TOLEDO, V. M. Indigenous peoples and biodiversity. In: LEVIN, S. A. (ed.). **Encyclopedia of biodiversity**. 2. ed. New York: Elsevier, 2013. p. 269-278.

TOLEDO, V. M. La deforestación de la Península de Yucatán y la sabiduría Maya. **Diálogos Ambientales**, v. 3, p. 23-26, 2020.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. **La memoria biocultural: la importancia ecológica de los saberes tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008. Disponible en: <[https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Libro\\_La\\_Memoria\\_Biocultural](https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Libro_La_Memoria_Biocultural)>.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 20, p. 31-45, 2009.

TOLEDO, V. M.; ALARCÓN-CHÁIRES, P. La etnoecología hoy: parorama, avances, desafíos. **Etnoecología**, n. 9, p. 5-18, 2012.

ZINNBAUER, B. J.; PARGAMENT, K. I.; SCOTT, A. B. The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. **Journal of Personality**, v. 67, p. 889-918, 1999.

## **Dados sobre o Autor**

**Víctor Manuel Toledo**

Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad.

Universidad Nacional Autónoma de México.

vtoledo@cieco.unam.mx

# ECOLOGIA INTERIOR E TRANSCULTURALIDADE: O SAGRADO COMO PIVÔ DA CONSCIÊNCIA AMBIENTAL

*João Alberto Ramos Batanoli  
Geraldo Milioli  
Fabiano Alves  
Juliano Bitencourt Campos*

## **Introdução**

O Sagrado exige cuidado ao ser abordado. O objetivo deste artigo é provocar alguma reflexão sobre um tema tão sensível e complexo em nosso tempo tão duro, reduzido, apressado e pleno de certeza em suas verdades imediatas. Pincelamos algumas impressões já clássicas de homens da ciência, mas dispostos a correr esse risco (como Francis Huxley, Mircea Eliade, Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Pierre Weil, Fritjof Capra). E com eles descobrimos que o Sagrado, tão estranho à nossa ânsia racional pela verdade, também pode ser ambíguo: Transcendente e, ao mesmo tempo, Imanente.

Mas estas páginas iniciais apenas nos preparam (talvez desmobilizando o que for possível de nossa armadura racionalista) para chegarmos ao que interessa: como os povos originários se relacionaram com esse tema e presentemente onde isso pode de alguma forma ser importante para a sustentabilidade e realização humana nesta época de tantos riscos e desafios ambientais e existenciais, por isso também espirituais, para toda a humanidade como referenciamos em seguida.

## **1. Um tempo cego para o Sagrado**

Desde as últimas décadas do século passado ganha cientificidade e popularidade, hoje já a olhos vistos no cotidiano, a realidade de uma cri-

se multidimensional e em nível planetário, resultado de uma distorção de percepção (CAPRA, 1988) que pode ter suas origens na Modernidade, na exclusividade e supremacia absoluta dos modelos racionalistas, quantitativos, funcionalistas e utilitários na aferição da realidade e aplicação dos conhecimentos.

Hoje os indicadores sociais e ambientais relacionados ao desequilíbrio na relação sociedade-natureza atingiram índices e níveis alarmantes; isso já pertence ao nível do senso comum, é matéria escolar no ensino fundamental e jornalística todos os dias. Salta aos olhos não mais apenas a degradação ambiental e as mudanças climáticas. Os indicadores do vazio espiritual em meio ao vertiginoso crescimento técnico são absurdos: drogas, doenças psíquicas, doenças decorrentes do estilo de vida da sociedade moderna, alienação, esquizofrenia, esvaziamento dos valores morais e culturais (CAPRA, 1988).

Tudo assume ares de epidemia. Cada vez mais se configura a aceitação geral de uma crise de grandes proporções em sua amplitude e profundidade em dimensões planetárias. Cientistas sociais, historiadores, filósofos, teólogos, físicos, naturalistas, lideranças comunitárias, lideranças mundiais, humanistas cada vez mais se debruçam a estudar e debater este fenômeno: uma única e imensa crise de alto grau de complexidade e que inter-relaciona quase todos os aspectos e atividades da vida humana hoje. Busca-se constatar, caracterizar e entender essa crise. A maioria deles relaciona este estado de coisas ao desenvolvimento da mentalidade e das práticas sociais decorrentes da revolução científica e a progressiva mecanização da compreensão da natureza e do cosmos. Um modelo que se expandiu para o homem e a sociedade. A vinculação desta crise planetária com a modernidade é cada vez mais aceita (BATANOLLI, 2012).

O caráter multidimensional da crise, pois, de fato, não se trata de uma crise externa ao nosso comportamento, mas intimamente relacionado com ele e com nossos costumes e valores, também está registrado. Martin Rees, o astrônomo real inglês, em seu livro “Hora final, o desastre ambiental ameaça o futuro da humanidade” (2005), já chamava a atenção para a exigência de uma nova moralidade (BOFF, 2009).

Esse caráter interconectivo da realidade, que aponta para as íntimas relações de conexão entre o que sentimos, desejamos, fazemos e seus

reflexos no comportamento social e nas mudanças ambientais, entre nossa visão de mundo e o estilo de vida decorrente dessa visão a partir da modernidade, já era expressado pelo antropólogo brasileiro Roberto Crema:

Tal crise planetária, multidimensional em sua abrangência, pode ser traduzida como uma crise de fragmentação, atomização e desvinculação. Como nunca antes o homem encontra-se esfacelado no seu conhecimento, atomizado no seu coração, dividido no seu pensar e sentir, compartimentalizado no seu viver. Refletindo uma cultura racional e tecnológica encontramos-nos fragmentados e encerrados em compartimentos estanques. Interiormente divididos, em permanente estado de conflito, vivemos num mundo também fracionado em territórios e nacionalidades, em estado de guerra infindável. (CREMA, 1989, p. 22).

Preocupação geral das autoridades mundiais a respeito de saúde mental e também de segurança pública apontam para o empalidecimento dos valores e sentimentos como solidariedade, amizade, ética, respeito, enfim tudo que diz respeito às bases da civilidade (PENNA, 1999). No que são subscritos pelo Nobel Konrad Lorenz:

Para evitar o apocalipse que nos ameaça, é necessário que justamente nos adolescentes e nos jovens sejam despertadas novamente as sensações valorativas que lhes permitam perceber o belo e o bom, sensações essas que são reprimidas pelo cientificismo e pelo pensamento tecnomorfo. (LORENZ, 1986, p. 16).

Essas palavras acima e boa parte do que estamos vivendo nestas primeiras décadas do século XXI, atestam as consequências da **dessacralização** da mentalidade ocidental após o advento da Modernidade. Depois da tirania religiosa medieval, a ascensão da mentalidade racionalista e humanista iluminadora nos fez avançar em todos os campos do conhecimento e do comportamento, mas parece que ao abstrair toda a realidade de algum sentido transcendental e nos focarmos no reducionismo mecanicista como lente de ver o mundo e no consumismo como

jeito de estar no mundo, as consequências sociais, relacionais, ambientais e existenciais estão sendo extremamente danosas.

Mas, afinal, o que é o Sagrado? Onde fica? Do que é feito?

Francis Huxley (botânico, antropólogo e autor britânico – filho de Julian Huxley, irmão de Anthony Julian Huxley e sobrinho do mais famoso na atualidade Aldous Huxley; Francis foi um dos fundadores da *Survival International*) inicia sua clássica obra “O Sagrado e o Profano, duas faces da mesma moeda” (HUXLEY, 1977) nos remetendo à imagem de um homem que, sedento de conhecer a verdade além das aparências, ultrapassa a abóboda celeste e o que se descortina são novos níveis de engrenagens e mecanismos. “A vista é prodigiosa, cheia de imensas rodas e engrenagens dentadas. E, no entanto, embora veja além das aparências, não vê mais do que outras aparências” (HUXLEY, 77, p. 6). Então seu espírito técnico apenas confirma a crença de que Deus é uma outra inteligência como a sua, suscetível de explicação mecânica. Já no próximo parágrafo, o autor muda o rumo ou a profundidade do assunto com William Blake, o poeta místico, e afirma que Deus é muito, muito mais que um diagrama matemático. “Nenhum mecanismo de relógio faria jus à imensidade de sua obra”. Segundo Huxley, esta experiência “além das aparências” só é possível se o homem a que se dispor a ela se despir de todas suas concepções sociais, culturais, científicas; “se despir de qualquer de suas concepções de maquinarias”. “Só então o que está além dos conceitos poderá se apresentar a uma mente nua, talvez como um vácuo cheio de energia indisciplinada, uma escuridão sem fundo, ou uma luz insuportável” (HUXLEY, 77, p. 6). Para ilustrar, nos traz o exemplo de Moisés e seu encontro com Yhavé, que se lhe apresenta como a Sarça Ardente, cuja chama que ardia sem se consumir, expressando, segundo autor, uma das possibilidades desse contato com o Sagrado: “uma requintada harmonia de contrários”. Mesmo assim, Moisés é impedido de ver de frente o que lhe era Transcendente. “Eu retirarei minha mão e tu me verás de costas. Mas minha face não se pode ver”, ouviu Moisés do Superior, conforme o autor citado.

Mais adiante, na página 11, Francis inicia o que percorre toda sua obra, que é a exposição incansável do caráter universal e atemporal, transcultural, da experiência transcendental, contato com o sagrado ou experiência religiosa para Eliade. Para isso, ele traz o exemplo clássico



do encontro descrito no cântico *Bahagavad-Gita*, do *Mahabarata*. Arjuna exulta frente à revelação de Deus:

Ah meu Deus! Vejo todos os deuses em teu corpo;  
Cada um no seu degrau, as multidões de criaturas,  
Vejo o Senhor Brahma entronizado no Lótus,  
Vejo todos os sábios e as santas serpentes...  
À vista disso, da tua forma estupenda,  
Cheia de bocas e de olhos, de pés e coxas e ventres,  
Terrível de presas, Ó poderoso mestre,  
Todos os mundos são tomados de medo, como eu,  
E eis que tuas bocas mastigam com terríveis presas,  
— Que brilham como clarões da manhã do Juízo  
— Norte, sul, leste e oeste parecem confundidos  
— Senhor de todos os Devas, refúgio do mundo, miseri-  
córdia!

E ali a mesma marca presente na hierofania de Moisés, e que se nota ser a característica principal desse fenômeno transcendental, mas constante da história humana: o fascínio, o êxtase, a suprema exuberância da beleza, e ao mesmo tempo o pavor e a impossibilidade de vê-lo por inteiro, de frente.

Se nessa parte do estudo de Huxley ele se refere ao Sagrado enquanto vivência e contato com o Transcendente, o Sobrenatural, Mircea Eliade começa seu “O Sagrado e o Profano — A essência das religiões” (tradução de Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992) já no primeiro capítulo tratando o tema se referindo ao espaço Sagrado, a delimitação concreta de um espaço onde se dará essa experiência ou a possibilidade dela. Ele se refere antes ao esforço do homem religioso em manter o foco nessa dimensão e procurar viver o tempo todo num espaço sagrado, que agora deve estar localizado na realidade objetiva e não mais na relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas. O desejo de mover-se unicamente num espaço sagrado o leva a elaborar técnicas e detectar sinais para a localização ou construção desses locais. Ele aprofunda isso falando ainda da impossibilidade do homem e somente ele realizar essa tarefa, mas ele o faz sintonizado, em conexão e à medida que reproduz a obra dos deuses.

Com Eliade avançamos o tanto que este espaço nos permite para denotar o esforço humano para trazer para perto, para seu ambiente, para seu espaço, para seu campo de objetividade, o Sagrado. Do Transcendente vivenciado pela subjetividade radical à objetivação por vezes materializando essa dimensão sobrenatural em espaços, templos, objetos, pessoas, animais, plantas, constatamos a divina presença da natureza em si mesma, presente em várias culturas como o Sagrado Manifesto, o espaço e o mundo inteiro por onde podemos nos mover com religiosidade e encanto numa possibilidade quase permanente de conexão direta com o Sagrado.

No que hoje para o que já estamos bem mais capacitados em termos metodologias e tecnologias, o médico e filósofo francês Camile Flammarion já no início do século passado desenvolvia textos e contextos para um diálogo aprofundado e tenso com a parte cética da Ciência a propósito da existência de uma inteligência primordial ordenadora da realidade, do Universo, da Natureza e do Homem. Em seu clássico livro “Deus na Natureza”, ele pode testemunhar:

Por nós, isentos de qualquer sectarismo, sentimo-nos à vontade em equacionar o problema (a existência ou não de um Sagrado a ordenar o mundo). Diante do panorama da vida terrestre, no âmbito da [Natureza radiosa à luz do Sol, beirando mares bravios ou fontes múrmuras; entre paisagens de outono ou florações de abril; tanto quanto no silêncio das noites estreladas, temos procurado Deus. A Natureza interpretada com a Ciência, foi quem nô-lo demonstrou num caráter particular. De fato, Ele está nela, visível como a força íntima de todas as coisas. Temos considerado na Natureza as relações harmônicas que constituem a beleza real do mundo, e, na estética das coisas, encontramos a manifestação gloriosa do pensamento supremo.

Nenhuma poesia humana se nos figurou comparável à verdade natural, e o Verbo eterno nos falou com mais eloquência nas mais modestas obras da Natureza, do que o pudera fazer o homem com seus cantos mais pomposos. (FLAMMARION, 79, p. 11).

De forma poética, Flammarion identifica no mais ínfimo espaço (por exemplo, “os átomos encerrados num minúsculo cubo de matéria-or-

gânica do tamanho de uma cabeça de alfinete, deveria atingir a cifra inconcebível de oito sextilhões [8 seguido de 21 zeros])” (FLAMARION, 79, p. 66) quanto nas gigantescas esferas siderais e fenômenos astronômicos as mesmas rigorosas e gigantescas forças ordenadoras e mantenedoras de todo esse movimento, do infinitamente grande ao infinitamente pequeno.

Mas para nós o que importa até aqui é convergência de seus argumentos quanto à Imanência do Sagrado, propriamente o título deste seu livro “Deus na Natureza”.

## 2. Chega de Poesia – Luz da Ciência, por favor

A teoria dos sistemas e a emergência do pensamento sistêmico vêm evidenciando a unidade orgânica da Natureza, o que exige novos modelos de explicação e entendimento. As implicações serão muitas.

Para Edgar Morin, a Natureza é um todo polissistêmico, o universo é um todo organizado e, segundo ele, teremos de extrair todas as consequências desta ideia. [...] O problema, que Koestler salientou, com a ideia de *holon* (KOESTLER, 1968) é o da aptidão própria dos sistemas para se arquetarem mutuamente e se construírem uns sobre e pelos outros, podendo ser cada um deles, ao mesmo tempo, a parte e o todo (MORIN, 1977, p. 97). A unidade apenas de um Todo apenas intuída por Flamarion começa a ganhar contornos mais detalhados.

Morin (1977, p. 96-97) continua explicando que:

A espantosa arquitetura de sistemas que se edificam uns sobre os outros, uns entre os outros, uns contra os outros [...]. Assim o ser humano faz parte de um sistema social, no seio dum ecossistema natural, que por sua vez está no seio dum sistema solar, que por sua vez está no seio dum sistema galáctico: é constituído por sistemas celulares, os quais são constituídos por sistemas moleculares, os quais são constituídos por sistemas atômicos.

Ele chama a atenção para o fato que este caráter ou dimensão da realidade foi inteiramente negligenciado, ignorado, posto de lado até

recentemente. Toda ciência se desenvolveu de forma fragmentada ignorando um aspecto fundamental na constituição do universo, da natureza e do homem para seu mais pleno entendimento.

Daqui emerge então um conceito fundamental para a compreensão da ecologia profunda, da Teoria de Gaia e outros paradigmas emergentes que ampliam e aprofundam a percepção da nossa relação com a Natureza e o Cosmos: “O todo é superior à soma das partes”. Este conceito de Todo pode ser pesquisado em algumas tradições filosóficas como a Teosofia onde recebe o nome de Uno, e também é apreciado em mais detalhes no próximo capítulo e também na abordagem holística de Pierre Weill, que aproxima ciência e tradição sapiencial nesta revolução paradigmática de que falam os autores de que nos servimos (BLAVATSKY, 1973; BATANOLLI, 2012).

Morin também lança mão da mitologia para explicar a ciência a que se refere. Dizendo que é o Sol que nos faz, pois é de sua fornalha que se criaram o hidrogênio, o carbono, o azoto, o oxigênio, os minerais de que somos formados e de que nos alimentamos, nos declara então “filhos do Sol” como tantas culturas imemoriais já o diziam.

Eis, pois, a maternidade/paternidade de Zeus/Metis. O nosso genitor hermafrodita gerou e gera incessantemente as condições físicas, químicas, termodinâmicas, organizacionais, todos os materiais, todas as energias, todos os processos necessários à formação, à perpetuação, ao renascimento, ao desenvolvimento da vida zoológica, antropológica e sociológica. Foi, portanto, a partir dele, sob sua soberania e sob seu maná, que nasceram e giram todas as organizações ativas do planeta Terra. Incluindo os seres humanos. Pertencemos todos à família Mecano, misturados, enlaçados, combinados, encadeados, entretransformantes, simbióticos, parasitários, antagônicos, num processo que ao mesmo tempo se auto-produz, se auto-devora, se auto-recomeça. Somos filhos do Sol, e para dizer como Paulo Salomon, somos um pouco, por vezes, sóis-filhos. (MORIN, 1977, p. 167).

Na mesma época outro cientista proeminente e reconhecido internacionalmente por suas pesquisas em física de altas energias, o austríaco

co Fritjof Capra, já desenhava ideias semelhantes, mas sem nenhuma conotação metafórica. Com “O Tao da Física” (1975), seu primeiro livro, causou um estranhamento no meio científico ao tentar aproximar e até identificar aspectos do pensamento místico tanto oriental como ocidental (de sistemas culturais aparentemente tão distintos como cristianismo, taoísmo, hinduísmo, budismo, entre outros) com a visão de mundo descortinado pela física teórica mais avançada. Isso lhe custou algum recurso nas agências investidoras em pesquisa científica. Mas ele seguiu fiel aos seus ideais e ciência.

Em 1982, depois de cerca de seis anos de pesquisas e encontros com expoentes de praticamente todas as áreas do conhecimento do ocidente e alguns do oriente, ele lança sua obra máxima e mais conhecida, “O Ponto de Mutação”, onde sintetiza os limites e as oportunidades do paradigma ocidental contemporâneo construído desde o início da modernidade com o advento da Renascença, da Revolução Científica, do Iluminismo, da Revolução Industrial, até os dias atuais. Aí é que surgem os conceitos de crise multidimensional e crise de percepção que, segundo ele, nos ajudam a compreender melhor a dimensão e a natureza da crise civilizatória que nos atinge planetariamente. É o jeito de interpretarmos e conhecermos o mundo e a aplicação deste conhecimento que estão distorcidos, fora de conexão com a natureza e o funcionamento do próprio mundo, da Natureza, da sociedade do homem. E diz que a solução passa pela sacralização da Natureza pela Ecologia Profunda e Pensamento Sistêmico.

Em 1991 ele publica o resultado de seus diálogos com o monge beneditino norte-americano David Steindl-Rast, com Thomas Matus, no livro “Pertencendo ao Universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade”. Em 1996, parte das ciências físicas para as biológicas no “Teia da Vida — Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos”, sempre entrecruzando as mais recentes descobertas científicas e suas implicações sociais e filosóficas. No mesmo rastro, em 2002 publica “As conexões ocultas — Ciência para uma vida sustentável” onde, fechando este ciclo, consegue ligar todo o arcabouço, desde o Tao da Física, numa perspectiva social e ambiental para um futuro sustentável.

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo in-

tegrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo “ecológica” for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última instância, somos dependentes desses processos. (CAPRA, 1997, p. 25).

E logo em seguida:

Em última análise a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexidade, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda. Não é de surpreender o fato de que a nova visão emergente da realidade baseada na percepção ecológica profunda é consistente com a chamada filosofia perene das tradições espirituais, quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, da dos budistas, ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas. (CAPRA, 1997. p. 26).

Nessa época, desde a década de 1980 proliferaram eventos e publicações alinhadas com o desenvolvimento de novos paradigmas em áreas como saúde, biologia, sociologia, ecologia, todos oriundos da física do início do século XX desde Einstein e os pioneiros da Física Quântica, como Eisemberg, tudo ampliando os horizontes da Filosofia da Ciência Ocidental. Em 1986, no Congresso Holístico Internacional promovido pela Unesco e pelo Centro Internacional de Transdisciplinaridade, o Congresso Transdisciplinar de Veneza, onde é publicado uma espécie de manifesto denominado Carta de Veneza onde alguns desses pontos ganham relevância.

No Brasil, o psicólogo francês Pierre Weil, aqui radicado há décadas, cria e dirige uma extensão da Universidade Holística Internacional com Campus em Brasa/SP, a Unipaz, com cursos de formação e Pós-Gra-

duação, trabalhos de pesquisa e extensão com núcleos espalhados por várias capitais. É ele quem aqui clareia a distinção entre estas correntes científicas de vanguardas que vêm fazendo avançar os novos paradigmas científicos e culturais apreçados por Capra, Morin e Nicolescu, entre tantos outros.

Holística é uma visão resultante de uma combinação de holopraxis ou prática experiencial com o estudo intelectual, ou holologia, de um enfoque analítico e sintético, de uma mobilização das funções ligadas ao cérebro direito e esquerdo e da sua sinergia, de um equilíbrio entre as quatro funções psíquicas, ou seja, a sensação, o sentimento, a razão e a intuição. Chamamos a essa conjugação de abordagem holística. (WEIL, 1993, p. 38).

Esse olhar que integra os vários canais sensoriais, intelectuais, intuitivos, enfim, todas as funções psíquicas, ao invés do exclusivismo racionalista que acabou se erguendo na escalada da modernidade, ao largo de todos avanços positivos que proporcionou, deixa uma rastro de alienação e “externalidades” pertencentes a outros filtros da realidade como o sentimento, as emoções, a intuição relacionados com valores integrativos próprios da vida e suas qualidades de ser e estar e pertencer, envolvendo aí as relações consigo mesmo, com o outro e com a Natureza.

Historicamente, valores tais como amizade, realização profissional, integridade de caráter, espiritualidade, relações familiares e comunitárias sempre foram de extrema importância no seio da sociedade humana. Esses valores são amiúde sacrificados pela ideia fixa do enriquecimento. Muitos habitantes de países ricos sentem que o seu mundo de opulência é de alguma forma frívolo e que foram logrados por uma sociedade consumista. Eles estiveram inutilmente tentando satisfazer necessidades essencialmente sociais, espirituais e psicológicas com coisas materiais, gerando frustrações, comportamentos anti-sociais e infelicidade. (PENNA, 1999, p. 45).

No aprofundamento dos autores citados fica óbvia a relação da exclusividade racionalista com nossas atitudes culturalmente aceitas,

como a competição, a acumulação, a indiferença, o materialismo, o consumismo, e os indicadores sociais principalmente os de desigualdade e doenças mentais.

Pierre Weil nos salva da angústia deste cenário e nos abre um horizonte onde possamos descobrir o que Lorenz acabou de preconizar. Clareando ainda mais onde precisamos avançar e nos devolvendo o foco para o eixo do nosso trabalho. Clareando ainda mais essa distinção então Weil (1993) adverte que a transdisciplinaridade, se for desenvolvida unilateralmente, está arriscada a ficar numa posição racional, intelectual e mental. Ele evoca então a Declaração de Veneza de 1986, que fala de uma “nova racionalidade”. Para ele, é indispensável essa abordagem holística para a realidade da transdisciplinaridade geral, onde juntamente então à vivência transpessoal, resultado da holopraxis, definem e possibilitam o encontro entre ciência e tradição.

### **3. Memória ancestral: povos que sabem que o Sagrado está na Natureza porque tudo vem de uma fonte Una e Primordial**

Aqui chegamos ao que mais nos interessa. Veremos alguns exemplos de como essa concepção do “Sagrado na Natureza” está impressa e é comum a diferentes povos originários do Brasil e do mundo. Como isto faz parte de sua visão de mundo, de uma história da criação, e como se pode notar a sua prática de vida relacionada com isso onde lançamos mão de algumas impressões da oralidade captadas em imersões em aldeias guarani no sul do Brasil.

Como diz o “filósofo” do povo Krenak, Ailton Krenak: “Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza” (KRENAK, 2022, p. 83). E continuando, ele atesta o que afirmamos acima:

Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, tem a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela. Alguns atribuem a esse organismo as mesmas suscetibilidades do nosso corpo: dizem que esse organismo está com febre. Faz sentido: nós



não somos constituídos de dois terços de água e depois vem o material sólido, nossos ossos, músculos, a carcaça? Somos microcosmos do organismo Terra, só precisamos nos lembrar disso (KRENAK, 2022, p. 72).

Da mesma maneira compreendem os Guarani:

“Nós fazemos parte do Universo, por isso o consideramos Sagrado. Com esse conhecimento respeitamos os elementos naturais, as matas, as plantas, os animais e a água. Eles também possuem espíritos e todos fazemos parte do mundo sagrado que é o Universo”.<sup>1</sup>

O mesmo pensamento ou visão de mundo encontramos em povos tão distintos e distantes. Um exemplo já clássico disso é a carta do grande Cacique de Seattle, que em 1855 tornava conhecido esse modo de perceber o mundo quando dizia em parte de sua resposta ao presidente norte-americano que queria “comprar suas terras”:

Vocês devem ensinar às suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a terra, digam a seus filhos que ela foi enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem as suas crianças o que ensinamos as nossas: que a terra é nossa mãe. Tudo o que acontecer à terra, acontecerá aos filhos da terra. Se os homens cospem no solo, estão cuspiendo em si mesmos. Isto sabemos: a terra não pertence ao homem; o homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida; ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo (CETESB, 2022).

Da mesma forma, escutem o que diz o sábio Aurélio Diaz Tekpankali, líder da Igreja Nativa Americana que professa a Tradição Oral do Caminho Vermelho:

---

1 Karáí Reté, em depoimento na Tekoá Marangatú, a João Batanolli, em 2022.

El origen nuestro está en la memoria de la historia original de esta Tierra. El primer hombre, la primera mujer fueron creados por el Ser que nos dio la vida, que es nuestra Tierra, así como ahora nos alimenta, así como ahora nos sigue dando la vida; y por nuestro Padre Sol. Los misterios, la fuerza creadora que existen dentro de todas las manifestaciones del creador, como agua, el aire, son sagrada para nosotros, y ésta es fuente de la vida (TEKPANKALLI, 1996, p. 47-48).

Ou logo adiante, explicitando mais ainda essa interconexão plena prevista lá no pensamento sistêmico e holístico, onde quer chegar a ciência ocidental que para os originários se transmuta num sentimento de pertencimento e identidade com o próprio universo que se projeta em sua atitude permanente de respeito ao meio ambiente:

Nosotros somos los descendientes de las piedras, de los árboles. Esta es la tradición del pueblo de las nubes, del viento, del agua. Esta es la tradición de aquellos que contaron el tiempo, de aquellos que tuvieron una visión, una orientación en el Universo.

Somos seres que tienen su origen, su ascendencia en la memoria milenaria de esta Tierra, de este Universo en el que vivimos.

Quisiéramos que la gente nos tomara y nos viera así (TEKPANKALLI, 1996, p. 29).

Essas visões de mundo que se manifestam em modos de vida marcados pelo pertencimento ambiental e solidariedade social e organização coletiva e cooperativa das comunidades, tribos e nações de cada etnia, são oriundas também de diversas cosmologias e mitos da criação do mundo e dos homens, que embora dessemelhantes em seus roteiros e conteúdos, são de mesma essência e sentido. Algumas, como a dos Guaraní, profundas, poéticas e de coerência metafísica com outros sistemas de várias partes do mundo. Ouçam este canto:

Nosso Pai manifesto, verdadeiramente o Primeiro,  
De uma pequena porção de sua própria divindade  
Da sabedoria contida em sua própria divindade

E em virtude de sua sabedoria criadora  
Fez que se engendrassem chamas e tênue neblina.  
Havendo-se erguido  
da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora,  
pariu a essência da palavra-alma  
que viria a expressar-se: humano;  
da sabedoria contida em sua própria divindade  
e em virtude de sua sabedoria criadora,  
criou nosso Pai o fundamento da linhagem-linguagem hu-  
mana  
e fez que se pronunciasse como parte de sua própria di-  
vidade.  
Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira,  
Antes de ter-se conhecimento das coisas,  
Criou o fundamento da linhagem-linguagem humana  
Que viria tornar-se alma-palavra.  
E fez o Grande Espírito que formara parte e Todo

E mais adiante:

Os fundamentos do ser foram concebidos  
Na origem da futura linguagem humana,  
Tecida da sabedoria contida em sua própria divindade  
E em virtude de sua sabedoria criadora  
Concebeu como primeiro fundamento o Amor.  
Antes de existir a Terra,  
Em meio à Noite Primeira,  
E antes de ter-se conhecimento das coisas,  
O amor era.  
(JEKUPÉ, 2000, p. 42-43).

E olhem como explica Karaí Reté:

Na sabedoria Guarani Yvy nhepyruã o começo de tudo, o Nhanderu Tenondé se ergueu profundamente sozinho. No princípio não existia nada. Nhanderu Tenonde, Deus da criação, criou-se em meio ao caos e escuridão primordial. Iluminado pelo próprio coração, já que o sol não existia, levantou-se e virou os braços e as mãos em galhos que balançavam o vento. Por isso, para nós Guarani tudo, tudo é sagrado e foi criado através do Nhanderu Tenonde Deus Criador.

Como continua narrando poeticamente Kaká Werá:

Nessa versão a Mãe Terra surge da base do centro do Criador, vivificada pela chama e neblina do Grande Som Primeiro. As chamas são a manifestações de um co-criador, Karáí Ru Ete, assim como as neblinas são manifestações de outro co-criador, Jakaira Ru Ete (JEKUPÉ, 2000, p. 77).

Aqui, chamas e neblinas se apresentam como o primeiro par de opostos de que tudo é criado, manifesto em diversas outras culturas, como o popular Yin Yang do Taoismo Chinês.

O Livro de Kaká Werá Jecupé, “*Tupã Tenondé - A Criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a Tradição Oral Guarani*”, merece um trabalho à parte e todo sobre ele, tal o grau de sofisticação poética e metafísica da obra que tem em si uma história interessante até chegar a ser escrita em 2000. Mas isso fica para depois.

O importante neste final de texto é verificarmos que existe uma concepção elaborada e coerente a respeito da concepção de sagrado entre os povos originários. E que tal concepção, que para nós seria filosofia num destaque estanque da organização cultural própria da civilização racionalista, para eles é o fundamento de um modo de vida e que calibra as suas relações em três níveis (o que também merece ser aprofundado em outro espaço e momento): consigo mesmo, com o outro e com a coletividade e com a Natureza e o Cosmos.

#### **4. A voz de um guerreiro: relato oral recebido do cacique Karáí Reté<sup>2</sup>**

Somos um povo pacífico porque vencemos coisas dentro de nós. Alguns entendem o nome Guarani como Guerreiro de Si, pois para sermos o que somos temos que vencer inimigos em nós mesmos até sermos homens bons e pacíficos. Somos um dos povos que mais resiste e preserva sua cultura, sua língua, seus costumes. Somos pacíficos, mas

---

2 Idem.

nossa força está dentro de cada um de nós, dos idosos às crianças, e continuamos passando de geração a geração. Passamos séculos de sacrifícios, mas resistimos e continuamos resistindo, dentro de nós.

Nossa educação é para formar pessoas boas. E isso está presente em tudo, desde que acordamos agradecendo a Nhamandú (o Sol, nosso irmão) e contando o sonho da noite ao xeramói-xejaryi (idoso ou idosa, avós, sábios da aldeia) ao redor do primeiro fogo do dia tomando ka`ay (chimarrão) até a noite antes de dormir, ao redor do fogo, pitando petyngué (cachimbo sagrado) e contando as histórias do passado, do presente e do futuro.

Durante o dia nossos pensamentos devem ser ligados em Nhanderu; nossos passos devem ser guiados por Ele; cada sopro de vento, cada inseto, cada flor, cada fio d'água, cada nuvem que passa, cada irmão que encontramos, tudo, tudo nos conecta com a Natureza, seu Criador e suas criaturas. Assim vivemos porque assim percebemos e sentimos a vida: uma dança onde tudo está ligado, tudo é vivo e participando de um grande mistério. Nós não sabemos o que vai acontecer nessa dança de todos os dias.

Eu me lembro sempre a fala do meu pai. Quando ia no mato no dia seguinte, ao anoitecer, quando se deita na cama, pensando ou dizendo “amanhã vou ao mato”, comunicando a Nhanderu, pedindo a proteção, para ir ao mato, buscar taquara, percorrer os lugares, para não escorregar, não aparecer as cobras, não acontecer nada ruim.

Assim nossas mães e nossas avós falavam, e falam às nossas crianças. Quando a gente ia brincar, quando criança quando ia ao rio, sempre recomendavam para cuidar das plantas, não quebrar nenhuma planta, pois se fizer, à noite não vai dormir bem, pois a planta tem espírito. Sempre nos falavam para não pegar as pedrinhas do rio pois elas também têm dono, também chamados de xeramoi (espíritos antigos). Assim crescemos sabendo que tudo é sagrado, pois tudo é vivo e tudo é importante.

O Universo também é um Ser vivo e tudo que vive dentro dele é Sagrado. Jaxy Tatá (as estrelas) também têm seus nomes. Através deles que compreendemos as estações do ano. As águas, as plantas, os bichos, as crianças, as estrelas também; tudo isso nos causa amor. Esse amor que está em tudo e sentimos por tudo, pois assim Nhanderu fez.

Nosso Nhanderekó, nosso jeito de ser e viver não pode ser de outra maneira.

Sempre escuto a fala dos mais velhos de que o Nhandereko foi criado por Nhanderú. Foi ele que nos criou, criou os planetas, o universo, criou os Guarani, e criou o Nhandereko para que pudéssemos viver, vivenciar, percorrer esse caminho como Mbyá Guarani, em nosso território, em nossas aldeias, viver isso que foi criado por Ele.

E continuando a ouvi-los, percebemos que não se trata de mera percepção, ou intuição, ou inspiração mística, ou mítica que tem um conhecimento e uma práxis envolvidos:

Nós Guarani somos profundos conhecedores do ambiente, das plantas e dos animais, nomeamos as várias espécies. Associamos as estações do ano, as fases da Lua com o clima, a fauna e a flora da região em que vivemos. Cada elemento da Natureza tem um espírito protetor. As ervas medicinais são preparadas obedecendo a um calendário anual bem rigoroso (MOREIRA; MOREIRA, 2015, p. 13).

## **5. Chegando ao fim para evitar o Fim. O paradoxo nem um pouco ortodoxo e pleno de esperança: o paradoxo sem lógica: o presente somente sobrevive se o passado der as mãos ao futuro**

Da Esperança dos confins das cavernas da ancestralidade até agora por nós ignorada, vem um eco de Amor, sabedoria e verdade. Do futuro, uma tecnologia que se aproxima da magia. Vivemos um momento de convergência. Quando se esgotam as possibilidades de continuidade de um sistema civilizatório que se baseia na destruição sistemática das bases onde se assentam a vida e a civilidade, urgem transformações profundas para evitar a extinção da vida civilizada como conhecemos ou até a vida humana e de outras espécies animais e vegetais sobre o Planeta Terra/Gaia.

Nossa sociedade dominante e planetária tem como molas motivadoras o consumo e a competição. O primeiro é o que põe a girar as rodas de todo um sistema econômico voraz e predatório, pois não pre-

vê em sua origem um equilíbrio entre produção e recursos naturais. Comporta-se como se o planeta fosse infinito. Um sistema orientado pela filosofia do lucro a todo custo não consegue perceber o rastro de destruição ambiental e o sacrifício humano decorrente da geração de volumes enormes de um lucro nunca justamente distribuído. O esgotamento dos recursos naturais, já com quase um século (desde a “Primavera Silenciosa”, de Rachel Carson) de protestos, manifestos, denúncias e movimentos mundiais, não diminui na proporção minimamente desejada para arrefecer o já comprovado aquecimento global, falta d’água, esgotamento das florestas, aquecimento e poluição dos oceanos, eventos climáticos extremos etc. etc. A isso, soma-se o segundo fator: a cultura ocidental e seu vazio de sentido e sua educação baseada na competição. A competição por si empalidece os valores básicos da civilidade: gentileza, solidariedade, empatia, paz e não violência, conexão afetiva com a coletividade social e ambiental etc.

Mas uma competição, tendo como critério de *status* e respeitabilidade social o acúmulo de bens materiais, é geradora de doenças mentais (vazio existencial, ansiedade, estresse e depressão) em caráter coletivo, que compõem as afamadas “doenças da civilização”, juntamente com epidemias de cardiopatias e câncer, e as inúmeras outras psicossomáticas oriundas do estresse emocional.

Uma vida simples, do ponto de vista apenas material, não é uma vida pobre. Muito pelo contrário, tem mais possibilidade de ser rica em valores essenciais e fundamentais para ter qualidade, sentido e coerência.

Neste curto espaço, introduzimos brevemente exemplos de culturas que mantêm o Sagrado como referência espiritual, existencial, ambiental, social e pessoal, traduzindo-se isso, mesmo atualmente, em graves problemas de sobrevivência material (sem terras, sem caça, sem possibilidade de viver por inteiro sua cultura tradicional), em exemplos de solidariedade e ausência de doenças mentais crônicas tão comuns em nossa sociedade. Quando a Harvard, depois de uma pesquisa de 80 anos, diz que a felicidade é inteiramente dependente do número de pessoas que a gente ama e por quem é amado (parceiros, amigos, parentes, colegas...), temos motivos fortes para enfraquecer o consumo e gerar outra economia com uma sociedade cujas rodas girem pelo sentido, pelo propósito dessa conexão plena com o Todo, com a Unidade de tudo, e finalmente, atingirmos essa tal sustentabilidade em todos os níveis: ambiental, energético, econômico, tecnológico, social, cultural, espiritual.

O Sagrado não é uma particularidade deste ou daquele tempo, desta ou daquela cultura, mas é um sentimento, uma intuição, um tipo de relação sensorial e extra-sensorial diante do mistério, da grandeza e da profundidade da realidade do micro, do médio e do macrocosmos. É a intuição de uma força superior organizadora e condutora das rodas da vida. Ao darmos as costas a isso, decepcionados pelas tiranias da Igreja na Idade Média na Europa (Burns, ....) não equilibrando nosso despertar às luzes da razão, do humanismo, do individualismo, chegamos a outro extremo onde o custo certamente é bem maior do que uma troca de ciclo histórico como foi a transição da Idade Média para a Idade Moderna. Marchamos celeremente rumo ao abismo, como diz Morin. Mas podemos evitar isso.

A percepção do Sagrado Transcendente que se faz Imanente na Natureza e em nós, como realidade viva, tem consequências e implicações em todo o encadeamento de relações a partir de nossa atitude interior e nossas relações inclusive materiais com a Natureza. Podemos, aparentemente longe disso, tendo em vista o cenário externo e global que vivemos. Mas ainda não podemos ou não quisemos medir as transformações interiores das pessoas que percebem essas coisas e querem viver em paz, com amigos, com segurança emocional, com redes de solidariedade e ações coletivas, com tempo e sabedoria. Mesmo que isso custe um alto preço nesse padrão de consumismo exacerbado que não satisfaz.

Ao percebermos que a Natureza é Sagrada, percebemos que tudo é sagrado. Nossa atitude muda tudo por tudo.

## Referências

BATANOLLI, J. A. R. **Crise planetária**: as abordagens para seu entendimento e seu entendimento considerando novas concepções científicas e culturais. 2012. 188 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais) – Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, 2012.

BOFF, L. **A Opção-Terra**: a solução para a terra não cai do céu. Rio de Janeiro: Record, 2009.



- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982.
- CAPRA, F. **O tao da física**. São Paulo: Cultrix, 1983.
- CAPRA, F. **Sabedoria incomum**: conversas com pessoas notáveis. São Paulo: Cultrix, 1990.
- CAPRA, F. *et al.* **Pertencendo ao universo**: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CAPRA, F. **A teia da vida**: uma compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CAPRA, F. **As conexões ocultas**: ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CETESB – COMPANHIA AMBIENTAL DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Carta do chefe Seattle**. Disponível em: <<https://cetesb.sp.gov.br/carta-do-chefe-seattle/>>. Acesso em: 01 nov. 2022.
- CREMA, R. **Introdução à visão holística**: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma. São Paulo: Summus, 1989.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FLAMARION, C. **Deus na natureza**. 4. ed. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Depto. Editorial da FEB, 1979.
- HUXLEY, F. **O sagrado e o profano**: duas faces da mesma moeda. Rio de Janeiro: Primor, 1977.
- JEKUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**. São Paulo: Peirópolis, 1998.
- JEKUPÉ, K. W. **Tupã Tenondé**. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Cia da Letras, 2022.
- LORENZ, K.; WERTIG, H. **A demolição do homem**: crítica à falsa religião do progresso. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MOREIRA, G.; MOREIRA, W. C. **Calendário cosmológico**: os símbolos e as principais constelações na visão Guarani. 2015. TCC (graduação) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Intercultural Indígena

do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: [h/ <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Geraldo-Moreira-e-Wanderlei-Cardoso-Moreira.pdf>](https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Geraldo-Moreira-e-Wanderlei-Cardoso-Moreira.pdf). Acesso em: 21 set. 2022.

MORIN, E. **O método, v. 1: a natureza da natureza**. Portugal: Publicações Europa-América/Biblioteca Universitária, 1977.

MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-pátria**. Porto Alegre: Sulina, 1995.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

MORIN, E. *et al.* **Educar para a era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humanos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

MUNDURUKU, D. **As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**. 1. ed. Petrópolis, 2001.

NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. 3. ed. São Paulo: Triom – Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editorial e Comercial, 2005.

PENNA, C. G. **O estado do planeta: sociedade de consumo e degradação ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TEKPAKALLI, A. D. **Uma voz para los hijos de la tierra**. Tradición Oral del Camino Rojo. U.S.A: Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlán, 1996.

WEIL, P. **A revolução silenciosa: autobiografia pessoal e transpessoal**. São Paulo: Ed. Pensamento, 1983.

WEIL, P. **A neurose do paraíso**. 3. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/CEPA, 1987.

WEIL, P; D'AMBROSIO, U.; CREMA, R. **Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento**. São Paulo: Summus, 1993.

WEIL, P. **A mudança de sentido e o sentido da mudança**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 2000.

## **Dados sobre os Autores**

### **Fabiano Alves**

Tekoá Marangatu. Imaruí/SC.  
fabianoalvesguarani@unesc.net

### **Geraldo Milioli**

Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e Meio Ambiente.  
Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais.  
Universidade do Extremo Sul Catarinense.  
gmi@unesc.net

### **João Alberto Ramos Batanoli**

Laboratório de Sociedade, Desenvolvimento e Meio Ambiente.  
Universidade do Extremo Sul Catarinense.  
joabatanoli@gmail.com

### **Juliano Bitencourt Campos**

Pesquisador do Laboratório de Arqueologia Pedro Ignácio Schmitz.  
Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais.  
Universidade do Extremo Sul Catarinense.  
Investigador do Instituto Terra e Memória, Centro de Geociências  
(ITM/CGEO/Portugal).  
jbi@unesc.net



# A SACRALIDADE DA NATUREZA EM “A PROFECIA CELESTINA”

Ana Cecília Estellita Lins  
Rodrigo do Prado Sateles

## Introdução

“A Profecia Celestina” é uma obra de ficção escrita pelo norte-americano James Redfield, que foi sucesso de vendas em diversos países e teve grande impacto na mídia — sobretudo norte-americana — quando surgiu, no final do século XX. Contudo, após trinta anos, esse livro continua presente no mercado editorial como um dos clássicos do movimento que ficou conhecido como *Nova Era*.

Redfield dedicou-se com suas obras literárias à divulgação de uma nova visão espiritualista. Nascido em 1950, numa área rural do Alabama, ele foi criado na igreja metodista, mas buscou posteriormente o estudo das filosofias orientais, pois a igreja não atendia adequadamente a seus questionamentos espirituais. Graduou-se em sociologia e foi por mais de quinze anos terapeuta de adolescentes que sofreram abuso, ao mesmo tempo em que se aprofundava no trabalho de Jung. Em 1989, Redfield passou a atuar como escritor em tempo integral (GEISLER; ARMSTRONG, 2014, p. 1).

“A Profecia Celestina” apresenta uma narrativa imaginária que emoldura nove Visões que promovem a evolução do ser humano e da sociedade global. Dessa forma, o enredo da obra cria um contexto que leva à compreensão dessas Visões e de como elas podem transformar esse próprio contexto, que passa a ser visto como sagrado. Ao se sentir imerso nessa ficção, o leitor de “A Profecia Celestina” também passa a repensar o próprio contexto e a querer igualmente transformá-lo. Por isso, neste artigo pretendemos situar essa obra de ficção como um texto

de cunho ecológico que defende a sacralidade da natureza buscando interferir na realidade e oferecendo um caminho de transformação interna mediante a promoção da comunhão harmônica entre os seres vivos.

Do ponto de vista metodológico, efetuamos uma pesquisa que se baseou em fontes bibliográficas, como livros, dissertações e artigos de periódicos, além de artigos jornalísticos e outros instrumentos da mídia eletrônica que nos mostram a repercussão social da obra analisada. Também efetuamos a interpretação literária do texto, levando em consideração o que diz Bosi (1988, p. 277) a esse respeito: “O intérprete propõe para uma comunidade ideal de leitores (todos, intérpretes virtuais) um sentido inteligível, que torne universal o teor de um texto recebido na experiência singular da sua leitura”.

Nosso principal objetivo foi, entretanto, baseando-nos nas premissas da Análise do Discurso Ecosistêmica – ADE e utilizando material complementar, analisar a contribuição dessa obra para a percepção da sacralidade da natureza.

## **1. A importância da obra “A Profecia Celestina”**

A representatividade da obra “A Profecia Celestina” no Brasil é verificada tanto pela quantidade de exemplares vendidos quanto por registros que indicam que esses livros foram lidos.

A pesquisa de Arnaldo Cortina sobre identificação dos livros mais vendidos para o público leitor brasileiro no final do século XX, mais especificamente entre 1966 e 2000, incluiu “A Profecia Celestina” na seguinte listagem:

vinte e seis livros aparecem como os mais vendidos durante o período de 1966 a 2000 no Brasil: (1) O alquimista, de Paulo Coelho; (2) Virando a própria mesa, de Ricardo Semler; (3) O mundo de Sofia, de Jostein Gaarder; (4) Brida, de Paulo Coelho; (5) A insustentável leveza do ser, de Milan Kundera; (6) As brumas de Avalon, de Marion Zimmer Bradley; (7) Você pode curar sua vida, de Louise Hay; (8) O sucesso não ocorre por acaso, de Lair Ribeiro;

(9) Operação cavalo de tróia, J. J. Benítez; (10) A profecia celestina, James Redfield; [...]. (CORTINA, 2006, p. 371).

Uma vez que a primeira edição de “A Profecia Celestina” foi publicada no Brasil em 1994<sup>1</sup>, é relevante o fato de nesse *corpus* de pesquisa — que abrange 34 anos de produção e venda de livros — essa obra constar em décimo lugar entre as mais vendidas. A par disso, em sua dissertação de mestrado Meneghini (2010, p. 26) igualmente indica:

Contextualizando o romance no panorama literário, obras que permanecem durante todo o ano de 1996 entre as primeiras colocadas nas listas dos mais vendidos são: O Xangô de Baker Street (Jô Soares), O mundo de Sofia (Jostein Gaarder) e A profecia celestina (James Redfield).

Quanto à sua recepção, analisamos o impacto do conteúdo de “A Profecia Celestina” na realidade de leitores e não leitores frente ao contexto em que surgiu e sua possível repercussão na sociedade. Consideramos que “a ADE encara seu objeto holisticamente, não de forma fragmentada” (SILVA, 2021, p. 20)<sup>2</sup>. Ou seja, sob o enfoque da Análise do Discurso Ecológico, se esse livro impactou determinado público, foi por ter sido acolhido por um ecossistema que ele poderia favorecer.

Nossa pesquisa abrangeu o levantamento dos comentários sobre o livro “A Profecia Celestina” e o filme correspondente, encontrados em sites e blogs da internet no dia 30 de maio de 2022. Constatamos que após vinte e oito anos de sua primeira publicação, essa obra ainda é considerada de interesse dos leitores e foi objeto de 50 resenhas favoráveis em 5 blogs e 45 sites brasileiros, além de dois vídeos sobre o assunto, um trabalho terapêutico baseado nos ensinamentos do livro, uma disciplina universitária e programações de viagens inspiradas no cenário do livro.

---

1 “A Profecia Celestina”, James Redfield, Editora Objetiva, copyright 1993. Edição brasileira, 1994, 289 p. Tradução de Marcos Santarrita. Subtítulo da obra: “Uma aventura da Nova Era”, conforme informação de Carlos Cardoso Aveline na matéria “Lições da Profecia Celestina: um mapa para o despertar planetário” do site <https://www.filosofiaesoterica.com/licoes-da-profecia-celestina/>.

2 Cabe ressaltar que essa obra atingiu a 66ª edição.

Entre todas essas manifestações relacionadas à obra, destacamos a análise contida no blog do professor de comunicação Marcelo Bolshaw Gomes, doutor em ciências sociais da UFRN, datada de 24 de fevereiro de 2010, na qual ele reflete, a partir do conteúdo de “A Profecia Celestina”, que:

Contemplamos nossa vida e percebemos que existem mais coisas acontecendo do que imaginávamos. Além das nossas rotinas e desafios do dia-a-dia, podemos detectar a influência do Divino: coincidências significativas que parecem estar nos enviando mensagens e nos conduzindo a uma direção particular. [...] Para nos sentirmos mais seguros, sistematicamente afastamos e negamos os aspectos misteriosos de vida no planeta. Fabricamos a ilusão de que vivíamos num universo totalmente explicável e previsível, no qual eventos acidentais não tinham nenhum significado. Para manter a ilusão, tendemos a negar qualquer indício do contrário, a restringir a pesquisa científica dos eventos paranormais, e a adotar uma atitude de absoluto ceticismo. Explorar as dimensões místicas tornou-se quase um tabu. Aos poucos, contudo, um despertar teve início. Nosso despertar não é nada menos do que nos libertarmos da preocupação secular da era moderna, e abriremos nossa mente para uma visão nova e mais verdadeira do mundo. (BOLSHAW-GOMES, 2010).

## **2. O movimento *Nova Era* em “A Profecia Celestina”**

“A Profecia Celestina” é uma obra representativa da *Nova Era*, movimento que se caracterizou por uma revisão dos valores tradicionais da cultura ocidental. Essa necessidade de reconsideração da estrutura então vigente, que reflete a conformação de um novo ecossistema, está de fato claramente expressa no início da obra, quando o professor de história Dobson, uma de suas personagens, explica:

“A Segunda Visão”, disse, “põe nossa consciência atual numa perspectiva histórica mais ampla. Afinal, quando



a década de 90 terminar, estaremos chegando ao fim não apenas do século 20, mas também de um período de mil anos de história. Estaremos completando todo o segundo milênio. Antes que nós, do Ocidente, possamos entender onde estamos, e o que vai ocorrer em seguida, temos de compreender o que andou de fato acontecendo durante este período de mil anos.” (REDFIELD, 2009, p. 26).

De acordo com a Segunda Visão, a reflexão sobre a história vivenciada pelo Ocidente no último milênio nos indica a necessidade de mudança, pois: “A história não é só evolução tecnológica, é a evolução dos pensamentos” (BOLSHAW-GOMES, 2010). E os pensamentos precisam constituir um ecossistema linguístico que por sua vez propicie a evolução.

O significado de ‘ecossistema’ que estamos adotando é aquele expresso por Hildo Couto, que parte da relação entre ecologia e ecossistema: “O ecossistema é o conceito central e basilar da Ecologia” (COUTO, 2020, p. 4). A partir daí, Couto define ecossistema linguístico, constituído pelo conjunto de interações entre as pessoas e entre estas e o meio ambiente, e distingue as regras interacionais da Linguística Ecossistêmica:

No ecossistema linguístico essas interações são chamadas de, respectivamente, (a’) interação pessoa-mundo, usando a língua e dando lugar à referência, e (b’) interação pessoa-pessoa, que é nada mais nada menos do que a comunicação, ou interação comunicativa, como se diz em LE. Referência e comunicação são as duas faces da linguagem: nós comunicamos referindo a alguma coisa e referimos a alguma coisa comunicando. (COUTO, 2020, p. 5).

Para alcançar nosso objetivo com base nessas regras da Linguística Ecossistêmica, buscamos identificar a percepção da sacralidade da natureza que a obra “A Profecia Celestina” reflete a partir de seus diálogos e de descrições que indiquem e evidenciem as interações pessoa-pessoa e pessoa-mundo.

A *Nova Era*, embora vista como estratégia de expansão de um novo nicho do mercado consumidor foi, na verdade, mais do que isso. Con-

tudo, a primeira evidência de surgimento desse movimento foi de fato com a venda de livros e outros produtos ditos esotéricos, provocando a reorganização das livrarias, que passaram a ter espaços especialmente voltados para o público da *Nova Era*, bem como o surgimento de lojas que, a par de expor esse tipo de livros, também se especializaram na comercialização de velas, imagens de seres feéricos e outros objetos também classificados como esotéricos:

A partir da década de 80, os temas “esotéricos” alavancaram o mercado editorial nessa direção. A mídia buscou noticiar largamente esse incremento de livros esotéricos. Os meios de comunicação não só notificaram o fenômeno de vendas da literatura “esotérica” como também o avaliaram, destacando as estratégias de investimento maciço utilizadas pelas editoras na produção dessa linha. (TAVARES; DUARTE, 2004, p. 179-180).

O “Dicionário de usos do português do Brasil” define o significado da palavra ‘esotérico’, na sua acepção de qualificador de nome abstrato, como “o que é compreensível só para iniciados”, e na acepção de nome concreto, como “misterioso, enigmático” (BORBA, 2002, p. 614). De fato, na linguagem corriqueira, esse termo passou de uma à outra acepção, sendo utilizado para identificar o que se quer envolver numa aura de mistério:

Enfim, a cultura popular, a cultura de consumo e de massa colocam em circulação um campo de ação, de expressão e de diálogo para indivíduos interessados em significados religiosos, mas com identidades díspares, processo que parece apontar para a elaboração de uma nova imaginação religiosa, onde o sagrado não é algo em si, mas em constante (re) significação. (TAVARES; DUARTE, 2004, p. 178).

Na obra “A Profecia Celestina”, há uma indicação de como e quando surgiu o movimento *Nova Era*, como uma onda de transformação cultural e do tipo de informação que até então imperara:

A noite tinha sido interessante, mas eu continuava cético em relação a toda aquela ideia de transformação cultural.

Como muita gente, me sentira atraído pelo idealismo social dos anos 60 e 70, e até mesmo pelas preocupações espirituais dos 80. Mas era difícil julgar o que acontecia de fato. Que tipo de informação nova seria capaz de alterar todo o mundo humano? Tudo soava demasiado idealista e exagerado. Afinal, os seres humanos vivem neste planeta há muito tempo. Por que iríamos de repente adquirir uma percepção da existência agora, tão tardiamente? (REDFIELD, 2009, p. 20-21).

Com isso, a própria obra confronta o leitor com suas próprias considerações a respeito do que ele vai descobrir ao lê-la, pois ele pode estar ainda com pouca abertura para captar o que a obra tem a oferecer, devido a estar influenciado pelo que a mídia tem frequentemente veiculado sobre os textos caracterizados como obras da *Nova Era*:

O movimento “nova era” tem sido propagado pela mídia para um público mais amplo, tanto de forma positiva “cativando o espírito”, como de forma “negativa” veiculando-a com um acento de ironia e crítica, como um “produto” de pouca sofisticação, restrito, superficial e de embalagem comercializada. Essa dubiedade parece indicar a tensão da mídia com a própria dimensão midiática do fenômeno. Esse é um processo marcado por ambiguidades, no qual os meios de comunicação impressos parecem assumir uma posição de protagonistas do “sucesso” e da crítica desse movimento. (TAVARES; DUARTE, 2004, p. 177-178).

Mas a *Nova Era* foi, na verdade, um movimento de mudança paradigmática de valores da sociedade, entre os quais o deslocamento da visão antropocêntrica para outra em que o ser humano passa a se sentir mais conectado com os demais seres da natureza, sugerindo uma essência mais espiritualista e transcendental. Obras como “A Profecia Celestina” serviram de instrumento para veicular essa nova percepção da sociedade de forma popular e impactante, com vistas a atingir o grande público e gerar a necessária inspiração que levasse à identificação com os novos valores almejados:

A divulgação, nessas obras, de mensagens “esotéricas” tem sido feita através de histórias romaneadas que apresentam

ao leitor “vivências por diversas crenças, saberes, símbolos e representações de diferentes tradições do pensamento cristão e pré-cristão (Ibidem, p. 182).

Tal intenção estava presente na concepção da obra “A Profecia Celestina”, cujo enredo nos conduz a um grande questionamento: “Como uma percepção de ocorrências misteriosas vai levar a uma transformação cultural?” (REDFIELD, 2009, p. 14).

Certamente a *Nova Era* trata de uma transformação cultural que não somente ocorreu como também contribuiu para a conformação de um novo ecossistema. Por isso, ao representar a construção do novo paradigma no qual se insere esse novo ecossistema, a *Nova Era*, assim como as obras que foram produzidas sob esse enfoque, entre as quais “A Profecia Celestina”, não podem ser analisadas apenas pelas perspectivas tradicionais:

Trata-se de uma realidade dinâmica, que gira em espiral, de modo que ora temos uma, ora temos a outra, na mesma espiral, porém, sempre se renovando. Um detalhe importante é que, por encarar o objeto holisticamente, quando se focaliza microscopicamente em um dos polos não se ignora o outro. (SILVA, 2021, p. 21).

Esta é a posição da visão ecológica de mundo (VEM) seguida pela LE e a Análise do Discurso Ecológica que utilizaremos como recurso para destrinchar “A Profecia Celestina”, mostrando suas diversas realidades mundanas e sagradas.

### **3. Definição e princípios da Análise do Discurso Ecológica – ADE**

Para a Análise do Discurso Ecológica – ADE, “Língua é o equivalente de interações. Melhor dizendo, língua não é um instrumento de comunicação; ela é a comunicação, ou ainda a interação comunicativa. Seu núcleo são as regras interacionais; as regras sistêmicas (gramática) são subsidiárias delas.” (COUTO, 2020, p. 5).

A construção do texto de “A Profecia Celestina” baseia-se principalmente em interações, ou seja, em diálogos entre as diversas personagens, através dos quais são expostas e discutidas Nove Visões ou profecias.

Essas visões se mostram em total harmonia com os princípios primeiros da Análise do Discurso Ecológica – ADE, que são, conforme expõe Márcio Silva:

- 1) Defesa incondicional da vida.
- 2) Essa defesa inclui luta contra o sofrimento evitável.
- 3) Abordar as questões pelo lado positivo, não pelo negativo, enfatizando a harmonia e a comunhão. Em Silva (2020) há um gráfico com explicações que justificam esta postura.
- 4) Recomendação para intervir em defesa da vida e evitar sofrimento evitável. A Ecologia Profunda fala em ‘prescrição’, mas o termo parece muito forte em português.
- 5) Maior valorização do conteúdo do que da forma, apesar de todo discurso vir materializado em um texto, motivo pelo qual os seguidores da ADE preferem falar em texto-discurso. (SILVA, 2021, p. 19-20).

Couto explica que as principais fontes em que a ADE se inspirou para a formulação de seu arcabouço epistemológico são a ecologia e o ecossistema, a Linguística Ecológica, a Ecologia Profunda, formulada por Arne Naess, o exemplo de vida de Mahatma Gandhi, o conceito de comunhão da Linguística Ecológica — que leva à procura por uma sinergia, uma empatia antes de qualquer interação, comunicativa ou não — e a Análise do Discurso Positiva (COUTO, 2020, p. 8). No que tange à Ecologia Profunda, ressalta o professor Hildo Couto: “O conceito mais importante herdado dela pela ADE é o de autorrealização. Todo ser vivo está sempre à sua procura. O direito à autorrealização não é só dos humanos, mas de todos os seres vivos.” (2020, p. 9).

Para explicar os conceitos desenvolvidos no âmbito da ADE, Couto também recorreu a ensinamentos orientais:

A filosofia chinesa conhecida como Taoísmo teve forte influência sobre a Ecologia Profunda, logo, influenciou também a ADE. Essa filosofia ensina que nós somos seres vivos no mínimo tridimensionais, compostos de corpo, mente e

espírito. Como as árvores, os seres humanos são uma espécie de ligação entre o céu (yang) e a terra (yin), uma vez que nossos pés estão firmemente baseados na segunda e nossa cabeça se dirige para o primeiro [...]. (COUTO, 2020, p. 9).

De fato, nossa postura ereta lembra a de uma árvore: “No seu sentido mais geométrico a árvore representa um eixo vertical ramificado nos extremos que liga dois infinitos opostos: o céu e a terra, e serve de referência ou guia do homem na sua caminhada para o conhecimento” (CASQUILHO, 2010, s/p).

Dessa forma, ao incorporar diversos princípios filosóficos, a Análise do Discurso Ecológico promove uma visão global que expande a forma de se trabalhar o texto, propiciando uma renovação de conceitos que gera uma mudança para um novo paradigma no qual prevalecem valores humanitários. “A filosofia taoísta defende a harmonia, seu conceito central, o que lembra a comunhão da LE e da ADE. Dela derivam outros como tolerância, humildade, prudência, frugalidade na alimentação.” (COUTO, 2020, p. 9).

#### **4. As Visões de “A Profecia Celestina”**

“A Profecia Celestina” foi escrita originalmente em inglês, língua materna de James Redfield, mas ambientada na cultura andina do Peru. Como texto-discurso, é uma obra cujo enredo se desenvolve principalmente através de diálogos.

Todas suas personagens, incluído o narrador, estão em busca das visões de caráter metafísico que integram um antigo manuscrito encontrado no Peru. As aventuras em que se envolvem as personagens e que constituem a trama contrastam com o sentido dessas visões, mostrando como a vida mundana tende a afastar o ser humano de sua essência.

Portanto, o cerne da obra são as nove Visões ou profecias<sup>3</sup> que apresenta. Essas Visões se constituem em degraus do autoconhecimento que

---

3 A obra que analisamos no presente artigo é parte de uma série, de ao menos três volumes, que na totalidade conta doze profecias.

são alcançados e compreendidos quando seus preceitos são levados à prática, uma vez superado o medo da mudança.

A Primeira Visão expõe como “nos tornamos conscientes das coincidências em nossas vidas” (REDFIELD, 2009, p. 14). Essa visão trata com efeito do fenômeno da sincronicidade, o qual:

“[...] é uma reconsideração do mistério inerente que cerca nossas vidas individuais neste planeta. Estamos experimentando essas coincidências misteriosas, e mesmo não as compreendendo ainda, sabemos que são reais. Estamos sentindo de novo, como na infância, que existe um outro lado da vida que ainda temos de descobrir, alguns outros processos atuando nos bastidores. (Ibidem).

Nós vivemos em um mundo de mistérios, rico de coincidências e encontros por causa da **sincronicidade**, e por isso nada é por acaso. Então o primeiro passo para a evolução espiritual é a conscientização dessa sincronicidade.

A compreensão do fenômeno da sincronicidade também nos faz perceber a necessidade de se quebrar o egoísmo, pois o que fizermos volta para nós.

Após ter acesso à percepção da sincronicidade, nós como humanidade poderemos caminhar para um mundo novo e descobriremos a **sacralidade do universo e das energias**. É o segundo passo que a humanidade vai conquistar, e nesse momento é quando será consolidada uma nova percepção do sagrado, que abre portas para a *Nova Era*.

A Segunda Visão, intrinsecamente ligada à primeira, dá a conhecer que é necessária “uma interpretação mais correta da história recente, uma interpretação que esclarece mais a transformação” (REDFIELD, 2009, p. 16). Essa transformação se refere à forma como passamos a enxergar a história a partir da sincronicidade e considerando a sacralidade do universo. Passamos a compreender a realidade dinâmica da história, que gira em espiral, de modo que ao percebê-la holisticamente, ora temos uma, ora temos outra realidade, porém sempre se sobrepondo e se renovando.

A Terceira Visão, decorrente das duas primeiras, descreve “uma nova compreensão do mundo físico. Profere que nós, seres humanos,

vamos perceber o que era antes uma espécie de energia invisível” (REDFIELD, 2009, p. 42). Ou seja, começamos a considerar a possibilidade de captar a estrutura energética dos seres vivos. Redfield lembra que a física dá embasamento a essa visão: “Todo o trabalho da vida de Einstein foi mostrar que o que percebemos como matéria sólida é em sua maior parte espaço vazio percorrido por um padrão de energia. Isso inclui a nós mesmos” (Ibidem, p. 43).

Poderemos entender que **tudo que existe é gerado a partir de uma energia divina**, certamente percebida por uma quantidade crescente de pessoas.

A Quarta Visão, isto é, o degrau seguinte dessa escada em ascensão, indica “a maneira como os seres humanos competem pela energia [...]” (REDFIELD, 2009, p. 64). Wilson James, um peruano que estava à busca da Nona Visão e que levava o narrador-personagem a “cruzar os Andes para o que ele chamava de Alta Selva, uma região constituída de contrafortes e planaltos cobertos de florestas” (REDFIELD, 2009, p. 40), em determinado momento refletira: “Eu me pergunto como afetamos outras pessoas com nossa energia” (Ibidem, p. 71).

Temos a tendência a discutir toda vez que discordamos de alguém, ou então tentamos convencer os outros a aceitarem nossas ideias: “[...] os seres humanos estão presos num tipo de disputa pela energia um do outro. Quando conseguimos que outros aquiesçam com nossa opinião, eles se identificam conosco e isso puxa a energia deles para nós e nos sentimos mais fortes” (REDFIELD, 2009, p. 98-99).

Todo conflito humano tem como origem a competição, que nasce da desconexão da fonte sagrada que levou os homens a tomar energia por meio da transgressão, da desonestidade e da falta de empatia com o próximo. Nesse ponto de superação desse processo, **as pessoas se perceberão mais “humanizadas” e solidárias.**

A superação desse comportamento pode ser obtida com a passagem da Quarta para a Quinta Visão: “Essa escassez de energia pode ser remediada quando nos ligamos com a fonte superior. O universo nos proporciona tudo o que necessitamos, bastando apenas que estejamos abertos a isso. Esta é a revelação da Quinta Visão” (REDFIELD, 2009, p. 111). Pois a Quinta Visão apresenta “[...] uma fonte que acabaremos aprendendo a canalizar à vontade” (Ibidem, p. 99).



Assim, para se livrar dessa situação, será preciso **recuperar o contato com o divino** de modo a preencher a ausência de energia positiva e de amor, aguçando a percepção da beleza e sendo mais consciente do ponto de vista espiritual. O autor explica que essa fonte pode ser acessada pela consciência mística:

Tenho certeza de que você aprendeu na Quinta Visão que todas as vezes que nos enchemos de energia e ocorre uma coincidência que nos faz progredir em nossas vidas, estabelecemos esse nível de energia em nós mesmos, e assim existimos numa vibração mais elevada. Nossos filhos pegam nosso nível de vibração e o elevam ainda mais alto. Essa é a maneira como nós, como humanos, continuamos a evolução. (REDFIELD, 2009, p. 137).

Dessa forma, a consciência mística, que nada mais é do que a conexão com a fonte superior, nos permite abordar as questões pelo lado positivo, não pelo negativo, enfatizando a harmonia e a comunhão, conforme prescreve a ADE.

Quando em determinado momento da trama o narrador-personagem se encontra como prisioneiro político, seu companheiro de cela, que estava na mesma situação por ter tido acesso ao Manuscrito que continha as Visões, lhe advertiu: “Seu corpo vibra num determinado nível. Se você deixa sua energia baixar demais, o corpo sofre. Essa é a relação entre estresse e doença. É pelo amor que mantemos nossa vibração alta. Ele nos mantém saudáveis. Isso é que importa” (REDFIELD, 2009, p. 159).

Esse é o caminho de reconstrução do contato com o divino. Por outro lado, se nos deixarmos dominar pela ansiedade, esta nos levará a uma crise existencial que está no cerne da sexta revelação ou Visão, a qual esclarece que a transformação mística fará com que o homem consiga **driblar a ansiedade de controlar tudo e descobrir a verdade**. Todos serão chamados a oferecer de alguma forma a sua contribuição individual. O alerta para conseguir lidar com esse processo é que “temos de enfrentar nossa maneira particular de dominar os outros” (REDFIELD, 2009, p. 112).

Couto nos lembra que do conceito de comunhão da Linguística Ecológica derivam outros como tolerância, humildade, prudência,

frugalidade na alimentação. Sermos humildes, tolerantes, prudentes e frugais nos impulsiona para as Visões seguintes.

Lembramos que a Quarta Visão nos mostrou que até aquele momento estávamos buscando dominar o que está em torno de nós, para poder compensar nossa carência de energia. Para superar esse comportamento, temos que recordar nossa infância e identificar padrões de atuação familiares. “Cada um de nós tem de observar os pontos importantes em sua vida e reinterpretá-los à luz de nossa questão evolucionária” (REDFIELD, 2009, p. 132). O grande problema é que esses aspectos costumam ser nossos pontos cegos, aqueles que não queremos enxergar.

Livrar-se desse hábito não é fácil, porque é sempre inconsciente a princípio. A chave para abandoná-lo é trazê-lo inteiramente à consciência, e fazemos isso observando que nosso estilo particular de dominar os outros é o que aprendemos na infância para chamar atenção, para conseguir que a energia passe para nós, e ficamos empacados aí. Esse estilo é uma coisa que repetimos várias e várias vezes. (Ibidem, p. 112).

Por isso, para transformar nossa interação com os outros e seguirmos nosso caminho pela Quinta e Sexta Visões, rumo à Sétima, precisamos nos acostumar, conforme recomenda a ADE, a procurar por uma sinergia, uma empatia antes de qualquer interação, comunicativa ou não. Quebrar as barreiras gera catarses e momentos de dor, mas propicia a mudança progressiva para as Visões à frente.

A Sétima Visão “fala sobre como os objetos saltam para nós, e como certos pensamentos nos surgem como um guia” (REDFIELD, 2009, p. 143). Significa dizer que, uma vez que estejamos canalizando a fonte, existe sincronicidade. Isso ocorre quando a gente se coloca em sintonia com o que está em torno de nós: “A Sétima revelação trata do processo de se envolver conscientemente, estar alerta para qualquer coincidência, para toda resposta que o Universo lhe dá” (REDFIELD, 2009, p. 143). Também mostra “que os sonhos vêm nos dizer alguma coisa sobre nossas vidas que nos faz falta” (Ibidem, p. 151).

Nesse sentido, a intuição virá em socorro e teremos à nossa disposição toda uma série de coincidências cujo objetivo é nos conduzir à

## descoberta da nossa missão.

A Sétima Visão explica que as imagens de medo devem ser detidas assim que aparecem. Então outra imagem, uma de bom resultado, deve ser imposta pela vontade ao pensamento. Em breve as negativas quase não ocorrerão mais. Suas intuições serão sobre coisas positivas. (Ibidem, p. 154).

Muitas vezes a ideia de uma missão de vida nos paralisa. Pode-se configurar como algo difícil, porém são justamente essas imagens de medo que precisam ser ressignificadas, para que surjam as intuições positivas.

A Oitava Visão foca nos relacionamentos: “Explica como podemos ajudar os outros enquanto eles nos trazem as respostas que buscamos. Além disso, descreve toda uma nova ética para governar a maneira como os humanos devem tratar uns aos outros, para facilitar a evolução de todos” (REDFIELD, 2009, p. 143).

Uma vez que muitos de nós estejamos subindo esses degraus, já haverá bastantes pessoas evoluídas que irão conseguir **transmitir a sua própria energia para os seus próximos** e, em consequência, será criado o embrião de uma nova cultura já a caminho da *Nova Era*. Os corpos vibrarão cada vez mais positivamente. A sacralidade da natureza estará visível, com pessoas suficientemente evoluídas, uma nova cultura se desenhará.

Lembramos que, conforme salienta Couto, o direito à autorrealização não é só dos humanos, mas de todos os seres vivos e, portanto, nosso relacionamento com os outros e todo o contexto que nos cerca deve estar permeado de valores humanitários. Estaremos assim refletindo nossa postura ereta, que liga os dois infinitos opostos do céu e da terra e nos serve de referência em nossa caminhada para o conhecimento.

Por fim, com a Nona Visão, os corpos vibrarão em um nível mais elevado, que é quando **teremos acesso ao paraíso. Inicia-se finalmente a Nova Era espiritual**. Nesse momento, todos vamos estar conectados em uníssono, contemplando a sacralidade da natureza. Nesse momento, todos buscarão o direito à autorrealização não só dos humanos, mas de todos os seres vivos.

## 5. Enxergando a sacralidade da natureza

Podemos caracterizar “A Profecia Celestina” como um texto de cunho ecológico que defende a sacralidade da natureza e que busca interferir na realidade, oferecendo um caminho de transformação interna mediante a promoção da harmonia e comunhão entre os seres vivos. A forma como captamos essa distinção é pela linguagem do texto, que reflete a interação pessoa-mundo no cenário ecossistêmico criado pelo autor.

Há vários elementos bioculturais, ou seja, relativos à flora e fauna local e sua inter-relação com as pessoas, encontrados em “A Profecia Celestina”. As relações entre o mundo humano e o mundo vegetal estão evidenciadas pela contribuição deste para a evolução das personagens, mediante o exercício de visualização do campo energético das plantas. Isso leva o narrador a ir descrevendo a paisagem com contínua sensação de maravilhamento:

Estávamos rodeados de coloridos pastos e pomares, e o mato parecia singularmente verde e viçoso. Brotava cerrado mesmo sob os carvalhos gigantes que se erguiam a cada trinta metros mais ou menos por todos os pastos. Alguma coisa naquelas árvores imensas me pareceu incrivelmente atraente, mas eu não podia captar bem o quê. (REDFIELD, 2009, p. 40).

A menção aos carvalhos remete à sua simbologia ancestral: “A árvore sagrada era vista em diferentes culturas como o eixo do mundo, Axis Mundi, signo da regeneração da comunidade” (CASQUILHO, 2010, s/p).

O cenário apresentado na obra, para o qual daremos agora uma atenção especial, inclui diversos tipos de paisagens, formadas por distintos relevos que incluem florestas, assim como jardins e plantações.

Concentrei-me no cenário. A estrada da selva à minha direita avançava por entre um grupo de árvores grandes. Vários afloramentos de rocha imensos pontilhavam o solo em redor delas. A maioria era rodeada por grandes arbustos tropicais. A outra estrada, pelas montanhas, parecia rela-

tivamente despida. Uma árvore erguia-se naquela direção, mas o restante da paisagem era rochoso, com muito pouca vida vegetal. (REDFIELD, 2009, p. 144).

Nesse momento do romance, o narrador-protagonista escolhe o caminho pontuado por uma única árvore, que lhe parece mais significativo: “a árvore é verdadeiramente a primeira das criaturas terrestres e o ser vivo que une a terra e o céu, indicando o caminho dos deuses” (CASQUILHO, 2010, s/p).

O narrador-personagem se concentrava no cenário a cada etapa vencida. A ADE define ‘cenário’ da seguinte maneira:

A língua se manifesta no diálogo, ou fluxo interlocucional, que consta de duas pessoas da comunidade alternando os turnos de fala no contexto da ecologia da interação comunicativa, que compreende ainda um cenário, tudo que está por trás do falante e do ouvinte bem como do momento (tempo). (COUTO, 2020, p. 6).

A sincronicidade percebida durante a Primeira Visão dá sentido a esses encontros dialógicos: “Recordemos que a comunidade é um dom ou uma dívida em relação a outros e lembra-nos também, ao mesmo tempo, a nossa alteridade constitutiva conosco próprios” (CASQUILHO, 2010, s/p).

Dessa forma, a impressão que o cenário provoca nas personagens também conforma o ecossistema e contribui para sua evolução, como se vê na seguinte fala: “Quando alguma coisa nos parece bela, tem mais presença, nitidez de forma e vividez de cor, não? Salta aos olhos. Brilha. Parece quase iridescente em comparação com o tom mortiço de outro objeto menos atraente” (REDFIELD, 2009, p. 45).

O respeito à vida de todos os viventes é assim ressaltado nessa obra, seja pelas posturas das personagens, seja pelo encantamento com a natureza.

Tanto na natureza quanto na sociedade há sempre necessidade de se adaptar às novas situações que se apresentam. Essa adaptação leva a uma constante evolução de ambas. Por mais que os conservadores desejem que nada mude

nos hábitos sociais, por exemplo, eles estão sempre se transformando, inclusive a língua. (COUTO, 2020, p. 7).

No romance que estamos abordando, a evolução gerada pela necessidade de adaptação a novas situações e a decorrente mudança nos hábitos sociais são apresentadas como um processo espiritual guiado pelas Visões.

Dali em diante, a Terceira Visão explicava a natureza da beleza, descrevendo essa percepção como uma percepção através da qual os seres humanos iam finalmente aprender a observar campos de energia. Assim que isso ocorresse, dizia, nossa compreensão do universo físico se transformaria rapidamente. (REDFIELD, 2009, p. 62).

É por isso que consideramos que, por seu caráter holístico, a Análise do Discurso Ecosistêmica seja o instrumento mais adequado para análise da obra “A Profecia Celestina”. “A ADE pode se debruçar sobre todo e qualquer texto-discurso, uma vez que sua visão é holística, embora seu texto-discurso prototípico seja o dialógico” (COUTO, 2020, p. 10). Por outro lado, a ADE propicia mais do que isso: a autorrealização de todos os seres vivos preconizada pela ADE inclui a harmonia entre eles e deles com seu entorno, que pode ser visto inclusive como o cosmos. Nesse contexto, os seres humanos e as árvores são uma espécie de ligação entre o céu (*yang*) e a terra (*yin*), conforme frisa Casquilho.

“A Profecia Celestina” nos ensina que estamos envolvidos com o todo e que precisamos reconhecer o quanto estamos conectados com o universo. Os conflitos só acontecem quando não temos essa consciência.

## 6. Vivendo em sincronicidade

O fenômeno da sincronicidade permeia todo o texto de “A Profecia Celestina”, pois é o primeiro degrau da escada de evolução espiritual. Desde as primeiras páginas ele é apresentado, como no momento em que Charlene — a primeira personagem a surgir — observou: “— Mas

o padre pôs as coisas assim. Disse que a Primeira Visão ocorre quando nos tornamos conscientes das coincidências em nossas vidas” (REDFIELD, 2009, p. 13-14). Charlene continuou falando do padre:

— Ele me disse que, segundo o Manuscrito, o número de pessoas conscientes dessas coincidências ia começar a aumentar sensacionalmente na sexta década do século 20. E que esse aumento ia continuar até um determinado momento do século seguinte, quando atingiríamos um nível específico desses indivíduos; um nível que eu concebo como uma massa crítica. (REDFIELD, 2009, p. 15).

Conforme explica Marcelo Bolshaw, fundamentando-se na obra, o fenômeno da sincronicidade não é aleatório. Esse fenômeno, que demanda do indivíduo uma postura frente à vida, ocorre frequentemente, quer se perceba ou não:

Cada sincronicidade, por mais que conduza ao crescimento, sempre nos deixa com uma outra questão fundamental, de modo que nossa vida avança através de um processo de pergunta, resposta, uma nova pergunta, à medida que evoluímos ao longo do nosso caminho espiritual.

As respostas sincronísticas são oriundas de muitas fontes: dos sonhos, devaneios, pensamentos intuitivos, e, com maior frequência, de outras pessoas que se sentem inspiradas a nos trazer uma mensagem. (BOLSHAW-GOMES, 2010).

A sincronicidade não é um fenômeno totalmente alheio à nossa vontade. A postura que devemos adotar para viver em sincronicidade se origina da ética transpessoal e surge do conjunto das nove visões ou profecias que o livro destrincha, mas pode ser assim resumida:

Se não competirmos energeticamente com as outras pessoas, e permanecermos ligados a energia mística interior, podemos elevar a vibração dos outros com a nossa energia, focalizando a beleza em cada rosto, enxergando o gênio superior de cada indivíduo com quem entramos em contato. A energia que transmitimos ao eu superior conduz a outra

pessoa a uma consciência mais plena de quem ela é e do que está fazendo, aumentando a possibilidade de que uma mensagem sincronística possa ser comunicada. Elevar as vibrações dos outros é especialmente importante quando interagirmos com um grupo, uma vez que toda a energia do grupo penetra naqueles que se vejam intuitivamente estimulados a falar. (BOLSHAW-GOMES, 2010).

Trata-se, portanto, de viver holisticamente. Couto define ‘holismo’ à luz da Linguística Ecosistêmica (LE), considerando a visão ecológica de mundo (VEM):

O holismo faz com que o observador olhe para seu objeto de estudo como um todo e não apenas a parte que lhe interessa devido a sua ideologia. Ele deve levar em conta não apenas as interações harmônicas, que levam à comunhão, conceito central na LE e da VEM em geral. No mundo há também relações desarmônicas, conflitos, que devem ser resolvidos enfatizando a harmonização como fazia Mahatma Gandhi, em vez de pôr mais lenha na fogueira do conflito enfatizando o próprio conflito. (COUTO, 2020, p. 7).

É uma postura que demanda esforço diário de vida em conexão com os outros, com vista à comunhão:

Considerando-se o todo, há respeito à diversidade de manifestações (na natureza e na sociedade). Quanto maior for a diversidade mais rico será o ecossistema (natural, mental, social) em consideração. Isso leva ao respeito ao diferente, não necessariamente no sentido de aderir a ele, mas no de reconhecer seu direito de existência tanto quanto o meu. (Ibidem).

Dessa postura emerge nossa missão e a dos outros que nos rodeiam: “Todos temos um propósito espiritual, uma missão, que temos perseguido sem ter plena consciência disso, e assim que os introduzimos completamente em nossa consciência, nossas vidas podem decolar” (REDFIELD, 2009, p. 134).



## 7. A percepção da sacralidade da natureza pela comunhão

A primeira referência geográfica que surge no texto é, conforme já mencionamos, sobre o Peru. Ao relatar ao narrador-personagem a pesquisa que estava fazendo nesse país, a personagem Charlene contou o que um padre revelou para ela: “— Ele me disse que o Manuscrito remonta a cerca de 600 a.C. Prevê uma enorme transformação na sociedade humana” (REDFIELD, 2009, p. 11).

A referência linguística é exposta no diálogo entre Charlene e o narrador-personagem a respeito da origem do manuscrito:

— Eu sei — ela respondeu. — Eu mesma levantei essa questão. Mas o padre me garantiu que os estudiosos que primeiro traduziram o Manuscrito estavam absolutamente convencidos de sua autenticidade. Sobretudo porque foi escrito em aramaico, a mesma língua em que foi escrita grande parte do Velho Testamento.

— Aramaico na América do Sul? Como isso foi parar lá em 600 a.C? (REDFIELD, 2009, p. 15).

Charlene conta ainda para o narrador-personagem o seguinte:

— O padre me disse que é uma espécie de renascer da consciência, que se dá muito devagar. Não é de natureza religiosa, mas espiritual. Estamos descobrindo alguma coisa nova sobre a vida humana neste planeta, sobre o sentido de nossa existência e, segundo o padre, esse conhecimento vai modificar sensacionalmente a cultura humana. (Ibidem, p. 11).

Uma das principais fontes em que a ADE se inspirou para a formulação de seu arcabouço epistemológico é, conforme explica Márcio Silva, o “conceito de comunhão da Linguística Ecosistêmica, reflexo das relações ecológicas harmônicas da Ecologia. A comunhão leva à procura por uma sinergia, uma empatia antes de qualquer interação, comunicativa ou não” (SILVA, 2021, p. 20).

Essa comunhão está simbolizada no romance pela convergência de línguas — aramaico, espanhol, inglês —, de crenças, de destinos das personagens que se encontram na selva peruana e de energias.

— Qual o aspecto do campo de energia de uma pessoa quando isso ocorre?

— Aumenta em extensão e muda ligeiramente de cor.

— Que cor?

— Em geral de um branco baço para esverdeado e azulado. Mas o mais importante é que se expande. Por exemplo, durante seu encontro místico no pico da montanha, sua energia se projetou em todo o universo. Em essência, você se ligou e extraiu energia de todo o cosmos, e em troca sua energia se expandiu para abranger tudo, em toda a parte. Consegue lembrar a sensação?

— Sim — respondi. — Senti como se todo o universo fosse meu corpo, e eu apenas a cabeça, ou, talvez com mais exatidão, os olhos. (REDFIELD, 2009, p. 108)

O sentido de comunhão se expande, abraça a natureza e engloba todo o universo. Mas ainda assim se fixa nas pessoas e nos detalhes do entorno: “Deixe que sua percepção da beleza e da iridescência guie seu caminho. As pessoas e lugares que têm as respostas para você parecerão mais luminosos e atraentes” (Ibidem, p. 143).

A comunhão é o caminho oposto ao egoísmo:

Tentei me concentrar e focalizar os picos das montanhas que circundavam a casa. Inspirei profundamente e compreendi que tinha estado totalmente absorvido em mim mesmo desde que sentara ali fora, como se tivesse tido uma visão de túnel. Isolara-me da beleza e majestosidade das montanhas.

Enquanto olhava os arredores, tentando apreciar conscientemente o que via, comecei a sentir aquela sensação agora conhecida de proximidade. De repente tudo parecia apresentar mais presença e brilhar ligeiramente. Comecei a ficar mais leve, meu corpo mais flutuante. (REDFIELD, 2009, p. 137).

## 8. Conclusão

Neste artigo analisaremos a contribuição da obra “A Profecia Celestina” para a percepção da sacralidade da natureza, baseando-nos nas premissas da Análise do Discurso Ecológica — ADE, que resumidamente são: defesa incondicional da vida, que inclui a não aceitação de todo e qualquer sofrimento que seja evitável; busca permanente pela harmonia e a comunhão, o que implica na maior valorização do conteúdo do que da forma no texto-discurso — e, acrescentamos, na própria vida; procura pela sinergia e empatia antes de qualquer interação, comunicativa ou não; o direito à autorrealização não só dos humanos, mas de todos os seres vivos.

Para demonstrar que “A Profecia Celestina” se insere nesse contexto desenhado pela ADE, descrevemos como essa obra de ficção de cunho ecológico que defende a sacralidade da natureza oferece um caminho de transformação interna mediante a promoção da harmonia e comunhão entre os seres vivos, interferindo na realidade de forma didática, pois as nove visões se constituem de exercícios que podem ser apreendidos e treinados. Na medida em que o leitor ou a leitora imerge no espaço proporcionado pela obra, capta os ensinamentos e os pratica, passa a interagir com as outras pessoas e com o mundo de uma nova forma, partindo da empatia e sinergia, pois consegue enxergar quando o sofrimento é evitável, quais são os direitos de todo ser vivo, como defendê-los e de que maneira priorizar o conteúdo frente à forma, tudo isso como um processo integrado de autorrealização própria e de todos os demais seres vivos.

As revelações ou visões não são isoladas. A compreensão de uma leva a outra, e a conexão entre elas surge como uma escada em ascensão, com nove degraus que culminam na *Nova Era*. Se para quem lê, desde o primeiro degrau, esse romance pode ser apenas mais “uma historinha” — mera ficção, para quem já vislumbra o último, pode ser uma iniciação espiritual. Por isso, para quem tiver chegado ao final deste artigo, oferecemos estas palavras de James Redfield: “Você está aqui porque é onde

tem de estar para continuar a evolução. Toda a sua vida tem sido uma longa estrada conduzindo diretamente a este momento” (2009, p. 134).

## Referências

BOLSHAW-GOMES, M. Resumo do livro A Profecia Celestina James Redfield. **O Hermeneuta**: Aquele que busca a compreensão - textos sobre esoterismo e xamanismo. Disponível em: <<https://mbolshaw.blogspot.com/2010/02/resumo-do-livro-profecia-celestina.html>>. Acesso em: 24 fev. 2010.

BORBA, F. S. **Dicionário de usos do português do Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 2002.

BOSI, A. **Céu, inferno**: ensaios de crítica literária e ideológica. 1. ed. São Paulo: Ática, 1988.

CASQUILHO, J. P. Entre a terra e o céu: árvores sagradas. **Revista TRIPLOV de Artes, Religiões e Ciências**, Nova Série, n. 4. Britiande, Port., 2010. Disponível em: <[https://www.triplov.com/novaserie.revista/numero\\_04/jose\\_casquilho/index.html](https://www.triplov.com/novaserie.revista/numero_04/jose_casquilho/index.html)>.

CORTINA, A. História da leitura no Brasil: 1960 – 2000. **Estudos Linguísticos**, v. 35, p. 369-378, 2006.

COUTO, H. H. Análise do Discurso Ecológica – ADE. **Árboles y Rizomas**, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2020.

GEISLER, N. L.; ARMSTRONG, M. C. C. The Celestine Prophecy & “Cosmic Synchronicity”. **Christian Research Journal**, v. 23, n. 1, p. 1-9, 2014.

MENEGHINI, C. **O mal branco de José Saramago na tela de Fernando Meirelles**: a adaptação fílmica de ensaio sobre a cegueira. 2010. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária), Centro Universitário Campos de Andrade, Curitiba, 2010.

REDFIELD, J. **A Profecia Celestina**: uma aventura da Nova Era. 40. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

SILVA, M. M. G. Um estudo do discurso do ex-capitão Jair Messias Bolsonaro pela análise do discurso ecossistêmica. **Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 7, n. 1, p. 18-34, 2021.

TAVARES, F. R. G; DUARTE, J. do P. Mídia e religião: a “nova era” no mercado editorial. **LOGOS**, v. 14, n. 21, p. 174-185, 2004.

## **Dados sobre os Autores**

### **Ana Cecília Estellita Lins**

Mestranda em Estudos de Literatura e Interculturalidade  
Universidade Estadual de Goiás.  
anacmelins@gmail.com

### **Rodrigo do Prado Sateles**

Docente no Projeto Permanente de Extensão UnB Idiomas.  
rodrygosp@gmail.com



# NATUREZA, SAGRADO E ESPIRITUALIDADE EM CANÇÕES “POÉTICO-ECOLÓGICAS” DA MÚSICA POPULAR BRASILEIRA

*Emanuel de Andrade Freire*

## **Introdução**

A Música Popular Brasileira (MPB) é uma das mais importantes áreas de construção cultural, que pode servir como um veículo de educação, debate, resistência artística e conscientização sobre diversos problemas sociais, enfrentados pelo meio ambiente e os povos tradicionais — especialmente indígenas e quilombolas. Com isso, autores, entre músicos e letristas de diversas gerações, têm trazido para o campo da composição musical suas mensagens em forma de crítica e manifesto aberto sobre assuntos importantes e urgentes no horizonte da ecologia, como veremos em uma série de composições analisadas e que permanecem atuais.

Como ponto de partida, é fundamental se analisar a icônica canção *O Sal da Terra*, do mineiro Beto Guedes, em parceria com o letrista Ronaldo Bastos. A música funciona até hoje como uma espécie de manifesto criativo desde que ganhou as rádios no início da década de 1980, trazendo um alerta à humanidade com mensagens de urgência no sentido de cuidar do planeta e dos seres humanos, protegendo a natureza e seus povos. De forma poética, o cantor e compositor traduziu em outras canções de sua lavra ecológica, a importância da terra, água, rios e montanhas como espaços sagrados. Gravada no LP *Contos da Lua Vaga* (1981), *O Sal da Terra* convida-nos ainda para o resgate dos valores éticos e humanísticos, bem como banir a opressão no aspecto sociopolítico, como pontua a letra:

*“Anda, quero te dizer nenhum segredo/  
Falo desse chão da nossa casa/  
Vem que tá na hora de arrumar (...)/  
Terra, és o mais bonito dos planetas/*

*Tão te maltratando por dinheiro/ Tu que és a nave nossa irmã/ Canta, leva tua vida em harmonia e nos alimenta com seus frutos/ Tu que és do homem, a maçã/”.*

Mais adiante, como forma de oração, a canção provoca a urgente união humanitária como única saída em forma de abraço coletivo para salvação do planeta Terra:

*“Vamos precisar de todo mundo/ Um mais um é sempre mais que dois/ Para melhor construir a vida nova/ É só repartir melhor o pão/ Recriar o paraíso agora/ Para merecer quem vem depois/ Deixa fluir o amor/ Deixa crescer o amor/ Deixa fluir o amor/ O sal da terra”.*

A ideia poética subtendida na letra também nos leva a compreender que, em sentido configurado, somos o sal da terra e que a falta de sal faz com que uma excelente comida perca o gosto e a personalidade! Quando nos damos as mãos no sentido de proteção, fazemo-nos presentes na medida exata sem omissão. Na Bíblia, por definição, um cristão deve ser significativo, isto é, sua vida deve produzir sabor, gosto, luz e direção: “Vós sois o sal da terra [...] vós sois a luz do mundo” (Mateus 5:13,14). A nossa missão é, justamente, manter acesa a luz quando a escuridão quiser dominar.

Desde que foi lançada, em 1981, a canção *O Sal da Terra* ganhou vários registros de intérpretes, mas no auge da pandemia do Covid-19, em 2020, foi regravaada por vários cantores e cantoras, cada um em sua casa, respeitando todos os protocolos de segurança. A cada nova versão a canção se faz mais real para os dias atuais.

O recado poético de Beto Guedes de alguma maneira se alinha com os apontamentos das virtudes cardeais de uma ética planetária, a qual, segundo Boff (2003), um dos efeitos mais avassaladores do capitalismo globalizado e de sua ideologia política, o neoliberalismo, é a demolição da noção de bem comum ou de bem-estar social. Para ele, é notório que as sociedades civilizadas se construíram e continuam se construindo sobre duas pilastras fundamentais: a participação dos cidadãos (cidadania ativa) e a cooperação de todos; assim, juntas, criam o bem comum. Mas este foi enviado ao limbo das preocupações políticas:

Em seu lugar, entraram as noções de rentabilidade, de flexibilização, de adaptação e de competitividade. A liberda-



de do cidadão é substituída pela liberdade das forças do mercado; o bem comum, pelo bem particular e a cooperação, pela competitividade. A participação e a cooperação asseguravam a existência de cada pessoa e a vigência dos direitos. Negados esses valores, a existência de cada um não está mais garantida, nem seus direitos afiançados. (BOFF, 2003, p. 63-64).

Situando tal contexto, um exemplo é o pavor suscitado pelo lançamento de bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, em 1945, foi tão profundo que mudou o estado de consciência da humanidade. Introduziu-se a perspectiva de destruição em massa, acrescida posteriormente com a fabricação de armas químicas e biológicas, capazes de ameaçar a biosfera e o futuro da espécie humana.

Antes, os seres humanos se permitiam fazer guerras convencionais, explorar os recursos naturais, desmatar, jogar lixo nos rios e gases na atmosfera, e não havia grandes modificações ambientais. A consciência tranquila assegurava que a Terra era inesgotável e invulnerável e que a vida continuaria a mesma e para sempre em direção ao futuro, pressuposto que não existe. Boff (2003, p. 67) enfatiza que mais nos damos conta daquilo que a Carta da Terra atesta: “Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro [...] ou formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida”. A canção *O Sal da Terra* nos abre uma série de olhares que também respingam nesses questionamentos.

Em outro trabalho elogiado pela crítica três anos antes, o disco intitulado *Amor de Índio* (1978), a canção que batizou o projeto fonográfico denunciava a importância de se preservar as aldeias e impedir o extermínio de tribos indígenas. Beto Guedes sempre se posicionou, em canções de sua obra, com preocupação para com os problemas da terra e povos tradicionais. A mensagem do sagrado se faz explícita e descritiva do começo ao fim da letra de *Amor de Índio*:

“Tudo o que move é sagrado e remove as montanhas/  
Com todo o cuidado, meu amor/  
Enquanto a chama arder/  
Todo o dia te ver passar/  
Tudo viver ao teu lado/  
Com o arco da promessa do azul pintado, pra  
durar/  
Abelha fazendo mel/  
Vale o tempo que não voou/  
A estrela caiu

do céu/ O pedido que se cansou/ O destino que se cumpriu/ De sentir seu calor e ser todo/ Todo dia é de viver/ Para ser o que for e ser tudo/ Sim, todo amor é sagrado”.

Os elementos da natureza, o amor e o sentido do movimento do mundo sempre foram temáticas recorrente nos trabalhos do cantor Beto Guedes e do letrista Ronaldo Bastos. A sensibilidade aqui aguçada do segundo faz a ponte da relação com o natural e o índio no espaço da natureza e o ciclo da vida como forças que movem o mundo. As flores, os animais, as montanhas, o ar, a água, o fogo e a terra funcionam como elementos sagrados e transbordam, para eles, em forma de amor. Na parte final da letra, repete-se quatro vezes o verso “sim, todo o amor é sagrado”. No contexto do sagrado e natural da vida indígena, o arco para o índio sim é instrumento sagrado a fim de sua defesa e sobrevivência.

Já o arco da promessa é uma referência ao arco-íris, que colore o horizonte azul, como o símbolo da promessa duradoura que Deus fez com os homens e que Beto Guedes/ Ronaldo Bastos expressam no trecho: “*Todo dia é de viver / Para ser o que for / E ser tudo*”.

A temática indígena também herdou do cantor e compositor baiano Caetano Veloso um de seus clássicos, *Um índio*, presente no disco *Bicho* (1977), composição ainda hoje regravada e entoada em manifestações públicas em favor das tribos indígenas espalhadas pelo Brasil, diante dos constantes episódios de devastação e ameaças às aldeias. A canção se fez carregada de sentimentos explícitos/implícitos, pontuando de forma direta sua ancestralidade refletida através da natureza, espiritualidade e sacralidade nos rituais de todas as tribos.

Letrista versátil que em grande parte de suas criações apresenta um labirinto de interpretações, nesta, por exemplo, Veloso apresenta o índio como um herói, ao mesmo tempo que cruza comparações e referências com personagens e sua virilidade ligados, a exemplo de: Muhammad Ali, um dos maiores boxeadores da história; o índio Peri, personagem da obra de José de Alencar; o lutador ícone das artes marciais no cinema, Bruce Lee; e os filhos de Gandhi que há mais de meio século levam seus rituais do candomblé para as ruas no carnaval da Bahia, com sua abordagem coletiva do princípio da paz e não violência.

Nas entrelinhas da maior parte da composição, podemos perceber a intenção do poeta em denotar, intencionalmente, com o uso de advérbios que ressaltam a grande espiritualidade dos povos indígenas:

“Depois de exterminada a última nação indígena/ E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida/Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das tecnologias/ Virá Impávido que nem Muhammad Ali, virá que eu vi/ Apaixonadamente como Peri, virá que eu vi/ Tranqüilo e infalível como Bruce Lee, virá que eu vi/ Axé do afoxé Filhos de Gandhi/ Virá”.

A comparação da figura real do índio poético, talvez metafórico, com o personagem fictício Peri, do romance ‘O Guarani’, de José de Alencar, se configura pela expressividade de ambos no recorte da natureza viva. Na obra literária, Peri abandona seu povo para viver uma história de amor com uma branca. Já em relação aos filhos de Gandhi, Caetano o compara, propositalmente, por ser um dos maiores grupos de afoxé, surgido em 1949, em Salvador (BA), que mescla elementos da cultura africana ao hinduísmo, inspirado no líder ativista político Mahatma Gandhi, que militou pela paz mundial.

Nessa linha de identidade sobre povos tradicionais, identificados como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, ou seja, que possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômicas, cabe um recorte aqui sobre outra canção de Gilberto Gil, *Filhos de Gandhi*, cuja letra festeja e convoca contingentes de pessoas, independentemente de serem carnavalescos, para se deslocarem de todos os bairros da cidade rumo aos circuitos tradicionais do carnaval, e assim, ver de perto os blocos de afoxé.

*Filhos de Gandhi* é uma das composições temáticas do canceineiro afro-religioso do também cantor e compositor baiano Gilberto Gil, composta no começo da década de 1970, em ritmo de afoxé. A batida e harmonias da música conectam também com a ocupação espacial da cidade, com ancestralidade dos negros vindo da África, religiosidade e o universo do candomblé, como endossa, o compositor, na letra:

“Omolu, Ogum, Oxum, Oxumaré/ Todo o pessoal/Manda descer pra ver/ Filhos de Gandhi/ Iansã, Iemanjá, chama Xangô/ Oxossi também manda descer pra ver Filhos de Gandhi (...) Senhor do Bonfim, faz

um favor pra mim/ Chama o pessoal/ Manda descer pra ver/ Filhos de Gandhi.

Em 1973, em show histórico que realizou na Universidade de São Paulo (USP), sob as tensões impostas pelo regime do Governo Militar, Gilberto Gil narrou sua inspiração para construção da canção que pontua o sagrado e o religioso no candomblé:

Chegado de Londres, em 72, eu fui passar o carnaval na Bahia, e encontrei o Afoxé Filhos de Gandhi sem massa humana na avenida, reduzido a apenas uns quarenta ou cinquenta na Praça da Sé. O bloco, tão vivo na minha memória, tinha sido um dos grandes emblemas da minha infância e era o mais antigo da cidade. Começou a sair em 49, quando eu tinha sete anos; os integrantes passavam pela porta de casa no bairro de Santo Antônio, todos de branco, com turbantes e lençóis, palhas de alho trançadas e fita na cabeça, e com um toque que era diferente do samba, da marcha, do frevo, dando uma sensação de espaço sagrado (depois viemos a saber que o afoxé era mesmo um toque religioso do candomblé). Eu tinha veneração pelo Gandhi, e ao revê-lo numa situação de indignação, me deu uma dor seguida de um arroubo de filialidade, de amor de filho, arrimo de família; resolvi dar uma força. A primeira coisa que fiz foi me inscrever no bloco — para ‘engrossar o caldo’. Depois fiz a música, e continuei saindo — saí treze anos seguidos. As fileiras foram aumentando, e o Gandhi se recuperando. Os jovens ficaram entusiasmados com minha presença, e os velhos se sentiram mais estimulados a trabalhar; enfim, foi um estímulo geral. (GIL, 1973).

As narrativas dos foliões que participam do carnaval da Bahia dentro ou fora nos blocos afro e afoxés são imprescindíveis para compreender a conformação da espacialidade afro. O filósofo alemão Ernst Cassirer instituiu as formas simbólicas em sua teoria para mediar as relações do homem com o espaço. Assim, o autor analisou a importância da linguagem, da religião, do mito, da arte e da ciência como formas simbólicas que possibilitam ao ser humano mediar a realidade dura dos fatos utilizando esse universo simbólico que é produzido pela cultura humana.

No amplo território de canções da MPB, cujas letras buscam discutir por diversos ângulos questões ligadas à biosfera — definida como o conjunto de todos os ecossistemas da Terra —, há uma infinidade de composições que traduzem as concepções dos habitantes do planeta. Nesse sentido, a natureza é muito mais do que apenas belas paisagens; ela tem o poder de fazer vibrar a nossa alma, não só pela beleza, mas pela energia e por sua importância em nossa existência e as relações com os elementos essenciais como água, fogo, terra e ar.

Recurso natural abundante e essencial para existência da vida na terra, a água tem sido tema recorrente em manifestações artísticas de linguagens diferentes, seja na literatura, no cinema, enredos de escola de samba e, principalmente, na MPB que dispõe de diversas músicas que falam de sua importância para a humanidade. *Planeta Água*, do músico, cantor e compositor Guilherme Arantes, feita no início da década de 1980, é uma dessas canções. Defendida no festival de música, o MPB-80, na Rede Globo, nos serve de exemplo diante da forma como o compositor paulistano aborda sobre a água e da sua presença na vida cotidiana dos homens e dos animais aquáticos. Logo no início da letra o autor descreve nas entrelinhas de cada verso, o valor deste elemento sem esconder o tom de sua preocupação:

Água que nasce na fonte serena do mundo/ E que abre um profundo  
grotão/ Água que faz inocente riacho e deságua/ Na corrente do ribeirão  
Águas escuras dos rios/ Que levam a fertilidade ao sertão/ Águas  
que banham aldeias e matam a sede da população/ Águas que caem  
das pedras/ No véu das cascatas, ronco de trovão/ E depois dormem  
tranqüilas no leito dos lagos/ Água dos igarapés/ Onde Iara, a mãe  
d'água/ É misteriosa canção/ Água que o sol evapora/ Pro céu vai  
embora/ Virar nuvens de algodão/ Gotas de água da chuva/ Alegre arco-  
íris sobre a plantação/ Gotas de água da chuva tão tristes, são lágrimas  
na inundação/ Águas que movem moinhos/ São as mesmas águas que  
encharcam o chão/ E sempre voltam humildes pro fundo da terra/ Pro  
fundo da terra/ Terra! Planeta Água.

A riqueza e a variedade das espécies vivas existentes no mar, incluindo plantas, animais, invertebrados e microrganismos, compõem milhões de seres que vivem integrados em uma harmonia construída ao longo de milhões de anos nos oceanos. A dupla mais romântica da

MPB, Roberto Carlos e Erasmo Carlos, em 1981, compôs *As Baleias*, muito antes dos termos ‘ecologia’ e ‘sustentabilidade’ serem preocupações mundiais, estes tendo entrado nas diversas pautas das políticas públicas das grandes nações.

Estes dois compositores, que em outras ocasiões de criatividade artística externaram questões que sacralizam a relação natureza-humanidade, já mandavam um recado sobre a crueldade e matança de animais, bem como a extinção provocada pelas ações descabidas da caça. Na segunda estrofe de *As Baleias*, a dupla provoca, em primeiro plano, os caçadores marítimos:

“Não é possível que no fundo do seu peito/ Seu coração não tenha lágrimas guardadas/ Pra derramar sobre o vermelho derramado/ No azul das águas que você deixou manchadas”.

É fundamental ressaltar que as baleias são mamíferos pertencentes à ordem dos cetáceos, e como já comprovaram cientistas que estudam os animais marinhos, elas podem viver 30 anos em média, porém, já foi registrada uma baleia que chegou até os 50 anos. Articulando a essa informação, no final dos versos os autores provocam o ouvinte para um olhar de socorro no presente como resposta para futuras gerações:

“Seus netos vão te perguntar em poucos anos/ Pelas baleias que cruzavam oceanos (...)/ O gosto amargo do silêncio em sua boca/ Vai te levar de volta ao mar e à fúria louca/ De uma cauda exposta aos ventos/ Em seus últimos momentos/ Relembra num troféu em forma de arpão”.

A partir da expressividade poética embutida nessas canções e seus recortes de manifestações sobre meio ambiente, percebemos também na unificação letra/música o poder simbólico que se estabelece enquanto obra de arte na percepção e que se cruzam nas intenções dos autores, tendo a canção popular também como poder de construção da realidade entre homem e natureza. Na percepção de Bordieu, o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a se estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e em particular, do mundo social):

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. A análise durkheimiana da festa), eles tornam possível o consensus para a reprodução da ordem social: a integração lógica, é a condição da integração moral. (BORDIEU, 1989, p. 9-10).

É evidente que apreciadores de MPB mais focados na geração de artistas cantores/compositores — apontados como classe intelectualizada, que surgira na segunda metade dos anos 1960, e continuam extrapolando em suas criações —, são consumidores também de nível sociocultural mais elevado que reconhecem a canção como obra de arte, reconhecendo seus símbolos e significados. Muitos costumam fazer suas análises de discurso de maneira individual, sobre o que naturalmente pensam e reproduzem com seu olhar artístico.

Um dos compositores mais apaixonados pela biodiversidade brasileira, o carioca Antônio Carlos de Almeida Jobim (1927-1994), o Tom Jobim, foi um dos que mais compôs canções temáticas sobre natureza com olhar atento e, ao mesmo tempo, tomado de expressão de denúncia sobre os avanços de exploração e degradação. Por outro lado, sempre a romantizar a fauna e flora, Jobim inseriu em suas combinações harmônicas e poéticas, as belezas e sacralidade do mundo animal e vegetal. Em sua vasta obra, uma das canções mais criativas sobre estes temas é *Borzeguim*, na qual Tom expressa paixão pela ecologia. Obra atemporal de seu repertório, a música que integra o álbum *Passarim* (1987), traduz e repercute a questão da sustentabilidade, antes mesmo que o tema viesse ganhar debate nos meios de comunicação e justamente com a realização da Eco 92.

No livro “Visão do Paraíso: a Mata Atlântica”, editado em 1995, o compositor revelou um pouco sobre detalhes de sua criação alinhando, poética e musicalmente, diversos temas ambientais em sua vasta obra. O projeto, com textos e letras de canções do maestro, contou com fotografias assinadas por sua esposa Ana Lontra Jobim.

Essas músicas que eu fiz, Dindi, Borzeguim, Águas de Março, e tantas outras, são todas inspiradas na floresta: na Mata Atlântica a vida é em profusão [...]. É bonita a mata, muito bonita! Por mais que a gente ande por aí, está sempre

abismado com a exuberância de virtude, com a riqueza. E como diz Drummond, ‘é uma doação ilimitada a uma eterna ingratidão.’ (Depoimento de Tom Jobim no livro *Visão do Paraíso*, 1995).

Em *Borzeguim*, o autor grita na forma poética implorando ao homem o fim da destruição:

“Deixa o tatu-bola no lugar/ Deixa a capivara atravessar/ Deixa a anta cruzar o ribeirão/ Deixa o índio vivo no sertão/ Deixa o índio vivo nu/ Deixa o índio vivo/ Deixa o índio/ Deixa (É fruta do mato)/ Escuta o mato crescendo em paz (É fruta do mato) /Escuta o mato crescendo/ Escuta o mato/ Escuta (Escuta) Escuta o vento cantando no arvoredo/ Passarim passarão no passaredo/ Deixa a índia criar seu curumim/ Vá embora daqui coisa ruim/ Some logo e vá embora em nome de Deus”.

A perda da biodiversidade é uma das piores consequências em relação aos impactos causados pelos seres humanos no meio ambiente. Outro exemplo carregado com essa abordagem vem da lavra do cancionista de Chico Buarque, que nos anos 1970 compôs *Passaredo*, em parceria com Francis Hime (2017). A letra flui com o discurso de alerta aos pássaros:

Ei, pintassilgo/ Oi, pintarroxo/ Melro, uirapuru/ Aí, chega-e-vira/ Engole-vento/ Saíra, inhambu/ Foge, asa-branca/ Vai, patativa/ Tordo, tuju, tuim/ Xô, tié-sangue/ Xô, tié-fogo/ Xô, rouxinol sem fim/ Some, coleiro/ Anda, trigueiro/ Te esconde, colibri/ Voa, macuco/ Voa, viúva/ Utiariti/ Bico calado/ Toma cuidado/ Que o homem vem aí.

Na sequência final da letra, o compositor alerta para o estado de emergência citando várias outras espécies de aves para alçarem voo e evitar a ação de caçadores, repetindo por três vezes o alerta: “*Que o home vem aí*”.

A canção, gravada no disco *Caros Amigos* (1978), não deixa escapar brechas do fruto de criatividade do poeta, sem qualquer pretensão política, filosófica ou amorosa. Werneck (1989), no livro “Chico Buarque Letra e Música”, ressalta que com *Passaredo* “lá estava o poeta, enciclopédia à mão, caçando pássaros para compor a canção que lhe fora enco-



mendada para integrar a trilha sonora do filme “A Noiva da Cidade”, de Alex Vianny. Anos depois, intensificou voos mais altos e emprestou seu canto à trilha do programa “Sítio do Pica-pau Amarelo”, da TV Globo.

A questão da preservação ambiental mais do que nunca se torna recorrente até mesmo quando nos valem de situações polêmicas que têm trazido de volta, nos últimos quatro anos, debates sobre construção de hidrelétricas no interior do país. Na década de 1970, quando fora anunciada a construção, na Bahia, da barragem de Sobradinho, pelo governo militar, a dupla de compositores Sá e Guarabyra trouxe para a cena da MPB seu protesto em ritmo de xote, batizada também de *Sobradinho*, que completou 45 anos em 2022.

Em alta voltagem de criatividade, a canção funcionou como uma crônica em forma de protesto a denunciar, sem meias palavras, os resultados desastrosos da interferência humana no meio ambiente através da ganância desenvolvimentista. No refrão de fácil compreensão sonora, a mensagem já se faz marcante principalmente para os moradores da região, a qual até hoje é lembrada e atualizada em conexão com as mensagens de Antônio Conselheiro (1830-1897), líder religioso e o fundador do arraial do Belo Monte, mais conhecido como Canudos: “*O sertão vai virar mar/ dá no coração/ com medo que algum dia o mar também vire sertão*”. O líder messiânico, ainda no século XIX, previa que o Sertão iria virar mar.

Em verdade, foi o que aconteceu com a inundação de cidades antigas que tiveram de ser deixadas para trás por seus moradores, os seus espaços de convivência no trabalho, educação, comércio e religiosidade, afogando, assim, suas raízes e memórias vivenciadas por anos em Remanso, Casa Nova, Sento-Sé e Pilão Arcado, todas no sertão da Bahia. É perceptível que Sá e Guarabyra denunciam logo na primeira estrofe da letra a estupidez do homem para com ações de destruição da natureza:

*“O homem chega e já desfaz a natureza/ Tira gente, põe represa, diz que tudo vai mudar/ O São Francisco, lá pra cima da Bahia/ Diz que dia menos dia vai subir bem devagar/ E passo a passo vai cumprindo a profecia do beato que dizia que o sertão ia alagar.*”

Tal música foi resgatada como abertura da novela das 18h, da Rede Globo, *Mar e Sertão* (2022), na voz do paraibano Chico César. O enredo

da telenovela traz, inclusive, apontamentos que envolvem o meio ambiente, preservação, degradação e uso de agrotóxicos, incluindo, questões éticas e políticas no contexto ambiental.

Ainda no cenário do Sertão nordestino, região que serve de modelo diante dos impactos ambientais que se repetem com o fenômeno natural das longas estiagens e provocam seca devastadora, o Rei do Baião, Luiz Gonzaga, juntamente com o letrista Aguinaldo Batista, compuseram *Xote Ecológico* na segunda metade da década de 1980. Com letra pequena e comovente, relatam os prejuízos provocados pela poluição em suas formas aquática, terrestre e atmosférica (NEIVA, 2010).

Os compositores queixam-se, em meios aos versos, da qualidade de vida que resultou da destruição imposta pelo o homem contra a natureza:

*“Não posso respirar/ Não posso mais nadar/ A terra está morrendo [...]”.*  
Mas adiante, questionam na estrofe da canção: *“Cadê a flor que estava aqui?/ Poluição comeu/ E o peixe que é do mar?/ Poluição comeu”.*

Os compositores terminam a música em grande estilo fazendo menção ao famoso ativista defensor da floresta Amazônica, conhecido por Chico Mendes (NEIVA, 2010), conforme a letra: *“O verde onde é que está?/ Poluição comeu/ Nem o Chico Mendes sobreviveu”.*

Na composição é evidente a homenagem feita a Francisco Alves Mendes Filho, mais conhecido como Chico Mendes, que atuou como seringueiro, sindicalista, ativista político brasileiro em sua luta a favor dos seringueiros da Bacia Amazônica, cuja subsistência dependia da preservação da floresta e das seringueiras nativas. Chico Mendes foi assassinado em 1988, em Xapuri, no Acre. O sindicalista que se tornou conhecido no mundo, foi ovacionado em diversas outras canções da MPB, além de crônicas, artigos, documentários e até enredo de escola de samba, diante de suas histórias de luta pela preservação e cultura cristã libertadora das comunidades eclesiais de base.

No artigo *Ecosocialismo: espiritualidade e sustentabilidade*, publicado em julho de 2011, no portal Boi Tempo, Michael Löwy e Frei Betto ressaltam a importância de Chico Mendes por ter sido um ativista consciente da dimensão ecológica de sua luta, que interessava não só aos

povos da Amazônia, mas a toda a população mundial, que depende da floresta tropical como “o pulmão verde do planeta”.

Pragmático, homem de terreno e de ação, organizador e lutador, preocupado com questões práticas e concretas — alfabetização, formação de cooperativas, busca de alternativas econômicas viáveis — Chico era também um sonhador e um utopista, no sentido nobre e revolucionário da palavra. É impossível ler sem emoção o testamento socialista e internacionalista que ele deixou para as gerações futuras, publicado depois de sua morte numa brochura do sindicato de Xapuri e da Central Única dos Trabalhadores (CUT):

Por sua articulação entre socialismo e ecologia, reforma agrária e defesa da Amazônia, lutas camponesas e lutas indígenas, a sobrevivência de humildes populações locais e a proteção de um patrimônio da humanidade — a última grande floresta tropical ainda não destruída pelo ‘progresso’ capitalista — o combate de Chico Mendes é um movimento exemplar, que continuará a inspirar novas lutas, não só no Brasil, mas em outros países e continentes. (LÖWY; BETTO, FREI, 2011).

## 1.1 Sacralidade, natureza e protesto social na Missa dos Quilombos

A sensibilidade e envolvimento direto do ex-arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara (1909–1999), para com o mundo das artes foi intensa e atravessou décadas ao longo de sua trajetória no Rio de Janeiro e no Recife, poucos anos depois de assumir a arquidiocese pernambucana, em 1964. O arcebispo circulava bem entre os artistas de diversas áreas que estavam em evidência. Conselheira do Instituto Dom Hélder Câmara (IDHeC<sup>1</sup>), Bete Barbosa, lembra que no Palácio, o religioso promovia o que chamava de “noitadas” reunindo escritores, poetas, músicos e artesãos:

---

1 Disponível em: <http://www.acervocepe.com.br/acervo/idhec---instituto-dom-helder-camara>.

Lá se discutia literatura, música, escultura. Artes de uma maneira em geral. Em uma de suas frases ele diz que os artistas são criadores de Deus que mostram a beleza do mundo. Dom Helder sempre achou que a arte podia ser um instrumento de evangelização. Em uma de suas frases ele diz que os artistas são criadores de Deus que mostram a beleza do mundo. Dom Helder sempre achou que a arte podia ser um instrumento de evangelização. (Bete Barbosa, depoimento ao portal NE10 nas homenagens dos 110 anos de nascimento do arcebispo<sup>2</sup>).

A paixão pelo universo da criação artística era ilimitada para o ex-arcebispo. No começo dos anos 1980, Dom Hélder esboçou a ideia de se montar um espetáculo de cunho musical e religioso que levasse ao público a história da escravidão negra de forma que se corrigisse o silêncio teológico da questão acerca do tema. Começava a nascer a proposta da Missa dos Quilombos, que chegou a ser proibida pelo Vaticano e censurada pelo governo militar. Foi diante desse panorama que o projeto do espetáculo prosseguiu sob certa pressão e tensão aos olhos e ouvidos do regime militar (BOUBLI, 2006).

Em 1981, o cantor e compositor mineiro-carioca Milton Nascimento percorria o Brasil com a turnê de divulgação do seu álbum *Sentinela*. Durante a temporada, Milton esteve em Goiânia para assistir à *Missa da Terra sem males* em favor dos índios americanos, que havia sido escrita por Dom Pedro Calsadálga, bispo do Araguaia, e pelo poeta Pedro Terra com trilha de Martin Coplas, descendente de indígenas. Na ocasião, Dom Hélder, um dos grandes pensadores religiosos da Igreja Católica e de esquerda no Brasil, perguntou quando os autores iriam fazer a missa dos negros. Logo, surgiu a ideia de trabalhar a partir daquele momento a montagem do que se chamaria a Missa dos Quilombos.

O poeta Pedro Terra descreveu passo a passo como se deu a Missa dos Quilombos, considerando ele que foi o resultado de um processo de vivência e de aproximação com Pedro Casaldálga:

---

2 Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2019/02/08/musica-e-poesia-lembram-110-anos-de-nascimento-de-dom-helder-370853.php>.

A missa resulta dessa aproximação, desse contato, dos laços de confiança e de sensibilidade que foram nos aproximando; dois anos depois eu saí da prisão, nós sentamos e escrevemos uma missa que se chama *Missa da Terra sem males*. Naquela época, eu estava trabalhando com as populações indígenas. [...] A Missa da Terra sem males, foi apresentada na Catedral da Sé com a presença inclusive do Dom Helder e ele falou pro Pedro: porque você não faz uma missa pros negros? Desafiou ele, né? E esse desafio [...] Pedro chegou para mim e disse: Vamos fazer a missa pros pretos? Aí, eu perguntei a ele: quem você acha que devia por a música? Ele disse: acho que devia ser o Milton Nascimento. Eu falei: Pedro você não está na Catalunha, não acha um Milton Nascimento aqui na esquina. O Milton Nascimento estava naquele momento, talvez no momento mais forte do ponto de vista de criatividade da carreira dele. Aí ele disse: isso não é problema meu, é problema seu, resolva. E aí eu fui procurar na discografia dele, que antes da Missa dos Quilombos, do “bolachão” da Missa dos Quilombos, você vai ter um outro que chama *Sentinela*, e nesse disco Milton pôs na capa, um verso do Pedro, ou seja, eles estavam se procurando. Bem, aí conseguimos amarrar um encontro que fico registrado na capa do disco, em Goiânia. E ali a gente começou a trabalhar a pesquisa sobre a Missa dos Quilombos (TIERRA, 2015, p. 32-33<sup>3</sup>).

Dom Hélder Câmara e Dom José Maria Pires, então arcebispo da Paraíba, ficaram com a tarefa de musicar a liturgia de uma “missa memorial” a ser realizada na capital. Milton encarregado de compor as músicas e Dom Pedro Calsadáliga e Pedro Tierra os textos. Em um intervalo entre uma apresentação e outra, Milton recebeu os textos de Dom Pedro Casaldáliga, bispo em São Félix do Araguaia (MT) e do poeta Pedro Tierra, ficando com a missão de fazer toda a produção musical do projeto. A criatividade coletiva se transformou numa missa-concerto que reviveu através de cânticos, orações e poesia a diáspora negra e a penitência da Igreja Católica no trajeto do processo colonial e a escravidão negra.

---

3 Entrevista concedida à Beatriz Schmidt Campos para uso da elaboração da dissertação sobre a *Missa dos Quilombos*. Brasília: UnB, 2015.

A jornalista Maria Dolores, no livro *Travessia — a vida de Milton Nascimento*, conta que Bituca, como era chamado o músico por familiares e amigos próximos, em um intervalo de um show e outro da turnê *Sentinela*, começou a receber os textos de Dom Pedro Calsadálga e Pedro Tierra. Nos primeiros dias após o convite, o cantor ficou olhando os papéis e ganhando inspiração, mas não conseguia extrair uma só nota de música, como observou Dolores (2006) ao ressaltar o processo de criação do compositor:

Até que numa tarde em que estava na piscina da sua cobertura, cercado de amigos, saiu correndo, mal enxugou o corpo, pegou o violão, e compôs a primeira, a segunda, a terceira e outra mais: No fim da noite, tinha quase todas as músicas prontas e achou-se o máximo dos máximos. No dia seguinte ao tentar tocar as melodias as havia esquecido. Tomou aquilo como lição, para não se gabar à toa. Aos poucos num processo intenso de trabalho, frase após frase, conseguiu recuperar na memória o material, registrando tudo num gravador cassete, seu fiel companheiro. (DOLORES, 2008, p. 240).

Entre os anos de 1981 e 1982, o governo militar ainda dava as cartas rumo à redemocratização, contudo, a censura já não era mais a mesma vilã do AI-5 que ao longo da década anterior passou a tesoura nas construções artísticas que surgiam no bojo da produção cultural e carimbou a palavra CENSURADO, assim mesmo, em caixa alta, em letras de músicas, livros e filmes. Na largada dos anos 1980, os artistas começaram a expor seus pensamentos com certa liberdade ainda tímida. Mas ainda assim, dezenas de discos lançados nesse período tiveram pelo menos uma música proibida de ser veiculada nos meios de radiofusão.

A capital Recife, a única do Nordeste, foi escolhida para ser palco da Missa dos Quilombos. Inicialmente, a ideia era fazer em Quilombos dos Palmares, em Alagoas, mas devido a vários fatores de infraestrutura a produção achou mais simbólico e viável realizar em Pernambuco, onde a cabeça de Zumbi havia sido exposta e enterrada. Milton Nascimento, intérprete da canção *Cálix Bento*, outra música de cunho católico, que em 1976 ganhou a simpatia de Dom Hélder, ficou tão emocionado

durante a apresentação pública em Recife que resolveu transformar a missa em disco, o que não estava nos planos iniciais do projeto.

De imediato, convenceu os idealizadores, pois queria utilizar o discurso feito por Dom Hélder Câmara. Para preservar a aura sacra, achou por bem, com o aval da BMG/Ariola, gravadora da qual era contratado e fazia parte do seleto *casting*, registrar a gravação no interior de uma igreja. Após estudos técnicos sobre ambientação e acústica, o artista conseguiu autorização para gravar no Santuário do Caraçá, em Minas Gerais, onde fica o Parque Nacional do Caraçá, composto por várias construções históricas, entre elas o seminário, a Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, a primeira em estilo gótico erguida no Brasil (DOLORES, 2006, p.245). Sobre o processo de produção, a apresentação do espetáculo litúrgico foi gravada ao vivo na frente da Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens. O registro dos áudios originais foi feito à época em Long Play (LP), para o mercado, pelo selo da BMG/Ariola. De acordo com Campos (2017), a Missa dos Quilombos propõe representar a história da vinda dos negros para o Brasil, da escravidão e da formação dos quilombos e questionar a constante presença do racismo na sociedade.

Composta de maneira coletiva e gravada em 1981 e 1982, a missa tornou-se uma obra interartística tendo como temática principal a história da escravidão do negro, da esperança do quilombo, da redenção da Igreja perante o negro e a denúncia do racismo atual. Ela surge em um momento embrionário de abertura política no Brasil e da consolidação de movimentos sociais cristãos e não cristãos. A obra reúne elementos das religiões católica e de matriz africana em suas melodias, letras e ritmos, reafirmando seu caráter sincretista; entretanto, a missa apresenta o estilo de uma obra litúrgica tradicional, as canções seguem rigorosamente o rito de uma celebração (CAMPOS, op. cit., p. 13).

Considerando que nessa década ainda era tímida a expansão dos templos evangélicos no país, o catolicismo tinha maior destaque no horizonte das religiões, e sequer se falava com frequência sobre episódio de preconceito e agressões públicas contra o sincretismo religioso, muito menos em manifestações de origem afro. De acordo com dados do IBGE, no ano de 1980, aproximadamente 88,96% da população brasilei-

ra se declarava católica (NERI, 2011). Considerando este percentual tão expressivo da população, seria esperado que uma manifestação como a “Missa dos Quilombos” repercutisse bastante na sociedade, pois naquele momento ganhava literalidade o texto: “[nós, negros] Trancados na noite, milênios afora, forçamos agora as portas do dia” (TIERRA, 2015). Historicamente, a Igreja Católica foi protagonista da empreitada colonial no Brasil, tratando assim de impor seus ritos e dogmas às populações autóctones e escravizadas trazidas através do Atlântico, e que tal imposição não se deu sem resistências e negociações de ordem diversa.

Simultaneamente, ela também carrega suas contradições e dinâmica histórica, nas quais o Brasil expõe papel importante. A Missa, portanto, é inevitavelmente o resultado de hibridações (CANCLINI, 1997) que se expressam em mestiçagens e sincretismos que são traços distintivos da cultura e da religiosidade brasileira. Podemos perceber que através de uma análise do contexto discursivo trabalhado na “Missa dos Quilombos”, a letra e a música comungam da mesma relevância, pois trabalham simultaneamente, com um texto e com melodias que unem elementos de liturgia católica e das tradições afro-religiosas, num processo de inculturação onde “a fé e o evangelho são praticados de acordo com os dados da cultura de determinado local” (SENRA, 2009, p. 5). Assim, são essenciais para o entendimento crítico de uma obra que pretende se redimir e questionar a atitude da sociedade dominante perante a vinda dos afrodescendentes que serviram de escravos por quase quatro séculos e que ainda nos tempos atuais sofrem preconceitos por questões de raça, crença e costumes.

Dom Hélder Câmara, de certa forma, apaixonado como era por MPB e música clássica, mergulhou com propriedade ao acompanhar a concepção e construção poética e musical da missa, até porque gostava de trocar ideias e escrever, como fez em seu programa de rádio, sobre temas focados nas raízes da cultura brasileira. Para ele, através da tradição da música popular muito se tinha a aprender sobre nossa cultura e história brasileira por meio das letras das canções. Assim como ocorre com outros aspectos da cultura brasileira, a MPB se apoia no tripé clássico índio-português-negro, “de quem herdamos todo um instrumental, bá-



sico e um sistema harmônico, além de cantos, danças e representações, até um ritmo de uma cadência apimentada, de sabor indiscutivelmente nacional” (CÁURIO, 1989, p. 11). Este autor observa ainda que esses aspectos trazem referência do período escravocrata:

Embora trazido como escravo da África, e assim mentido à força por mais três séculos, negro(felizmente) logrou cultivar a sua alegria e exuberância naturais, que se manifestaram esplendidamente na dança, uma de suas maiores contribuições à nossa música popular. O instrumental africano inclui uma grande variedade de tambores (atabaques, cuícas), o reco-reco, ganzá, bem como o ressonante agogô, a mandimba (violino de corda única), o banzá e o berimbau de capoeira. (CÁURIO, 1989, p. 19-20).

Por outro lado, a Igreja Católica ao longo dos séculos sempre buscou traduzir na prática as referências dessas raízes, como podemos pontuar, historicamente, o papel inicial dos padres jesuítas que começaram a chegar ao Brasil em 1549, e logo descobriram na música um eficiente meio de contato com os nossos índios. Ainda segundo Caúrio (1989), no seu trabalho de integração e catequese, destaca-se o nome do Padre José Anchieta, o apóstolo do Brasil, poeta e compositor. A música trazida pelos jesuítas se fazia presente nos autos (dramas religiosos, ricos em cantos, danças e acompanhamento instrumental, mas também nas procissões, missas e outras cerimônias).

Presente no imaginário coletivo e por transitar livremente em todas as camadas da sociedade, a música popular brasileira é portadora de elementos culturais compartilhados pelo conjunto da sociedade, podendo ser considerada uma fonte de cumplicidades culturais, dentre outros aspectos (BARBOSA, 2012, p. 3). Na história da música brasileira e os discursos produzidos pelos compositores, verificamos que, principalmente dos anos 1960 até início da década de 1980, foram inúmeras as canções que abordaram questões referentes à ditadura militar no Brasil, racismo, luta de classes, machismo, violência urbana, corrupção, violências contra as mulheres e sobre todas as classes de pessoas que vivem à margem de nossa sociedade.

No artigo *(RE)Percussões de Missa dos Quilombos* (2018), escrita a quatro mãos, para a revista Orfeu, os professores Luiz Henrique Assis

Garcia e Hudson Leonardo Lima Públio, pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais, destacam que a questão da terra, tão recorrente na história brasileira, remetendo à sua redistribuição, mas também no assentamento dos povos indígenas e quilombolas no Brasil, está também presente na Missa dos Quilombos. Como fica evidente no encarte do disco, segundo os autores do texto e também nas letras das canções através dos versos de Casaldáliga e Tierra, a temática da “terra prometida” é apropriada pela luta da comunidade negra (TIERRA, 1981).

É algo recorrente na bíblia, tanto no novo quanto no Antigo Testamento, desde a expulsão do Paraíso no Gênesis, a escravidão dos povos hebreus no Egito Antigo é metamorfoseada na escravização dos povos negros. Assim como no Êxodo, os hebreus abandonam o cativeiro no Egito e viajam pelo Sinai em busca de Canaã (e se estabelecem na Terra Prometida), os povos negros estão ainda nesse processo em busca de suas terras. Na canção *Rito Penitencial (Kyriê)* e também no texto de Pedro Casaldáliga presente no encarte do disco, aparece a terra que representaria a liberdade para muitos povos negros: Aruanda. Algo presente no campo das ideias, predestinado desde tempos imemoriais. Após a conquista da liberdade, seria o destino esperado, algo como “Canaã” foi para os povos hebreus após a fuga do Egito. Casaldáliga (1982) afirma em seu texto publicado no encarte do LP: “Vindos do fundo da terra, da carne do açoite, do exílio da vida, os negros resolveram forçar os novos Albores e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda”.

Na fase do pré-lançamento do projeto através da imprensa e dos meios de comunicação ligados à Igreja, principalmente através da Arquidiocese de Olinda e Recife, a cidade onde seria dada a largada da curta turnê, a missa começou a sofrer uma série de retaliações que partiram de vários setores. Após sua estreia, no coração da avenida Dantas Barretos, em frente à Basílica de Nossa Senhora do Carmo, o Jornal do Brasil registrou a repercussão tensa do espetáculo em matéria assinada pelo crítico de música Tárík de Souza:

Abaixo a Missa Vermelha”, “Cristo sim, Casaldáliga não”,  
“Fora Casaldáliga” — estas foram algumas das frases registradas pelo Jornal do Brasil em 24 de Novembro de 1981

que estampavam a reação de parte dos moradores da cidade do Recife à apresentação da “Missa dos Quilombos”<sup>1</sup>, ocorrida dois dias antes na mesma cidade, e que contou com a participação de sacerdotes, músicos, poetas, entre outras ligados às lutas democráticas e da comunidade negra no Brasil. Quatro dias antes desse registro celebrava-se uma data marcante, incluída no calendário nacional como efeméride da consciência negra: em 20 de novembro de 1695, no atual estado de Alagoas, Zumbi dos Palmares foi executado pelo sertanista André Furtado de Mendonça e seus comandados. Após a execução Zumbi teria sua cabeça exposta no pátio da Basílica de Nossa Senhora do Carmo, no Recife, como prova pública da morte do líder do Quilombo de Palmares. Quase 300 anos após este episódio da história da resistência dos escravos negros no Brasil, o mesmo pátio da basílica seria escolhido pelos organizadores da Missa para a primeira celebração da liturgia com forte conotação político-social (SOUZA, 1982).

A primeira apresentação da Missa dos Quilombos, em novembro de 1981, foi montada, coincidente, no mesmo local onde foi exposta a cabeça de Zumbi, em 1695, depois de morto em combate no cerco ao Quilombo dos Palmares, promovido pelo bandeirante sanguinário Domingos Jorge Velho. No começo daquela década, a Igreja Católica no Brasil respirava os ares da Teologia da Libertação e tinha como expoentes Dom Hélder Câmara e José Maria Pires, que depois de tomar posse na arquidiocese da Paraíba, assumiu durante o seu episcopado a sua condição de negro. “O bispo da arquidiocese da Paraíba é negro e homem que assumiu durante o seu episcopado a sua condição de negro. O que não é pouco numa Igreja que pouco se preocupou com os negros. Em momentos da história foi ela mesma escravista”, pontuou o professor da Universidade Federal de Sergipe, Romero Venâncio, ligado ao Grupo de Estudos Literários em Escrituras Negras — SE (GELEN), em seu artigo *Milton canta Zumbi. Notas*, no qual refaz a memória da trajetória da missa destacando os impactos e tensões entre a produção do espetáculo e os militares: “A minha leitura é que estamos diante de uma obra-prima da arte musical contemporânea no Brasil. Uma obra que une canto e religiosidade (essa união é uma espécie de ethos do ser

brasileiro). Uma ‘Ópera negra’ a céu aberto” (VENÂNCIO, 2016, em artigo publicado no portal Esquerda Diário).

Como já se previa e foi cumprido ao longo do processo coletivo de criação, a Missa dos Quilombos não só se constituiu (em sua primeira versão) um produto cultural sem fins lucrativos, mas seu caráter sincrético também foi um dos motivos que ajudaram a fomentar uma ideia de celebração subversiva, ainda mais em tempos de ditadura militar. O apoio da Teologia da Libertação não era algo muito favorável — na época, “um documento do departamento de estado americano considera a Teologia da Libertação mais perigosa que o comunismo” (TEIXEIRA, 1998, p. 2).

Diante das críticas do Vaticano à época, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) chegou a solicitar que a missa fosse adaptada à cultura popular, como noticiaram os jornais durante a cobertura do Primeiro Encontro Nacional da Liturgia que reuniu em Belo Horizonte bispos de 14 regionais da CNBB: Apesar da Congregação para o Culto Divino do Vaticano ter proibido em carta ao presidente da CNBB, Dom Ivo Lorscheiter, três missas celebradas por bispos brasileiros — a missa dos quilombos, a missa da terra sem males, e a missa da esperança — a Igreja no Brasil se empenhou em adaptar as celebrações religiosas à cultura popular de cada região, como ocorreu nos três eventos.

O assunto gerou conflitos de interpretação nos bastidores do eclesiástico. O padre José Weber, por exemplo, então assessor litúrgico da CNBB na primeira metade dos anos 1980, argumentou que a congregação para o culto divino “ao condenar celebrações, demonstra o medo da Igreja de perder sua unidade através da cisão entre progressistas e conservadores” e acrescentou: “No Brasil, às vezes o governo procura aplicar leis rígidas para manter determinadas instituições. É normal que qualquer instituição procure frear avanços através desses meios, para a manutenção do status quo. Mas o julgamento é difícil”, declarou, à época, em entrevista à imprensa o historiador católico Eduardo Hoornaert.

A partir do evento A Missa dos Quilombos foi que surgiu a proposta desta data da morte de Zumbi ser o dia da Consciência Negra. Historicamente, sabe-se que desde 1968 a relação entre Igreja e Estado se desenhou de maneira conflituosa, ficando mais difícil a partir da im-

plantação do AI-5. Os ativistas católicos foram um dos poucos grupos da sociedade que assumiram uma oposição política no cenário vigente até a volta da democracia. Dom Hélder Câmara manteve um constante papel combativo em todas as circunstâncias de perseguições do governo, lutando pela liberdade de expressão e defesa dos direitos humanos, mas os militares quase não lhe davam trégua nem dentro e nem fora das paredes da arquidiocese.

Em qualquer ocasião de enfrentamento, Dom Hélder, sempre com voz firme e aparente tranquilidade, respondia às acusações de envolvimento com integrantes do comunismo: “Quando eu dou comida aos pobres sou chamado de santo, quando pergunto porque são pobres, chamam-me de comunista”, dizia. O contexto artístico e religioso do projeto que resultou em disco, longe do espectro comercial, traduziu-se numa manifestação social ao inserir no roteiro da liturgia o propósito de denunciar o histórico processo de escravidão dos negros africanos que cruzaram o oceano até desembarcar nos mares do Brasil.

Mas também, naquela década de 1980, se traduziu nas questões da chamada escravidão moderna que, para Dom Hélder, estava presente na vida do trabalhador brasileiro, como costumava denunciar o religioso. Em várias ocasiões ele observou de maneira crítica, em meio aos seus sermões, o emprego de trabalho escravo como um problema enfrentado por todo o mundo, sendo que, no Brasil, ainda que a Lei Áurea tivesse sido promulgada em 1888, milhares de pessoas permaneciam sendo submetidas, no exercício de seu labor, às condições degradantes, que associadas à ausência de liberdade e constantes ameaças, configuram uma forma contemporânea de trabalho compulsória, muitas vezes humilhante.

Esse panorama ainda presente na vida das classes menos favorecidas, sobretudo nas favelas, é uma realidade de décadas depois da missa, encaixando-se na concepção de como as culturas negras foram incorporadas pelo mercado desde o processo escravista até os dias atuais. Segundo Barbero (2008), em sua obra *Dos Meios às Mediações*, a chamada abertura ao mercado, isto é, a criação de um mercado nacional, implica a ruptura do isolamento em que viviam os latifúndios, trazendo à luz, ao torná-la social no plano nacional, a produtividade do gesto negro. Para

ele, foi quando se chegou à seguinte conclusão: se o negro produz tanto quanto o imigrante, então que se reconheça o valor do negro (BARBEIRO, 2008, p. 242-243).

Em 1982, quando a missa estava em cartaz, Eduardo Hoornaert escreveu um artigo para a revista *Tempo e Presença*, no qual descreveu que a Missa dos Quilombos recuperava naquele momento seu significado político e simbólico, colocando-se questões importantes sobre a pertinência histórica do gesto. O que ele não podia antecipar, porém, eram o desdobramento e o crescimento da metáfora, assim como a forma pela qual ela ganharia corpo na Constituição Cidadã, promulgada seis anos depois, dando abertura para o surgimento de um vigoroso movimento quilombola:

Em primeiro lugar, celebrar a Missa do Quilombo não significa apenas comemorar o passado, significa antes de tudo intuir o presente. Quilombo no Brasil é atualidade, não passado. Pois os bairros populares das grandes metrópoles brasileiras são na verdade quilombos, onde os negros se sentem em casa (quilombo ou mocambo significa casa). O mundo do trabalho é adverso ao trabalhador, o mundo do bairro lhe é familiar. Ali ele se refaz, conversa, anda no meio da rua, transforma a rua em campo improvisado de futebol, distingue entre os “quilombolas” (os maloqueiros) e forasteiros, se sentem aceitos (HOORNAERT, 1982).

Para Hoornaert (1982), a Missa dos Quilombos, à época, certamente não brotou das bases negras do povo nem da prática eclesial das comunidades de base, mas sim da sensibilidade de alguns intelectuais; assim, fez uma série de questionamentos na mesma publicação:

Aí é que está a precariedade desta celebração. Será que ela realmente terá o impacto histórico que os mais entusiasmados lhe atribuem? Qual pode ser sua funcionalidade no catolicismo histórico dentro do qual estamos inseridos? Há indícios de que podem ter desdobramentos no nível das práticas eclesiais na base? Quais seriam esses indícios? (HOORNAERT, 1982).

Certamente as respostas são muitas e ainda hoje são analisadas por estudiosos dos assuntos que abordam a história de comunidades qui-

lombolas e suas relações com cultura, religiosidade, trabalho, preconceito e oportunidades no mercado de trabalho. Voltando à contextualidade e roteiro do espetáculo, apesar dos pequenos entraves comuns a uma produção artística de grande porte, a celebração seguiu seu roteiro litúrgico mapeado pela produção artística, musical e direção geral com a seguinte sequência: 1. Entrada; 2. Rito Penitencial; 3. Glória; 4. Canto do Salmo; 5. Aleluia; 6. Ofertório; 7. O Senhor é o santo; 8. Rito da Paz; 9. Comunhão; 10. Canto final.

O álbum *Missa dos Quilombos* (1982), gravado no formato LP, conforme a ficha técnica<sup>4</sup> conta com onze canções gravadas, incluindo a prece escrita por Dom Hélder: *Invocação à Mariama*. O roteiro musical foi montado na seguinte ordem: 1. A de Ó (estamos chegando), 2. Em nome de Deus, 3. Rito Penitencial (Kyrie); 4. Aleluia; 5. Ofertório; 6. O Senhor é Santo; 7. Rito da Paz; 8. Comunhão; 9. Ladainha; 10. Louvação à Mariana; e 11. Marcha Final.

O arcebispo participou das apresentações, marcando presença em vários números. Dom Hélder clamava no contexto da missa em favor dos negros e justificava a quem lhe perguntasse sobre a interpretação de *Mariama*: “Não basta pedir perdão pelos erros de ontem. É preciso acertar o passo hoje, sem ligar ao que disserem. Claro que dirão, Mariama, que é política, que é subversão, que é comunismo. Mas é o Evangelho de Cristo, Mariama”. A homilia do religioso, em sua *Invocação à Mariama*, foi interpretada na parte final do espetáculo, cujo número foi originalmente ornamentado pela trilha sonora dos músicos, através da mixagem entre tambores e cânticos instrumentais vocais, em clima de intensa emoção e reflexão, como se propõe o contexto da narrativa em forma de versos. A leitura provocou no público presente um sentimento de reflexão com referências da escravidão, miséria, fome, ganância e razão de viver o amor ao próximo, como interpretou o arcebispo nos versos escritos exclusivamente para a missa:

“Mariama, Nossa Senhora, mãe de Cristo e Mãe dos homens! Mariama, Mãe dos homens de todas as raças, de todas as cores, de todos os cantos da Terra./ Pede ao teu filho

---

4 Disponível em: <http://www.miltonnascimento.com.br/discos.php?id=60>.

que esta festa não termine aqui, a marcha final vai ser linda de viver./ Mas é importante, Mariama, que a Igreja de teu Filho não fique em palavra, não fique em aplauso./ Não basta pedir perdão pelos erros de ontem. É preciso acertar o passo de hoje sem ligar ao que disserem./ Claro que dirão, Mariama, que é política, que é subversão. É Evangelho de Cristo, Mariama./ Claro que seremos intolerados./ Mariama, Mãe querida, problema de negro acaba se ligando com todos os grandes problemas humanos./ Com todos os absurdos contra a humanidade, com todas as injustiças e opressões./ Mariama, que se acabe, mas se acabe mesmo a maldita fabricação de armas. O mundo precisa fabricar é Paz./ Basta de injustiça! Basta de uns sem saber o que fazer com tanta terra e milhões sem um palmo de terra onde morar./ Basta de alguns tendo que vomitar para comer mais e 50 milhões morrendo de fome num só ano./ Basta de uns com empresas se derramando pelo mundo todo e milhões sem um canto onde ganhar o pão de cada dia./ Mariama, Senhora Nossa, Mãe querida, nem precisa ir tão longe, como no teu hino. Nem precisa que os ricos saiam de mãos vazias e os pobres de mãos cheias. Nem pobre nem rico./ Nada de escravo de hoje ser senhor de escravo de amanhã. Basta de escravos. Um mundo sem senhor e sem escravos. Um mundo de irmãos. De irmãos não só de nome e de mentira. De irmãos de verdade, Mariama.

Para o letrista Fernando Brant, parceiro de Milton Nascimento desde os festivais de música dos anos 1960, quando nasceu a antológica *Travessia*, a Missa dos Quilombos foi o projeto que melhor traduziu uma natureza religiosa e poética, diante de um tema sempre atual na sociedade brasileira. Para o encarte do LP da Missa dos Quilombos, Brant lembrou que em 1981 ele estava no Recife, vendo e ouvindo tudo.

Pele e pelos arrepiados. Dom Helder, Dom Pedro e Dom Zumbi denunciando os crimes cometidos contra os negros do Brasil e conclamando a todos a criar uma nova história. A música de Milton Nascimento ganhava a praça, as pedras, as pessoas O povo estava ali inventariando o passado para fazer presente o futuro mais justo. (TIERRA; NASCIMENTO, 1982).



O poeta e letrista mineiro narrou o primeiro encontro com os religiosos e as discussões em torno da concepção do projeto:

No dia Nacional do Negro e aniversário da morte de Zumbi, brasileiros se uniam em torno de música, palavras, crenças e idéias (sic). Éramos todos participantes de um acontecimento inesquecível. [...] Gente da cidade grande. Há muito tempo acompanhávamos com admiração o trabalho de Pedro. Assim ele quer que o chamemos. E ele, mistério e beleza da comunicação de energia entre as pessoas, também estava de olhos em nós. Quando lá em São Félix do Araguaia me sinto acuado, sem ânimo e ouvindo sua música que busco energia para continuar meu trabalho”, confessou ele pro Milton. Tanto que já escrevera há anos um belo poema sobre a Canção do Sal. Arquitetura de passarinho, assim me expressei sobre aquela figura franzina, um contraste diante o vigor de suas atitudes, da energia em defesa da sua crença e de seus ideais de justiça. Tinha que ser um passarinho o nosso bispo. Em Goiânia ele nos fez conhecer pessoas como Pedro Tierra, seu parceiro, poeta e homem de muita luta. E os jovens músicos gaúchos e paulistas que lá estavam para participar da Missa da Terra sem Males — espetáculo religioso, humano, poéticos e desesperado em favor de nossos índios. Ele nos fez conhecer um outro Brasil, nos pôs em contato com várias nações indígenas e nos envolveu num clima de paz e harmonia que eu chamaria de comunhão. Foi nesse ambiente que os dois Pedros nos falaram do projeto missa dos quilombos, ideia sugerida por Dom Helder Câmara. Voltamos para casa certos de que qualquer dia a gente voltaria a se encontrar. Após um ano de muitas pesquisas, páginas e páginas escritas, uma infinidade de telefonemas, cartas e viagens, chegou-nos os textos dos Pedros, um grito revoltado, triste e consciente, contra a violência sofrida pelos negros em nosso país, ao longo da história e nos dias de hoje, e um canto de esperança, uma convocação, a luta pela mudança. [...] Debaixo do abrigo carinhoso das irmãs Carvalhinho e Escobar convivemos três dias com gente que, do Brasil inteiro vinha assistir à missa e transmitir sua experiência de vida. Mais uma vez o clima de amizade e comunhão tomou conta de nós. E o resultado foi este que eu estava falando. O que se viu e ouviu foi de arrepiar. Celebrantes, músicos,

coro, maestro e povo compuseram, juntos, um espetáculo que comoveu até as pedras da praça do Recife. (Depoimento do letrista Ferrando Brant escrito no encarte do disco *Missa dos Quilombos*, in BRANT, 2006).

Para Minami (2009), pode-se conceber que a trajetória da Missa é reveladora, pois demonstra as transformações pelas quais Milton Nascimento, como negro, artista e censurado em algumas situações da carreira, o Brasil e a Igreja Católica Apostólica Romana passaram entre os anos 70 e 90 do século XX. De várias formas, segundo Canton (2009, p. 2), esse movimento eclesial realizou uma virada nos valores da Igreja Católica, o que a faz abandonar “uma eclesiologia do poder, centrada na hierarquia religiosa, para adotar uma eclesiologia da comunidade”. A realização da missa no Recife, historicamente, ocorreu em um contexto eclesial pós-Concílio Vaticano II que teve Dom Hélder como um dos atores que desempenharam papel importante e que reformou a Igreja Católica por meio de documentos que recomendavam a unidade dos cristãos, o diálogo com as religiões não cristãs, a reforma da liturgia, a abertura da Igreja ao mundo moderno e sua atualização:

Essa abertura marcou a aproximação dos católicos com grupos encarados até então como inimigos: protestantes, ortodoxos gregos, judeus, muçulmanos e até umbandistas. Prova desses novos tempos é a trajetória do Secretariado Nacional de Defesa da Fé, órgão oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que publicou uma série de brochuras nas quais condenava o espiritismo kardecista e a umbanda. Após o Concílio, o Secretariado foi extinto e deu lugar à chamada Linha 5 - Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso da CNBB. (MINAMI, 2009, p. 112).

As condições eclesiais daquele momento histórico possibilitavam a realização de liturgias que traziam para as celebrações a vida dos perseguidos, dos marginalizados e dos mais pobres. Foi o caso da Missa dos Quilombos, em Recife, e da Missa da Terra sem males, celebrada, pela primeira vez, por quase 40 bispos, na Catedral da Sé, de São Paulo, no dia 22 de abril de 1979. Se esse era o contexto eclesial, do ponto de vista da MPB e do contexto político brasileiro, a Missa dos Quilombos aparece em um momento igualmente movimentado e tenso.

No artigo *A voz dos tambores: a Missa dos Quilombos*, assinado por Silvério Pessoa, Péricles Andrade e Charlisson Silva de Andrade, para o livro “Andar às voltas com o Belo, é andar às voltas com Deus: A relação de Dom Hélder Câmara com as artes”, tendo como organizadores Newton Darwin de Andrade Cabral e Lucy Pina Neta (2018), a Missa dos Quilombos é analisada como uma produção musical engajada e está associada à atuação de Dom Hélder enquanto sacerdote católico, sobretudo pela propositura de articulação entre o cristianismo e as diversas linguagens artísticas:

Sua exortação é um apelo para um mundo sem pressão e preconceito. O termo Mariama deve-se ao fato de que no decorrer de cada ano, principalmente naquele período dos anos 1970 e 1980, eram realizados encontros de formação para os educadores dos Colégios Maristas, a partir da filosofia e espiritualidade maristas. Esses encontros eram chamados Mariamas. O termo é uma saudação a Maria, mãe de Jesus, feita por Dom Helder Câmara, na Missa dos quilombos. (CABRAL; PINA NETA, 2018).

Nesse sentido, os autores observaram em suas considerações, como uma verdadeira “Ópera Negra”, executada ao ar livre, que clamava por liberdade dos povos oprimidos e, ao mesmo tempo, apresentava um posicionamento não somente religioso, mas político dos líderes religiosos envolvidos e engajados com a proposta do projeto que de certa forma chamou a atenção para as mazelas do preconceito e violência contra os negros na atualidade.

O discurso de Dom Hélder Câmara, inserido no roteiro ou na forma de improviso dentro da missa, pode ser comparado, em alguns pontos, com passagens da bíblia. Em diversos versículos do *Novo Testamento* é possível notar que o sentido de igualdade e distribuição dos bens para os pobres já estava presente no que é considerado por fiéis como as escrituras sagradas, como o milagre dos peixes e a cerimônia de lavação de pés dos apóstolos por Jesus Cristo.

No contraponto com o racismo, ainda presente na sociedade, Dom Hélder Câmara expõe a questão da luta negra no debate como essencial para se alcançar um sentido universal de direitos humanos. Seu posicionamento contrapõe-se às ideias de Rouanet (2001), que aponta como

certas particularidades são criadas pelo próprio opressor (ROUANET, 2001, p. 66), visto que a importância da afirmação da identidade do negro tratado na Missa dos Quilombos não o afasta de uma luta universal. Não só por ocasião do projeto, Hélder sempre saiu em defesa dos povos tradicionais e dizia que “o problema de negro acaba se ligando com todos os grandes problemas humanos. Com todos os absurdos contra a humanidade, com todas as injustiças e opressões”.

Dom Hélder expressou, ao longo de sua atuação na Arquidiocese de Olinda e Recife, no papel de religioso e cidadão, a indignação para com várias questões sociais. No ano de 1979, ele montou outro musical chamado *A Sinfonia dos Dois Mundos* em parceria com o padre suíço Pierre Kaelin, no período da Tutela Militar Brasileira e no horizonte da Guerra Fria (1955-1991). A ideia surgiu quando Dom Helder escreveu uma longa meditação em francês, onde dizia que a miséria gera violência, mas que a esperança renascerá com as crianças. É famosa a sua frase que diz que “Quanto mais negra é a noite, mais bela é a aurora”. A meditação se tornou o texto da *Sinfonia dos Dois Mundos*, obra para orquestra, solista e coro, com música de Kaelin, criada durante o Concílio Vaticano II.

Retomando o contexto da Missa dos Quilombos, para todos os efeitos e discussões sobre os temas abordados, o espetáculo em homenagem aos negros e escravos retratou, por meio de um caráter múltiplo, tanto do ponto de vista de culto, quanto de produto cultural, incorporação de classes sociais e símbolo de resistência que fazem parte de um importante legado deixado para a cultura brasileira. O desafio que Dom Hélder Câmara, Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Milton Nascimento levaram para os espaços públicos, há 40 anos, ainda reverbera na sociedade e dentro da Igreja Católica. Em visita ao Brasil, no dia 26 de julho de 2013, o Papa Francisco fez referência ao racismo e à intolerância religiosa em seu discurso logo após a Via Sacra, um dos atos centrais da Jornada Mundial da Juventude, em Copacabana, zona sul do Rio. De acordo com o pontífice, “os preconceitos racial e religioso são cruces que o mundo atual carrega e que suscitam questionamentos entre os católicos acerca da fé na Igreja e em Jesus Cristo”.

Outro aspecto relevante da Missa dos Quilombos é sua atualidade temática, se pensarmos que a raça negra ainda sofre de discriminação e

preconceito por parte da sociedade brasileira. Tanto é que ela continua sendo celebrada de diferentes maneiras, mas preservando sua essência e sua mensagem de integração de raças e povos. Contudo, os temas abordados na pregação de Dom Hélder Câmara e no próprio texto da celebração, não perderam a atualidade: fome, reforma agrária, discriminação e tolerância religiosa. No mais, paulatinamente, todas essas questões observadas nos diversos discursos presentes nas canções da MPB, bem como no roteiro da Missa dos Quilombos, se cruzam desde então e se inter-relacionam no âmbito coletivo das relações entre natureza, sagrado e espiritualidade para além do discurso exposto nas obras de artes analisadas.

## Referências

BALTAR, A.; CHAGAS, G. **Um furacão varre a esperança: o caso D. Hélder Câmara**. Recife: Fundarpe, 1993.

BAYANA, A. M. **Almanaque 1964: fatos histórias e curiosidades de um ano que mudou tudo (e nem sempre para melhor)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOFF, L. **Ética e moral: a busca dos fundamentos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BORDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.

BRANT, F. **Texto no encarte do disco Missa dos Quilombos**. Diadema: Ariola, 1982.

BOUBLI, L. **Missa dos quilombos**. Documentário. Brasília: TV Senado, 2006.

CABRAL, N. D. A.; PINA NETA, L. (orgs.). **Andar às voltas com o é andar às voltas com Deus: a relação de Dom Hélder Câmara com as artes**. Recife: Bagaço, 2018.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

CÂMARA, H. **Indagações sobre uma vida melhor**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1986.

CÂMARA, H. **Invocação à Mariana**. Diadema: Ariola, 1982.

CANTON, C. Das “velhas senzalas” às “novas favelas”: a Missa dos Quilombos. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009. **Anais...** Fortaleza: UFC, 2009. p. 1-10.

CÁURIO, R. **Brasil musical**: viagem a jato pelos sons e ritmos populares. Rio de Janeiro: Art Bureau Editora, 1989.

DOLORES, M. **Travessia**: a vida de Milton Nascimento. Rio de Janeiro: Record, 2006.

FERNANDES, R. de (org.). **Chico Buarque**: o poeta das mulheres, desvalidos e perseguidos. São Paulo: Editora Leya, 2013.

GIL, G.; ZAPPA, R. **Gilberto bem de perto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

HIME, F. **Trocando em miúdos as minhas canções**. São Paulo: Editoras Terceiro Nome: São Paulo, 2017.

HOORNAERT, E. A Missa dos Quilombos chegou tarde demais? **Revista Tempo e Presença**, n. 173, 1982.

JOBIM, A. C.; JOBIM, A. L. **Visão do paraíso**: Mata Atlântica. Rio de Janeiro: Editora Index, 1995.

LÖWY, M.; BETTO, Frei. **Eco-socialismo: espiritualidade e sustentabilidade I**. Publicado em 8 jul 2011. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2011/07/08/ecosocialismo-espiritualidade-e-sustentabilidade-i>>. Acesso: 12 nov 2022.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

- RAMPON, I. A. **O Caminho espiritual de Dom Hélder**: o professor, teólogo e filósofo. São Paulo: Editora Paulinas, 2013.
- ROCHA, Z. (org.). **Hélder, o Dom**: uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SENRA, R. E. F. **Por uma contrapedagogia libertadora no ambiente do Quilombo Mata Cavallo**. 2009. 137 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2009.
- SOUZA, T. de. Milton Nascimento: a fé dos tempos de menino na Missa dos Quilombos. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Caderno B, p. 4, 9 maio 1982. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015\\_10&pesq=Robusto,%20sem%20o%20bon%C3%A9&pasta=ano%20198](http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_10&pesq=Robusto,%20sem%20o%20bon%C3%A9&pasta=ano%20198)>. Acesso: 14 nov 2022.
- TEIXEIRA, S. S. **Missa dos Quilombos**: um canto de Axé. 1998. Disponível em: <<http://www.geocities.com/pwpercio/cantodeaxe.html>>. Acesso: 14 nov 2022.
- TIERRA, P. **Depoimento**. Entrevistadora: Beatriz Schmidt Campos. Brasília: UnB, 2015. (Entrevista concedida para uso da elaboração da dissertação sobre a Missa dos Quilombos).
- TIERRA, P. Missa dos Quilombos. Texto informativo, discursos e letras das músicas. **Boletim do CIMI**, nº 76, 1981.
- TIERRA, P.; NASCIMENTO, M. **Missa dos Quilombos**. BMG Ariola, 1982. Texto de Apresentação/Letras: Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra. Música: Milton nascimento.

## **Dados sobre o Autor**

**Emanuel de Andrade Freire**

Universidade do Estado da Bahia, Campus III.

andade.emanuel@gmail.com



## PARTE 2

# Ecoespiritualidade e Socioambientalismo de povos ameríndios

### **Pertencimento**

Eu sinto, penso e me converto em natureza  
Ao sentir seus aromas me embriago com suas porções.  
Pelos seres e rios que habitam esse lugar cheio de vida especial  
Me perco diante da imensidão que meus olhos não alcançam  
E tento abraçar uma montanha gigante  
Não consigo, como sou pequena e boba, ao querer abraçá-la.  
Minha fragilidade me faz pensar  
Sou um milagre na terra  
Sou um milagre de Deus, de toda sua criação  
Que me fascina com seus olhos na noite de lua negra.  
Sagrada Mãe terra  
Não importa o que dizem, me curvo e sinto sua beleza ancestral  
Es uma maga, és sobrenatural.  
Em teus braços me sinto breve, preciso despertar  
Honrar sua existência, cuidar desse lugar  
Dessa alma pertencida ao meu coração  
Que bate de tanta emoção.  
Eu sinto, penso e me converto em minha natureza  
E me curvo diante de ti.

*Jô Oliveira Morbeck*



# MONTAÑAS SAGRADAS Y ÁRBOLES QUE CANTAN: MONTOLOGÍA BIOCULTURAL DE OAXACA, MÉXICO

*Marco Antonio Vásquez-Dávila  
Hildegarda Díaz-Gutiérrez  
Gladys Isabel Manzanero Medina  
Nadia del Carmen Ruiz Núñez  
Miqueas González Zárate*

## **Introducción**

El reconocimiento de la sacralidad de las montañas es una constante biocultural en todas o casi todas las culturas tradicionales del mundo. Diversos estudios señalan que en esta concepción se conjugan ideas sobre los ancestros, la abundancia, la riqueza, el territorio, el poder (GARCÍA CAPISTRÁN, 2019) y lo sagrado femenino (KOBAYASHI, 2017; RUIZ-BLANCH, 2020).

Ejemplos de montañas sagradas son el Mount Hermon que se ubica en el Medio Oriente, entre Líbano, Siria, Israel y Palestina (FARRA HADDAD, 2021), y el monolito Uluru, uno de los iconos naturales más famosos de Australia (PALMER, 2016). En México, algunos ejemplos son el Cerro del Tepeyac y el Cerro de la Estrella en la Ciudad de México; en la región Puebla-Tlaxcala, los volcanes llamados Matlalcuéyatl (*la diosa de la falda de turquesas*, en náhuatl) e Iztaccíhuatl (*la mujer blanca*, en este mismo idioma) son montañas sagradas relacionadas con deidades femeninas (SUÁREZ-CRUZ, 2009; TUCKER, 2009). El volcán Popocatepetl es la contraparte masculina de los dos volcanes anteriormente mencionados y tiene una importancia biocultural similar a ellas. El Popocatepetl y la Iztaccíhuatl son de hecho un referente en la cultura mexicana (GLOCKNER, 2012). Las montañas forman parejas o se casan, entrelazando amplios territorios. Los volcanes Popocatepetl, el Pico de Orizaba, el Cerro de la Estrella y el Cofre de Perote pertenecen al género masculino, mientras que Iztaccíhuatl y Matlalcuéyatl al género femenino. Los relatos sobre las relaciones entre los volcanes masculinos

y femeninos son constantes y los colocan formando parte de sistemas binarios en los que actúan como parejas de montañas deificadas (LARRUCEA GARRITZ, 2017)

En Oaxaca, estado ubicado al sur de México, las montañas —como Monte Albán y Macuilxóchitl— se consideran sagradas desde tiempos antiguos (URCID; MATOS MOCTEZUMA, 2011; FLORES VALENZUELA, 2021). En la cosmovisión de los zapotecos de Oaxaca, las montañas y los seres que en ellas habitan —incluyendo las plantas— son sagrados (DE LA FUENTE, 1977; ALCINA FRANCH, 1993; CALVO, 2010; GONZÁLEZ PÉREZ, 2013, 2014). Los cerros, peñascos y piedras también son sagrados y, por lo tanto, lugares de culto (VÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2020). De igual manera, la cosmovisión ayuujk considera a las montañas, en especial al Cerro Zempoaltépetl, como un ser sagrado.

Este capítulo tiene como objetivo describir y entrelazar la sacralidad del territorio y la etnoforestería en regiones montañosas de Oaxaca tomando como ejemplos a cuatro localidades étnicas (Tabla 1). Este apartado se basa en las observaciones de campo de los autores. Cuando la información ha sido tomada de fuentes bibliográficas, éstas se señalan oportunamente.

**Tabla 1.** Etnias, localidades y regiones de Oaxaca, México que abarca este capítulo.

<b>Grupo étnico</b>	<b>Localidad</b>	<b>Región</b>	<b>Tema</b>
Zapoteco	San Juan	Valles	Territorio sagrado
	Guelavía	Centrales	
	Zoogochí	Sierra Norte	Árbol sagrado
Mixe	Tlahuitoltepec	Sierra Norte	Bosque sagrado
Chontal	Tepalcatepec	Sierra Sur	Árbol como signo

## 1. Los territorios indígenas montañosos

Oaxaca es el estado mexicano con mayor número de grupos étnicos, diferenciados por hablar una lengua nativa, poseer una cultura propia

y estar asentados en el territorio estatal desde antes de la invasión europea. La Tabla 2 muestra algunos grupos que se asientan en montañas o cercanos a ellas: zapoteco, chinanteco y mixe. A ellos se agregan los tzotziles originarios de Chiapas y de reciente asentamiento en la región de los Chimalapas. Con 179 variantes lingüísticas, el Estado de Oaxaca alberga una extraordinaria diversidad cultural, con todo el trasfondo socioambiental que ello implica: un milenario conocimiento, uso, manejo y conservación de la naturaleza desarrollado *in situ* (ASWANI et al., 2018; FLETCHER et al., 2021).

**Tabla 2.** Ejemplos de lugares sagrados y guardianes sobrenaturales en dos regiones de Oaxaca.

<b>Etnia</b>	<b>Localidad y/o región</b>	<b>Lugar sagrado</b>	<b>Guardián</b>	<b>Fuente*</b>
Zapoteco del Valle	San Miguel del Valle	Cerro del Pedimento	- - -	1
	San Bartolomé Quialana	Cerro Calvario		
Chinanteco	Sierra Norte	Mo'ñii (Cerro Zacate)	Dzä mo' (gente del cerro)	2
		Mo' tuhdzii (Cerro de las Dos Cabezas)	(Ku'nah) Trueno	
Mixe	Sierra Norte	E'px yukm (Zempoaltépetl)		3
	Cacalotepec	Po'ogyëbajkm		
	Cacalotepec	Cerro Moneda	Pakaaty Këëy (deidad de los huesos)	

\*Fuente: 1) Trabajo de campo; 2) Bartolomé y colaboradores (1999); 3) Maldonado y Cortés (1999).

## 2. Cosmovisión indígena y montañas sagradas

En “el país de las nubes”, habitado por zapotecos, mixtecos, chinantecos, mixes, chatinos y chontales, las cimas de las montañas son lugares sagrados a veces intervenidos con templos y palacios. En la región de los Valles Centrales de Oaxaca, algunos ejemplos son las zonas arqueológicas de Monte Albán, San José del Mogote en ETLA y el Mogote de San Martín Tilcajete; en la región del Istmo se ubican Tehuantepec, Guevea y Guiengola. De igual manera, los topónimos en lenguas indígenas son muy descriptivos, porque señalan aquellos rasgos biológicos que fueron considerados como sobresalientes por los antiguos pobladores. En el idioma Náhuatl (empleado como lengua franca antes y después de la invasión europea), Tehuantepec significa *Cerro del jaguar*, Chiltepec es *Cerro de Chile*, Alotepec se traduce como *Cerro de guacamayas*, Quetzaltepec como *Cerro de quetzales*, etcétera.

De acuerdo con Barabas (2008), los lugares sagrados configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico. En Oaxaca esos centros o lugares sagrados son cerros que condensan múltiples significados (BARABAS, op. cit.). Los cerros son, de acuerdo con González-Pérez (2014), los lugares sagrados por excelencia, contenedores de las riquezas agrícolas, de los distintos tipos de lluvia, de los animales y morada del Dios del rayo y del Dueño de los animales.

Anteriormente, los habitantes de Zimatlán, descendientes de zapotecos, hacían peticiones de lluvia, en el cerro llamado “la Teta de María Sánchez”. Una comisión de personas, encabezadas por un hombre de conocimiento, llevaban ofrendas (aves vivas, comida) que se ofrecían en el santuario ubicado en lo alto del cerro.

En Teotitlán del Valle, en la parte más alta del Cerro Picacho, se encuentran cruces pintadas de verde a las que se veneran el día 3 de mayo, “día de la Santa Cruz”, con la finalidad de solicitar la lluvia. Este cerro se considera sagrado y los lugareños indican que es aquí en donde bajó una deidad en forma de ave y por ello el pueblo se llama “el lugar de los dioses”.

En San Bartolomé Quialana, los primeros días del año las personas suben al cerro Calvario para escenificar un mercado o pueblo mediante

la delimitación de parcelas con piedras. Cada persona construye o lleva un símbolo de lo que desea que ocurra ese año. Si se quiere tener guajolotes, se lleva conos de pinos; las agallas de los encinos representan borregos. Algunos llevan billetes de juguete para tener dinero; otros juegan con aviones de plástico para poder viajar. Hay quienes únicamente se sientan en su parcela y espantan a las personas y animales con una vara; de esa manera ayudan a evitar que los arrieros entren a sus propiedades en la realidad.

Los chatinos cuentan con 17 lugares sagrados principales en la Sierra Sur (HERNÁNDEZ, 1999) y en el municipio de Tamazulapam en la Sierra Norte; los mixes consideran sagrados a más de 30 lugares (MALDONADO; CORTÉS, 1999). Esto es así porque “el espacio está regido y habitado, arriba y debajo de la tierra, por fuerzas superiores que se manifiestan a los hombres [...] cada lugar de la tierra tiene su dueño” (MALDONADO; CORTÉS, op. cit., p. 106-107).

En los lugares sagrados habitan los guardianes sobrenaturales y otros seres extrahumanos — que tienen vida, agencia, filias y fobias — como los cerros, las piedras, cuerpos de agua, fenómenos atmosféricos, los astros y todo aquello que la biología occidental clasifica como “abiótico”. Por supuesto, seres como los hongos, plantas y animales también son sagrados. La plétora de seres sagrados se relaciona con los llamados sobrenaturales o extranaturales y con los humanos.

San Miguel Reaguí es una localidad montañosa zapoteca del municipio Santiago Camotlán, ubicada en la región Sierra Norte de Oaxaca. Los habitantes de la comunidad afirman que el monte (refiriéndose tanto a los bosques como a los cerros) es custodiado por un ser sobrenatural llamado *Buni guía* en zapoteco, que se traduce como el cuidador del monte, el dador de vida (*Shanbue guishi*) y el dueño de los animales (CRUZ; VÁZQUEZ, 2019). Junto a él se encuentra otro ser mítico al que denominan El Salvaje, que se encarga de castigar a aquellas personas que provocan algún mal al cerro y a sus criaturas. El Señor del Monte tiene a su cargo el bienestar del territorio y posee una gran riqueza. Esta fortuna la puede otorgar a las personas de tres formas: cuando una persona asciende al cerro y da una ofrenda; cuando se reza en el lenguaje sagrado enfrente de la entrada a su casa; y la tercera es por la gracia del Señor del Monte, que la envía sostenidas por serpientes a la casa de la persona

afortunada (CRUZ; VÁZQUEZ, op. cit.). Se consideran que todos los animales silvestres son el ganado del Señor del Monte, pero en especial tres (los venados *pichina gisich*, los venados con cornamenta de canasta *yachita* y los *temazates*). Por ello, los animales deben ser respetados por los cazadores, a riesgo de sufrir un castigo impuesto por el Señor del Monte. Cuando una persona sale a recorrer el monte y se pierde, el Señor del Monte envía a uno de sus guardianes en forma de león (puma) para guiarlo y cuidarlo, sobre todo de los ataques del tigre (jaguar). En la cosmovisión de los zapotecos de Reaguí, el papel del puma es defender a las personas peleando con el jaguar (CRUZ; VÁZQUEZ, ibid.).

### 3. Las montañas en la cosmovisión de los zapotecos de San Juan Guelavía

Los zapotecos de San Juan Guelavía se autodenominan *Ben' zaa*, que significa *gente de las nubes*. Cuentan que, en particular, ellos son “la gente que vino de noche”. Dentro de la cosmovisión zapoteca, los cerros son entidades vivas y multifacéticas: puntos de ubicación, sitios sagrados, guardianes que protegen a los pueblos y a la gente que vive en ellos (FILGUEIRAS, 2020; BARABAS, 2021).

San Juan Guelavía, ubicado en el valle de Tlacolula entre el señorío de Dainzú y Macuilxóchitl, está resguardado por montañas de color verde azul nombradas ancestralmente de acuerdo con las formas que representan. Hacia el sur se encuentra el Cerro del Águila o Cerro del Sol, que asemeja un puma gigantesco que mira hacia el oriente y que visto de frente se distingue como un águila con las alas extendidas que protegen el lugar y les anuncia la bienaventuranza. Al poniente se mira el Cerro Piedra de Cántaro o *Dani yia rii* y al oriente se encuentra el Cerro Nueve Puntas o el *Dani gaá*.

Para los zapotecos de Guelavía, el día (*cill*) comienza y termina cuando el sol (*Gubich*) en su recorrido, baña con su luz (*loo bich*) al Cerro Nueve Puntas, para luego alcanzar al Cerro del Águila y termina por esconderse en el Cerro Piedra de Cántaro para que la noche (*guéela, queela*) y la oscuridad reinen de nuevo. Para los indígenas el cántaro



contiene a la tierra que lleva al inframundo, al ocultarse el Sol por ese cerro viaja al inframundo alumbrándolo hasta que nuevamente regresa a este plano terrenal y amanece.

**Gubich** (el Sol) es un ser viejo que seca, absorbe la humedad, chupa los ríos y agota la naturaleza, es el constructor y autor de la naturaleza y de las cosas que existen en el universo. El Sol, al formar el día y la noche, genera el tiempo en su movimiento circular por el horizonte. **Cill** (día) está asociado a la aurora y a la luz del Sol (**loo bich**). Representa la claridad, lo bello, lo puro, el optimismo y lo limpio de las cosas. **Guéela** o **queela** es la oscuridad, lo malo, lo descompuesto, la ignorancia y el caos. Finalmente, este ciclo del día y la noche, de la luz y la oscuridad, significa la eternidad.

En lo que se refiere a la ubicación de los puntos cardinales, los zapotecos los entienden en disposición y forma de una cruz erguida, es decir, los brazos verticales señalan al zenit y al nadir (CRUZ, 2002), por eso los pobladores de Guelavía le llaman al norte **nezguiá**, o camino de arriba, y al sur **nezguet**, o camino hacia abajo. El este es **zoocil**, camino o lugar de la aurora y el oeste es **zoochee**, lugar o camino de la oscuridad.

Dentro de esta cosmovisión, el hombre habita al planeta tierra que es **loyu**, y el origen de los zapotecos o **Ben' zaa**, gente de las nubes, está relacionado con los árboles y con las aves; los árboles que en vez de frutos produjeron aves de mil colores, que, al caer a la tierra desplumados, se transformaron en hombres hermosos, sabios y valientes, a quienes los dioses les asignaron la calidad de custodios del ingreso a la eternidad. Por lo tanto, el cuerpo viene a ser la morada esencial, la que alberga los caprichos de los dioses (ORTIZ, 1989) y por consiguiente tiene la calidad de lo divino y sagrado, por eso agradecer en zapoteco significa literalmente “mi dios es usted o mi dios eres tú” dependiendo del respeto que se le tenga a la persona.

En general, todas las cosas que los rodean tienen esa característica y están bendecidos por Dios, incluso los alimentos y el agua del campo no pueden tomarse sino hasta después del mediodía, hora en que Cristo desciende diariamente para bendecir el **tejate**, bebida tradicional hecha con cacao (*Theobroma cacao* L.), cacao blanco (*Theobroma bicolor* Humb. & Bonpl.), rosita de cacao (*Quararibea funebris* [La Llave] Pittier) y maíz (*Zea mays* L.) que las mujeres preparan y llevan al campo para refrescar a los campesinos que trabajan la tierra. Las montañas de

San Juan Guelavía señalan el tiempo, protegen a los habitantes de la comarca, ubicándolos en esta tierra y finalmente les muestran la eternidad de la que son custodios por designios de sus dioses.

#### 4. El reencantamiento del bosque del piedemonte del Zempoaltépetl

En Oaxaca, muchas comunidades indígenas han mantenido porciones de sus bosques y selvas con lo que a los ojos occidentales sería un mínimo de perturbación. Estos sitios, son, nuevamente según la óptica de los biólogos de la conservación, una especie de “reserva”. Para los indígenas, estos lugares son el espacio donde habitan los guardianes sobrenaturales, a quienes hay que propiciar para poder obtener recursos de recolección como especies medicinales, combustibles (y algunas comestibles), caza y pesca. Cada poblado indígena de Oaxaca tiene uno o varios lugares sagrados, generalmente boscosos.

Los *ayuujk*, también llamados mixes, gente de la palabra florida o “los que van al cerro”, son uno de los pueblos indígenas que habitan Oaxaca y que mantienen un fuerte vínculo con su territorio (CASTILLO CISNEROS, 2016). La cosmovisión de los habitantes de las comunidades de la Sierra Mixe está orientada al cuidado, protección y conservación de la naturaleza y cultura que forman parte de la vida comunitaria (LÓPEZ; BARAJAS, 2013). Los pilares que dan sustento a esta manera de ver la vida son cuatro: la tierra o el territorio comunal, que da identidad; el trabajo comunal o tequio; el poder comunal o asamblea general y el disfrute comunal o fiestas comunitarias (LÓPEZ; BARAJAS, op. cit.).

El cerro sagrado del Zempoaltépetl o “Cerro de veinte divinidades” se encuentra en el corazón de la Sierra Mixe; la tradición cuenta que, dentro de él, el rey *Cong Hoy* (el héroe cultural de los ayuujk) se resguardó con su pueblo durante las invasiones zapotecas, protegiéndolo de la esclavitud (DENICOURT, 2014). El Cémpoal, como cariñosamente nombran los lugareños al cerro, es el hogar de Cong Hoy; este santuario natural es el nodo que entrelaza caminos rituales, que une a un conjunto de sitios sagrados que señalan el territorio étnico-regional y estructuran los territorios municipales (DENICOURT, op. cit.).

La cultura ancestral ayuujk permanece viva a lo largo y ancho de la

Sierra Mixe, en especial en Tlahuitoltepec. En la parte media de la montaña, se desarrolla un bosque que se debe cruzar en el ascenso a la cima, lugar en donde se realizan rituales propiciatorios y de agradecimiento. El bosque y sus habitantes son sagrados, por lo que no pueden ser tocados o destruidos, so pena de enfurecer al Rey Cong Hoy y recibir un castigo sobrenatural de consecuencias fatales.

Esta pequeña área boscosa se ha conservado gracias a los habitantes de la comunidad y de la región mixe. Nadie ha querido tocarla por el temor de que les pueda suceder algo en el camino. Se cuentan varias historias sobre personas que tienen accidentes o que se pierden por subir sin fe y sin respeto al cerro sagrado, que representa a un ser supremo llamado *Nashwin*, la madre naturaleza. Los creyentes opinan que si se saquea el lugar el gran rey se enfurecerá; consideran que hay individuos que han vivido acontecimientos negativos al subir el lugar sagrado por ir sin fe; esas personas difícilmente llegarán a la cima del cerro.

No todos comparten estas ideas y algunos señalan que no se ha demostrado que pueda pasar algo si se daña la vegetación y los seres vivos del bosque. Hace mucho tiempo el cerro sagrado tenía un aspecto diferente, pues se practicó la agricultura de roza tumba y quema para sembrar maíz y otros alimentos, pastaba el ganado y el suelo llegó a deteriorarse. Con el tiempo, la asamblea comunitaria llegó al acuerdo de permitir que se regenerara la zona y cuidarla. Fue entonces que la ciudadanía retomó el respeto a la madre naturaleza y se volvió a relacionar al cerro con lo sagrado. En la actualidad, el bosque y el cerro se apreciaban lozanos y hermosos. Los habitantes de la comunidad comparten la idea de conservar al bosque, quien recibe el respeto humano de las dos cosmovisiones: por un lado, la política, mediante el sistema jurídico de los usos y costumbres, y, por el otro, la vertiente religiosa, que a través de la creencia en la sacralidad de la naturaleza impulsa a las acciones de conservación biocultural de este impar agrobosque sagrado.

## 5. El árbol que canta

Los actuales territorios étnicos fueron seleccionados por sus actuales habitantes con base en un profundo sentido religioso. En el caso de Santa María Zoogochí, en la Sierra Norte, el pueblo está

asentado “donde el árbol cantó”. La identidad del árbol puede referirse a una especie vegetal de alto valor ritual recientemente descrita: *Magnolia yajlachhi* A. Vázquez & Domínguez-Yescas (DOMÍNGUEZ-YESCAS; VÁZQUEZ-GARCÍA, 2019).

De acuerdo con la tradición oral de los amuzgos de Ipalapa, la imagen de una Virgen apareció entre unos peñascos en donde pasaba agua. Después, la Virgen decidió vivir bajo una pochota (*Ceiba pentandra* [L.] Gaertn.) y la gente se mudó al lugar elegido por la Virgen y construyó el templo al lado de este árbol sagrado (VELASCO LOZANO, 2013).

## 6. Los árboles matrimoniales

Los chontales de los Altos son un pequeño grupo étnico relacionado con los hokan de Norteamérica que habitan en la Sierra sur de Oaxaca. Tepalcaltepec es una localidad chontal de menos de 500 pobladores. Tepalcatepec significa *cerro de los tiestos*. Tepalcate es un nahuatlismo que significa pedazo o fracción de algún utensilio de barro quebrado. Esta pequeña localidad se ubica en una comarca montañosa asentada en el distrito geo-político de Yautepec. Yautepec significa *cerro de pericón*, una planta (*Tagetes lucida* Cav.) con propiedades medicinales y sicotrópicas, antiguamente empleada de forma ritual.

Cuando se casan, las personas de Tepalcaltepec plantan en el patio de la casa un árbol como símbolo y memoria de su matrimonio. Estos árboles pueden ser de cereza (*Prunus serotina* Ehre.) o de “pino” (*Cupressus lusitanica* Mill.).

Días antes de realizar el ritual del casamiento, los padres de la novia preparan el árbol para la pareja. Esta preparación consiste en trasplantar un pequeño árbol de la propia huerta familiar en una olla de barro. Este arbolito en su maceta de barro se coloca en el pórtico de la casa. La comitiva del prometido llega la casa de la novia para llevarla a la celebración del casamiento. Los novios encabezan la marcha nupcial y la madre de la novia lleva en brazos al arbolito. Después de la ceremonia, se va a la casa del marido (en donde vivirán los recién casados) y al llegar se cava una cepa en el patio, se rompe la olla y planta el arbolito matrimonial

que los esposos cuidan, riegan y contemplan en sus noches frías. No sabemos de algún ritual o simbolismo semejante en México.

En la mitología griega, la granada (*Punica granatum* L.) es el símbolo de la indisolubilidad del matrimonio (LANGELEY, 2000), mientras que en el sur de la India los árboles pueden ser unidos en matrimonio (LONGHURST, 1955).

## 7. Comentarios finales

En el pensamiento de los grupos étnicos de Oaxaca, la antropomorfización y sacralización del paisaje incluye a las montañas, los bosques y árboles, además de muchos otros elementos que el pensamiento occidental se empeña en dividir entre seres vivos y no vivos. Esta inclusión permite el establecimiento de relaciones horizontales, simbióticas y perdurables. La enorme riqueza de la diversidad biocultural del territorio oaxaqueño es un reflejo de esas relaciones antiguas y actuales.

## Referencias

ALCINA FRANCH, J. **Calendario y religión entre los Zapotecos**. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

ASWANI, S.; LEMAHIEU, A.; SAUER, W. H. Global trends of local ecological knowledge and future implications. **PLoS One**, v. 13, n. 4, e0195440, 2018.

BARABAS, A. M. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, v. 7, p. 119-139, 2008.

BARABAS, A. M. Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo

de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. **Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas**, v. 28, n. 81, p. 315-356. 2021.

CALVO, T. **Vencer la derrota**. Vivir en la sierra zapoteca de México (1674-1707). México: El Colegio de Michoacán/CEMCA/CIESAS/ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 2010.

CASTILLO CISNEROS, M. C. Los que van al cerro: imágenes de la cosmovisión mixe en Oaxaca, México. In: **Abya Yala Wawgeykuna**: artes, saberes y vivencias de indígenas americanos. Sevilla, España: Enredars, 2016. p. 134-151.

CRUZ NAVA, H.; VÁZQUEZ SEBASTIÁN, M. J. **Etnoherpetología de San Miguel Reagú, Oaxaca**. Memoria de residencia profesional. México: Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, 2019.

CRUZ, C. W. **Oaxaca recóndita**. Oaxaca: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2002.

DE LA FUENTE, J. **Yalalag**: una villa zapoteca serrana. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

DENICOURT, J. “Así nos tocó vivir”. Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca, **Trace**, v. 65, p. 23-36, 2014.

DOMÍNGUEZ-YESCAS, R.; VÁZQUEZ-GARCÍA, J. A. Flower of the heart, *Magnolia yajlachhi* (subsect. Talauma, Magnoliaceae), a new species of ceremonial, medicinal, conservation and nurse tree relevance in the Zapotec culture, Sierra Norte de Oaxaca, Mexico. **Phytotaxa**, v. 393, n. 1, p. 21-34, 2019.

FARRA HADDAD, N. Mount Hermon (Jabal El Sheikh) in Lebanon, a sacred biblical mountain: pilgrimages, traditions and rituals. **The International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage**, v. 9, n. 2, p. 19-27, 2021.

FILGUEIRAS NODAR, J. M. La cosmovisión de los zapotecos de la Sierra Sur de Oaxaca (México) y la ética ambiental comparada. **Indiana**, v. 37, n. 2, p. 303-322, 2020.

FLETCHER, M. S. *et al.* Indigenous knowledge and the shackles of wilderness. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 118, n. 40, e2022218118, 2021.

FLORES VALENZUELA, L. **Alabanceros**: canto religioso en el Valle de Oaxaca. Politicidad, simbolismos y sublimación músico-ritual. 2021. Tesis (Maestría en Música). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2021.

GARCÍA-CAPISTRÁN, H. La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya. **Estudios de Cultura Maya**, v. 53, p. 139-172, 2019.

GLOCKNER, J. **Los volcanes sagrados**: mitos y realidades en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl. México: Punto de Lectura, 2012.

GONZÁLEZ-PÉREZ, D. De nagueles y culebras. entidades sobrenaturales y “guardianes de los pueblos” en el sur de Oaxaca. **Anales de Antropología**, v. 47, n. 1, p. 31-55, 2013.

GONZÁLEZ-PÉREZ, D. **Llover en la sierra**: ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca. México: UNAM, 2014.

HALLER, A.; BRANCA, D. Montología: una perspectiva de montaña hacia la investigación transdisciplinaria y el desarrollo sustentable. **Revista de Investigaciones Altoandinas**, v. 22, n. 4, p. 313-322, 2020.

HERNÁNDEZ D., J. La gente de las palabras que trabajan. El grupo etnolingüístico chatino. In: BARABAS, A. M.; BARTOLOMÉ, M. A. (coords.). **Configuraciones étnicas en Oaxaca**: perspectivas etnográficas para las autonomías, v. 2. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, 1999. p. 183-212.

KOBAYASHI, N. Sacred mountains and women in Japan: fighting a romanticized image of female ascetic practitioners. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 44, n. 1, p. 103-122, 2017.

LANGLEY P. Why a pomegranate? **British Medical Journal**, v. 321, n. 7269, p. 1153-1154, 2000.

LARRUCEA GARRITZ, A. La significación del paisaje: desde los volcanes. In: MARTÍNEZ SÁNCHEZ, F. A. *et al.* (coords.). **Arte, historia y cultura: nuevas aproximaciones al conocimiento del paisaje.** México: UAM, Unidad Azcapotzalco, 2017. p. 27-43.

LONGHURST, A. H. The marriage of trees in South India. **Antiquity**, v. 29, n. 113, p. 36-37, 1955.

LÓPEZ SANTIAGO, N.; BARAJAS GÓMEZ, V. B. Identidad y desarrollo: el caso de la Subregión Alta Mixe de Oaxaca. **Península** v. 8, n. 2, p. 9-37, 2013.

MALDONADO, A. B.; CORTÉS, M. M. La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico ayuuk ja'ay (mixe). In: BARABAS, A. M.; BARTOLOMÉ, M. A. (coords.). **Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías**, v. 2. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, 1999. p. 95-144.

ORTIZ, L. **Los hijos del Sol: Oaxaca.** México: Seguros América, 1989. p. 107-117.

PALMER, M. Sustaining indigenous geographies through world heritage: a study of Ulu u-Kata Tju a National Park. **Sustainability Science**, v. 11, p. 13-24, 2016.

RIVERA ANDÍA, J. J. El arte de hablar con los cerros: instrumentos musicales, entidades no humanas, cuerpos y géneros en los Andes peruanos septentrionales. In: BRABEC DE MORI, B.; LEWY, M.; GARCÍA, M. A. (eds.). **Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas.** Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, Gerbr. Mann Verlag, 2015. p. 255-269.

RUIZ-BLANCH, A. El Pico Sacro y la Reina Lupa. Espiritualidades disidentes en el territorio de Santiago de Compostela. **Quaderns de Institut Català d'Antropologia**, v. 36, n. 1, p. 80-94, 2020.

SUÁREZ-CRUZ, S. Matlalcueye: una montaña sagrada en el valle poblano-tlaxcalteca. In: CASTRO PÉREZ, F.; TUCKER, T. M. (eds.).



**Matlalcuéytl:** visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala/ Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología/ Mesoamerican Research Foundation, 2009. p. 335-355.

TUCKER, T. M. La Malinche, montaña sagrada y el calendario solar. In: CASTRO PÉREZ, F.; TUCKER, T. M. (eds.). **Matlalcuéytl:** visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala/ Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología/ Mesoamerican Research Foundation, 2009. p. 305-334.

URCID, J.; MATOS MOCTEZUMA, E. En la cima de la montaña sagrada: escritura y urbanismo en Monte Albán. In: **Seis ciudades antiguas de Mesoamérica:** sociedad y medio ambiente. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

VÁZQUEZ MARTÍNEZ, A. L. Los pedimentos en Oaxaca: el culto a los santos, uso del paisaje y rutas de peregrinaje. **Mirada Antropológica**, v. 15, n. 18, p. 132-161, 2020.

VELASCO LOZANO, A. M. L. Dioses y santos fundadores de pueblos y de cultos. In: GÓMEZ ARZAPALO, D. R. A. (comp.). **Los divinos entre los humanos.** México: Artificio Editores, 2013.

## Dados sobre os Autores

### **Gladys Isabel Manzanero Medina**

Instituto Politécnico Nacional. Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional Unidad Oaxaca, México.  
gmanzane@ipn.mx

### **Hildegarda Díaz-Gutiérrez**

Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México.  
118920136@voaxaca.tecnm.mx

**Marco Antonio Vásquez-Dávila**

Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México.

vasquezdavila2014@gmail.com

**Miqueas González Zárate**

Instituto Tecnológico de la Cuenca del Papaloapan, Oaxaca, México.

mique\_gonza@yahoo.com.mx

**Nadia del Carmen Ruiz Núñez**

ECOSUS, S.C.

nadiaruiz@iecologia.unam.mx

# DEUSAS INDÍGENAS E O PAPEL DAS REPRESENTAÇÕES FEMININAS NA IMAGÉTICA ECOESPIRITUAL BRASILEIRA: UMA BREVE REVISÃO

*Eraldo Medeiros Costa Neto  
Ana Cecília Estellita Lins*

## Introdução

“Tudo é duplo; tudo tem dois polos; tudo tem seu par de opostos; o semelhante e o dessemelhante são uma só coisa; os opostos são idênticos em natureza, mas diferentes em grau; os extremos se tocam; todas as verdades são meias verdades; todos os paradoxos podem ser reconciliados.”

O Caibalion.

Os elementos bióticos e abióticos da paisagem contribuem fortemente para a formação biopsicossocial dos seres humanos. Sob uma perspectiva ontológica, a geobiologia e, por extensão, a geopsicologia marcam as múltiplas relações inter e transpessoais que os indivíduos mantêm com os diversos elementos que constituem o ambiente em que vivem (COSTA NETO et al., 2021, p. 4). De fato, os componentes da paisagem (árvores, flores, animais, rios, lagos, mares, montanhas, vales, morros etc.) e a psicofera do lugar dão sentido ao modo como os seres humanos concebem seu papel no mundo e como interagem e utilizam os recursos naturais locais, os quais, muito frequentemente, estão culturalmente associados a determinadas forças sobrenaturais (KALA,

2017). Assim, ao longo da história, todo agrupamento humano desenvolveu conexões arquetípicas e simbólicas com o ambiente onde está inserido (METZNER, 2002).

Um dos primeiros arquétipos que surgiram como força motriz da evolução cultural humana diz respeito ao sentimento de pertencimento à terra e ao respeito aos bens e serviços fornecidos por aquilo que os nossos ancestrais associaram ao princípio feminino, há pelo menos 50 mil anos (ALMEIDA, 2010). Desse modo, a Terra era considerada como uma Grande Mãe, generosa e provedora, a quem os humanos deviam venerar e respeitar (SAHTOURIS, 1991). Carvalho e Fonseca (2021, p. 152) apontam que “a primeira manifestação da deusa nas tradições agrárias do Neolítico e a mais simples é a da Mãe Terra, a qual contém todas as energias das outras deusas, é uma deusa total”.

O primeiro elemento cultuado pelo homem foi a Terra. E a Terra, dizem os mitos, foi gerada por ela mesma. A vida surgia da sua carne rasgada e jorrava das suas profundezas. Era ela que produzia os frutos, os animais e o próprio homem. Ela era a mãe de todas as coisas vivas e também a responsável pela morte. Afinal, se a vida era percebida como um “ab uterum”, um emergir do ventre da Terra, a morte representava uma volta, um regresso “ad uterum”, para que um novo nascimento pudesse acontecer. (OLIVEIRA, 2005, p. 1).

Com efeito, antes do aparecimento das religiões centradas em personagens masculinos, houve culturas matrifocais que concebiam o mundo natural e o mundo humano como interligados na grande teia da vida (BOLEN, 1990). O culto à Grande Mãe, muito anterior à palavra escrita, foi simbolizado em arcaicas esculturas, conhecidas como estatuetas de Vênus<sup>1</sup> (Figura 1), sendo estas as primeiras representações do princípio feminino considerado sagrado (LEVY; MACHADO, 1999; ALMEIDA 2010). “As estatuetas femininas são os exemplos mais antigos de ‘ima-

---

1 “As estatuetas, de 5cm a 25cm de altura, são esculpidas em pedra, osso ou marfim. Muito ImproPRIAMENTE, deram-lhes o nome de ‘Vênus’, sendo as mais célebres as ‘Vênus’ de Lespuges, de Willendorf (Áustria) e de Laussel (Dordonha).” (ELIADE, 2010, p. 32).

gem de culto' que possuímos e eram, aparentemente, os primeiros objetos de adoração da espécie *Homo sapiens*" (CAMPBELL, 1992, p. 266). Nas eras pré-patriarcais, a natureza, concebida tanto como uma mãe benévola quanto uma fêmea selvagem e incontrolável que protege sua prole, foi corporificada em múltiplas manifestações da Deusa – a iconografia das divindades femininas em todo o mundo (SHIVA, 1995).

[...]. Caracterizado pelo surgimento da agricultura, o período Neolítico marca um momento de extrema valorização dos aspectos positivos da Grande-Deusa como deusa da fecundidade, criadora da vida e, pensam historiadores e arqueólogos, também da mulher vista como a criadora no âmbito do humano. [...]. Mesmo levando-se em consideração o fato de que a concepção da sacralidade da maternidade e da mulher já se fazia presente desde o período anterior, pode-se inferir que a descoberta da agricultura reforçou consideravelmente essa associação vinculando simbolicamente a fertilidade da terra à fecundidade feminina. (OLIVEIRA, 2005, p. 3).

Acerca dos poderes mágico-religiosos das deusas, Eliade (2010, p. 32) comenta que "O 'mistério' constituído pelo modo de existência específico às mulheres desempenhou importante papel em várias religiões, tanto primitivas quanto históricas.". Para Starhawk (2003), os seres humanos viviam em maior harmonia com eles mesmos e com a própria força vital nas épocas em que a Grande Mãe era adorada. A pesquisadora Lalada Dalglish explica essa relação:

Os vários povos primitivos que deixaram de ser nômades e passaram a praticar a agricultura desenvolveram técnicas artesanais com fins utilitários e ritualísticos. A terra, de onde brota a água e alimento, passou a ser associada à fertilidade da mulher, que, por sua vez, também podia gerar filhos; nasce aí o culto às "deusas da fertilidade", associado ao ciclo das colheitas. Em todas as culturas por onde apareceram, estas deusas votivas adquiriram diferentes nomes, mas possuíam as mesmas intenções votivas associadas à fertilidade. (DALGLISH, 2006, p. 22 apud ALMEIDA, 2010, p. 31).



**Figura 1.** Vênus de Willendorf, encontrada em 1908 em um depósito de Loess, no vale do Danúbio, no sul da Áustria.

Campbell assemelha o poder de criação das mulheres nas sociedades tribais ao mesmo poder gerador existente no reino vegetal:

A mulher dá à luz, assim como na terra se originam as plantas. A mãe alimenta como o fazem as plantas. Assim, a magia da mãe e a magia da terra são a mesma coisa. Relacionam-se. [...] personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina. A Deusa é o próprio universo. Tudo quanto você vê, tudo aquilo em que possa pensar, é produto da Deusa. (CAMPBELL, 1991, p. 184).

De acordo com Almeida (2010), a partir de inúmeros mitos encontrados nas mais diversas culturas, pode-se verificar o poder e o papel do feminino na estruturação do mundo (Figura 2). Citando o estudo realizado por Senna (2007), a autora comenta:

Estudos antropológicos constataam esta veneração [à Deusa] desde o Paleolítico Superior europeu, o Neolítico no Oriente Médio, a idade do bronze nos vales dos grandes rios — Nilo, Eufrates, Tigre, Ganges — também ocorrendo no período formativo da América pré-colombiana. É interessante notar que, mesmo em comunidades tão distantes

e em períodos tão longínquos, havia um fio condutor, um “cordão umbilical” que ligava a Grande Deusa Mãe com todos os seus filhos. As representações celebrando o corpo fértil da mulher apareciam não apenas nas pinturas e estatuetas, mas também em baixos relevos, amuletos ou possíveis objetos de veneração. (ALMEIDA, 2010, p. 35).

No entanto, a partir do momento em que fora imposto o culto a um Pai-deus todo poderoso, perdera-se esse paraíso que antes existira, e a imagem feminina foi delegada a um papel quase nulo. Assim, a Mãe foi destituída de seus poderes; seus cultos foram dispersos, divididos, abandonados e perseguidos (SAHTOURIS, 1991; CAMPBELL, 1997). Com o fortalecimento do modelo patriarcal o elemento feminino, antes venerado e respeitado, passou a ser algo considerado inferior, de menor valia, a ser dominado e usufruído (BOFF, 2015; SALDANHA 2016).

Essa imagem do divino é de suma importância psicológica e social. Como agora bem sabemos, essa representação enfaticamente assimétrica do mistério de Deus foi primordialmente concebida para sustentar a pretensão da superioridade dos conquistadores patriarcais sobre suas vítimas matriarcais. (CAMPBELL, 2002, p. 35).



**Figura 2.** Representação artística da Mãe Terra.

Ainda assim, o termo ‘deusa’ é universalmente associado ao arquétipo do feminino, conquanto na psique humana tanto o arquétipo do feminino quanto o do masculino estejam presentes em homens e mulheres, tendo Jung denominado de Anima ao arquétipo feminino presente no homem e de Animus ao arquétipo masculino presente na mulher (SALDANHA, 2016, p. 48).

Contudo, prevalece o significado do termo ‘deusa’ imposto pela cultura judaico-cristã, monoteísta, que adjudicou a seu único Deus o papel de divindade, representativa do princípio masculino. Nesse contexto, outras entidades dificilmente podem ser consideradas deuses ou deusas, e quando o são, devem geralmente refletir os modelos da mitologia clássica da antiguidade, greco-romana ou cristã. Mas mesmo restritas a esses fatores culturais, tais entidades arquetípicas cumprem seu papel de nos orientar e nos alertar para os ajustes que devemos buscar para podermos viver bem.

## **1. As Deusas e o princípio feminino**

Deusas são, conforme já expusemos, representações arquetípicas das distintas formas do princípio feminino (CARVALHO; FONSECA, 2021). Joseph Campbell explica que as deusas simbolizam energias, quando diz: “Na maior parte das mitologias, sejam primais ou advindas das civilizações complexas, as deidades são personificações de energias da natureza. Essas energias são primárias, enquanto as deidades são secundárias” (CAMPBELL, 2015, p. 45). Carvalho e Fonseca comentam que as mulheres contêm, “[...] em sua psique, as representações do feminino expressas na mitologia, havendo predominância de uma ou mais deusas. O desenvolvimento saudável acontece quando há a possibilidade de integração dos aspectos arquetípicos presentes nessas deusas” (CARVALHO; FONSECA, *op. cit.*, p. 151).

A presença de figuras femininas elevadas à categoria de Deusas, desempenhando as mais diferentes atribuições mitológicas, nos revela em alguns aspectos de que modo o papel da mulher é percebido nas comunidades em que tais Deusas ocorrem. “Os personagens míticos funcio-



nam como arquétipos daquilo que nós podemos ser. Nesse sentido é que falamos em arquétipos, e a partir deles chegaremos aos mitos das deusas como arquétipos orientadores do feminino” (CARVALHO; FONSECA, op. cit., p. 152).

Pode ocorrer, no entanto, a negação desses aspectos, com consequências para o equilíbrio biopsicossocial da mulher:

A obstrução desse desenvolvimento se manifesta na interrupção da capacidade de dar respostas criativas a situações específicas e às suas necessidades internas, traduzindo-se em adaptação excessiva ao meio, acomodação, dependência, aprisionamento ao passado, comportamento estereotipado, refletindo na estagnação do crescimento pessoal. (CARVALHO; FONSECA, op. cit., p. 151).

O arquétipo é ativado quando algo que se liga àquela representação ocorre na vida da pessoa. Para Bolen (1990), os arquétipos refletem diferentes aspectos da nossa personalidade, e o seu conhecimento permite que compreendamos melhor nossos sentimentos e comportamentos. Nesse sentido, “a deusa surge como uma metáfora para o reconhecimento da energia feminina divina em todos nós” (MOURA, 2017, p. 24). Ela é a forma que um arquétipo feminino pode assumir no contexto de uma narrativa mitológica (WOOLGER, 2007). Conforme Saldanha (2016, p. 47), “[...] os contos, lendas, festas tradicionais, são um canal que nos expressam aspectos de realidades maiores, assim como os mitos no plano coletivo que nos remetem ao princípio do ser”.

Cada deusa significa então uma energia, uma essência primordial, cuja interpretação assume forma e características determinadas. Santo Agostinho dizia que significar é associar um conteúdo de pensamento a uma forma sensível, enquanto que interpretar é o trajeto inverso (GAMBARATO, 2005). Assim, partindo desses conceitos de Santo Agostinho e extrapolando-os com vistas a explicar a deificação das energias, cada conteúdo de pensamento estaria associado a uma energia que poderia ser representada imagetivamente por uma deidade. Essas imagens podem ser estáticas ou, então, mais ou menos fluidas, ou seja, cambiantes. Coelho (2003) salienta que há duas configurações de entes sobrenaturais: aqueles que passam por transformações anímicas e aqueles de identidade permanente.

De fato, algumas deusas podem se apresentar de diferentes formas e funções, que remetem a alguma energia externa ou interna ao ser humano. Sobre isso, Campbell nos explica o seguinte:

As energias da natureza estão presentes no mundo exterior, mas também dentro de nós, posto que somos partículas da natureza. Portanto, quando meditamos sobre uma deidade, estamos avaliando os poderes de nosso próprio espírito e psique, poderes que também estão *lá fora*, no mundo exterior. (CAMPBELL, 2015, p. 45).

Portanto, a imagem de cada deusa, a par de se relacionar a uma energia presente na natureza, também evoca algum aspecto psíquico. Gambarato (2005) recorre ao escolástico Roger Bacon [1220-1292] para demonstrar que a coisa significada — a imagem — se oferece aos sentidos tanto quanto ao intelecto.

A imagem que representa a energia externa ou interna também pode diferir conforme a interpretação cultural que lhe seja dada, assim como, mantida a imagem, pode diferir o seu significado, pois, “o signo é aquilo que, sob determinado aspecto, representa alguma coisa para alguém, criando em sua mente um signo equivalente” (GAMBARATO, op. cit., p. 211). E o ecossistema cultural de uma dada comunidade — que depende do ambiente onde esta está inserida — é a totalidade dos signos e sistemas de signos, ou seja, tudo que é compartilhado por seus membros, convivendo em determinado lugar, tanto no nível material como no imaterial (COUTO, 2018, p. 18). Contudo, sua base está nas relações materiais entre os seres humanos e a natureza.

O materialismo é como um culto inconsciente à Grande Mãe. A própria palavra “matéria” vem da mesma raiz de “mãe”; em latim, o termo equivalente é *mater*. O arquétipo da mãe assume muitas formas, como em Mãe Natureza, ou Ecologia, ou até mesmo Economia, que nos alimenta e nos sustenta, atuando como um seio que amamenta na base da oferta e da procura. (A raiz grega “eco” em ambas essas palavras significa família ou casa.) Os arquétipos são mais fortes quando são inconscientes, porque não podem ser analisados nem discutidos. (SHELDRAKE, 2014, p. 52).

Para os povos indígenas, como os Tapeba (município de Caucaia, Ceará), a Mãe Terra — natureza para os não-índios — representa tudo que está no nível material. É com os espíritos e forças sobrenaturais que animam todo elemento natural que os povos indígenas regularmente recorrem para a busca de bens tangíveis e intangíveis a fim de realizar suas atividades socioeconômicas e espirituais. Sobre os Tapeba, por exemplo, Ximenes (2012, p. 61) comenta o seguinte: “A relação que os indígenas estabelecem com a Mãe Terra está diretamente ligada ao conhecimento dos saberes ancestrais. Quanto mais presente, envolvido e atuante na comunidade mais próximo está à Ancestralidade e à Mãe Terra [...]”.

De acordo com a mitologia Tupi-Nheengatu, nada na natureza deixa de ter Mãe ou Cy (também grafada Ci). Cy representa a Grande Mãe, a Mãe de Todos, aquela que corporifica a maternidade que nunca deixa de existir. Câmara Cascudo (2012, p. 65) registra:

É um ser feminino, a Mãe, Ci. Acreditavam os índios que tudo no mundo, vegetal, animal, mineral, possui sua criadora, protetora e guiadora eterna. Têm a Mãe do vento, das pedras, dos frutos, de cada tipo de peixe, de insetos, de aves, árvores, estrelas, vermes, cobras, fantasmas. Há a mãe da mandioca como há a mãe da coceira. Tudo tem Mãe e esta gerou seus filhos sem a necessidade do elemento viril. Todos os indígenas sabem de cor a Mãe disto e daquilo, mas ninguém sabe o nome do Pai. O Pai é um detalhe inútil. Ci sempre desconheceu o segredo da reprodução sexuada. Eis por que na teogonia tupi todos os grandes deuses são femininos. O Sol é Goaraci, Mãe deste Dia, mãe dos viventes. A Lua é Mãe-nossa, mãe dos vegetais. A tradição das virgens-mães é contínua na América como na África e Ásia.

Para os Yanomami, Urihi, a Mãe terra-floresta, designa a floresta e seu chão, significando também território: *ipa urihi*, minha terra ou terra Yanomami. Urihi é viva, tendo uma imagem essencial (*urihinari*), um sopro (*wixia*) e um princípio imaterial de fertilidade (*ně rope*). Os animais abrigados por Urihi são vistos como avatares dos antepassados míticos homens/animais de uma primeira humanidade, que acabaram assumindo a condição animal em razão de seu comportamento descon-

trolado. Nas profundezas emaranhadas de Urīhi, em suas colinas e em seus rios, escondem-se inúmeros seres mágicos, alguns benéficos, outros a serem temidos (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Urīhi pode nos ensinar a lição da Grande Teia, mostrando-nos que as ligações entre tudo o que existe nos dá a medida da responsabilidade que temos perante a Deusa (CERIDWEN, 2003).

Esse saber ancestral dos povos indígenas também é mantido e transmitido pelas populações rurais e ribeirinhas de diversas regiões, como saberes consuetudinários. Por isso, “o saber popular, em toda sua riqueza e expressão, concebe narrativas múltiplas sobre os entes que povoam e alimentam o imaginário em diferentes culturas” (FERREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 243).

## **2. As Deusas indígenas brasileiras**

A diversidade cultural do vasto território brasileiro se mostra pela identificação de diversos ecossistemas culturais que apresentam distintas representações arquetípicas do princípio feminino. A literatura sobre o tema é notadamente diversa e muitas informações sobre as figuras femininas presentes nos mitos e lendas dos povos indígenas encontram-se dispersas, bem como algumas delas necessitam de estudos mais profundos para se desvelar a real dimensão do papel que determinadas personagens desempenham na cosmopercepção desta ou daquela etnia.

Salientamos, contudo, que a lista de Deusas do panteão indígena brasileiro que se apresenta a seguir está longe de se mostrar completa, uma vez que 305 etnias — dos quase mil povos diferentes que se estima ter existido no Brasil pré-cabralino — apresentam sistemas de crenças que resultam em uma miríade de seres mais-que-humanos elevados à categoria de deuses e deusas (JECUPÉ, 1998). Apenas chamamos atenção para um tema ligado à espiritualidade ecológica e sua intrínseca relação com a conservação dos ecossistemas e dos povos originários que os habitam, fornecendo subsídios para a promoção da herança biocultural nacional.

Neste ensaio destacaremos apenas as entidades femininas de origem indígena, embora devamos ressaltar a existência de várias outras origens, como aquelas existentes na cultura afro-brasileira (p. ex., orixás) e também as que compõem as religiosidades dos povos euroasiáticos que aqui aportaram (p. ex., Deusas celtas, hindus, nipônicas). Em vista disso, os exemplos apresentados por nós se referem às deusas indígenas e suas associações com os animais. Os demais elementos, como plantas, rochas e corpos celestes, serão discutidos em outro momento.

Dentre as divindades femininas que compõem as cosmopercepções dos povos originários do Brasil, e que estão associadas e/ou representadas por animais, destacamos: Acauã, Birimodo, Capéi, Cobra-Grande, Deusa-Aranha, Guaracy, Hamã, Iaká, Icamiabás, Iara ou Mãe-d'água, Irivar, Jacy, Jururá-açu, Ka'á, Kapran-ok, Katumbayá, Kianumaka-Manã, Mari, Matinta-Pereira, Mboitatá, Mulher-Arara, Mulher-Sapo, Nete Bek, Takuá, Tuluperê, Ualaimkípia, Uiara, Uirapuru, Urutau, Xundaruá e Yamatá, conforme listadas no Quadro a seguir:

**Quadro 1.** Deusas indígenas brasileiras segundo a origem étnica, animais aos quais estão associadas e seus principais atributos, conforme dados disponíveis em Cascudo (2002), Ceridwen (2003) e Coelho (2003).

Deusa	Origem étnica	Associação animal	Atributos	Informação adicional
Acauã	Região Amazônica	Acauã (cauã, macauã)	Permitir liberdade de expressão. Fazer sua verdade interior ser ouvida ou fazer calar boatos e insinuações maldosas.	Acauã assemelha-se à Deusa romana Tácita, Senhora do Silêncio e da Voz; também à Brigid, entre os celtas, Senhora dos Poetas e da Música; ou Sarasvati, da Índia, Senhora da expressão artística.

continua

Birimodo	Bororo	Pombas-rolas	Harmonizar e integrar cada vez mais com a Natureza e os animais. Engravidar, viver a maternidade de algum projeto.	Birimodo representa a Deusa na face de Integradora. Também representa o desejo de maternidade.
Caapora/ Caipora	Diferentes partes do país, especialmente Nordeste	Cateto, onça, paca, mico, capivara, tamanduá	Proteger a fauna, especialmente as fêmeas prenhes. Preservar a vida selvagem. Controlar a caça.	Se a Caapora encontra caçadores que mataram além do permitido para matar a fome e alimentar a família, ela ressuscita o animal morto, que pode ir ao encalço do caçador transgressor.
Capéi	Apinajé	Coruja	Governar os ciclos da natureza.	Deusa Lunar, Capéi é a Senhora dos ritmos da Natureza, das marés e do ciclo menstrual feminino. As Senhoras da Lua regem a visão, a maternidade, o cuidado com os jovens, o descanso e os mistérios da noite.

continua

Cobra-Grande	Região Amazônica	Jiboia, lesma ou lagarta mágica	Propiciar a ordem e ajudar a aceitar os ciclos e sua natural demora. Ensinar paciência, responsabilidade e aceitação das consequências.	Senhora dos Elementos, possui os poderes cosmogônicos. É a geradora da vida. Dizem as lendas amazônicas que seu corpo é o próprio grande Rio. É honrada no xamanismo brasileiro como o poder ancestral da serpente, reafirmando o mito universal da sagrada sexualidade criadora.
Curupira	Diferentes partes do país, notadamente Norte	Macaco	Determinar punição aos que desmatam ou aos caçadores que matam animais de suas florestas.	“Mãe do mato”. Tem poderes duplos, que utiliza tanto para o bem quanto para o mal.
Deusa-Aranha	Kayapó	Aranha	Tecer o próprio destino ou a realidade criada por nós.	A teia é um arquétipo poderoso que nos fala de nossa conexão com todo o Universo. Tudo o que existe está interligado na Grande Teia Universal e, por isso, o que cada um faz influencia o Todo.

continua

Hamãy	Pataxó	Animais de caça	Curar os animais feridos e conscientizar as pessoas sobre suas ações erradas. Contribuir para melhorar nossa consciência sobre as condições de vida dos animais, bem como da coletividade.	Protetora dos animais. Quando alguém transgride suas normas, ela faz com que a pessoa se perca na mata. Por isso, é preciso, quando se pisa na mata, ter muito cuidado e reverência.
Iaká	Carajá	Jacaré, boto-cor-de-rosa	Exteriorizar nossas capacidades, vencendo a falta de autoestima e autoconfiança.	O mito Carajá sobre Iaká, o jacaré, é mais um mito de rebelião das mulheres contra a opressão masculina, envolvendo o jacaré como símbolo análogo à serpente ou ao dragão; o poder do ventre.
Iara/Mãe-d'água	Tupí	Peixe	Encantar os homens com sua beleza e com seu canto maravilhoso.	Divindade do panteão indígena, senhora das águas. Ser metade peixe, metade mulher.
Icamiabás (Mulheres sem Lei)	Região amazônica	Tartaruga, Sapo, rã, peixe	Ensinar a força e o poder do divino feminino. Evidenciar a igualdade de gêneros.	As Icamiabás cultuam a Mãe do Muiraquitã, uma pedra verde mágica e curativa. As rãs de muiraquitã simbolizam a fertilidade, a potência criadora da Deusa Lunar, que é a Alma da Terra.

continua



Irivar	Kápor		Ajudar a predizer o futuro, a restaurar suprimentos de caça esgotados e a diagnosticar e curar doenças.	Quando ela arremessa alguém para dentro de um rio, é para transformar a pessoa em xamã. As divindades das Águas personificam o próprio sangue da Terra, a água que dá vida ao planeta.
Jururá-açu	Tupi-Guarani	Tartaruga	Fornecer riqueza, fecundidade e felicidade.	Associada com a chuva e o orvalho.
Kapran-Ok	Kayapó	Jabuti	Dar resistência. Proteger contra violências de todos os tipos.	Kapran-Ok é uma Deusa protetora porque, ao ser agredida, transformou-se em jabuti, animal conhecido pela capacidade de resistir e pela dureza de sua casca.
Katumbayá	Pataxó	Animais da mata	Proteger a fauna.	Espírito da Mãe da Mata.
Kianumaka-Manã	Menihaku	Onça	Deixar aflorar seu poder pessoal, energia reconciliadora.	Ela é capaz de perceber valor onde as pessoas não o percebem mais.
Mãe-do-caranguejo	Estado do Pará	Caranguejo	Proteger os caranguejos e castigar quem faz estragos neles.	Entidade protetora do mangue.
Mãe-do-Muiraquitã	Região amazônica	Tartarugas, peixes, sapos	Proteger de todos os perigos, dar poderes sobre os outros homens.	Deusa aquática, fica no fundo do rio.
Mari	Ikpeng	Abelha	Usufruir a doçura da vida, a alegria de viver, gratidão.	Mari é uma mulher transformada em abelha.

continua

Matinta-Perera/ Matintapereira	Região amazônica	Coruja, pato, pássaro, porco, cavalo, galinha	Permitir a cobrança da dívida prometida.	Trata-se de uma índia muito sábia, que era educadora de crianças; quando estas não obedeciam, ela se transformava em coruja para assustá-las.
Mboitatá	Região amazônica	Cobra-grande	Ensinar sobre os limites e nos levar a perceber como os dons mal utilizados levam ao desequilíbrio. Vencer demandas, promover transformações rápidas. Dar coragem para enfrentar inimigos.	Mboitatá é a cobra de fogo, que corre pelas matas ao encalço daqueles que a desrespeitam ou tentam atear fogo no mato.
Mulher-Arara	Região amazônica	Arara	Buscar a liberdade, ser fiel a si próprio, reencontrar a espiritualidade.	A Deusa-Pássaro é uma das mais antigas representações da Grande Mãe.
Mulher-Sapo	Região amazônica	Sapo	Entender os ciclos da vida.	As deusas sapos associam-se sempre à água, elemento que originou a vida, ressoando a percepção da Grande Criadora Universal. Também falam de sexualidade e do usufruir dos prazeres do ventre e da sensualidade de nossos corpos.

continua

Nete Bek	Kaninawá	Abelha	Poder de cura do verde. Obter sucessos nas plantações ou em conhecimentos de herbologia. Transpor obstáculos.	As senhoras do Verde são as portadoras da sabedoria do reino vegetal.
Tuluperê	Wayana	Lesma, lagarta, jiboia	Partilhar da sabedoria.	Representada como uma serpente de duas cabeças, com chifres e cabelos, ou como um lagarto-cobra, que fala diversas línguas.
Ualaimkípa		Pássaro bicéfalo	Afastar tudo o que nos prejudique.	Ela é temida, mas também é benéfica, porque traz as almas de volta da morte. Equivalente da deusa grega Hécate.
Uiara (Iara)	Região amazônica	Boto	Prover as belezas da morte/renascimento em nosso mergulho nas águas profundas do inconsciente, em busca de autoconhecimento.	Em algumas partes da Amazônia, consideram-na boto-fêmea, que encanta os homens e os leva para o fundo. Outros dizem que a Uiara é a própria Cobra-Grande.
Uirapuru	Região amazônica	Uirapuru	Fornecer compaixão, amor curativo. Sanar feridas emocionais.	As Deusas do Amor, originadas nos poderes da Lua, são muito frequentes em toda as mitologias.

continua

Urutaú	Tupinambá	Jurutai (Chora-lua, Mãe-da-lua)	Ensinar a chorar nossas mágoas quando necessário. Superar as dificul- dades de comuni- cação.	Como Donzela Lunar, a Urutaú é protetora das jo- vens e crianças. Sua ligação com a vulva feminina também a indica para feitiços e rituais que visem à proteção e saúde do aparelho repro- dutor.
Xundaruá		Peixe-boi	Dar equilíbrio, ponderação, Ensinar os limites, respeito e ação justa.	Xundaruá é a Mãe do peixe-boi, uma espécie de madri- nha da pescaria. Sempre permite que os pescadores peguem um peixe- -boi em suas saídas, mas desde que nunca se mate o primeiro que surja, nem se mate mais de um. Quem viola essas regras nunca mais tem êxito em suas pescarias.
Yamatá	Meniháku	Morcego	Poder transfor- mador do sangue menstrual. Ver as coisas por outro ponto de vista.	Contam os Me- niháku que o Papêne (espírito da Natureza), cha- mado Aluá-Kumã, o morcego que deu origem à huma- nidade, deflorou a Yamatá que era filha do jatobá. O sangue que correu foi usado para colorir todas as aves que têm penas vermelhas.

Algumas divindades femininas do panteão indígena estão bem integradas à cultura brasileira predominantemente divulgada e padronizada pela mídia. É o caso da Iara, ícone da sereia sul-americana, descrita

ora como uma linda mulher de olhos verdes, ora com traços indígenas, mas sempre com um canto hipnotizante, que utiliza para atrair e seduzir os homens (COELHO, 2003; CASEMIRO, 2012).

A mitologia brasileira diz que Iara foi uma guerreira que após se afogar no rio Amazonas foi transformada em sereia. Pode morar em rios, mares, lagos, cachoeiras e lagoas, e leva ao fundo das águas quem por ela se apaixona, para então devorá-lo.

A Iara era uma jovem indígena muito conhecida nas tribos do rio Solimões por ser considerada uma excelente indígena guerreira. Os irmãos de Iara sentiram muito inveja dela pois o pai dela a elogiava muito pelo fato que Iara fazia função de guerreira melhor que os irmãos. [...] E certo dia a Iara ouviu os irmãos planejando sua morte, porém ela resolveu matar os irmãos dela antes que eles executassem o plano. Após assassinar os irmãos dela, a Iara fugiu para os matos com medo da reação do pai dela, porém, o pai dela realizou uma busca e conseguiu capturá-la. Como castigo, [...] o pai dela jogou ela no encontro das águas, rio Negro e Solimões. Mas, ao jogar ela no encontro das águas, eh [...] os peixes, que ali estavam, salvaram a índia, e a Iara, ela se transformou em uma linda sereia. (PATCHETT, 2018).

De acordo com Câmara Cascudo, a representação da Iara resulta da mistura de culturas que se influenciaram mutuamente na região:

[...] filha certamente da exaltação marítima do ibero lido em Homero, modelada nas sereias irresistíveis de Ulisses, fundador mitológico de Lisboa, é o espantalho do homem destas plagas. Metade mulher, metade peixe, lindos cabelos compridos, busto cheio, cauda de escamas multicores, a formosa ninfa vive nas margens dos igarapés, nas bordas dos lagos, nos taludes dos rios seduzindo os tapuios, encantando-os e carregando-os para o fundo. Sempre que desaparece um rapaz, perdido ou morto, atribui-se a desgraça aos ardis apaixonados da Iara. (CASCUDO, 2002, p. 178).

Considerada uma Mãe-d'Água, a Deusa Iara/Yara exemplifica o sincretismo religioso e esotérico brasileiro, ao ser reconhecida algumas

vezes como Iemanjá e Janáina. Um indígena Tremembé (Terra Indígena Tremembé de Almofaia, município de Itarema, Ceará) falou o seguinte sobre a Mãe-d'Água:

Sempre aparece em ambientes aquáticos: nas lagoas, recebe o nome de Mãe D'água; no mar, chama-se Iemanjá. Seja no mar ou nas lagoas, ela pode aparecer em forma de peixe, cobra ou de moça muito bonita com cabelo longo e preto. A lagoa em que vive uma Mãe D'Água nunca seca, e, se um dia ela vier a secar, a mesma se muda de lá para outro lugar em que possa viver. É como se ela adivinhasse o que está para acontecer. Ela se manifesta, na maioria das vezes, para proteger o lugar onde vive, assustando as pessoas ou até mesmo podendo encantar alguém por quem vier a se interessar. (SANTOS, 2014, p. 33).

Outras entidades indígenas que se tornaram populares na cultura brasileira em geral são a Curupira e a Caipora. A primeira referência que se conhece da Curupira, e que data de 1560, é como entidade masculina, descrita em carta do Padre Anchieta. A maioria dos cronistas da época do Brasil Colônia a ele se refere como um dos seres mais temidos pelos indígenas (COSTA NETO et al., 2023). Entidade protetora das matas, aparece como um menino índio ou homem muito pequeno de cabelos vermelhos, dentes verdes, corpo coberto de pelos e pés voltados para trás. Deixa suas pegadas ao contrário para enganar os inimigos, quando está entrando na mata parece que está saindo, isso por se tratar de um ser opistópode. Tem o poder de mostrar ou de esconder a caça. Engana com assobios e gritos os caçadores, lenhadores e outros viajantes, fazendo com que percam o rumo.

Entretanto, a Curupira pode ter outras denominações. Na região do Salgado, no Pará, Andrade (1983) registrou a denominação Mãe-do-caranguejo:

A mãe-do-caranguejo mora no mangal; é a própria mãe-do-mato, a curupira, quando está na função de proteger o caranguejo; entra em alerta toda vez que alguém entra no mangal; tirar ou pegar caranguejo para comer, ou para vender, pode. Fazer estrago, não. A mãe-do-caranguejo castiga, mundiando, malinando; desorienta a pessoa, dá

morrinha, ela não acha o caminho de volta, passa pelo caminho e não percebe. (ANDRADE, 1982, p. 28).

Por sua vez, a Caipora ou Caapora, que na Paraíba é também chamada Flor-do-Mato, geralmente é descrita como uma menina de aproximadamente doze anos, de cabelos loiros. Quando recebe presentes do caçador, ajuda-o, caso contrário esconde a caça (RIBEIRO, 2002). Essa entidade é tida como a protetora da fauna e flora e “sua atividade consiste em espantar os animais para que os caçadores não possam matá-los” (COELHO, 2003, p. 145). Esta autora explica que seu nome significa “habitante do mato”, e o descreve como possuindo o corpo todo coberto de pelos, “um estridente assobio que causa arrepios de pavor a todos aqueles que o escutam” e sempre montado em um porco do mato que galopa pela floresta.

A caipora é uma materialidade invisível. É uma pessoa, gente como nós, que foi encantada por Deus nos tempos primordiais e hoje habita a mata em lugares do subsolo, em geral no meio dos piaçavais, das jundiiba, debaixo de folhas de patioba ou no meio do cipó escada de macaco, os *encantes*. No nosso mundo, só é possível “vê-la” pelos sinais e sons que ela emite. A pessoa “vê” os assovios e gritos da caipora, ou “vê” seus pelos arrepiando quando por ela atraído. “Ver”, aqui, significa ouvir, sentir. Nos encontros incertos com a caipora, o “ver” se faz com os ouvidos e com a pele. Mas um bom rezador, ou até um caçador, consegue vê-la ao cruzar as fronteiras que dividem nosso mundo ao mundo delas pelos sonhos. São nos sonhos que ela aparece em sua forma humana. (CARDOSO, 2016, p. 344. Grifo do autor).

Para os Pataxó (Bahia), Caipora também é denominada Mãe-das-caças, Katumbayá, Hamay ou Vovó, como carinhosamente eles gostam de chamá-la. Trata-se, segundo esse grupo étnico, de uma entidade encantada das matas que cuida dos animais, especialmente daqueles que são caçados:

[...] Uma figura invisível que habita um mundo outro, inacessível para uma pessoa comum. Diferentemente dos ca-

boclos, também encantados dos rios e das matas que são entidades masculinas envoltos em rituais públicos e de possessão, a caipora, assim como a mãe d'água, é uma entidade feminina associada a relações particularizadas com os homens que, com ela, têm devoção ou que apenas acesam o mundo da mata. Os caboclos, como vimos, vivem se movimentando em seu mundo invisível, vivem nas matas e nos rios, mas não têm morada fixa, manifestam em corpos femininos, alguns gostam de beber e festejar, trazem mensagem, são figuras da comunicação e do aconselhamento, enquanto a vovó é, ao mesmo tempo, alteridade cuidadora e sedutora na economia política da floresta. Ela é dona do lugar onde vivem os animais. (CARDOSO, 2016, p. 344).

Em seu papel de defensora da Mãe Terra-floresta e de seus animais, ela reage sempre que os seres humanos a desrespeitam:

Ela fica furiosa quando ferem seus animais e, principalmente, quando os caçadores caçam sem necessidade. Para proteger os animais a Hamây atrai o caçador para o meio da mata fazendo ele ficar longe de sua casa, perdido na mata. Se ele não for esperto, pode ficar perdido para sempre na mata, vagando sempre no mesmo lugar. (PATAXÓ, 2011, p. 142).

Matinta-Pereira, Matinta-Perera ou Mati-Taperê (entre outras variações linguísticas) é “uma figura mítica que ainda vive e ocupa lugar entre os amazônidas” (FERREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 243). Ela é descrita como “uma velha vestida de preto, com os cabelos caídos no rosto. De hábitos noturnos, dá preferência para as noites sem luar” (COELHO, 2003, p. 148). A autora acrescenta que tal entidade “poderá aparecer em diversas formas diferentes se transformando em velha, pássaro, porco, cavalo, galinha e pato” (COELHO, op. cit., p. 148).

Na região do Salgado, no Pará, Andrade (1983) registrou três mitos sobre a Matinta-Pereira: o primeiro diz que ela é uma feiticeira, uma mulher má que cumpre destino eterno; o segundo diz que ela é uma fadista e que seu fado é assoviar e que não tem tempo certo para aparecer, mas sempre no mato, na rua, nunca dentro de casa. O terceiro mito registra que se trata de um passarinho preto, com um topetezinho que



quando canta chama chuva. Quando está de passarinho — zoomorfizada —, não assusta. Dessa forma, “[...] têm-se as muitas faces de um ente que é plural por natureza. Talvez por isso seja mais apropriado referir-se a ele como *Matintas*” (FERREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 243).

A imagem fluida, cambiante da Matinta a caracteriza como um ente (ou grupo de entes) sobrenatural que passa por transformações anímicas, e esse processo gera uma maior identificação mítica:

Provavelmente entre os mitos amazônicos talvez nenhum outro seja tão popular quanto a Matinta Perera, haja vista a circularidade que possui não somente nas comunidades rurais, mas também nas periferias urbanas da Região Norte do Brasil por onde ela anda ou sobrevoa ao avançar da noite. (FERREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 243).

Interessante registrar que o termo ‘matintaperera’ (do tupi *matintape’re*) é o nome vernacular de uma ave da família Cuculidae (*Tapera naevia naevia* [Linnaeus, 1766]). Alimenta-se basicamente de insetos e não faz ninhos próprios, colocando seus ovos em ninhos alheios (FARES, 2007; FERREIRA; NASCIMENTO, 2018).

Conforme já observamos, muitas dessas entidades passam por transformações anímicas, entre as quais a representação ora da Anima, ora do Animus.

Conta a lenda que em uma certa tribo indígena da Amazônia uma índia engravidada pela Boiúna (cobra-grande, sucuri), deu à luz a duas crianças. Um menino que recebe o nome de Honorato ou Nonato e uma menina que se chamou Caninana.

Honorato não causava nenhum mal, mas sua irmã tinha uma personalidade muito perversa, causava sérios prejuízos aos outros animais e também às pessoas.

Eram tantas as maldades praticadas por ela que Honorato acabou por matá-la para pôr fim às suas perversidades. (COELHO, 2003, p. 71).

A dualidade sexual nesse relato é representada pelos pares cobra-grande/índia e Honorato/Caninana, com seus respectivos destinos. Le-

mos em Saldanha (2016, p. 50) o seguinte: “O princípio feminino possui as chaves da realização na matéria e esta realização pode ser para o bem ou para o mau (*sic*). Da mesma forma que as mulheres podem gerar filhos, em planos mais sutis, podem servir para encarnar ideias, projetos, dar-lhes corpo”. Os pares cobra-grande/índia e Honorato/Caminana representam distintas formas de resolução da interação entre os princípios masculino e feminino. “Na Região Norte existem entidades míticas que buscam pelo ferimento ou pela morte com o propósito de se libertarem de um encantamento” (FERREIRA; NASCIMENTO, 2018, p. 254). É a morte como solução.

As entidades míticas serpentiformes amazônica e grega carregam o peso da maldade. A Górgona extrai a humanidade do homem, transformando-o em elemento inanimado a partir do cruzamento de olhares; por seu turno, a Boiúna retira a humanidade do homem, transformando-o em um ser encantado, submetido às leis do maravilhoso, também pelo cruzamento do olhar. Desse modo, as crenças nessas entidades confluem para um arquétipo comum, ao mito matricial da Serpente, ainda comum na Amazônia, entre a população ribeirinha e em determinados nichos culturais das grandes cidades do Norte brasileiro. (FIGUEIRA, 2020, p. 358).

Câmara Cascudo (2002) incluiu em sua antologia a descrição dada por Raimundo Morais à Cobra Grande:

A boiúna, cobra enorme, mãe de todas as águas da bacia soberana dos lagos e dos igapós, das enseadas e dos igarapés, dos furos e dos paranás, das vertentes e desagadouras, nada e vigia dum extremo a outro. Quando se ouve um ronco longínquo, que arrepia os cabelos e põe um frio de morte na medula, é ela, o gênio do mal, a cobra grande. Seu uivo horripilante, predominando sobre todas as vozes, tem o poder elétrico de paralisar a energia dos outros animais. Por madrugadas fechadas e tormentosas avistam-se duas tochas fosforescentes vagando ao largo. São os olhos da cobra. [...] Quem a vê fica cego, quem a ouve fica surdo, quem a segue fica louco. (CASCUDO, 2002, p. 180).

Stephen Hugh-Jones (2002) explica que na região do Vaupés, na fronteira da Colômbia com o Brasil, a língua do povo Tukano é também uma manifestação da essência, do espírito e da potência do grupo, o qual se encontra dividido em um ou mais conjuntos de clãs hierarquizados, cujos ancestrais são os filhos da cobra ancestral original:

*Basere*, os “encantamentos soprados”, a elocução silenciosamente proferida dos nomes esotéricos dos seres vivos, serve para controlar ou transformar as manifestações do seu espírito. Os nomes próprios e sagrados de indivíduos (*basere wame*) são atribuídos pelo sopro, um processo que envolve *üsü wasoase*, a “transformação da alma, do espírito”. Do mesmo modo, os encantamentos soprados sobre os alimentos derivados de animais para torná-los seguros envolvem a listagem dos nomes esotéricos de todos os animais na classe relevante, junto com as injunções performativas que lavam, limpam, quebram ou por outros meios neutralizam seus potentes atributos. (HUGH-JONES, 2002, p. 48).

O poder ancestral da cobra ou serpente está aí representado como espírito, sopro e palavra, e o poder da palavra mantém vivo esse poder original.

Com relação à Boitatá, um dos mitos mais conhecidos fala que após o dilúvio, a Mboi Guassu, a Cobra Grande, comeu os olhos dos animais mortos, mas tanto comeu que seu corpo cheio de luz estourou, espalhando luz pelos campos (RIBEIRO, 2002). Essa luz pode representar tanto o espírito quanto os astros.

As cobras e demais serpentes sempre foram associadas à lua. Com efeito, segundo Santana (2018, p. 66), “O aparecimento dos animais na comunidade, segundo os moradores, está ligado aos períodos do ano e as fases da lua”. Esse autor verificou que no Pantanal existe a crença que as cobras mudam de comportamento conforme as fases da lua. Um morador explicou: “Cobra aqui, sempre que aparece é na nova, lua nova. Já ouviu falar da passagem da lua, tem 4 quartos, cheia, crescente, minguinte e nova. Na nova, tome cuidado, ela fica solta. Na nova, é perigoso.” (ibidem). Nessa associação das cobras com a lua, pode ocorrer a deificação tanto do astro quanto do animal.

Campbell (2015, p. 84) tece um claro paralelo entre a lua e a serpente, no sentido de que “a Lua representa o princípio da consciência e da vida no campo do tempo e do espaço, onde ela veste corpos e despe corpos”. Essa constante renovação da lua, que some e ressurgue, significa, portanto, renascimento, reencarnação e, conseqüentemente, imortalidade, características às quais se relaciona igualmente a serpente:

A serpente é uma figura de tremenda importância em todas as culturas agrárias do mundo. Ela é associada ao poder que a vida tem de despistar a morte, porque a serpente deita fora a sua pele e renasce; ela troca sua pele como a lua muda de fase, indo da sombra para a luz. (CAMPBELL, 2015, p. 75).

Na cultura indígena mesoamericana, os povos Nahua e Mexica utilizavam as serpentes em iconografias religiosas que representavam divindades femininas: Cihuacóatl (*mulher serpente*), Deusa da terra e do poder interno das cidades; e Coatlicue (*aquela com a saia de serpentes*), Deusa da vida, da morte e do renascimento (ANDRADE, 2018).

Na Amazônia peruana, o espírito guardião dos animais aquáticos é a Yaeumama, ou Mãe-do-rio. Ela “é” (pela perspectiva do folclore) uma imensa jiboia cuja tarefa principal é punir a pesca excessiva (REGAN, 1983).

Outra entidade que é representada por uma cobra é Tuluperê: “Para os Wayana e os Aparai trata-se da ‘cobra-grande’ *Tuluperê* e suas pinturas corporais foram vistas e copiadas nos tempos da criação do universo” (VELTHEM, 2014, p. 84). Roque de Barros Laraia verificou o contexto em que esse mito se insere na obra de Velthem:

Segundo a autora, Tuluperê é a denominação de uma grande serpente mítica cuja morte foi importante para o desenvolvimento dos Wayana. Em seu primeiro livro citado (1998), van Velthem transcreveu “o mito da serpente pintada”, uma grande cobra que impede o estabelecimento dos Wayana na região. Foi necessária muita coragem por parte de seus ancestrais e muitas flechas para dizimar o animal. Como afirmou então a autora, “Tuluperê deve ser

compreendido como um ser ligado aos tempos primordiais e igualmente como ser sobrenatural ainda operante na atualidade, tendo correspondentes corporais e atuais no mundo animal Wayana”. (LARAIA, 2016, p. 326).

Capéi, Deusa Lunar, é representada pela coruja, uma ave predominantemente noturna. “Uma investigação sobre a deusa lunar nos aproxima do seu aspecto animal. Seguindo a evolução do pensamento religioso vemos inicialmente a divindade lunar como um animal, para posteriormente como o espírito de deus(a)” (MARTINS, 2006, p. 38).

Urutau, a ave fantasma (*Nyctibius* spp.), é também chamada Mãe-da-lua. Contam os Iny Karajá que: “Há muitos anos, uma moça desejava ter a Estrela Grande (estrela d’alva), que brilhava no céu, como seu brinquedo. Sempre que se deitava à noite em uma esteira, não deixava de apreciar a beleza da grande estrela” (LIMA; LEITÃO, 2019, p. 58). Takinahaky, que era essa estrela, desceu do céu para casar com a moça, mas como ele era velho, ela não o quis. Então ele casou com a irmã dela. Um dia ele se despiu da pele velha e apareceu bonito.

[...] a cunhada apaixonou-se por ele e queria por tudo estar perto de Takinahaky. E ele sempre recusando. Até que um dia, de tanto querer se aproximar de Takinahaky, a cunhada foi transformada no pássaro urutau. Esse pássaro é o mesmo que, na noite de lua cheia, canta lembrando de Takinahaky [...] Os Iny denominam-no de bêhãhã [...] E ela hoje chora gritando: berrãrram! (LIMA; LEITÃO, 2019, p. 64).

A Deusa Acauã, também representada por uma ave, encontra-se presente na literatura romântica do século XIX, pois foi evocada por Gonçalves Dias no Canto Segundo do poema “Os Timbiras” (1857):

Tristonhos pios a acauã desata,/ Quando ao guerreiro prognostica males;/ Tristonhos bandos de urubus vorazes/ Os sonhos turbam das vencidas hostes;/ Cheios de medo os manitôs desertam/ As tabas mudas, que hão de ser calçadas,/ Já cinza fria, pelo imigo fero./ Não fujam Manitôs as nossas tabas!/ Urubus, acauãs nos vossos sonhos,/ Virtude e força deste meu tripúdio,/ Não se vos pintem; mas Tupã vos olhe/ Descendo os sonhos, quando o orvalho desce! (GONÇALVES DIAS, 1959, p. 472).

Também no conto “Acauã” (1893), do contista e romancista naturalista Inglês de Sousa, o “ponto de convergência da história é o mito da Boiúna, mas todos os eventos são matizados pelas sombras aéreas da ave acauã, pássaro anunciador de presságios, na crença indígena” (FIGUEIRA, 2020, p. 338). Essa crença é comum em toda a região ribeirinha: “No Norte do Brasil, como em outras regiões, o canto do gavião acauã (*Herpetotheres cachinnans* [Linnaeus, 1758]) é de mau agouro: prenuncia a chegada de estranhos que trarão a calamidade, ou a simples iminência da morte” (INGLÊS DE SOUSA, 2018, p. 49, nota de rodapé).

A lenda da Deusa Uirapuru revela a magia do amor impossível. Esta é a sua história:

Em uma tribo indígena que habitava o sul do Brasil duas índias se apaixonaram pelo chefe da tribo. Para ser justo na escolha de sua esposa o cacique resolveu que se casaria com aquela que tivesse a melhor pontaria, e dando a cada uma delas um arco e flecha, mandou que atirassem em determinado alvo. Somente uma delas conseguiu acertar o alvo tornando-se, portanto, a esposa do cacique. A outra índia que errou o alvo chamava-se Oribici, ficou muito triste, chorou muito, inconformada por perder o seu amor. Pediu a Tupã, o Deus indígena, que a transformassem em um pequeno pássaro para que pudesse visitar o seu amado sem ser percebida. (COELHO, 2003, p. 157).

Zoologicamente, o Irapuru ou Uirapuru (*Cyphornis aradus* [Hermann, 1783]) é um “passarinho do tamanho dum curió, cujo canto mavioso e fascinante tem o condão maravilhoso de atrair, rasteira e submissa, a fauna toda da mata” (CASCUDO, 2002, p. 181).

Temos ainda, na Ilha do Bananal, onde os indígenas da etnia Karajá vivem, Jururá-Açú, que é a Deusa da chuva: “Na festa do Boto, o senhor das águas, realizada nas profundezas do Araguaia, todos os seres aquáticos participavam felizes. Lá estavam a bela Iara e a sua irmã Jururá-Açú, deusa das chuvas, e todos os peixes e habitantes do grande rio, numa alegria radiante” (TAVEIRA, 2018, p. 32). O boto é então senhor dos mitos que habitam o mudo mágico das águas (ADOLFO, 2013, p. 76).

Um dos animais emblema da Deusa Iaká é o boto cor-de-rosa (*Inia geoffrensis* [de Blainville, 1817]). Na região amazônica, existe esse entesobrenatural conquistador de moças solteiras e pai dos filhos que nascem sem pai. Em algumas regiões ribeirinhas, diz-se que ele se transfor-

ma em mulher para seduzir os rapazes. Surge na forma de sereia tropical de enorme beleza, que encanta e fascina os homens que a veem (RIBEIRO, 2002). Seu mito “mostra a desgraça que se instaura na vida da pessoa que entra em contato com esse encantado” (COELHO, 2003, p. 70). Na Amazônia peruana, o boto cor-de-rosa não é consumido porque é tido como muito poderoso (REGAN, 1983).

A Deusa Kapran-OK, por sua vez, sugere relações de identidades paradoxais que apresentam alternativas da realidade, conforme definira Da Matta (1976) ao versar, há quase cinquenta anos, sobre o problema da identidade étnica (p. 39).

Kapran significa Jabuti e “Ok” significa pintura em Mebengokre. Esse grafismo é pintado com o pincel de nervura da folha do babaçu. O grafismo Kapran é pintado com traços que formam hexágonos que interligam outros da mesma proporção, criando uma profundidade ao desenho. Os traços levam ao hexágono. (CABRAL, 2015, p. 15).

Kapran-OK é, portanto, representada pelo grafismo hexagonal que representa a carapaça do jabuti. Ocorre que o jabuti é um animal que se caracteriza por suas estratégias de defesa e não de ataque, como serpentes e aves. Ao contrário destes, sua força reside em sua resistência. O jabuti também se destaca pela sua esperteza, combinada com sua discrição, como demonstra o conto “O jabuti e o caipora”, em que ele consegue enganar quem queria enganá-lo — nada mais, nada menos que essa entidade ardilosa, protetora das matas, com ajuda de outros animais (MACHADO, 2004, p. 19/21).

Então, embora sendo um animal vagaroso, característica comumente considerada desfavorável, embora de casco aparentemente rachado, a identidade do jabuti indica uma deusa étnica persistente, esperta, resistente, discreta e bondosa.

### **3. Importância da cosmopercepção indígena associada ao feminino**

Iniciamos este ensaio pontuando que a formação biopsicossocial dos seres humanos recebe forte contribuição dos elementos bióticos e

abióticos da paisagem. Dentre tais elementos, ao pesquisar a cosmo-percepção indígena associada aos arquétipos femininos, selecionamos deusas indígenas que são frequentemente associadas aos animais, como elementos do ambiente, preservando-os, transformando-se nesses próprios animais e por eles sendo identificadas e representadas simbólica e materialmente (antropozoomorfismo).

O conceito de feminino que adotamos é biológico, mas seu sentido decorre de uma interpretação cultural que lhe é dada, “tendo em vista que o masculino e o feminino são constituídos sempre dentro de uma classe, uma raça e uma cultura particulares” (SANTOS et al., 2021, p. 178). Os arquétipos associados ao princípio feminino, que na visão junguiana fazem-se presentes tanto em homens quanto em mulheres, são energias primárias que podem ser representadas imagetivamente por uma deidade feminina, as quais também estão sujeitas à criação mental de cada um.

Destacamos que a cosmo percepção indígena evidencia sua relação com o aspecto feminino desde o papel primordial de mãe, que é representado por Cy e que expressa a essência da vida na totalidade da criação. Essa imagem é fundamental na origem das mais variadas culturas.

Na cosmovisão ameríndia, ao entrar em contato com certos animais, entra-se em contato com a própria Deusa. Por conseguinte, existem determinados tabus e restrições para se evitar a caça, o consumo ou outros meios de uso destas espécies. O comportamento conservacionista se relaciona com o sagrado, de modo a lidar com tomadas de decisão que envolvam o uso/abuso e o manejo/degradação ambiental que dependem de códigos morais apoiados por fortes emoções, como amor e ódio, medo e desejo, as quais estão presentes direta e indiretamente nos mitos.

Verifica-se que as histórias míticas de personagens femininos trazem um amálgama de comportamentos e personalidades que explicam, à luz das culturas ameríndias locais, o *status quo* desse conjunto significativo de seres humanos, adaptados aos diversos ecossistemas mítico-mágico-naturais nos quais eles habitaram e habitam. Deve-se compreender, portanto, a origem e função das deusas indígenas atreladas às cosmogonias nas quais estas aparecem, para dar sentido à visão de mundo da maioria dos povos: “A essência do mito é que sua narrativa



faça sentido para aquele momento da vida, que a imagem que ele traz seja a fonte que sustenta a existência daquela pessoa e daquele povo” (CARVALHO; FONSECA, 2021, p. 151).

As diversas deusas indígenas e demais representações míticas que compõem as cosmopercepções de povos e comunidades tradicionais têm ocorrência em todo o território nacional, sendo algumas associadas a práticas conservacionistas no que se refere ao uso, acesso e regulação de recursos naturais (FARIAS et al., 2000). Na região Nordeste, por exemplo, entidades como a Caipora, a Mãe-d’água e a Vovó-do-Mangue compõem a cosmovisão de diversas comunidades locais e desempenham papéis de guardiões da natureza contra as más ações humanas. Muitas sociedades indígenas, como os Pankararé, nutrem a crença nas entidades espirituais (Encantados) como forças ancestrais que mantêm a comunidade unida e orientam sobre abusos cometidos na atividade de caça (TOMÁZ; MARQUES, 2019). Assim, a existência/crença em seres espirituais acaba operando como um componente regulador de práticas extrativistas, ao atuar como agentes delimitadores na gestão dos recursos naturais locais, como peças-chave nas tomadas de decisão relativas à etnoconservação (MAGALHÃES et al., 2014). De fato, “os indígenas cumprem a missão de manter vivos os rituais que sustentam o resto da natureza em andamento. Eles tratam os animais com respeito porque acreditam que os animais possuem ‘donos’, espíritos que respondem à ganância e à intemperança” (COSTA NETO, 2020, p. 19).

Nesse sentido, os arquétipos femininos da cosmopercepção indígena representam a Mãe terra-floresta que abriga os animais e, em seu papel de proteção à natureza, assume formas e características determinadas: “Quando a Hamây percebe que há algo estranho na mata, ela sobe pelo cipó para chamar e proteger as caças do perigo do caçador que, na maioria das vezes, caça sem precisão. Nos rituais, as mulheres utilizam esta pintura no rosto, pois significa proteção” (PATAXÓ, 2011, p. 138).

Como dissemos, esse princípio feminino é um conteúdo de pensamento associado a uma forma sensível que pode ser cambiante. Vimos que mesmo uma divindade como a Iara, que tem atributos físicos que refletem o modelo de feminilidade da sociedade atual, apresenta características associadas ao modelo masculino, por ser uma grande guerreira.

A importância da cosmopercepção indígena associada ao feminino está, pois, na integração dos aspectos arquetípicos presentes nessas deusas, propiciando o desenvolvimento saudável individual e da coletividade.

#### 4. Considerações finais

A antiga associação entre mulher e natureza — Mãe Terra, Mãe Natureza — é a fonte da conexão entre feminismo e ecologia que atualmente se manifesta em grau crescente (CAPRA, 2006), mas combatida por parte da sociedade que entende o feminino como subalterno. A violência e a dominação sofridas tanto pelas mulheres como pela natureza poderão ser revertidas se a sociedade recuperar o princípio feminino da compaixão, do respeito por todas as formas de vida e pela interconectividade que essas vidas estabelecem entre si, além de adotar sistemas igualitários e não hierárquicos. “Quando reconhecemos o aspecto mitológico da Mãe Natureza, a própria natureza é transformada em ícone, em figura sagrada, de modo que, por onde formos, receberemos a mensagem de que o poder divino opera em nosso favor” (CAMPBELL, 2015, p. 51). É essa a conexão arquetípica e simbólica estabelecida com o ambiente, que permite o equilíbrio biopsicossocial dos seres humanos.

Mas a importância dos mitos e lendas também implica, entre outras razões, em promover o reconhecimento da rica herança biocultural nacional.

Contudo, ao abordar a representação dessas entidades indígenas, devemos considerar que na atualidade o imaginário de muitos dos povos indígenas brasileiros e da população amazônica em geral sofreu interferência da cultura cristã, uma vez que muitas informações foram deliberadamente deturpadas, apagadas e esquecidas por meio do processo de evangelização levado a cabo desde o tempo dos jesuítas.

A destruição sistemática da cosmogonia indígena e a identificação de seus espíritos da Natureza com o demônio cristão constituíram e constituem, ainda em nossos dias, um verdadeiro *genocídio cultural*. Um absurdo que ainda existe em um país que tem por princípio constitucional o respeito à pluralidade democrática e aos direitos individuais! (CERIDWEN, 2003, p. 44. Grifo da autora).

Muito evoluiu o olhar da antropologia e etnologia, mas não o olhar da sociedade brasileira — de cultura cristã — frente às aldeias indígenas remanescentes. E essa interferência religiosa se insere no ecossistema

cultural e na imagem e interpretação dos mitos indígenas. Ainda assim, “Cristo é o grande arquétipo da síntese do feminino e masculino. Andava acompanhado não só de homens, mas de mulheres e, após sua morte, é para uma mulher que primeiro aparece” (SALDANHA, 2016, p. 48). Então, mesmo sob esse olhar, pode permanecer a dualidade feminino-masculina de algumas entidades indígenas.

O ambientalista José Lutzenberger (2012) já chamava a atenção, há mais de trinta anos, para a falta de percepção geral do mundo do cidadão urbanizado: “Um dos maiores desastres da atualidade, que está na base de muitos outros, é o fato de a maioria das pessoas estar, mesmo as que se dizem cultas e instruídas, totalmente desvinculadas espiritualmente da Natureza, alienadas do mundo vivo” (p. 14). Ressalvados os sentidos dados na ocasião aos termos ‘culto’ e ‘instruído’, esse alerta de Lutzenberger aponta para a incompreensão generalizada do que seja a ecologia espiritual, a qual “é tida como um conjunto de práticas de espiritualidade ligadas à ecologia, no sentido da internalização de sentimentos e procedimentos ecológicos que passam a ser vistos, nesse contexto, como mediação religiosa na busca do sagrado” (COSTA NETO, 2020, p. 14). Os mitos e lendas indígenas necessitam ser registrados e dados a conhecer em diversos espaços, especialmente no ambiente escolar, público e privado, levando assim a um possível “reencantamento” da relação entre os indivíduos e a natureza.

## Referências

ADOLFO, S. P. Literato em terra de antropólogo. In: FERNANDES, F. A. G. (org.). **Oralidade e literatura**: manifestações e abordagens no Brasil. Londrina: EDUEL, 2013. p. 85-100.

ALMEIDA, F. L. **Mulheres recipientes**: recortes poéticos do universo feminino nas artes visuais. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

- ANDRADE, J. de. **Folclore na região do Salgado, Pará:** teredos na alimentação, profissões ribeirinhas. 2. ed. São Paulo: Escola de Folclore, 1983.
- ANDRADE, R. A. C. de. **Tlacamictiliztli:** os rituais sacrificiais nahuas e sua recepção no universo artístico europeu e do Vice-Reino da Nova Espanha. 2018. Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BOLEN, J. S. **As deusas e a mulher:** nova psicologia das mulheres. São Paulo: Paulus, 1990.
- CABRAL, R. Kapran, Krori, Kukoje e Ákre: uma tradução em movimentos das pinturas indígenas Mebengokre no treinamento corporal de artistas do corpo no grupo Ameríndios Mex. **Revista Visagem – Antropologia Visual e da Imagem**, v. 1, n. 2, p. 300-329, 2015.
- CAMPBELL, J. **Deusas:** os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Atena, 2015.
- CAMPBELL, J. **Isto é tu:** redimensionando a metáfora religiosa. Landy, 2002.
- CAMPBELL, J. **Todos os nomes da deusa.** Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.
- CAMPBELL, J. **As máscaras de Deus:** mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- CAMPBELL, J. **O poder do mito.** São Paulo: Palas Athena, 1991.
- CARDOSO, T. M. **Paisagens em transe:** uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- CARVALHO, P. L. B.; FONSECA, A. S. de S. Padrões arquetípicos das deusas em narrativas de vida de mulheres do sertão potiguar. In: CRUZ, D. A.; SAMPAIO, E.C.; COSTA, E. F. (Orgs.). **A Psicologia e**

**suas interfaces na saúde, educação e sociedade.** São Paulo: Editora Científica Digital, 2021. p. 148-164.

CASCUDO, L. da C. **Antologia do folclore brasileiro.** v. 2. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, L. da C. **Geografia dos mitos brasileiros.** 1. ed. dig. São Paulo: Global, 2012.

CASEMIRO, S. R. **A lenda da Iara:** nacionalismo literário e folclore. 2012. Dissertação (mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, São Paulo 2012.

CERIDWEN, M. C. **Wicca Brasil:** guia de rituais das deusas brasileiras. São Paulo: Gaia, 2003.

CLASTRES, P. **A fala sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papyrus, 1990.

COELHO, M. do C. P. **As narrações da cultura indígena da Amazônia:** lendas e histórias. 2003. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2003.

COSTA NETO, E. M. Ecologia espiritual e patrimônio biocultural. **Travessias**, v. 14, n. 1, p. 14-23, 2020.

COSTA NETO, E. M.; AGUIAR, L. M. P.; SANTOS-FITA, D. Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas**, v. 18, n. 1, p. e20210095, 2023.

COUTO, H. H. Ecosistema cultural. **Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 4, n. 1, p. 12-26, 2018.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I:** da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

FARES, J. A. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. **Boitató**, v. 3, p. 1-17, 2007.

FARIAS, J. C. *et al.* Cosmovisión en el contexto del extractivismo de cajú (*Anacardium occidentale* L.) en el Área de Protección Ambiental del Delta del Parnaíba, Piauí, Brasil. **Etnobiología**, v. 18, n. 3, p. 3-19, 2020.

FERREIRA, O. S. *et al.* **Assim contam os mais velhos**: experiências e resultados da experiência intercultural em pesquisa sobre gestão etnoambiental de territórios Pataxó. Feira de Santana: UEFS Editora, 2018.

FERREIRA, R. da S.; NASCIMENTO, C. F. O mito da Matinta Perera e suas formas variantes em Curuçambaba, Bujaru (Pará, Brasil). **Boitatá**, v. 13, n. 25, p. 242-258, 2018.

FIGUEIRA, L. R. do C. “Acauã”: barroquismo amazônico. **Contexto**, n. 37, p. 333-362, 2020. (Dossiê literatura afro-brasileira e indígena).

GAMBARATO, R. R. Signo, significação, representação. **Revista Contemporânea**, n. 4, p. 204-214, 2005.

GONÇALVES DIAS, A. **Poesia completa e prosa escolhida**. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar Ltda., 1959.

INGLÊS DE SOUSA, M. H. **Contos amazônicos**. 2. ed. Jundiaí, SP: Cadernos do Mundo Inteiro, 2018. (Coleção acervo brasileiro. Volume 1).

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JONES, S. H. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 45-48, 2002.

KALA, C. P. Conservation of nature and natural resources through spirituality. **Applied Ecology and Environmental Sciences**, v. 5, n. 2, p. 24-34, 2017.

KAMBEBA, M. W. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LARAIA, R. de B. Resenha: VELTHEM, Lucia Hussak van & LINKE, Iori Leonel Arnaldo Hussak Van Velthem. 2014. O livro do Arumã:

- Wama pampila, aruma papeh. São Paulo: Iepé. 128 p. **Anuário Antropológico**, v. 41, n. 1, 2016.
- LIMA, N. C.; LEITÃO, R. M. (org.). Comunidades Iny Karajá. Iny Tkylysinamy Rybèna: **Arte iny karajá**: patrimônio cultural do Brasil. Goiânia: IPHAN-GO, 2019.
- LUTZENBERGER, J. A. **Manual de ecologia**: do jardim ao poder. v. 2. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- MACHADO, A. M. **Histórias à brasileira, v. 2**: Pedro Malasartes e outras. Recontadas por Ana Maria Machado. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.
- MAGALHÃES, H. F.; COSTA-NETO, E. M.; SCHIAVETTI, A. Cosmovisão e etnoconservação nos manguezais do município de Conde, Litoral Norte do Estado da Bahia, Brasil. **Etnobiologia**, v. 12, p. 23-29, 2014.
- MARTINS, C. A. **Faces do feminino sagrado**: o arquétipo da mulher selvagem. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.
- MOURA, B. **A roda das deusas**: deusa, arquétipo do feminino. Fortaleza: Expressão Gráfica e editora, 2017.
- OLIVEIRA, R. Em nome da Mãe: o arquétipo da deusa e sua manifestação nos dias atuais. **Ártemis**, n. 3, p. 1-16, 2005.
- PATAXÓ, L. **Ãgohó Lua Pataxó**. 1. ed. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2011.
- PATCHETT, G. **A lenda da Iara** (The legend of Iara). Utah, EUA: Utah State University, 2018. (*USU Student Folklore Fieldwork*. Paper 558).
- PEREIRA, M. I. de C. **Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros**. Ituiutaba: Barlavento, 2014.
- REGAN, J. **Hacia la tierra sin mal**: estudio de la religión del pueblo en la Amazonia I-II. Iquitos: CETA, 1983.

RIBEIRO, P. S. **Folclore**: similaridades nos países do Mercosul: lendas, mitos, religiosidades, medicina e crenças do povo. Porto Alegre: Martin Liv., 2002.

SALDANHA, V. São João e o resgate do feminino sagrado. **Revista Transdisciplinar**, v. 8, n. 8, p. 47-50, 2016.

SANTANA, R. H. **Poéticas do imaginário popular**: serpentes no quilombo de Mata Cavalo – MT. 2018. Tese (Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea). Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

SANTOS, M. A. dos. **Os encantados e seus encantos**: narrativas do povo Tremembé de Almofala sobre os encantados. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

SANTOS, R. A. A.; MEZZARI, D. C. S; TEIXEIRA-FILHO, F. S. A narrativa de histórias de vida como recurso metodológico na pesquisa em psicologia. **ACENO**, v. 8, n. 16, p. 171-184, 2021.

SANTOS E SILVA, G. Encantados da Amazônia: os espíritos da natureza. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPHU, 16., 2014. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2014.

SCHADEN, R. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1974.

TAKUÁ, C. **Seres criativos da floresta**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2020. (Cadernos Selvagem).

TAVEIRA, D. L. R. **Prevalência de transtornos mentais em população indígena infantil da floresta amazônica**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

TOMÁZ, A. F.; MARQUES, J. O território sagrado Pankararé na ciência do Amaro. **Ethnoscintia**, v. 4, p. 1-18, 2019.

VELTHEM, L. H. van; LINKE, I. L. van V. **O livro do Arumã**: Wama Pampila - Aruma Papeh. São Paulo: Iepé, 2014.



VIALOU, A. V.; VIALOU, D. Utensílios líticos revelam sua história e a da Pré-história - A propósito de Coleções do MAE-USP. Inventário das coleções Limur & Mediterrâneo e Oriente Médio. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, Suplemento. n. 17, São Paulo: MAE – USP, 2013.

WOOLGER, J. B. **A deusa interior**: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas. São Paulo: Cultrix, 2007.

XIMENES, A. C. P. B. **Saberes ancestrais indígenas dos Tapeba de Caucaia – CE**: contribuições e diálogos com a educação ambiental dialógica. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

## **Dados sobre os Autores**

### **Ana Cecília Estellita Lins**

Mestranda em Estudos de Literatura e Interculturalidade  
Universidade Estadual de Goiás.  
anacmelins@gmail.com

### **Eraldo Medeiros Costa Neto**

Grupo de Pesquisa Ecologia Espiritual  
Universidade Estadual de Feira de Santana.  
eraldont@uefs.br



# BIOLOGIA EXTRAFÍSICA: INSETOS XAMÂNICOS DOS TARIANA DO ALTO RIO NEGRO

*Jonilda Hauwer Gouveia  
Glenn Harvey Shepard Jr  
Fernando Bernardo Pinto Gouveia*

## **Introdução**

A antropologia dualista considera que somente os humanos são capazes de compreender e descrever o mundo, colocando-nos como que dissociados da natureza. Em contraste, a abordagem monista apresenta uma visão diferente onde todos os seres vivos são dotados de muitas atribuições, gerando uma extensa rede de relacionamentos — e a forma pela qual os humanos representam os não humanos, e vice e versa, pode ser entendida como um mesmo processo (KOHN, 2013). Talvez nunca consigamos entender o que determinada criatura quer dizer exatamente com sua forma de representar o mundo, tampouco vamos saber como ela interpreta o que outros seres representam com seus comportamentos. Por exemplo, após uma chuva, costuma-se ouvir o cantarolar dos sapos, o que, para um biólogo, significa que aquela chuva oferece um momento ideal para o macho atrair as fêmeas e acasalar, mas de fato será só isso? É assim que o biólogo interpreta o que o sapo está representando — mas um dia seremos capazes de saber como o sapo interpreta o ser humano que o observa? Porém, é certo que os seres representam, interpretam e tiram conclusões a partir de observações — e os pressupostos da semiótica podem ajudar a entender como essas relações interpretativas se processam.

De início, a semiótica buscava entender como os signos representam as coisas e como as pessoas interpretam o mundo ao seu redor por meio de ícones, de índices e da linguagem — signo simbólico de abran-

gência exclusivamente humana. Entretanto, mesmo não tendo linguagem, a natureza também tem sua semiótica e todos os seres vivos são capazes de se comunicar, pois os perfis representacionais vão além do humano, uma vez que as formas de vida não humana também representam o mundo. As relações entre diversos componentes do ambiente natural formam uma rede, onde os hábitos compartilhados — desenvolvidos ao longo de um demorado processo coevolutivo — são a forma mais corrente de entendimento. Nessa rede, o ser humano é apenas mais um entre os demais (KOHN, 2013).

Fica claro, então, que a semiótica não está relacionada somente ao ser humano, mas pode se estender a outros elementos da natureza, abrangendo uma base comum a todos os seres vivos. Tendemos a confundir a representação com a linguagem, achando, por isso, que os não humanos não representam o mundo, já que não têm linguagem. Porém, é evidente que os seres vivos aprenderam a reconhecer os signos manifestados pelos elementos abióticos — períodos sazonais, fases da lua, atividade solar, temperatura, fenômenos atmosféricos, corpos celestes — que regem seus comportamentos biológicos (floração, frutificação, migração, eclosão de larvas), bem como estabelecer interações multiespécies baseadas em observações mútuas. A biossemiótica surge, justamente, pela necessidade de se entender como se processa a produção e a interpretação dos sinais dos reinos biológicos, usando como ferramentas os avanços científicos no ramo da biologia e os pressupostos da semiótica.

Kohn (2013) apresenta uma perspectiva diferenciada sobre como a semiótica se aplica nas relações multiespécies, incluindo também aspectos da antropologia, onde seu conceito sobre pensamento extrapola os limites do humano e da linguagem, formando uma realidade etnográfica e biológica que ele chama de pensamento silvestre: “a vida pensa; os pensamentos estão vivos”, pois em algum nível muito básico, a primeira dinâmica evolutiva, o primeiro “eu” e o primeiro pensamento são todos a mesma coisa; a vida é basicamente um processo de signos, algo que representa algo para alguém — e esse alguém por meio de quem esse processo ocorre é um “eu”.

Quando um organismo representa seu ambiente para a próxima geração, isso é um pensamento. É nesse nível básico que pensamento e

vida são iguais, e as mais complexas formas de comunicação – humana e não humana — baseiam-se nessa premissa. Erramos ao transformar todos os tipos de pensamento em um único tipo: o pensamento humano. Quando tendemos a nos concentrar apenas na representação simbólica — modalidade semiótica exclusivamente humana claramente manifesta na linguagem — estamos sendo arbitrários, pois consideramos apenas contextos sociais, culturais e políticos voltados e baseados em comportamentos exclusivos de nossa espécie. Porém, em uma conjuntura mais ampla, signos não são exclusivamente humanos — todos os seres vivos representam por meio deles, formando, assim, uma multidão de vidas semióticas.

Do ponto de vista antropológico, então, as relações que mantemos com seres não humanos nos forçam a ir além do humano, pois algumas das propriedades distintas da referência simbólica humana não são necessariamente relevantes para como os demais seres vivos pensantes se inter-relacionam. Portanto, uma antropologia além do humano deve repensar as relações entre espécies diferentes como semióticas, sem incluir necessariamente uma linguagem.

As ideias de Kohn sobre o pensamento silvestre amadureceram a partir de seu convívio com os Runa da aldeia de Ávila, na Amazônia equatoriana, onde as pessoas coexistem intimamente com muitos tipos de seres, inclusive não humanos. Para obter alimento, os Runa precisam caçar, pescar, plantar roças — utilizando seus conhecimentos ecológicos e vivendo em sintonia com o mundo da floresta. Para obter sucesso, eles precisaram entender o que as relações ecológicas de seu ambiente estão comunicando. Em outras palavras, precisam perceber as interações semióticas que permeiam a floresta tropical, entidade composta por uma teia de hábitos comportamentais que evoluíram conjuntamente e que a transformaram em uma complexa entidade viva — por isso capaz de pensar. Portanto, a percepção dos Runa sobre os eventos que ocorrem no entorno de seu ambiente vai muito além de conhecimentos ecológicos sobre os seres que os rodeiam. Mais do que saber como tais seres se comportam, os Runa são capazes de perceber como eles pensam — observando a permutação de signos semióticos entre os entes da floresta, os quais alicerçam todas as formas de comunicação.

A relação dos Runas com os demais seres sencientes segue a linha de pensamento descrita no conceito de perspectivismo ameríndio, ou

seja, todos, sejam espíritos, animais ou humanos, em sua visão de mundo subjetiva, veem a si mesmos como pessoas. Conforme muito bem expresso por Viveiros de Castro (1996, 2004, 2019), o perspectivismo preconiza que o mundo é morada de diferentes tipos de subjetividades, humanas e não humanas, dotadas de pontos de vistas diferenciados sobre os ambientes físicos e extranaturais que nos rodeiam. Tal conceito inviabiliza a diferenciação entre Natureza e Cultura, conforme preconizado pelos dogmas antropológicos tradicionais. Temos, então, entre os ameríndios, não o multiculturalismo e, sim, o multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Na visão perspectivista, temos a pluralidade de corpos, e, por isso mesmo, múltiplas naturezas; e, se todos são sujeitos dotados de humanidade, a cultura torna-se única. Em suma, essa visão multinaturalista costuma se ater ao modo como os humanos veem os animais e as outras subjetividades — espíritos, mortos, vegetais, corpos celestes — e como estas se veem e veem os humanos. Entretanto, esse conceito dá uma ênfase especial aos animais, que são considerados gente e se veem como pessoas. A forma corporal do animal seria como um envelope, uma vestimenta, que reveste o aspecto humano interno — o qual somente é visível a outros animais dessa espécie ou a seres dotados de habilidades transespecíficas, como os xamãs.

O arranjo conceitual do perspectivismo é complementado pela noção de “mestres dos animais”, seres dotados de volição e intencionalidade semelhantes à humana capazes de conter em si os animais que lhes pertencem e, ao mesmo tempo, infundir-lhes humanidade. Esse arranjo pode incluir ainda plantas e até objetos, que também possuem “donos”. Em tese, tudo tem ou pode ter um dono: a floresta; a fauna; os rios, lagos e igarapés; determinadas espécies de animais ou de plantas; esta ou aquela plantação ou árvore; os morros, serras e vales (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; FAUSTO, 2008).

O perspectivismo dá uma certa relevância para aquelas espécies destacadamente simbólicas e práticas, como os grandes predadores — nossos principais adversários — e as presas mais caçadas pelos humanos. Quanto às plantas, seu caráter espiritual parece secundário, exceto entre os povos da Amazônia Ocidental que utilizam amplamente vegetais alucinógenos, onde a subjetivação das plantas parece ser tão

importante quanto a dos animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Os Matsigenka da Amazônia peruana, por exemplo, não diferenciam os princípios ativos de uma planta enteógena daquilo que seria a “alma” antropomorfizada que lhe dá vida e incute agência. Segundo os mitos de origem Matsigenka, as plantas, os animais, o sol, a lua, as estrelas e outros seres tinham corpos humanos, viviam em sociedades humanas e compartilhavam a cultura humana. Após diversos eventos mitológicos, esses seres acabaram por assumir as formas, corpos e hábitos atuais. Os “espíritos que sopram” utilizaram os poderes transformadores das plantas psicoativas para suscitar a diversidade de animais e vegetais. Dessa forma, um ato xamanístico teria sido responsável pela compartimentação taxonômica dos seres viventes (SHEPARD, 2018).

## **1. Plantas e xamãs no universo indígena**

Entre os indígenas da Amazônia é bem difundida a noção de que as plantas agem como verdadeiros professores, sendo fundamentais na orientação das tarefas executadas pelos xamãs. Essa noção inclui a crença de que cada planta possui sua própria mãe ou espírito. A absorção de substâncias vegetais conecta o xamã intrinsecamente com os “donos” que infundem atributos espirituais às plantas. Portanto, essas “plantas mestres” seriam responsáveis pela transmissão dos conhecimentos e poderes adquiridos pelo xamã. Nesse grau de entendimento, os compostos químicos vegetais não são apenas vetores facilitadores da comunicação com subjetividades do mundo espiritual e, sim, seres espirituais propriamente ditos que estabelecem estreitas conexões sensoriais com o xamã (SHEPARD, 2018; DALY; SHEPARD, 2019). Portanto, quando um xamã faz uso de alguma planta — na forma de rapé, como cigarro ou mesmo ingerindo chás — ele não está apenas haurindo uma substância química que vai provocar algum tipo de modificação cerebral ou sensorial. Tal substância é o próprio ser espiritual que habita a planta, que o xamã traz para dentro de si e com quem estabelece uma íntima relação.

Em seu trabalho sobre biossemiótica da comunicação das plantas, Witzany (2008) sustenta que as trocas de informações processadas pelas

plantas formam um sistema de comunicação química com características semióticas, envolvendo aspectos de sintaxe e de semântica. Segundo o autor, esses processos ocorrem intraespécie, mas também estabelecem comunicações transespecíficas, pois tais sinais essencialmente químicos prestam-se para estabelecer contatos com outras formas de vida pertencentes a outros reinos. É possível que o surgimento das plantas tenha ocorrido a partir de simbiose entre algas verdes e organismos parecidos com fungos, que deu a elas capacidades autotróficas e heterotróficas. O autor relata, ainda, a existência de “sinapses” vegetais que são semelhantes às sinapses encontradas nas células animais, sendo, portanto, capazes de transmitir impulsos elétricos — os quais podem ser uma resposta a ataques de patógenos. Esses sinais elétricos produzidos pelas plantas reforçam os sinais químicos, ajudando a melhorar a transmissão semiótica de informação.

A troca de informações entre as plantas e o ambiente – o que ocorre principalmente por meio de biomoléculas químicas – propicia às plantas um melhor desenvolvimento. As interações inseto-planta, desenvolvidas no decorrer de um longo processo de coevolução, também são mediadas por vias semióticas e envolvem troca de percepções de ambos os lados. As plantas entenderam que determinadas características eram mais propícias a atrair insetos benéficos e/ou repelir insetos prejudiciais — inclusive muitas plantas são capazes de sintetizar moléculas semelhantes às prostaglandinas de insetos, visando comportamentos específicos de defesa. Os insetos herbívoros, por sua vez, captando informações semióticas emitidas pelas plantas, adotaram comportamentos que foram mais benéficos para si (WITZANY, 2008)

Os meios pelos quais os psicotrópicos vegetais agem na mente humana já foram amplamente estudados e estabelecidos; porém, ainda não se conhece por que razão as plantas os produzem. As principais substâncias químicas que medeiam as interações entre plantas e animais — alcaloides e polifenóis — podem não ter evoluído para atrair ou repelir predadores, sendo mais provável que tenham sido inicialmente instrumentos estruturais da membrana celular e veículos de condução de informações através dela. São conhecidos mais de cem mil compostos de vinte diferentes classes de moléculas que são utilizadas pelas plantas com funções comunicativas. Tais compostos são empregados na transmissão



de informações dentro das células, entre células de uma mesma planta, entre vegetais da mesma espécie e de espécies diferentes, e para outros organismos, sobretudo animais e fungos. O nível de atuação dessas moléculas mensageiras pode abranger, inclusive, trocas de informação com a própria biosfera e mesmo entre vários seres em diferentes camadas do cosmos (TREWAVAS, 2003; 2004; WITZANY, 2008, SHEPARD, 2018; DALY; SHEPARD, 2019).

No que diz respeito à inteligência dos animais, Trewavas (2003, 2004) destaca que esse atributo muitas vezes está relacionado com os movimentos. Como as plantas exibem pouco ou nenhuma motilidade, logo são interpretadas pela maioria das pessoas como não detentoras de inteligência — premissa que já nasce enganosa, justamente por não considerar as sutis cinesias que as plantas executam ao longo de seu ciclo de vida. Por exemplo, o fato de uma fruta que já está madura cair da árvore e vir até o chão representa fisicamente um movimento de queda livre, executado como forma de dispersão de sua semente. Outras sementes se adaptaram para serem transportadas pelo trato intestinal de alguns animais como pássaros, roedores e outros mamíferos — assim, a planta, mesmo de forma indireta, movimentava-se por meio de outro ser vivo. Algumas sementes se deixam levar pelo vento para caírem em locais distantes, onde a nova planta vai germinar; outros vegetais usam a água para se deslocar, porque suas sementes caem nos rios e são levadas pelas correntezas ou ficam flutuando em lagos e são transportadas por correntes de ar que as impulsionam sobre a superfície. Portanto, não é exato afirmar que plantas não exibem movimentos. Mesmo um organismo adulto, já integrado ao solo, ou fixado a seja qual for o substrato, apresenta movimentos de aproximação ou afastamento de fontes de luz ou de indivíduos da vizinhança.

Plantas também exibem movimentos estratégicos, como é o caso daquelas que lançam raízes aéreas em direção ao solo em busca de mais uma fonte de nutrientes e de suporte, como acontece com árvores assentadas em terrenos arenosos de áreas de baixio e campinarana amazônicas; outro tipo de movimento em busca de suporte é realizado pelas gavinhas, que algumas plantas utilizam para lentamente se enroscarem em outra. O próprio crescimento da planta em direção ao sol configura um tipo de movimento. Que tipo de organização rege essa cinesia? Essa

mobilidade configura uma resposta aos estímulos semióticos emitidos pelos demais elementos do ambiente? Seriam apenas atividades mecânicas ou temos aí um indício claro de inteligência, se quisermos levar em conta o parâmetro movimento, como estabelecido para descrever a inteligência animal?

Segundo Shepard (2018), os preceitos científicos já estabelecidos sobre a química vegetal devem dialogar com os conhecimentos indígenas, iluminando-se mutuamente sem estabelecer prerrogativas mais favoráveis a este ou aquele. Cientistas e xamãs devem considerar as propriedades sensoriais das plantas como evidências químicas do fluxo de informações que compõem uma rede complexa de interações entre diversos seres, em uma espécie de *pidgin* transespécies universal — como atestam os ensinamentos passados aos xamãs por meio das plantas professoras. Por inferência, podemos admitir que os compostos fitoquímicos formam a base dos signos semióticos utilizados pelas plantas para significar o ambiente e com ele se relacionar, sendo a forma pela qual elas, como preconizado por Kohn (2013), manifestam seus pensamentos vivos.

Além dos xamãs, muitos outros seres são capazes de captar tais pensamentos — como demonstram, por exemplo, as interações e os processos coevolutivos já fartamente descritos entre os insetos e o reino vegetal. Apesar de ser notório que as plantas convivem intrinsecamente com representantes de praticamente todos os grupos animais, e mesmo de outros reinos biológicos, é inegável que a ligação mais icônica das plantas é justamente com os insetos. Boa parte das cenas que remetem às relações entre os seres vivos apresentam algum tipo de inseto que esteja pousado sobre uma árvore ou arbusto. Basicamente, as relações entre insetos e plantas são exemplos viscerais de transcepção biossemiótica.

## **2. Formidáveis insetos**

Os estudos sobre comportamento de insetos demonstram como eles são capazes de se comunicar intra e interespecificamente usando diversas estratégias que envolvem estímulos mecânicos (mecanorrecep-

ção tátil; produção e recepção de som), processos térmicos (termorrecepção; termorregulação) e agentes semioquímicos (feromônios de vários tipos: sexuais, de agregação, de alarme etc.). O sucesso dos insetos como grupo animal com maior número de espécies reflete a eficiência dessas estratégias, que os capacitam a perceber e interpretar o ambiente em uma escala refinada — diferenciando hospedeiros (tanto plantas como animais), distinguindo fatores microclimáticos, percebendo sons e odores. Apesar de serem revestidos por uma barreira cuticular de quitina relativamente inflexível e impermeável, essa cutícula é dotada de estruturas sensoriais (sensilas) que captam as narrativas do ambiente biótico e abiótico que os rodeiam. Ao mesmo tempo, secretam substâncias químicas, principalmente os feromônios, que também serão lidas pelos outros seres do entorno (GULLAN; CRANSTON, 2008). Portanto, insetos possuem sofisticadas ferramentas semióticas para se comunicar, conviver e sobreviver em meio a situações extremamente desafiadoras — percebendo e representando o ambiente onde vivem. Isso torna possível o tráfego de informações intraespécie — agressividade, atração sexual, agregação — e com os demais seres que habitam as florestas, os campos, os rios (e mesmo os ambientes urbanos).

Mesmo sem uma linguagem, os insetos são capazes de emitir sons que transmitem mensagens precisas, as quais serão claramente compreendidas por outros indivíduos de sua espécie. Seus corpos são dotados de cerdas com terminações nervosas extremamente sensíveis que captam informações ambientais, como temperatura, umidade do ar e velocidade do vento. Mas são os semioquímicos que mais se destacam nessa transcepção semiótica de informações intra e transespecíficas. Tais mecanismos, de caráter eminentemente químico, são formas de representações que estabelecem um diálogo não-linguístico que se estende entre os demais “eus semióticos” — conforme Eduardo Kohn definiu cada um dos seres humanos e não humanos que habitam o mundo (KOHN, 2013).

Os insetos participam de uma teia de interações que envolve elementos bióticos e abióticos, e seu sucesso adaptativo decorre do aperfeiçoamento de suas habilidades físicas e semioquímicas processadas de geração em geração. Em cada espécie, os sucessores herdaram adaptações melhores e estas, por sua vez, foram passadas com outros refina-

mentos aos descendentes. Então, pode-se dizer que cada comportamento aprimorado durante o processo é uma resposta positiva aos estímulos semióticos resultante das interações (GULLAN; CRANSTON, 2008). Porém, a exemplo do que ocorre com as plantas, nunca saberemos exatamente quais foram as razões iniciais para que os insetos desenvolvessem suas habilidades bioquímicas. Também nunca saberemos se essas manifestações semióticas abrangem somente o mundo físico ou se os insetos detêm alguma capacidade extrassensorial que lhes permite contactar a essência espiritual dos seres que lhes infundem a humanidade conceitual que emana do perspectivismo ameríndio — até por que, segundo Viveiros de Castro (2004), o perspectivismo raramente se aplica a todos os animais, concernindo mais frequentemente sobre os grandes predadores (onça, harpia, sucuri etc.) e presas típicas dos humanos (veados, porcos, peixes etc.).

Diante disso, surgem importantes questionamentos. Temos como afirmar, ou negar, que os insetos também são animados por algum tipo de humanidade infundida por um “mestre” espiritual? Suas habilidades bioquímicas são tão importantes quanto as das plantas? Exerceriam eles um papel tão protagonista quanto os grandes predadores e os grandes animais de presa? Até o momento, não encontramos uma resposta satisfatória para essas incertezas. Contudo, segundo compilado por Darrell Posey, um dos pioneiros da etnoentomologia no Brasil, diversos aurores descrevem a importância dos insetos na vida dos povos indígenas amazônicos, como os Maku, os Tukano e os Yanomami (POSEY, 1987a, 1987b). Além disso, nos relatos dos indígenas do Alto Rio Negro, os insetos são mencionados como fonte alimentícia — inclusive nas festividades do dabucuri<sup>1</sup> de larvas (*iã póose*), são utilizados

---

1 Também chamados de *póose*, formam um conjunto de cerimônias intimamente associadas ao calendário anual e ao ciclo das constelações. Os *póose* possuem uma estrutura comum de reciprocidade entre grupos de parentesco e de residência, envolvendo músicas, instrumentos, danças, o consumo da bebida *caxiri* e o consumo de alimentos. Ao longo do ano ocorrem quatro grandes *póose* — *yukuduhka póose* (de frutas), *wai póose* (de peixes), *waikurã póose* (animais de caça) e *iã póose* (de larvas/insetos) —, cada um com características específicas em seus componentes e em sua dinâmica própria (SODRÉ MAIA, 2018).

na contagem do ano e das estações, atuam como agentes peçonhentos que causam males que dependem de benzimentos para serem curados, são invocados em *bahsese* (benzimentos) visando favorecer a captura de peixes, podem infestar uma casa se esta não estiver protegida por um benzimento. Já as citações mais significativas dizem respeito a sua participação em narrativas mitológicas (AIKHENVALD, 1999, 2013; PAOLETTI; BUSCARDO; DUFOUR, 2000; TARIANO, 2002; CABALZAR, 2005; FONTOURA, 2006; IPHAM, 2007; OLIVEIRA, 2007; CABALZAR; RICARDO; ALBERTA, 2010; BENTES, 2011; PETIZA et al., 2013; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016; LIMA BARRETO et al., 2018; SODRÉ MAIA, 2018).

Mesmo com todos esses registros, nem de longe os insetos recebem o destaque dado a outros grupos animais. Surge, então, outra questão: isso ocorre por conta da menor relevância desses animais no contexto indígena ou seria decorrente da carência de estudos acadêmicos versando sobre esse tema? Estudos sobre os saberes etnoentomológicos dos Tariana do Alto Rio Negro apontam para a segunda hipótese, tendo em vista a grande quantidade de utilizações que a etnia confere aos *omana-kã*, ou pequenos animais, como costumam chamar os insetos e outros invertebrados (artrópodes, moluscos, anelídeos) — visto que não há um termo mais adequado para nomear esses animais (GOUVEIA, 2022).

Certamente o uso mais expressivo que se espera dos insetos diz respeito a seu aproveitamento como fonte alimentar, fato que realmente se verifica na literatura disponível. Entretanto, para os povos rionegrinos os benzimentos são tão ou mais importantes que os alimentos. Os benzimentos são função exclusiva dos especialistas *kumuã* (como são chamados os xamãs no Alto Rio Negro) — figuras importantes dos núcleos sociais das etnias rionegrinas.

Para realizar suas tarefas, os *kumuã* obtêm seus saberes desde muito jovens, ouvindo as narrativas orais sobre mitos ancestrais, histórias de ocupação e migrações, constelações, estações do ano e posição hierárquica dos clãs — muitas dessas narrativas, inclusive, foram transmitidas aos antepassados por espíritos e seres da natureza em geral — conta-

tados por meio de bebidas enteógenas como o *caapi*<sup>2</sup> (FONTOURA, 2006). Esse aprendizado é complementado, ainda, por conhecimentos empíricos recebidos por meio de suas interações com as mensagens semióticas emanadas dos seres da floresta, as quais eles tão bem conseguem captar e interpretar.

Como mencionado anteriormente, uma das principais atribuições dos *kumuã* é a realização de *bahsese*. Os conjuntos de *bahsese* estão relacionados diretamente com os processos de cura, proteção e agressão, mas também estão presentes nos mitos de origem, na abertura de uma roça, no prosperar de uma roça já aberta (expulsando pragas), no acompanhamento dos períodos das estações; também são feitos benzimentos para adentrar certos lugares, para ter e obter recursos alimentares (frutos silvestres, lugares de pesca); há os realizados especificamente em rituais de iniciação — ou seja, a lista é muito extensa. Indo ainda mais além, os benzimentos são pontes de conexão com o mundo sobrenatural, e somente algumas pessoas podem transitar entre dois mundos sem correr perigo.

É através dos benzimentos que diversas coisas podem ser organizadas, inclusive no caso da morte de alguém entre os Tariana — para que o espírito possa retornar a seu lugar de origem e descansar com tranquilidade é necessário um tipo específico de benzimento; caso contrário, esse espírito pode se perder no caminho. Para realizar os benzimentos, os *kumuã* invocam os atributos de plantas, animais, pedras, rios — conforme o objetivo a ser alcançado. Curiosamente, os Tariana consideram vários insetos indispensáveis na condução de diversos tipos de benzimento, e seus atributos são elementos agenciadores nas invocações proferidas pelos *kumuã*. Fica, então, evidente que esses pequenos animais possuem importância equiparável com a de outros grupos, como mamíferos, répteis e peixes.

---

2 Bebida produzida utilizando a planta *Banisteriopsis caapi*, um cipó nativo da região amazônica conhecido como Mariri, juntamente com o arbusto *Psychotria viridis* conhecido como Chacrona. Essa bebida é muito utilizada pelos indígenas amazônicos em rituais e cerimônias.



### 3. Os *omanakã* dos *kumã*

Um dos benzimentos de proteção que possivelmente resultou de observações diretas de mensagens semióticas é realizado evocando um tipo de esperança (Figura 1) cujas cores e textura corporal se confundem com a casca da árvore onde ele pousa (neste caso, os Tariana consideram esse animal como sendo um tipo de gafanhoto). Suas cores são foscas, passando despercebido por predadores e presas quando está imóvel. Esse revestimento externo é considerado uma roupagem que faz com que o animal e a árvore pareçam uma só coisa. No benzimento, essa roupa será “vestida” na pessoa, de forma que o corpo desse inseto age como um traje que dá proteção; além disso, a força vital dessa pessoa será estabelecida no interior da esperança — especificamente no abdome. Da mesma forma que a esperança fica camuflada e imperceptível para seus predadores e presas, a pessoa também fica protegida e passa despercebida aos olhos daqueles que queiram lhe prejudicar. A mensagem semiótica que o inseto transmite vai no sentido de “não estar lá”, de “não existir” — característica protetiva usada pelo *kumuã* no benzimento. É, na verdade, a simulação da ausência de representação.



**Figura 1.** Exemplar de esperança (Orthoptera, Tettigoniidae) ovipositando em caule com líquens do mesmo padrão de cor do *omanakã*.

Fonte: arquivo pessoal.

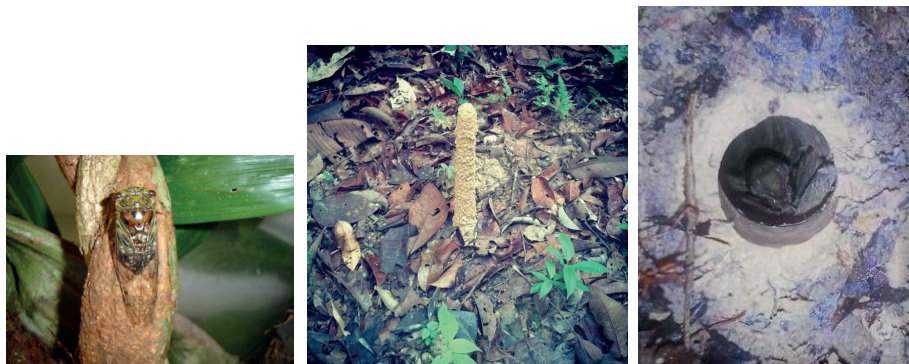
Outros insetos desse grupo também são miméticos, assemelhando-se a folhas verdes, folhas secas e até mesmo vespas. Os Tariana não diferenciam esse animal, que é um tipo de esperança, dos gafanhotos propriamente ditos; enquanto os gafanhotos, na taxonomia biológica, pertencem à ordem Orthoptera, subordem Caelifera, as esperanças estão incluídas na ordem Orthoptera, subordem Ensifera, família Tettigoniidae, subfamília Pseudophyllinae. De forma semelhante, Kohn (2013) reflete sobre o inseto conhecido como bicho-pau, cujo nome na taxonomia biológica é Phasmidae, decorrente do fato de ele parecer um fantasma que “desaparece” no ambiente — ficando invisível, mesmo estando lá.

Ainda com relação à percepção e interpretação de características ecológicas, merecem destaque as estruturas de barro muito bem construídas que protegem as cigarras das chuvas e dos predadores. Os predicados desses *omanakã* podem ter conduzido os *kumuã* a adotar o abrigo desses animais como *locus* metafísico adequado para ocultar alguém que busque proteção. Essas cigarras moram debaixo da terra (em galerias); cavam o subsolo e depois elevam estruturas tubulares de barro na superfície da terra que chegam a medir mais de 15 centímetros de altura por quatro centímetros de diâmetro externo e três centímetros de diâmetro interno (Figura 2). Essas estruturas, conforme explanado pelos interlocutores Tariana, servem para as cigarras se protegerem de predadores ou de chuvas. Essas características especiais são invocadas em benzimentos de proteção, pois são consideradas fatores agenciadores da segurança que a pessoa irá receber em sua vida no mundo espiritual.

Em seu abrigo, a cigarra não pode ser vista, por estar bem protegida e inacessível no interior da galeria (por conta de uma “porta” segura de barro), ficando em total segurança quando vêm relâmpagos, trovoadas e predadores. Ao receber o benzimento, o sujeito estará tão seguro quanto essa cigarra, pois todos os males lançados sobre ele passarão despercebidos e não conseguirão atingi-lo, da mesma forma que a cigarra passa despercebida das situações importunas da floresta. Além de conduzir a pessoa até o cômodo mais íntimo da casa da cigarra para que fique bem escondida e protegida, o benzedor também coloca metafisicamente sobre o corpo da pessoa a roupagem da cigarra — sendo este o principal



fator do processo de proteção. Na taxonomia biológica, estes animais pertencem à ordem Hemiptera, subordem Homoptera, família Cicadidae.



**Figura 2.** Cigarra adulta (à esquerda) (Hemiptera, Cicadidae); abrigo de barro construído pela ninfa em estado jovem (no centro); a ninfa abrigada no interior da estrutura tubular (à direita).

Fonte: arquivo pessoal.

As casas de cupins são também protagonistas nos benzimentos. Os cupinzeiros construídos na superfície da terra são feitos de barro muito consistente; as casas dos cupins arborícolas, em contraste, são feitas de material frágil e quebradiço (Figura 3). O cupinzeiro de barro pode ser visto de longe, mas o que faz diferença é o interior da casa, local para onde a vida da pessoa será direcionada mentalmente e ficará protegida dos olhos das entidades más e não será atingida por nenhum tipo de trovão ou relâmpago metafísico. Neste contexto, o ser humano transita entre o concreto e o abstrato, pois o mundo espiritual representa um plano de vida tão real quanto o mundo físico. Sendo assim, a pessoa que recebe esse benzimento terá sua essência vital transportada para o local mais íntimo do cupinzeiro — passando a viver despreocupada e em harmonia. Em paralelo, diante dos olhos das pessoas no mundo físico, trata-se de alguém bem visto e bem falado, com quem todos simpatizam. Assim como o mundo físico oferece afazeres, sociabilidade, alegria e lazer, o universo imaterial também oferece muitas atividades. As conexões espirituais estabelecidas entre a esfera física e o ambiente etéreo da “casa” do cupim se refletem na vivência do dia a dia da pessoa, graças à maestria dos benzedores que detêm autoridade sobre essas questões.



**Figura 3.** Cupinzeiro de solo, feito de barro umedecido com saliva (à esquerda); cupinzeiro arbóreo cartonado, construído com fezes ricas em material lenhoso.  
Fonte: arquivo pessoal.

As casas dos cupins arborícolas também são invocadas em benzimentos. Esses cupins regeneram rapidamente seu ninho após algum tipo de ataque — quando o cupinzeiro é ferido num dia, no outro dia já está reparado. Tal comportamento é assimilado e trabalhado no campo do benzimento de cura de um ferimento, levando um corte grave a sarar com rapidez. Essas percepções são escalares, pois os cupins analisam as características do meio circundante — temperatura e umidade do ar, ameaças de predadores — e respondem de acordo com o que o ambiente está falando, resultando nessa ação reparativa de seu ninho. Da mesma maneira, agora na esfera do humano, essas interações são captadas e transferidas para o mundo extra-humano, pois em algum momento essa agência do cupim chamou tanta atenção que foi incluída nos benzimentos de cura. Na taxonomia biológica, os cupins de barro e os cupins arborícolas estão incluídos na ordem Blattodea, subordem Isoptera, família Termitidae.

Diante de tão interessantes usos que os *kumuã* Tariana fazem dos atributos ecológicos e biológicos dos insetos, algumas reflexões tornam-se necessárias. De que forma um *kumuã* pode ter certeza que seu benzimento de proteção será um sucesso? Como ele sabe que o abrigo físico

representado pela característica ecológica daquele inseto surtirá a mesma agência no mundo sobrenatural, abrigando a força vital da pessoa em segurança? Em que momento primordial o benzimento invocando o cupim foi feito e surtiu o agenciamento semelhante em ferimentos humanos? Em que fase da ancestralidade esses fatos aconteceram e foram presenciados no ambiente cósmico ou extranatural? Caso o *bahsese* não surta os efeitos desejados, o *kumuã* verá cair por terra sua reputação e sua competência; portanto, existe alguma constatação de que tal benzimento funciona. É viável inferir que essa sabedoria lhe foi passada por entidades extra-humanas, com as quais o *kumuã* entra em contato via plantas enteógenas, bem como tiveram sua eficiência certificada por meio das visões experimentadas durante os sonhos, ocasião em que o *kumuã* é capaz de acessar e experimentar as perspectivas dos seres espirituais que atuam como mestres dominantes. Ao ser capaz de romper a fronteira entre o mundo físico e o mundo sobrenatural, o *kumuã* também mescla o real e o metafórico, vivenciando uma nova realidade que emerge das relações com não humanos e extra-humanos.

Caso se cogite explicar como esses fenômenos se processam, estas questões não podem ser discutidas somente na esfera das crenças — abstratas em essência —, devendo ser incluídas no domínio do concreto. Conforme depreendido das palavras de Kohn (2013), são múltiplas as realidades que permeiam nosso mundo, as quais podem se manifestar de várias formas. O que aparentemente é fantasioso, fantástico ou mitológico pode se apresentar de uma forma consciente, tangível ou literal. Uma pesquisa antropológica que pretenda ir além do humano deve repensar o que percebemos como real — geralmente concebido como aquilo que existe de fato, que é palpável e perceptível pelos cinco sentidos. Entretanto, esse real pode ser mais amplo e deve extrapolar os limites do humano. Dessa forma, devemos entender que acontecimentos na esfera cósmica vão muito além de meras divagações ou estados alterados de consciência, não se restringindo a conjecturas cerebrais ou alterações induzidas por alguma substância química. Ao invés disso, são realidades que transcorrem em outra dimensão e podem ser presenciadas pelos *kumuã*, pessoas que, segundo Viveiros de Castro (1996), são multinaturais por definição e ofício e detêm a capacidade de transitar entre os mundos humano e extra-humano sem perder sua condição de sujeito e, principalmente, de voltar para contar a história.

A extensão sobrenatural dada às características ecológicas dos *omana-kã*, transportando sua agência física para as esferas extranaturais, configura uma extraordinária percepção dos *kumuã*. Além disso, tais características também formam a base da classificação etnobiológica, muitas vezes sem sentido para o biólogo convencional. A mesma observação cabe para o antropólogo que somente se preocupa em descrever os aspectos culturais — os benzimentos, por exemplo — considerando apenas dimensões místicas e míticas, ignorando os conceitos ecológicos percebidos pelos indígenas.

Os biólogos experimentam sólidos processos de formação educacional, que os capacitam a entender e descrever os fenômenos da natureza. Porém, nem mesmo o biólogo mais preparado seria capaz de conceber e idealizar os conceitos utilizados pelos indígenas no que concerne à funcionalidade metafísica das capacidades biológicas (peçonha, camuflagem, agressividade, toxidade, entre outras). Acredito que mesmo uma mente brilhante não imaginaria utilizar os atributos físicos ou fisiológicos de um inseto para realizar algum tipo de agência no mundo sobrenatural. O próprio conceito de “sobrenatural” não faz parte do mundo da Biologia disciplina que integrava o que era anteriormente chamado de História Natural. Mesmo atualmente, muitos profissionais das Ciências Biológicas são relutantes quanto aos saberes indígenas. Felizmente, há outros com a mente mais aberta, que não só entendem a grandeza desses conhecimentos como reconhecem seu valor no âmbito acadêmico.

Quando os biólogos dão a devida atenção aos conhecimentos de populações locais sobre os ambientes florestais, até mesmo elementos do folclore que parecem estranhos podem levar à obtenção de conhecimento científico. Isso está muito bem exemplificado no primeiro registro de formigas criando galhas em várias espécies de plantas lenhosas, feito a partir de informações repassadas a biólogos especialistas em Botânica por um antigo xamã Matsigenka (EDWARDS et al., 2009; SHEPARD, 2011). A sensibilidade dos pesquisadores aos relatos do xamã redundou em produção de conhecimento científico com base nos saberes locais sobre os ecossistemas florestais. Certamente, muitos outros aspectos da floresta tropical amazônica já teriam sido revelados se tivéssemos mais pesquisadores de mentes e corações abertos ao conhecimento indígena.

O homem moderno, em seu contexto urbano, desaprendeu como se conectar com os elementos do mundo natural. Portanto, a socieda-

de atual deveria voltar sua atenção para as populações tradicionais que ainda possuem a capacidade de interpretar e interagir com as redes semióticas não simbólicas da floresta e a utilizam, inclusive, na “gestão sustentável” dos recursos naturais — o que, ademais, constitui uma estratégia eficiente de conservação da natureza (HORNBORG, 1996). Em tempos ancestrais, os *kumuã* já utilizavam “plantas de poder” para obter e internalizar saberes emanados de estratos transnaturais — bem como aprendiam por meio da observação direta dos constituintes ecológicos e biológicos oriundos da natureza semiótica circundante. Tais processos subsistiram ao longo dos tempos, propiciando aos *kumuã* da atualidade a continuidade da aquisição e assimilação de conhecimentos por intermédio de plantas enteógenas, convivência empírica com a natureza e instruções diretas providas por *kumuã* mais antigos.

Apesar dos estudos antropológicos destacarem a importância dos grandes animais no contexto cosmológico e social dos povos rionegrinos, é evidente que os *omanakã* também ocupam uma posição relevante nesse universo, conforme atesta sua utilização como alimento, indicadores sazonais e agenciadores metafísicos nos benzimentos de cura, proteção e agressão. Esse protagonismo foi possível graças às capacidades interpretativas dos indígenas — destacadamente os *kumuã* — grandes especialistas na leitura das “entrelinhas semióticas” que permeiam os ambientes florestais. Se os grandes animais conseguem se sobressair e, via dupla, os indígenas são bem-sucedidos em percebê-los — tais episódios geralmente não ocorrem de forma simultânea e simplificada. O mesmo não se pode dizer dos *omanakã*, seres tão exageradamente numerosos e conspícuos que jamais passam despercebidos. Por isso mesmo não é de se estranhar que sejam facilmente notados, seja pelos formatos anatômicos ou por seus comportamentos peculiares. Essa captura de atenção resulta no inevitável estabelecimento de fortes conexões entre indígenas e insetos.

Estudos antropológicos descrevem cada vez com mais detalhes as atividades relacionais entre humanos e animais, abordando inclusive as visões de mundo que atribuem humanidade a muitos tipos de animais — geralmente aplicada a grandes mamíferos (predadores e presas), aves e peixes. Os insetos, entretanto, aparentemente detêm uma importância secundária nessa convivência. Mas essa percepção pode ser enganosa, provavelmente decorrente da escassez de trabalhos sobre esse tema e da insuficiente quantidade de pesquisadores dispostos e preparados para



abordá-lo. A percepção dos Tariana sobre os insetos demonstra que esses animais são tão importantes quanto quaisquer outros.

Se antas, pecaris e peixes constituem um recurso proteico fundamental, os *omanakã* também cumprem esse papel de forma destacada; isso fica bem demonstrado na realização do dabucuri de insetos e larvas. Os insetos também recebem *status* semelhante aos de outros animais em quesitos como agressividade, elegibilidade para emprego em *bah-sese* e festas ritualísticas. Os atributos físicos dos insetos são tão relevantes que fornecem importantes agenciamentos no mundo espiritual, conforme demonstram os benzimentos em que são invocados. Aliás, aqui vale ressaltar que a eficiência de tais agenciamentos deve ser estudada mais profundamente, para que possamos tentar compreender como esses processos acontecem e que forças transcendentais teriam revelado (e, principalmente, confirmado) essas capacidades sobrenaturais aos *kumuã*.

Essa questão não é de simples elucidação, pois várias hipóteses precisam ser investigadas, a saber: os *kumuã* intuíram que o agenciamento que ocorre no mundo físico poderá acontecer também no mundo sobrenatural ou eles já testemunharam de alguma forma extracorpórea que aquilo realmente acontece? Alguém, ao longo da história ancestral da etnia, presenciou extrasensorialmente uma entidade nefasta procurando uma pessoa para lhe fazer mal, mas não a encontrou justamente por que essa pessoa estava protegida dentro do abdome de um *omanakã*, ou essa proteção é inferida e conferida somente com base no agenciamento provocado no mundo físico? O uso dos elementos da natureza pelos *kumuã* acontece de forma puramente ritualística e mítica ou os agenciamentos ocorrem no campo das possibilidades e realidades metafísicas? Independente da origem desses conhecimentos, sejam eles sobrenaturais ou baseados em observações ecológicas, é inegável que a capacidade de abstração dos indígenas do Alto Rio Negro é superior em muitos aspectos, pois acreditamos que nem mesmo o biólogo de mentalidade mais fértil seria capaz de vislumbrar o corpo de um inseto como um bunker metafísico inexpugnável.

Pesquisadores que analisam com olhos acadêmicos os saberes das populações tradicionais acabam gerando novos conhecimentos científicos; para tanto, devem estar atentos às descrições feitas pelos locais

sobre aspectos físicos, comportamentais e ambientais dos diversos elementos da natureza — e prestar mais atenção, ainda, às narrativas que envolvem as esferas extranaturais. Dentro dessa ótica, devemos destacar o quanto importante é a capacidade de se reconhecer as pistas metafísicas que conduzirão a novas descobertas no mundo natural. Acreditamos ser fundamental complementar o aprendizado obtido no ambiente acadêmico com os saberes apreendidos daqueles que vivem imersos cotidianamente no ambiente que é estudado nos livros. O contato com tais saberes é essencial para que os biólogos possam captar a essência do mundo natural.

## Referências

AIKHENVALD, A. Y. **Tariana texts and cultural context**. Munique: Lincom Europa, 1999. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/TRL00004.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

AIKHENVALD, A. Y. Shifting language attitudes in North-west Amazonia. **International Journal of the Sociology of Language**, v. 222, p. 195-216, 2013.

BENTES, S. P. C. **Etnoentomologia Baniwa**: estudo dos insetos na concepção dos povos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Brasil. 2011. 150 f. Dissertação (Mestrado em Entomologia). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2011.

CABALZAR, A. (Org.). **Peixe e gente no Alto Rio Tiquié**: conhecimentos Tukano e Tuyuka: ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A.; ALBERTA, L. **Manejo do mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico. São Paulo: ISA/FOIRN, 2010.

DALY, L.; SHEPARD, G. Magic darts and messenger molecules: toward a phytoethnography of indigenous Amazonia. **Anthropology Today**, v. 35, n. 2, p. 13-17, 2019.

EDWARDS, D. *et al.* A plant needs ants like a dog needs fleas: *Myrmelachista schumanni* ants gall many tree species to create housing. **American Naturalist**, v. 174, n. 5, p. 734-740, 2009.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FONTOURA, I. F. **Formas de transmissão de conhecimentos entre os Tariano da região do Rio Uaupés – AM**. 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

GOUVEIA, J. H. **Perspectiva etnoentomológica Tariana**. 2022. 160 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

GULLAN, P. J.; CRANSTON, P. S. **Os insetos**: um resumo de entomologia. 3. ed. São Paulo: Rocca, 2008.

HORNBORG, A. Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (eds.). **Nature and society**: anthropological perspectives. London and New York: Taylor & Francis, 1996. p. 45-62.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Tariana**. (Publicado originalmente em jul. 2016). Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tariana>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

IPHAN. **Dossiê IPHAN 7 {Cachoeira de Iauaretê}**: Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM). Brasília: Iphan, 2007. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0AL00042.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

KOHN, E. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2013.



LIMA BARRETO, J. P. *et al.* **Omerô**: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano). Manaus: EDUA/NEAI, 2018.

OLIVEIRA, A. **Etnomatemática dos Taliáseri**: medidores de tempo e sistema de numeração. 2007. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Pernambuco, 2007.

PAOLETTI, M. G.; BUSCARDO, E.; DUFOUR, D. L. Edible invertebrates among Amazonian indians: a critical review of disappearing knowledge. **Environment, Development and Sustainability**, v. 2, n. 3, p. 195–225. 2000.

PETIZA, S. *et al.* Enotaxonomia entomológica Baniwa na cidade de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, Brasil. **Revista de Antropologia**, v. 5, n. 3, p. 708-732, 2013.

POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, D. (ed.). **Suma etnológica brasileira**, 2. ed., v. 1, Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1987a. p. 15-25.

POSEY, D. A. Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia. In: RIBEIRO, D. (ed.). **Suma etnológica brasileira**, 2. ed., v. 1, Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1987b. p. 251-271.

SHEPARD, G. H. Jr. Spirit bodies, plant teachers and messenger molecules in Amazonian shamanism. In: McKENNA, D. *et al.* (Eds.). **Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs II**: 50 years of research (1967-2017). Santa Fe: Synergetic Press, 2018. p. 70-81.

SHEPARD, G. H. Jr. A formiga, o xamã e o cientista. **O Eco Amazônia** (revista online). 2011. Versão em inglês disponível em: <<https://ethnoground.blogspot.com/2011/11/antshaman-and-scientist.html>>. Acesso em: 01 fev. 2021.

SODRÉ MAIA, G. **Bahsamori**: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Manaus: EDUA/NEAI, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

TARIANO, I. **Mitologia Tariana**. Manaus: Editora Valer; IPHAN, 2002.

TREWAVAS, A. Aspects of plant intelligence. **Annals of Botany**, v. 92, p. 1-20, 2003.

TREWAVAS, A. Aspects of plant intelligence: an answer to firn. **Annals of Botany**, v. 93, p. 353-357, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. **Common Knowledge**, v. 25, n. 1-3, p. 21-42, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 18, p. 225-254, 2004.

WITZANY, G. The biosemiotics of plant communication. **The American Journal of Semiotics**, v. 24, n. 1/3, p. 39-56, 2008.

## **Dados sobre os Autores**

### **Fernando Bernardo Pinto Gouveia**

Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.  
fpinto@inpa.gov.br

### **Glenn Harvey Shepard Jr**

Museu Paraense Emílio Goeldi.  
gshepardjr@gmail.com

### **Jonilda Hauwer Gouveia**

Universidade Federal do Amazonas.  
jonilda.hauwer@yahoo.com.br

# A CURA NO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO: UMA CARACTERIZAÇÃO DAS TÉCNICAS E PRÁTICAS ANCESTRAIS DE CURA DOS POVOS AMERÍNDIOS E SUA INFLUÊNCIA NA PROMOÇÃO DE SAÚDE DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

*Gabriel Braga Martone*

## **Introdução**

Existe um legado ancestral dos povos originários nas Américas; vasto, profundo e necessário de ser acessado na contemporaneidade se quisermos, como afirma Krenak (2019), “adiar o fim do mundo”.<sup>1</sup> Como se, em resposta às profundas crises que estamos enfrentando no século XXI, os saberes tradicionais e medicinas dos povos ameríndios<sup>2</sup> fossem uma saída para a aparente ausência de soluções sobre a qual alerta Santos (2016, p. 15): “A atual crise global e a hegemonia continuada dos padrões econômicos, sociais, culturais e políticos que conduziram o mundo a este momento histórico têm sustentado um discurso de ausência de alternativas [...]”.

No que tange ao cenário da saúde, esta crise também está estabelecida, com o aumento das doenças de todas as ordens, destacando-se as mentais e psicossomáticas nas últimas décadas (GRECO, 1999), agravada pela pandemia de COVID-19. A busca crescente de alternativas

---

1 Em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, o Doutor Honoris Causa indígena Ailton Krenak faz uso dos saberes de seu povo para discutir, colocar em xeque o modelo atual de desenvolvimento, e apresenta possíveis soluções baseadas na visão ancestral para a sobrevivência da vida no planeta.

2 O termo “ameríndios” se refere aos povos nativos do continente americano.

e do resgate de elementos cruciais para a saúde humana através do desenvolvimento da Medicina Complementar / Alternativa (MAC),<sup>3</sup> e das práticas integrativas e complementares em saúde (PICS),<sup>4</sup> além de possuir uma visão mais holística da realidade e do processo saúde-doença (BARROS; OTANI, 2011), considera a potência dos saberes ancestrais neste resgate e construção (FERREIRA et al., 2020).

Parte deste legado de sabedoria ancestral vem ganhando bastante expressividade e influência na sociedade moderna atual por meio dos seus sistemas de cura e medicinas tradicionais indígenas e em torno de suas práticas espirituais xamânicas (ALBERT-RODRIGO, 2021; LUZ MADEL, 2005; PUTTINI, 2008), contudo, ainda sem termos clareza de sua abrangência, importância, dimensão e interfaces com a sociedade moderna na promoção de saúde.

Essas práticas envolvem todas as características “epistemológicas do Sul”<sup>5</sup> (SANTOS, 2008), isto é, que surgem como resposta não apenas de um território físico, mas como “uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão” (SANTOS, 1995, 2014 apud SANTOS, 2016). E, portanto, além de estarem extrapolando as fronteiras dos seus territórios de origem (em geral florestas, ambientes rurais, bem como reservas indígenas), estão ganhando importância cultural e filosófica nos povos urbanos (envolvendo tanto indígenas como não indígenas), através do desenvolvimento de novas filosofias e caminhos, como o neoxamanismo,<sup>6</sup> e da incorporação dessas influências nas práticas médicas<sup>7</sup> e terapêuticas modernas.

---

3 Conceito utilizado pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

4 Termo utilizado preferencialmente no Brasil para designar estas práticas.

5 “As epistemologias do sul são uma proposta de expansão da imaginação política para lá da exaustão intelectual e política do Norte global, traduzida na incapacidade de enfrentar os desafios deste século, que ampliam as possibilidades de repensar o mundo a partir de saberes e práticas do Sul global e desenham novos mapas onde cabe o que foi excluído por uma história de epistemicídio” (SANTOS, 1995, 2015 apud SANTOS, 2016).

6 Termo se refere às novas formas e expressões do Xamanismo na contemporaneidade e será adiante mais discutido, neste estudo.

7 Como exemplo da inserção de práticas ancestrais incorporadas em novos sistemas médicos temos o surgimento de Institutos clínicos e de pesquisa que estão utilizando a fitoterapia indígena para o tratamento de doenças.

Quais são estas técnicas e práticas? De onde vêm? Como elas podem ser caracterizadas? Quais são seus benefícios, interfaces e influências e como elas têm auxiliado o momento histórico da humanidade, na solução das crises apresentadas, principalmente no que tange à promoção de saúde?

## **1. Crise planetária e os paradigmas modernos na saúde**

Nas últimas décadas, o ritmo da destruição do nosso organismo Terra vem sendo deliberadamente acelerado (BOFF, 2009). Inúmeros movimentos, organizações e lideranças vêm denunciando os maus tratos da humanidade para com a natureza e contra si mesma:

A violência contra a natureza e a Terra ganhou tais dimensões que muitos cientistas afirmam que inauguramos uma nova era geológica, a do antropoceno, vale dizer, o ser humano é a grande ameaça ao sistema-vida e ao sistema-Terra. Já que nos encontramos dentro da sexta extinção em massa, outros, face à devastação crescente da biodiversidade e do crescimento da violência entre os humanos, já falam na era do necroceno, isto significa, a era da destruição em massa da vida na natureza e na sociedade. (BOFF, 2022, p. 11).

Teixeira e Toni apresentam esse desafio global sem precedentes, de ordem existencial: “é a primeira vez que vivemos uma ‘transição’ induzida por desafios de uma crise planetária, imposta pela nossa desbalanceada relação com a natureza. Uma transição em que o transgressor e a vítima são a própria humanidade” (TEIXEIRA; TONI, 2022). Krenak complementa, afirmando:

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda. (KRENAK, 2019, p. 25).

Do ponto de vista da saúde, as mudanças ecológicas intensas e rápidas, oriundas deste modelo de desenvolvimento, somadas à diminuição do suporte social, vêm ocasionando o surgimento de novas doenças (GRECO, 1999), e como diria Batanoli (2016, p. 38):

um aumento vertiginoso de doenças psíquicas e outras denominadas ‘doenças da civilização’ em caráter quase epidêmico, aumento exponencial do consumo de drogas de todos os tipos, e tantos outros, se mostram articulados, não deixando dúvidas: existe uma crise multifacetada, mas de natureza única e de abrangência planetária.

Há algumas décadas o escritor e mitólogo Joseph Campbell vem elucidando que, enquanto civilização moderna hegemônica, nosso desafio crucial é incorporarmos a narrativa de um “novo mito” para nosso tempo, que seja capaz de ordenar nossa mentalidade e condição de ser e estar no mundo. E esse mito deve ser justamente o entendimento de que somos “Gaia”, o planeta vivo (CAMPBELL, 1990), que também foi elucidado cientificamente por Lovelock em 1979, quando publicou o clássico livro “Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra” e sua hipótese correspondente, a hipótese Gaia (LOVELOCK, 1995).

Segundo Campbell, nos assumirmos como Gaia é então “o único mito de que valerá a pena cogitar, no futuro imediato, é o que fala do planeta, não da cidade, não deste ou daquele povo, mas do planeta e de todas as pessoas que estão nele” (CAMPBELL, 1990). Importante destacar, contudo, que embora este mito seja um desafio para a sociedade hegemônica contemporânea, nos povos originários do planeta não é apenas parte de suas epistemologias, como condição original perpetuada até os dias de hoje (GOMES DOS ANJOS; FEHLAUER, 2017; MORAES, 2018), evidenciando que estamos falhando não como espécie humana, mas como partícipes de uma terminal narrativa dominante.

## **2. Saberes tradicionais ameríndios e as epistemologias do Sul**

Os povos originários do continente americano são detentores de conhecimentos milenares que trazem uma epistemologia diversa, com-

plexa, isto é, uma maneira de ver, viver, pensar e sentir o universo e suas interações. Ao menos para grupos indígenas da região amazônica, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro investiga a episteme segundo o que ele denomina como perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). De acordo com ele, este perspectivismo

reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. Alteridade cultural radical (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 158).

Uma das características importantes deste perspectivismo é que ele é profundamente animista, isto é, “uma condição de ser no mundo. [...] de estar vivo para o mundo, caracterizado por uma capacidade elevada de sentir e responder, na percepção e na ação, a um ambiente que está sempre em fluxo, que não permanece o mesmo de um momento para o outro” (INGOLD, 2013, p. 12).

Esta condição propicia uma habilidade extraordinária de resposta às adversidades do mundo natural e da existência, uma vez que considera toda a natureza (visível e invisível e suas relações ecoespirituais), portanto, cosmológica (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit.), como partícipe das soluções para a sobrevivência e prosperidade da humanidade e da vida.

Dialogando estes saberes com as necessidades e desafios do presente — ambientais, sociais, políticos e espirituais modernos (GRECO, 1999; BOFF, 2009; KRENAK, 2018) —, descobrimos que este perspectivismo é, sobretudo, uma epistemologia do sul, que se define como algo profundamente “insurgente, resistente, alternativa contra um projeto de dominação capitalista, colonialista e patriarcal, que continua a ser hoje um paradigma hegemônico” (SANTOS, 2016).

As epistemologias do sul são uma proposta de expansão da imaginação política para lá da exaustão intelectual e política do Norte global, traduzida na incapacidade de enfrentar os desafios deste século, que ampliam as possibilidades de

repensar o mundo a partir de saberes e práticas do Sul Global e desenham novos mapas onde cabe o que foi excluído por uma história de epistemicídio. (SANTOS, 1995, 2014 apud SANTOS, 2016).

Será esta epistemologia capaz de auxiliar a civilização moderna contemporânea na superação de seus desafios?

Curiosamente, é justamente em alguns países da América Latina, cujos povos são majoritariamente indígenas, como Bolívia e Equador, que estamos vendo um protagonismo legal — em suas respectivas Constituições — nas garantias à existência do próprio planeta e do direito à vida. “Coube, [...] à América Latina, desenvolver um pensamento constitucionalista de natureza ecológica no qual a Terra e todos os seres da natureza, particularmente os vivos e os animais, são titulares de direitos” (BOFF, 2009).

### **3. Medicina Tradicional Indígena, Xamanismo e os conceitos de cura, doença e saúde**

“Mãe, cante-me uma canção que possa aliviar minha dor, consertar meus ossos quebrados, trazer a plenitude novamente. Segure meus bebês quando eles nascerem, cante minha canção de morte, ensina-me a chorar. Mostra-me o remédio das ervas curativas, o valor do espírito, a forma como posso servir. Mãe, cure meu coração para que eu possa ver suas dádivas e que elas possam viver através de mim”. (SAMS, 1993)<sup>8</sup>

Uma vez que os povos tradicionais possuem uma maneira mais integrada de relacionamento com a natureza e com o funcionamento da vida, através de suas epistemologias e cosmovisões (VIVEIROS DE

---

8 Tradução livre de “*Mother, sing me a song that will ease my pain, mend broken bones, bring wholeness again. Catch my babies when they are born, sing my death song, teach me how to mourn. Show me the Medicine of the healing herbs, the value of spirit, the way I can serve. Mother, heal my heart so that I can see the gifts of yours that can live through me*”. (SAMS, 1993).



CASTRO, 1998; BOFF, 2009; SANTOS, 2016), os cuidados com a saúde também se apresentam repletos de características próprias e que se misturam com todas as suas práticas culturais e ontológicas, de modo que é até desafiador discriminar onde começam e onde terminam as práticas que levam a uma maior qualidade de vida e saúde (ALBERT-RODRIGO, 2021). Para o ameríndio, os seus sistemas de cura tradicionais<sup>9</sup> “advêm de plantas, ervas, animais, rituais, músicas, espiritualidades e crenças sobre a floresta” (MATOS; NUNES, 2016).

Ampliando o destaque para os indígenas do hemisfério norte, Yerlilerinde (2002) afirma que dentre as principais diferenças entre a medicina ocidental e a tradicional nativa norte-americana, cita-se o fato desta última ser muito mais centrada nos conceitos de saúde e bem-estar, e não na doença. E que, além dos especialistas nas artes de cura destes povos serem procurados para cura de doenças, são também chamados para proteger, abençoar ocasiões felizes (casamento, nascimento de filho e outros) ou para garantir o sucesso de uma expedição ou caça.

Essa incorporação de distintas dimensões do processo de cura permite que a Medicina Tradicional Indígena possa ir muito além da dimensão médico-terapêutica, uma vez que incorpora as dimensões social, cultural, espiritual, política e econômica (ALBERT-RODRIGO, 2021). Não seria também difícil afirmar que, no centro dessa epistemo-

---

9 Segundo a OMS, o termo “medicina tradicional” engloba uma ampla variedade de terapias e práticas em saúde alinhadas às características socioculturais de cada país e região, sendo importante considerá-las neste contexto. A medicina tradicional é a soma total de conhecimentos, habilidades e práticas baseadas nas teorias, crenças e experiências dos povos tradicionais de diferentes culturas, explicáveis ou não, utilizadas na manutenção da saúde, bem como na prevenção, diagnóstico, melhoria ou tratamento de doenças físicas e mentais. Como cada país compreende a medicina tradicional de acordo com suas especificidades, as denominações também diferem de país para país: Medicina tradicional norte-americana; Medicina tradicional andina; Medicina tradicional mesoamericana; Medicina tradicional amazônica; Medicina tradicional afro-americana; Medicina tradicional das comunidades Rom; Práticas populares de cuidado (como são chamadas no Brasil).

Já a “medicina complementar” se refere a um amplo conjunto de práticas de atenção à saúde que não pertencem à tradição nem à medicina convencional de um país e tampouco estão totalmente integradas ao sistema de saúde predominante (OMS, 2022).

logia de cura de múltiplas dimensões, encontrarmos o fenômeno “xamânico”:

[...] paralelo ao mundo dos caçadores coexiste a práxis xamanística, pois xamãs são mediadores entre os seres e suas perspectivas. Em êxtase, o xamã adentra nas perspectivas extra-humanas, penetrando na carne dos outros seres, porém retornando ao plano ordinário para narrar experiências. Uma fenomenologia nativa voltada à significância dos processos sociais, que são estendidos aos domínios sobre-humanos. Devido ao fato de bichos, espíritos, plantas e pessoas conviverem no mesmo patamar socio-cósmico, as divergências entre cultura e natureza afloram de dentro dos esquemas sociais, sendo à (*sic*) natureza uma agência amalgamadora da sociedade. Um sistema unificador, onde categorias e relações sociais são utilizadas para mapear o mundo e o universo. (LIRA, 2018, p. 62).

Nas práticas xamânicas, “a cura [...], é uma questão espiritual” (ACHTERBERG, 1996), realizada através da invocação de forças espirituais benéficas que farão a cura no paciente, empoderá-lo para que ele possa se curar, ou libertá-lo de “espíritos ruins”. Yerlilerinde (2002) também afirma que os homens e as mulheres medicinas de seu povo<sup>10</sup> são especialistas em tratar doenças de causas naturais ou “sobrenaturais”.

Para Albert-Rodrigo (2021), as práticas xamânicas são um conjunto de técnicas que favorecem o contato imediato com o sobrenatural, através do qual se buscam respostas para as grandes dúvidas humanas: quem somos, de onde viemos e para onde vamos.

Para Barreto (2021), a melhor maneira de cuidar da pessoa do ponto de vista dos especialistas em curas indígenas é a prevenção, realizada através de fórmulas terapêuticas (que englobam elementos da fitoterapia indígena, mas também manipulação de espíritos) e que, sem essas técnicas, a pessoa ou comunidade fica vulnerável aos ataques de agentes externos (maus espíritos) e epidemias (BARRETO, 2021). Nessa direção, Achterberg (1996) afirma que diferente das práticas modernas da área médica, em que a doença é sempre causada por algum corpo es-

---

10 Lakotas dos Estados Unidos da América.

tranho que perturba o equilíbrio do organismo, um antígeno, que deve ser extirpado, eliminado do corpo para que a saúde se restabeleça; para o xamanismo a questão está em outro plano, sendo o maior problema, não o invasor, mas a perda de poder pessoal que permitiu a invasão, seja um mau espírito (que para eles são os causadores da maioria das doenças) ou “flecha”.

A autora também considera que em muitos casos a doença é um veículo para a visão e o crescimento pessoal: a cura significa percorrer os caminhos da doença para ser levado a uma maior compreensão da vida e eleva a pessoa a um estado sagrado de ser, ou mesmo a uma maior compreensão sobre a sacralidade da vida (ACHTERBERG, 1996).

Kaka Werá Jecupé, escritor indígena Guarani, também aprofunda esse entendimento de maneira ampla e filosófica quando assinala que na origem de todos os males físicos, emocionais ou mentais está a perda da conexão com o sagrado, o que permite a entrada de maus espíritos (JECUPÉ, 2020).

Em síntese, a saúde dentro dessas abordagens terapêuticas indígenas é profundamente xamânica, altamente preventiva, centrada no fortalecimento do indivíduo pelo aumento do seu poder pessoal, bem-estar, interventivas diretas nos agentes causadores de moléstia e também realizadas através do reposicionamento do indivíduo dentro da dimensão cultural, espiritual, ontológica e de sua cosmovisão (ACHTERBERG, 1996; YERLILERINDE, 2002; JECUPÉ 2020; ALBERT-RODRIGO, 2021; BARRETO, 2021).

#### **4. Neoxamanismo, Terapias Espirituais e as Práticas Integrativas em Saúde na contemporaneidade**

“O xamã pode ser considerado o mais antigo profissional do mundo, ele é uma espécie de mescla entre a figura do médico e do sacerdote. Com mesma autoridade podemos afirmar que o xamanismo é a nascente, o cume de onde descenderam os afluentes da medicina e do sacerdócio modernos. Com isso temos uma silhueta da ideia da atuação do xamã, ele deve trazer tanto a cura quanto o sagrado para a vida das pessoas.” (ACHTERBERG, 1996).

Segundo Kaka Werá, os xamãs dos povos indígenas criaram sistemas simbólicos para não esquecerem suas origens sagradas, para não se deslocarem dos círculos que emanam a luz da “Fonte Única”, para o ser humano lembrar e se conectar com os demais aspectos da consciência, que são internos, ou seja, psíquicos, mentais e espirituais (JECUPÉ, 2020).

Estes sistemas, quando traduzidos para os tempos modernos, podem ser chamados de “Neoxamanismos”, conceito empregado pelas ciências para descrever as novas formas que os sistemas de crenças e práticas inspiradas nos sistemas indígenas, tradicionais e espirituais de cura vêm adquirindo (LEITE, 2016; WIKIPEDIA, 2022). Ou ainda, teologias não ortodoxas que tentam resgatar a sabedoria dos povos ancestrais, conciliando-a com elementos culturais e filosóficos da modernidade (WIKIPEDIA, op. cit.).

Paralelamente ao reconhecimento de que as culturas nativas e os xamanismos são processos dinâmicos em constante mudança, práticas e grupos neoxamânicos começaram a emergir como um fenômeno global. Tornou-se evidente que as múltiplas formas dos xamãs e dos xamanismos não são apenas uma consequência da diversidade cultural, mas também um resultado da persistência do xamanismo como um fenômeno distinto perante a sociedade envolvente. (DE ROSE; LANGDON apud LEITE, 2016, p. 206).

Albert-Rodrigo (2021) afirma ainda que os movimentos neoxamânicos são respostas adaptativas da nossa sociedade atual, trazendo exemplos concretos de contribuições na área da saúde que vêm sendo apresentadas por “neoxamãs” através do desenvolvimento de práticas essencialmente xamânicas, como “oración, el ayuno, el ejercicio, la danza, el canto, la meditación, el silencio, la contemplación” (ALBERT-RODRIGO, 2021).

Importante destacar também que, embora o modelo ocidental convencional de promoção de saúde, isto é, o biomédico, tenha apresentado fantásticas soluções para problemas de saúde e doenças, o mesmo tem sido fonte

crescente de insatisfação da população, devido a sua dicotomia do cuidado e à superespecialização nas diversas áreas da medicina. O desencantamento com o modelo biomédico ou com a medicina convencional leva muitas pessoas a procurarem formas alternativas de tratamento, de modo que o número de profissionais que praticam outros modelos de cuidado e cura está em expansão (BARROS; OTANI, 2011).

Nesse contexto e concomitantemente, também se observa a irrupção de outras Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS) e formas de medicinas, como a ayurvédica, homeopática, chinesa e uma série de ferramentas e práticas terapêuticas espirituais e energéticas, como reiki, reiki xamânico, yoga etc., que vêm ganhando bastante expressividade, tornando-se uma tendência discursiva global e que enfatiza a necessidade da combinação das práticas médicas convencionais com as “excluídas do regime oficial” (ALBERT-RODRIGO, 2021).

## **5. De Norte ao Sul das Américas e suas práticas de cura**

Com relação às práticas aqui apresentadas, importante salientar que devido à vastidão das etnias e suas inúmeras práticas, para esta caracterização foram utilizados três aspectos orientadores e de filtro:

- a) Abrangência geográfica: dando destaque para um recorte continental dessas práticas, optando pelas regionalizações Norte, Centro e Sul-Americanas;
- b) Grau de importância, visibilidade e influência na modernidade (tendo em vista que muitas técnicas e práticas podem já não ter mais uso recorrente ou serem acessíveis), considerando então as técnicas e práticas vivas e disponíveis;
- c) Influência das técnicas de cura no âmbito socioespacial, partindo da dimensão do indivíduo (dimensão “Eu” microcosmo, até

“universo” macrocosmo)<sup>11</sup>, a saber:

- i) Técnicas de autocura;
- ii) Técnicas de cura tradicional entre o sujeito a ser curado e o curador;
- iii) Curas comunitárias;
- iv) Curas intertribais;
- v) Cura planetária.

## 5.1 Técnicas de Autocura

São as cerimônias e técnicas que ocorrem a partir da ação do buscador, atuando principalmente através da intensidade e da energia de sua intenção (ou intento, como denomina a tradição Tolteca<sup>12</sup>), caracterizada por processos mais meditativos, introspectivos ou do próprio indivíduo com a natureza e seus agentes espirituais. São exemplos de destaque os seguintes processos e cerimônias:

### 5.1.1 Busca de Visão Hanblecheyapi

As buscas de visões, “búsqueda de visión”, “vision seek” ou “hanblecheyapi”<sup>13</sup> (Figura 1) são cerimônias, ritos de passagem onde o buscador (*vision seeker*) se retira em um lugar sagrado na natureza (em geral montanhas e cumes), permanece orando, jejuando dentro de um espaço (círculo de pedras) delimitado por ele mesmo, solitariamente por um período de 3 a 4 dias na maioria dos casos (mas também podendo che-

---

11 Essa metodologia de caracterização das técnicas e práticas ancestrais de cura ameríndia foi proposta pelo professor Samuel Souza de Paula, em 2022, para o autor, durante a realização de suas pesquisas acadêmicas.

12 O Xamanismo Tolteca é uma das expressões mais antigas da América do Norte, ainda viva nos dias de hoje.

13 Hanblecheyapi é o termo original da etnia Lakota, e cuja tradução literal é “crying for vision” ou “chorando por uma visão” (FROTA, 2021).

gar até 21 dias). Esta cerimônia objetiva estabelecer a cura através de visões proféticas a respeito da vida do buscador, como também revelações a respeito de suas habilidades, potencialidades dentro da sua individualidade, como no seu papel dentro da comunidade (SAMS, 1993; FROTA, 2021).

Esta cerimônia também é muito comum de ser utilizada como rito de passagem masculino dos jovens ao adentrarem na idade adulta, por tribos norte-americanas, como os Sêneca e Cherokee (SAMS, 1993).



**Figura 1.** Buscador de Visão Leonard Crow Dog.

Fonte: Yale University Library.

Pela experiência do autor, através de buscas de visão realizadas na Chapada Diamantina, Brasil, orientadas por uma mulher medicina iniciada pelas tradições ameríndias nos Estados Unidos, as buscas de visão também oferecem uma oportunidade de reclusão, silêncio e fortalecimento proporcionados pelo enfrentamento e superação das condições primárias de sobrevivência como frio, fome, sede, solidão, as quais, embora não sejam o objetivo fundamental da cerimônia, são condicionantes para que o processo de conexão do buscador com sua “visão sagrada” seja alcançado.



Após dias jejuando, em completa reclusão no alto da montanha, a conexão com a natureza externa e interna se fortalece e surgem, literalmente, visões, sonhos e outras manifestações de caráter espiritual.

Atualmente, as buscas de visão ocorrem em todo o mundo, conduzidas por homens e mulheres de medicina de tradições ameríndias e espirituais diversas, mas ganham relevância na América do Norte e Central. No Brasil, estas cerimônias ocorrem em vários estados, como São Paulo, Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, seguindo orientações tradicionais meso e norte-americanas.

### 5.1.2 Caminhadas ou Peregrinações de Cura

Uma das práticas mais antigas da humanidade, também encontrada muito fortemente na Mesoamérica, são as caminhadas ou peregrinações de cura (Figura 2) para ampliação de estados de consciência e conquista de respostas existenciais (MEDINA, 2000).

No México, uma vez por ano, peregrinos huichol são liderados por um experiente mara'akame (xamã) em uma jornada que se repete da mesma maneira que foi realizada pelo seu ancestral, Tatewari, que liderou a Caça ao Peyote original. Através desta caçada ao cacto sagrado, o Huichol participa de uma peregrinação sagrada para a casa de seus antepassados em Wikikuta, o local originário da vida sagrada desta etnia (FROTA, 2021, p. 287).

Essa peregrinação, embora conduzida por um xamã, se estabelece a partir do próprio movimento e protagonismo do buscador e tem sido realizada na modernidade de maneira solitária por peregrinos de diferentes etnias que buscam encontrar a si mesmos.

Dentre outras práticas ameríndias, temos as encontradas no Peru e Bolívia onde podemos observar um fluxo turístico gigantesco anual de peregrinos para as cidades sagradas das civilizações Inca e pré-incas de Machu Picchu, Vale Sagrado do Urubamba. Além destas rotas antigas para templos e locais sagrados seguem orientações turísticas,



encontramos uma intersecção muito tênue entre o turismo de aventura e o turismo espiritual<sup>14</sup> (FROTA, 2017).



**Figura 2.** Peregrino Huichol na rota sagrada no deserto de Wirikuta.

Fonte: Schuttersotck.

No turismo espiritual destes lugares sagrados, observam-se relatos de cura que surgem desde o contato com a natureza ao ar livre à inserção do sujeito dentro de um processo de participação e resgate do sagrado, uma vez que estes lugares são carregados de memórias, histórias e lendas que ativam as cosmovisões e atuam nos sistemas de crença do peregrino, realizando um processo profundo de transformação psicológica e de integração do peregrino com a paisagem. Muitos são os relatos dos peregrinos a respeito de um processo “antes” e “depois”, como se ao trilhar os caminhos no espaço físico exterior, realizassem também uma conquista do universo interior (MEDINA, 2000).

---

14 O termo turismo espiritual é um conceito que foi incorporado recentemente na linguagem turística mexicana (e também incorporada recentemente por outros países da América Latina). Utilizada para fazer referência a uma classe de turista que busca em suas viagens, além dos aspectos recreativos ou culturais, conectar sua mente e seu espírito através de práticas e rituais de caráter místico (CÁRDENAS, 2009).

### 5.1.3 Roda de Medicina ou “*Medicine Wheels*”

As Rodas de Medicina ou “*Medicine Wheels*” (Figura 3) são estruturas simbólicas, geralmente construídas como um círculo de pedras pelo buscador da cura, o qual pode utilizar em círculos já construídos pela sua comunidade/ tribo, a fim de recuperar seu centramento, seu direcionamento, rezar para os ancestrais, e se estabelecem como um ponto focal de conexão com o universo, a partir do espaço sagrado (GRINEL, 1922; SAMS 1994; ELIADE, 1998; FROTA, 2021).

Quando da chegada dos europeus no continente americano, os invasores encontraram mais de trinta mil Rodas de Medicina, construídas com pedras dos mais variados tamanhos e números. (SUN BEAR, 1994 apud FROTA, 2021).

A Roda de Medicina simboliza o trilhar da alma, do nascimento à morte (FROTA, 2021). Segundo Sams (1994), são também utilizadas como bússolas da jornada interior. A depender de em qual das quatro direções da Roda (norte, sul, oeste, leste) o sujeito se encontra, ele pode meditar e encontrar respostas e curas para sua jornada de vida (SAMS, 1989).

Atualmente, existem diversas tradições nativas e neoxamânicas que ensinam por transmissão de forma oral (e já com materiais publicados) buscadores modernos a construir e ritualizar com círculos de pedra inspirados ou à maneira antiga como faziam os ameríndios. Dentre elas, observamos o estudo intitulado “Cosmologia das Rodas”, da linhagem metis<sup>15</sup> — “*Council of The Elders of The Twisted Hair People*”<sup>16</sup> — e que possui representantes (homens e mulheres de medicina) no Brasil, Estados Unidos e Europa que ensinam os significados das direções da roda e como utilizá-las para autodesenvolvimento, cura pessoal e para educação escolar (LAVALLÉE, 2007).

---

15 O conceito “Metis” é utilizado nos EUA para designar pessoas mestiças, similar ao conceito de “caboclo” que utilizamos no Brasil. Em geral, as tradições “metis”, por já serem mestiças na sua fundação, transmitem e realizam processos iniciáticos com pessoas não indígenas.

16 Traduzindo para o português “Conselho dos Anciões dos Cabelos Trançados”, linhagem que o autor foi iniciado dentro das tradições Ameríndias e Xamânicas.



**Figura 3.** Foto aérea de uma Roda de Medicina em Wyoming, EUA. Disponível em: <https://cowboystatedaily.com/2022/09/28/aerial-photo-over-wyomings-sacred-medicine-wheel-sets-off-storm-of-angry-responses/>.

## 5.2 Cura Tradicional entre o sujeito a ser curado e o(s) curador(es)

Trata-se de expressões onde aquele que busca a cura se coloca à disposição para que o agente facilite o processo de autocura. Caracteriza-se como uma estrutura mais terapêutica na ação dos homens e mulheres de medicina tradicionais, de maneira mais interventiva, seja através da eliminação de espíritos malignos do campo do paciente, como também atraindo espíritos positivos que possam fortalecer e até mesmo reposicionar o sujeito a ser curado no cosmos (ELIADE, 1998; FROTA, 2021; BARRETO, 2021).

Diversas são as estratégias e instrumentos utilizados por curadores/curadoras; na verdade, cada etnia possui maneiras distintas de realizar a cura segundo suas cosmovisões, variando da fitoterapia indígena com

plantas medicinais e enteógenas,<sup>17</sup> e toda uma série de diferentes ritos onde o xamã serve de ponte entre os mundos e o estado de saúde do buscador (ELIADE, 1981; FROTA, 2021).

### 5.2.1 Curas com o uso de plantas e cogumelos de poder

O Curandeirismo ameríndio é constituído por ricas tradições de pajelança (referente à “Arte dos Pajés”) e pela utilização de diversas plantas da fitoterapia tradicional indígena e cogumelos, denominados “plantas de poder” ou plantas enteógenas e professoras (BOAS, 2000; FROTA, 2021).

[Apenas na Amazônia existe] uma lista de 72 grupos indígenas da região [...] que fazem uso da ayahuasca<sup>18</sup> e denota algumas características do uso ameríndio da bebida: entrar em contato com o mundo dos espíritos; conhecer profundamente o meio ambiente; diagnosticar e curar doenças; adivinhação e caça; enfim, é parte da composição cultural, mitológica, religiosa, artística de diversas etnias. (LUNA, 1896 apud FERNANDES, 2018).

Lira (2018) afirma que os povos de língua Pano, Aruák e Tukano foram estudados por etnógrafos e etnólogos (p. ex., WEISS, 1969; SISKIND, 1973; ARHEM, 1981; TOWSLEY, 1988; LAGROU, 1991; 1998; MENDES, 1991; BELAUNDE, 1992; LANGDON, 1994; 2002; OTT, 1994; LUZ, 2002; OLIVEIRA, 2016), que chegaram a conclusões fortuitas referentes às semelhanças compactuadas por estes agrupamentos étnicos, especialmente em relação às suas perspectivas e concepções

---

17 Isto é, que provoca estados ampliados ou alterados de consciência. Ressalta-se que embora os cogumelos sejam do reino Fungi, é comumente utilizada essa generalização.

18 O “vinho das almas” — como a ayahuasca também é conhecida — é preparado a partir de duas espécies vegetais: o cipó *Banisteriopsis caapi* da família das Malpighiaceae, junto com as folhas da Rubiaceae *Psychotria*, sobretudo, *Psychotria viridiis* (LIRA, 2019).

de mundo. Isto é, o uso ritualístico da Ayahuasca (Figura 4) unifica de alguma maneira esses povos.



**Figura 4.** Rito de cerimônia da ayahuasca com curandeiro tradicional peruano. Fonte: Wikimedia Commons.

Com relação às influências da ayahuasca na modernidade, são vários os contextos dos novos usos nas cidades:

[Labate] postulou a categoria neoayahuasqueiros, que indica sujeitos cujas práticas são novas modalidades de consumo da Ayahuasca nos centros urbanos. O surgimento dos neoayahuasqueiros seria um desdobramento do processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para as grandes metrópoles do país. (LABATE, 2004, p. 66 apud FERNANDES, 2018).

É importante destacar, contudo, que embora as práticas envolvendo a ayahuasca sejam uma expoente, existe uma diversidade de outras plantas e bebidas que são utilizadas para a cura, como também para a preparação dos pajés, xamãs e neoxamãs, denominadas dietas



vegetalistas, tais como a dieta do Muká no Acre, a dieta do xupá (datura), a dieta da saliva da jiboia (OLIVEIRA, 2016).

Dos Santos (2006) e Frota (2021) realizaram um levantamento e destacaram as seguintes plantas e cogumelos enteógenos que foram (ou ainda são utilizadas nas Américas de maneira mais expressiva), para além da ayahwasca:

a) Soma (*Amanita muscaria*), cogumelo utilizado pelos Mexicas e outros grupos da Mesoamérica; pelos Anishnaabe (Canadá);

(b) Peiote (*Lophophora* sp.), cacto cultuado pelos Mexicas e atualmente pelos huicholes do México; também usado pelos Navajo (sudoeste dos EUA);

(c) Teonanácatl (*Psilocybe* sp.), cogumelos utilizados ritualmente pelos Maias, Mazatecas e outros grupos indígenas na região de Oaxaca, México;

(d) Ololiuqui (*Rivea corymbosa*, *Ipomoea violacea*), a trepadeira mágica dos Mexicas e Mazatecas. Ainda hoje seus descendentes a utilizam com finalidades divinatórias, terapêuticas e mágicas;

(e) Paricá, epená, cohoba, yopo, vilca, cébil (*Anadenanthera peregrina*, *A. colubrina*, *Virola* sp.), utilizados por grupos indígenas na fronteira entre Brasil e Venezuela (p. ex., os Yanomami) como um pó para inalação (rapé);

(f) Jurema-preta (*Mimosa hostilis*), uma leguminosa que era utilizada para caçar e guerrear entre os índios do Nordeste brasileiro e atualmente é usada, entre outras finalidades, para fins mágicos entre raizeiros e indígenas;

(g) Brugmansia (Cacao sabanero), do gênero *Datura*, chamada também de trombeta-de-anjo, sendo considerada a mais poderosa das Américas;

(h) Coca (*Erythroxylum coca*), nativa dos países Bolívia, Brasil, Equador, Colômbia e Peru, cujas folhas possuem 14 alcaloides e podem ser absorvidas pelo corpo. Utilizada como fonte de energia, principalmente pelos povos andinos;

(i) Sálvia (*Salvia divinorum*), considerada como planta mestra pelos índios norte-americanos e mexicanos, utilizada para experiências visonárias;

(j) Tabaco (*Nicotina tabacum*), uma das plantas mais utilizadas em larga escala, e embora não seja de caráter enteógena, está presente em

muitas práticas associadas para entrar em estados ampliados de consciência;

(k) Wachuma (*Trichocereus pachanoi*), cacto originário da região dos Andes, sendo encontrado no Chile, Bolívia, Peru, Equador e Colômbia, também conhecido como San Pedro, de uso terapêutico e divinatório.

De acordo com as experiências do autor com o uso de algumas destas plantas citadas acima (em especial a Ayahuasca, o Tabaco Mapacho e a Jurema Preta), em mais de 13 anos na presença de curandeiros nativos e neoxamãs em usos ritualísticos, as plantas de poder e os rituais onde elas estão envolvidas são ferramentas “catalisadoras” e “aceleradoras” de processos de cura e autoconhecimento, uma vez que permitem mergulhos em camadas mais profundas da mente, dos sentimentos, permitem a liberação de traumas, purificação emocional, bem como a ampliação da conexão com a natureza e com o universo espiritual, além do fortalecimento de capacidades mediúnicas.<sup>19</sup>

### 5.2.2 Pajelança Cabocla

A pajelança cabocla é definida, segundo Maués (1990 apud ALBUQUERQUE; FARO, 2012), como um conjunto de crenças e práticas xamanísticas presente em praticamente todo o território amazônico, em que interagem, em graus variáveis, elementos da religiosidade indígena, afro-brasileira e católica. Nestas práticas, a cura se estabelece entre o pajé (que corresponderia ao xamã), com o auxílio dos espíritos (Figura 5). Na Amazônia paraense, o trabalho da pajelança é realizado através da força dos encantados. Os encantados ou caruanas (como também são chamados) seriam seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, sendo, portando, detentores de poder e sabedoria, que transmi-

---

19 Uma das definições possíveis de mediunidade é “a comunicação provinda de uma fonte que é considerada existir em um outro nível ou dimensão além da realidade física conhecida e que também não proviria da mente normal do médium” (KLIMO, 1998 citado por ALMEIDA; NETO, 2004).

tem ao pajé e conferindo a ele possibilidades extraordinárias (LIMA, 2001; ALBUQUERQUE; FARO, 2012).

A pajelança envolve uma série de elementos, tais como banhos com ervas, uso de fitoterápicos amazônicos, rituais ao redor do fogo realizados na lua cheia, uso de cantos sagrados, uso da fumaça como veículo dos espíritos, dietas e consumo de alimentos específicos, dentre outros (LIMA, 2001).



**Figura 5.** Pajé Zeneida Lima. Disponível em: <<https://agenciapara.com.br/noticia/388/encantados-traz-para-a-tela-do-cinema-a-magia-do-marajo>>.

Importante destacar que para algumas etnias amazônicas, como os Apolima-Arara, a figura do pajé é diferente da figura do curandeiro, sendo o pajé responsável pela saúde espiritual da tribo (coletiva) e o curandeiro, pelas curas individuais (NUNES; MATOS, 2016).

Pela experiência do autor (principalmente com os índios Kariri-Xocó, Brasil), os ritos de pajelança são marcados profundamente pela presença das ervas, da fumaça do cachimbo, do uso dos elementos como fogueiras e das músicas tradicionais tocadas em geral nos maracás (instrumento de cura e também musical de diversas étnicas ameríndias, em



especial das brasileiras), acarretando em grande sensação de bem-estar e aumento da energia.

### 5.2.3 Resgate de Alma ou “*Soul Retrieval*”

Segundo muitas tradições nativas ameríndias, a razão de grande parte das nossas enfermidades está justamente no conceito de “perda de alma”. A perda da alma é uma enfermidade espiritual que acarreta doenças emocionais e físicas. Estas enfermidades espirituais são causadas muitas vezes por traumas e/ou situações em que o sujeito, para não sofrer, “fragmenta sua alma”, ou a congela, ou a afasta no instante em que o trauma ocorreu, acarretando então uma cascata de eventos e ações que prejudicam a saúde do sujeito (HARNER; MISHLOVE; BLOCH, 1990; INGERMAN, 2008).

[...] esse afastamento acontece como medida de segurança, permitindo ao corpo físico que sobreviva ao acidente, choque ou trauma. Mas, a consequência dessa dissociação é uma perda de poder — físico, psicológico ou espiritual — impedindo a pessoas de levar adiante uma vida sadia, criativa, plena e feliz. (FAUR apud FROTA, 2017, p. 248).

É neste conceito que as antigas tradições xamânicas desenvolveram as habilidades de realizar as jornadas xamânicas e resgatar estes aspectos perdidos ou fragmentados da alma. Nas jornadas, o xamã, pajé ou curandeiro entra em estado alterado de consciência, que pode ser provocado por sons de tambores, danças extáticas, rituais ou uso de plantas enteógenas (ou a mistura de tudo isso) (HARNER; MISHLOVE; BLOCH, 1990; INGERMAN, 2008).

Estas técnicas foram, aqui nas Américas, sistematizadas por alguns xamãs modernos, como Michael Harner (fundador da Fundação para Estudos Xamânicos), Dr. Alberto Villoldo e Sandra Ingerman, que realizaram diversos estudos, práticas e treinamentos envolvendo a utilização da técnica do resgate de alma para tratar doenças, depressões e distúrbios pós-traumáticos. Atualmente, existem diversas pesquisas acadêmicas nos Estados Unidos, principalmente dentro da área da saúde mental

em diálogo com a psicologia moderna, que evidenciam os benefícios dessa técnica (VILLOLDO, 2005) para curas emocionais e mentais (WASHINGTON; KRYCKA, 2000; INGERMAN, 2008).

### 5.3 Curas Comunitárias

São as curas da própria comunidade e para a comunidade, tendo como foco a saúde coletiva, das relações entre os sujeitos, a prosperidade da terra onde se vive, a pacificação entre os líderes e a população, bem como as práticas periódicas de fortalecimento espiritual.

#### 5.3.1 Inipi, Temazcal, Sweat Lodge ou Tendras do Suor

Inipis, Temazcais, Sweat Lodges ou Tendras do Suor são saunas de purificação (Figura 6). Espaços construídos objetivando a limpeza do corpo físico, da mente, das emoções, que possibilitam processos de curas comunitárias, uma vez que se realizam em geral, em grupos e famílias, acarretando também na criação de espaços para seu fortalecimento espiritual.

Essa é uma prática Xamânica das mais antigas, em todas as culturas pré-colombianas da América, Europa do Norte e Rússia. Na América, a invasão obrigou a reduzir esta prática de cura, e em algumas regiões só era permitida para aquecer o corpo das mulheres pós parto. Mas alguns nativos souberam preservá-las, e graças a eles, podemos usufruir desta cerimônia de purificação e renascimento que remonta à noite dos tempos (FROTA, 2021, p. 304).

Existem algumas variações no que tange ao formato desta cerimônia, mas, em geral, caracteriza-se pela construção de uma estrutura circular feita de elementos naturais (árvores, pedras, peles, cobertores), pedras que são aquecidas dentro de uma fogueira sagrada (representação

do sol e do princípio masculino) e estas pedras carregam o calor do fogo para o interior da tenda (que representa o útero da mãe e o princípio feminino) (SAMS, 1998; FROTA, 2021). Ao longo de um tempo dentro da sauna, geralmente conduzida por um mestre de cerimônias, as pessoas cantam, rezam, passam por catarses e saem narrando uma verdadeira experiência de renovação.



**Figura 6.** Inipi. Fonte: Wikimedia commons.

Dentre os ameríndios, é uma das práticas mais comuns de serem realizadas sempre antes de importantes cerimônias, ritos de passagem, pois se acredita que os sujeitos precisam estar com a “alma limpa” para não comprometer a integridade de seus ritos (FROTA, 2021).

Em muitas reservas indígenas nos Estados Unidos, como dos Utah do Sul, as Inipis ocorrem de maneira periódica, em pequenos grupos, famílias, e se assemelham, segundo Sousa de Paula (em conversas direcionadas à realização deste estudo), à terapia comunitária integrativa. Inclusive existem atualmente tendas de purificação sendo construídas

em penitenciárias. Estas saunas, além de manter viva a chama etnocultural destes povos, têm apresentado inúmeros benefícios na cura das relações, uma vez que se realizam processos de perdão, reparação, renovação de vínculos, laços entre as famílias que se unem para rezar para suas necessidades e promoção de bem-estar.

O autor, até o ano de 2022, já participou de mais de 50 tendas de purificação, tanto em contextos de cerimônias mais amplas (que serão descritas a seguir), mas também como condutor da mesma, observando na prática e em sua vida os efeitos terapêuticos. Dentre os benefícios, temos liberação de toxinas desde físicas até as mentais e emocionais, ocasionada pelo calor e vapor que ocorrem dentro da sauna; a possibilidade de diluição do sentimento de separatividade e do ego, uma vez que todos entram juntos, suam juntos, rezam juntos (prática muitas vezes já esquecida na modernidade); e uma possibilidade de renovação de propósitos, direcionando a vida para “o que realmente importa”, uma vez que em alguns casos se experimenta uma sensação de morte e renascimento, além do recebimento de respostas e *insights* sobre a vida.

### 5.3.2 Cerimônia do Bastão que fala ou “Talking Stick”

Trata-se de uma cerimônia de expressão, escuta e cuidado, envolvendo a comunidade e também uma dimensão de cura política (Figura 7). Essas cerimônias são convocadas na maneira de conselho e como ferramenta para que todos os membros de uma comunidade possam falar, sejam ouvidos e respeitados. O bastão passa de mão em mão desde o início da cerimônia e somente a pessoa que porta o bastão tem direito à expressão (SAMS, 1998). Em alguns modelos, é utilizada também a “pena da resposta” caso alguma expressão envolva uma pergunta direta a um dos participantes, que aí recebe a pena da resposta para ter seu direito de réplica.

Esta cerimônia caracteriza-se como cura coletiva, justamente por permitir o acolhimento do que na tradição nativa é denominado de “sagrado ponto de vista”, e também fortalecer aspectos de escuta sensível. As cerimônias do bastão são também sistêmicas, uma vez que permitem

dissolução de conflitos, a criação de espaços de cura das relações entre os membros de sua comunidade. Os participantes também precisam treinar a capacidade de uma expressão assertiva, uma vez que todos devem falar, distribuindo, portanto, o tempo da cerimônia.

Atualmente, diversas instituições, inclusive no mundo corporativo, vêm utilizando esta cerimônia como processo curativo e educativo entre seus funcionários, reforçando os valores comunitários através do respeito e da criação de um ambiente de confiança para expressão.

O material do qual é feito o bastão também é parte importante desta cerimônia. A madeira representa o reino vegetal, a retidão (árvore como elemento simbólico daquilo que se enraíza profundamente e busca a luz do sol). Ele é então decorado com pedras (reino mineral), algum elemento do reino animal (peles ou penas), realizando a unificação dos reinos, sendo humano aquele que segura e representa o quarto reino, o reino humano,<sup>20</sup> que é o que determina sua ação através da palavra (SAMS, 1990).



**Figura 7.** Exemplo de Talking Stick tradicional.

Fonte: Wikimidia commons.

---

20 Para muitas tradições nativas, embora o humano pertença ao reino animal, possui um reino à parte por ser um animal de inteligência e particularidades distintas dos demais.

### 5.3.3 Danças e expressões musicais comunitárias

Muitas são as danças e expressões musicais comunitárias quando o assunto são os ameríndios. Estas expressões, uma vez que compreendemos sua epistemologia indígena de cura, são fundamentais para a saúde espiritual da comunidade.

Na tradição Kariri-Xocó, o Toré (Figura 8) é um dos elementos mais importantes no que tange ao fortalecimento espiritual da comunidade.

O Toré é uma dança coletiva realizada por vários povos indígenas em Pernambuco, no Nordeste. Dançado nos ‘Terreiros’ nas aldeias, é definido como uma ‘tradição’ dos antepassados. Quando definido pelos grupos indígenas como uma ‘tradição’, significa uma expressão de permanência da identidade indígena autêntica. [...] Dançar o Toré, além de possibilitar a reunião, o encontro festivo, significa também a continuidade de rituais e assim a afirmação de uma identidade indígena e seus direitos às terras” (SILVA, 2008, p. 191).

Entre as etnias da América do Norte, são mais comuns as rodas de tambores, envolvendo movimentos, nas quais os membros de uma comunidade se reúnem para tocar e cantar as canções de seus ancestrais e perpetuar suas tradições (Figura 9). Além do movimento possuir um caráter terapêutico na sua essência, muitas de suas canções são dedicadas à promoção de bem-estar e cura.

Os tambores e os cantos possuem também a função de levar o indivíduo ou o grupo a estados de transe extáticos, trabalhando na catarse e liberação de traumas, proporcionando um realinhamento emocional.

Atualmente, existem diversos movimentos pelo mundo de rodas de tambores e cantos sagrados, principalmente os conectados a outros movimentos e tradições espirituais xamânicas, no exercício de seus rituais e cerimônias, como as que relataremos a seguir.





**Figura 8.** Toré na Igreja Matriz do Senhor da Ascensão em Mirandela.  
Fonte Wikimidia Commons.



**Figura 9.** Indígenas e lideranças celebrando através de tambores e cantos.  
Fonte U. S. National Archives. Disponível em: <<https://nara.getarchive.net/media/in-celebration-of-native-american-history-month-from-left-to-right-burton-rojas-31b8b6>>.

## 5.4 Curas Intertribais

As curas intertribais são técnicas e práticas entre nações e etnias que transbordam para um processo de pacificação e que objetivam um alcance para além do próprio povo, tais como ritos de laços de parentes, danças cerimoniais transculturais e também do tempo, objetivando mudanças que irão refletir numa escala transgeracional, isto é, que honram as diferenças entre as gerações, mas também vislumbram deixar um legado e um impacto positivo para as futuras gerações (geralmente os ameríndios utilizam um conceito de “7 para trás e 7 para frente”, utilizado como parâmetro dos impactos dessas grandes festividades e celebrações). Podem se tratar de cerimônias que buscam ou visam a paz entre grupos, bem como a unificação ou fortalecimento dos povos indígenas e as trocas de sabedoria como um todo.

### 5.4.1 Chanunpa Wakan, Pipa Sagrada e Cerimônias do Cachimbo Sagrado

Nós recebemos o cachimbo sagrado para poder enviar nossas preces e manifestar nossa gratidão ao Grande Mistério, e para simbolizar a paz entre todas as nações, tribos e clãs. (SAMS, 1990, p. 59).

O cachimbo, denominado na etnia Lakota de “Chanunpa Wakan”, é, segundo “Black Elk”, ancião desta tradição, a alma de seu próprio povo. Através dele e de toda sua simbologia, encontra-se também a essência da tradição espiritual indígena norte-americana (BROWN, 1989).

Este instrumento também é conhecido popularmente como “cachimbo da paz” (Figura 10), justamente por proporcionar momentos de unificação das polaridades (masculino e feminino), representada na própria constituição do objeto — formilho (aspecto feminino) e haste (aspecto masculino) —, bem como a paz entre toda a comunidade, que se reúne para oferecer preces através da cerimônia de rezar com o cachimbo (SAMS, 1990).





**Figura 10.** Índio Dakota de sangue mestiço com seu cachimbo da paz. Fonte: Livraria do Congresso Americano. Disponível em: <<https://picryl.com/media/wandering-elk-18-fb-fiske-fort-yates-n-dak>>.

Na presença de um cachimbo da paz e de seus mestres rezadores, “pipe keepers” ou carregadores de Chanunpa, realiza-se uma ponte com o sagrado e também a vivificação da cosmovisão destes povos, uma vez que este objeto foi, segundo suas mitologias, trazido por uma divindade búfalo (animal de extrema importância para estas etnias) em forma de mulher, com a finalidade de estabelecer a paz entre todos (BROWN, 1989; SAMS, 1990).

O cachimbo também é utilizado pelos homens e mulheres de medicina destas tradições como instrumento fundamental de ativação de cerimônias, preparação de rituais, meditação e também como veículo mensageiro (após a reza, os *pipe keepers* recebem e transmitem mensagens de paz a sua comunidade, funcionando também como um momento de integração e oráculo).

O autor recebeu seu cachimbo cerimonialmente (e o direito de portar o cachimbo como rezador e líder de cerimônias em 2020, dentro de sua linhagem xamânica) e vem percebendo a utilização deste instrumento sagrado como um aliado na conexão com a natureza, com o cosmos e na transmissão de uma cultura de paz.

Nas tradições mexicanas também encontramos um extenso uso do cachimbo (Pipa Sagrada) como instrumento de poder ritualístico:

La pipa sagrada es un símbolo. Se obtiene después de varias pruebas y se otorga en una ceremonia muy especial, después de que se dan ofrendas a la tierra para lograr la armonía con el Gran Espíritu y las fuerzas cósmicas. La pipa se bendice con copal y salvia. Se limpia con fuego sagrado. Se carga con tabaco preparado especialmente. Se ofrece a las cuatro direcciones y se forma el círculo sagrado para que todos los participantes fumen. El que la recibe la guarda como un tesoro y la utiliza en todas las ceremonias y en aquellos momentos de su vida que requieren el manejo de las fuerzas cósmicas, o cuando va a realizar una misión difícil o trascendente. (LUENGAS AGUIRRE; HEUZÉ, 2007, p. 95).

#### 5.4.2 Danças Sagradas Transculturais (Sundance, Eagle Dance, Danza de La Luna)

Outro pilar importante das curas intertribais encontra-se nas Danças Sagradas transculturais. Podemos observar principalmente nas Américas central e do norte, a importância dessas danças. No subcapítulo anterior, vimos algumas danças de contexto comunitário, contudo estas danças que serão apresentadas a seguir possuem um caráter mais abrangente e uma complexidade maior, pois tratam-se na verdade de cerimônias com várias etapas e procedimentos onde a dança é somente o ápice desta expressão.

Como expressão tradicional da América do Norte, temos a Dança do Sol, “Wiwanyag Wachip” originária da tribo Lakota, sendo também uma das cerimônias sagradas trazidas pela mulher búfalo (FROTA, 2021). Nesta dança, além de todo um processo de preparação envolvendo purificações com as Inipis, preces com cachimbos sagrados, os dançarinos realizam através de sua dança, um sacrifício para cura e libertação de toda sua comunidade e para além dela, envolvendo o conceito utilizado por essas tradições como “todas as relações”, isto é, não apenas as famílias de sangue, mas as famílias espirituais, fraternas e toda cosmobiodiversidade (SAMS, 1990).

A dança é realizada geralmente em quatro dias, nestes dias, os dançarinos ficam em jejum de água e comida, como gesto de auto sacrifício para a natureza e suas relações e recebem visões e curas profundas (SAMS, 1990; FROTA, 2021).

[...] la energía generada por la danza colectiva, llevan a cada uno a experimentar estados de conciencia alterados en los cuales no importa el sufrimiento, el tiempo, el espacio. Los danzantes vibran y entran en sintonía con las fuerzas cósmicas. Viven momentos de éxtasis. Logran sensibilizarse de tal manera que tienen visiones y reciben mensajes. La visión de los danzantes del sol es similar a la anterior, la experiencia individual se vuelve transpersonal. Todos refieren la visión de un sol inconmensurable y en el momento del sacrificio, vuelan, son hombres águila que dialogan con el sol. Tienen la posibilidad de desprenderse del cuerpo transitan en el reino de la muerte, y pueden por ello transformarse en aves. El vuelo mágico es la manifestación simultánea del éxtasis y de la autonomía del alma. Cuando el danzante del sol concluye cuatro danzas, está preparado para ser un hombre o una mujer de medicina, a lograr un contacto con el Gran Espíritu y con las fuerzas cósmicas y de ahí en adelante será capaz de manejarlas. (LUENGAS AGUIRRE; HEUZÉ, 2007, p. 100).

Existe também uma outra expressão muito parecida com a Dança do Sol, intitulada “Eagle Dance”, ou Dança da Águia. Esta dança possui algumas mudanças na sua forma, contudo mantém a mesma finalidade e simbologia, sendo já uma derivação moderna da Dança do Sol, mas de inspiração ancestral anterior (Figura 11). Os primeiros chefes dançarinos eram indígenas, ou mestiços; receberam essa tradição e foram passando adiante, extrapolando assim os territórios indígenas, vindo a se consolidar de maneira transcultural e social mais abrangente, podendo inclusive ser protagonizada por não indígenas (desde que estes sejam homens ou mulheres de medicina devidamente iniciados e que tenham recebido a benção para dirigir estas cerimônias).

Aqui no Brasil, a Eagle Dance foi trazida por uma mulher medicina denominada Sylvie Shining,<sup>21</sup> representante da linhagem do “Council

---

21 Uma das responsáveis pela formação, dentro das tradições ameríndias do autor.

of The Elders Of The Twisted Hair People”, que pôde oferecer esta cerimônia de maneira aberta a toda população, honrando e respeitando, contudo, os protocolos ancestrais. O autor já realizou mais de dez Danças da Águia na Chapada Diamantina, Bahia, dentro dessa linhagem Xamânica e pode constatar a força de cura espiritual e transformadora desta cerimônia.

Nas últimas décadas, também pudemos observar o reavivamento da “Danza de La Luna”. Trata-se de um movimento de mulheres, protagonizado pela sabedoria ancestral das abuelas das etnias mexicanas. Nesta dança, as mulheres dançam durante toda a noite e realizam durante o dia seus ritos de purificação e descanso.

[...] danzas son complejos y elaborados rituales, dirigidos a agradecer a las deidades prehispánicas y a los elementos de la naturaleza por sus bondades y bendiciones. Comunicar con los pies es honrar ofreciendo toda la energía que se produce con el movimiento del cuerpo. La Danza de la Luna y la Danza del Sol son tradiciones que se resisten a desaparecer y que hoy significan para los integrantes de la mexicanidad un refugio identitario a partir del cual construyen un sentido de pertenencia. (MATA, 2019, p. 23).



**Figura 11.** Dança do Sol em 1930 em Shoshone.

Fonte: National Archives and Records Administration. Disponível em: <<https://picryl.com/media/fort-hall-reservation-shoshone-indian-sun-dance-nara-298649-8c9f0a>>.

### 5.4.3 “Pow-wow” e as festas panregionais das cosmovisões dos povos

Um pow-wow é um evento que reúne os povos nativos da América do Norte e suas tradições (Figura 12). Segundo Wikipedia, o termo vem da palavra powwaw, que significa “líder espiritual” no idioma dos índios Narragansett. Hoje em dia, um pow-wow é um tipo específico de evento no qual indígenas e não-indígenas se encontram para dançar, cantar, socializar e homenagear a cultura dos povos indígenas norte-americanos. Geralmente envolvendo também competições de canto e dança (WIKIPEDIA, 2022). Para Sams (1990), o pow-wow é um encontro intertribal que possibilita uma “injeção de ânimo”, momento de celebração, esperança e afirmação da identidade dos índios modernos.

Nos pow-wows também são realizadas várias cerimônias como casamentos e também a cerimônia de criação de laços de parentesco, chamadas por algumas pessoas de cerimônia dos “irmãos-de-sangue”. Nesta cerimônia, um torna-se responsável pela vida do outro irmão, representando a formação de um laço duradouro para toda a vida (SAMS, 1990). “Os guias de cura de cada participante são invocados através de um ritual e os poderes das 7 direções, recebem honrarias, sendo convidados a testemunhar a nova união” (SAMS, op. cit.).

Também se realizam cerimônias de contação de história, protagonizadas por uma classe de homens e mulheres denominados “Cabelos trançados”, equivalentes aos historiadores e professores das nações. Estes também trocam conhecimentos entre si, perpetuando e ampliando assim seus saberes.

A cientista indígena Kathleen Absolon define o pow-wow como

“uma herança de expressão forte, profundamente enraizada, conectando os povos indígenas à Mãe Terra e todos os nossos parentes na Criação. Embora proibidas sob o domínio colonial, essas reuniões são agora atos ativos de recuperação e recriação de conhecimentos e tradições indígenas por meio de celebrações cerimoniais baseadas em



território e relacionamentos comunitários” (ABSOLON, 2021, p. 70. Tradução nossa<sup>22</sup>).



**Figura 12.** Indígenas no Pow Wow de Omaha em 1891. Disponível em: <<https://picryl.com/media/the-great-omaha-pow-wow-dance-of-the-cheyennes-in-montana-wiley-bros-photographers>>.

## 5.5 Cura Planetária e Interplanetária

Tratam-se das curas que possuem uma matriz existencial, global e cósmica, a função não é realizar a cura a serviço do próprio indivíduo,

---

22 [...] *an expression of strong deep-seeded heritage connecting Indigenous peoples to Mother Earth and all our relatives in Creation. Once outlawed under colonial rule, these gatherings are now active acts of reclaiming and recreating Indigenous knowledge and traditions through ceremonial land-based celebrations and community relationships.*

da própria comunidade, família ou das nações e sim, de todo o planeta, de toda a “teia da vida”, transpondo também as barreiras do tempo em que se vive. Tais fenômenos, presentes no pensamento ameríndio, se traduzem em suas cerimônias e profecias, que passam então a ter uma função para além da organização sócio-espiritual da comunidade, como um corpo de conhecimentos e práticas necessários para a sobrevivência de todo o planeta:

Aqui no Brasil não acontece nada porque os Guarani ainda estão segurando esta Terra, rezando, implorando a Nanderu pra segurar de pé este mundo. E Nanderu não deixa acontecer nada. Em outra parte da Terra está acontecendo muito castigo, de fogo, de enchente, de vento forte, não sei quanta coisa; por que isto? Porque lá não tem Guarani. O Guarani é que nem um salva-vidas: é uma garantia de que o mundo não vai cair. Se eu fosse o Mburuvicha (chefe/presidente) do juruá (branco), eu ia mandar vir muito Guarani pra cá, como uma garantia pro mundo se manter. (Informante guarani de GARLET, 1996 apud MONTARDO, 2002, p. 11).

### 5.5.1 Conselho das Anciãs das 13 Luas

O Conselho das Anciãs das 13 Luas (“The 13 Original Clan Mothers”) é um conhecimento que deriva das nações Kiowa, Sêneca, Iroquois, Cherokee (dentre outras tribos nos Estados Unidos) e que traz um corpo de sabedoria e práticas relacionadas às mulheres e aos “mistérios femininos” (que se referem aos saberes e práticas espirituais exclusivos das mulheres).

Ainda que este conhecimento tenha sido passado de forma oral para as mulheres e anciãs dessas tribos (o que possibilita uma origem “difusa” do mesmo), foi trazido a público de maneira sistematizada por Jamie Sams<sup>23</sup> em 1993.

---

23 Jamie Sams é uma autora mestiça, escritora e Mulher Medicina de descendência Sêneca e Cherokee.

O Conselho apresenta um corpo de práticas e um caminho de desenvolvimento espiritual para as mulheres e se baseia em uma lenda, a qual, segundo Sams (1993), “pertence a todos os filhos da terra”. De acordo com a lenda, há milhares de anos, 13 anciãs de muita sabedoria de tribos diferentes se reuniram para proteger, consolidar e compilar diferentes aspectos do conhecimento feminino, no continente da “ilha da tartaruga”<sup>24</sup>, necessários para restabelecer o equilíbrio de todo o planeta. Esta lenda apresenta vários símbolos e mistérios do legado ancestral Ameríndio, contudo o que a torna ainda mais relevante é, que, embora sua origem seja ameríndia, apresenta uma proposta de cura da “energia feminina” para o planeta e torna-o acessível para todas as mulheres (SAMS, 1993).

Atualmente, existem várias mulheres que foram iniciadas por estas mulheres de medicina, também pela própria Jamie Sams (Figura 13) e que continuam este legado, oferecendo para mulheres indígenas e não indígenas estes conhecimentos. O autor, embora não do sexo feminino, por participar da mesma linhagem da qual a autora Jamie Sams é também uma ancestral e influência, e também tendo como sua instrutora dentro das tradições ameríndias Sylvie Shining (a primeira a trazer este conhecimento para o Brasil), acabou recebendo grande influência destes conhecimentos e viu a importância que esta sabedoria possui no que tange a trazer cura e equilíbrio para a humanidade como um todo.

### 5.5.2 Pachakuti e os Pagos Andinos

Nos Andes, existem diversas profecias que relacionam o equilíbrio do universo com o tempo, espaço, os acontecimentos cíclicos e a influência humana. Dentre eles, encontra-se a profecia de Pachakuti. “O conceito de Pachakuti tem a ver com os eventos cíclicos das experiências humanas e do Cosmos. Refere-se ao contato com o passado e o reencontro com a sabedoria ancestral que busca o equilíbrio, a harmonização e um reordenamento planetário. A palavra Pachakuti tem como tradução ‘tempo de mudança’” (FROTA, 2017).

---

24 Expressão poética para o continente americano (SAMS, 1992).





**Figura 13.** Jamie Sams. Fonte: Pinterest

É dentro desse contexto que alguns anciões da etnia Q'ero,<sup>25</sup> começaram a partilhar seus ensinamentos com outros povos, pois, segundo eles, foi chegado o momento de auxiliar a humanidade a evoluir para conseguir manter o equilíbrio cósmico-planetário.

Uma das práticas mais tradicionais que estes povos realizam para esta “cura planetária” são os pagos (Figura 14), ou “oferendas à Pachamama” (CABALLERO, 2018). Além de serem realizadas em datas comemorativas especiais, como em agosto, no dia de Pachamama, estes pagos também são realizados em lugares sagrados (geralmente as montanhas mais altas da cordilheira), denominados *Apus* e também junto de lagos, ou cavernas, a depender de sua finalidade. Na realização dos pagos (geralmente por sacerdotes especializados), pede-se pela benção da terra, pela prosperidade e saúde dos animais, das plantas, das pessoas, bem como a perpetuação de toda a vida e de toda a humanidade, sendo também um gesto de gratidão aos espíritos e divindades supremas (FROTA, 2017; CABALLERO, 2018).

---

25 Os Q'ero são uma tribo andina que vive nos arredores da montanha sagrada de Ausungate no Peru (FROTA, 2017).



**Figura 14.** Pago Andino.

Fonte: Wikipedia commons.

### 5.5.3 Sabedoria Hopi, Navajo e Cree e os Guerreiros do Arco-Íris

Os Índios Hopi, Navajo e Cree, carregam importantes lendas e mitos a respeito da origem do universo e do nosso papel na terra enquanto humanidade. Dentre elas, encontra-se a profecia dos Guerreiros do Arco-Íris (SAMS, 1990).

Segundo esta profecia, quando a terra estiver sendo devastada, as culturas ancestrais sendo mortas, quando o ser humano estiver esquecendo de suas origens e de uma ética existencial, tornando-se, portanto, uma ameaça à vida e a si mesmo, uma legião de almas sábias, guerreiras e antigas, irá retornar ao planeta, realizando importantes transformações, fazendo a ponte dos conhecimentos ancestrais com os conhecimentos modernos, restaurando o equilíbrio no planeta e iniciando uma nova era de paz.

Quando o tempo do búfalo estiver a chegar, a terceira geração de crianças de olhos brancos deixará crescer os ca-

belos e começará a falar de amor que trará a cura a todos os filhos da terra. Estas crianças buscarão novas maneiras de compreender a si próprias e aos outros. Usarão penas, colares de contas, e pintarão os rostos. Buscarão os anciões da nossa raça vermelha, para beber da fonte dessa sabedoria. Estas crianças servirão como um sinal de que nossos anciões estão retornando, em corpos brancos por fora, mas vermelhos por dentro. Elas aprenderão novamente a caminhar em equilíbrio na superfície da Mãe Terra e saberão levar nossas ideias aos chefes brancos. (SAMS, 1990, p. 174).

## 5.6 Movimentos e Terapias modernos de Inspiração Ameríndia

Além das técnicas e práticas expostas anteriormente, existe ainda uma longa lista de movimentos espirituais e terapêuticos na modernidade, que apresentam influências diretas das tradições ameríndias de cura. Muitas dessas técnicas e práticas se apresentam também dentro de contextos religiosos, sincréticos, sendo constituídos por novas instituições. São exemplos: Native American Church (Igreja Nativa Americana) e sua representante aqui no Brasil, o Fogo Sagrado de Itzachilatlan (RESSEL, 2013); As Danças Sagradas criadas pelo indígena Tewa Norte Americano Joseph Rael “Beautiful painted arrow”: Long Dance; Sun Moon Dance; Drum Dance (RAEL, 2018), presentes também aqui no Brasil no estado de Minas Gerais; as tradições Ayahuasqueiras Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha (espalhadas em todos os estados brasileiros); e até mesmo as técnicas, como Fogo Sagrado – Alinhamento Energético e Reiki Xamânico.

Para além delas, encontramos também uma longa gama de novos grupos de estudos e práticas que se apresentam de maneira orgânica e sincrética dentro dos movimentos Nova Era (FERNANDES, 2018) e também dentro de instituições religiosas, como terreiros de umbanda, tendas espíritas etc., evidenciando que estamos observando a expansão de um fenômeno de expressão.

## 7. Considerações Finais

Os estudos acerca da caracterização das técnicas e práticas ancestrais de cura dos povos ameríndios são cada vez mais necessários para que possamos compreender este legado vivo, saber como dialogar com eles frente a tantas necessidades contemporâneas.

Devido à quantidade de etnias e práticas existente nas Américas podemos afirmar que este recorte metodológico possibilitou termos uma pequena amostra da totalidade de tais práticas. De qualquer maneira este estudo aponta um caminho: a necessidade de ser realizada uma maior sistematização, quiçá o estado da arte das técnicas e práticas ancestrais de cura e suas influências na humanidade, e apontar uma metodologia de discussão destes resultados que consiga respeitar as “epistemologias do sul” e ainda assim, oferecer resultados academicamente “adequados” (possivelmente uma pesquisa de doutorado).

Compreender profundamente estas práticas, é fundamental para sua sobrevivência, como também para garantir sua integridade frente a tantas mudanças e desafios do mundo moderno globalizado, além é claro de auxiliar neste movimento de intercâmbio entre os saberes na busca da cura e para a cura.

Há uma tendência cada vez maior de um entrelaçamento entre os conhecimentos tradicionais e ancestrais, com a ciência e espiritualidade modernas. Este entrelaçamento é positivo e bem-vindo, já que temos uma carência enorme de respostas humanas no sistema hegemônico vigente, principalmente nos processos de cura profunda que envolvem o sentido e significado de estar no mundo e a relação com o planeta.

Contudo, se não compreendermos as origens, as epistemologias, entendermos as particularidades e diferenças de cada sistema de cura, seus pontos de convergência e influências, poderemos cair no equívoco de utilizar as “chaves corretas em portas erradas”, isto é, não basta “copiar” o índio em sua forma de fazer saúde, se não formos capazes de pensar e até mesmo viver como o índio, ou ao menos, não necessariamente na forma, mas em sua essência.

## Referências

ABSOLON, K. Four generations for generations: a pow wow story to transform academic evaluation criteria. **Engaged Scholar Journal: Community-Engaged Research, Teaching, and Learning**, v. 7, n. 1, p. 66-85, 2021.

ACHTERBERG, J. **A imaginação na cura: Xamanismo e a medicina moderna**. São Paulo: Summus Editorial, 1996.

ALBERT-RODRIGO, M. La sanación desde otro paradigma: neochamanismos y su emergencia global en el caso español. **Saúde e Sociedade**, v. 30, n. 4, e170891, 2021.

ALBUQUERQUE, M. B. B.; FARO, M. C. S. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, p. 57-72, 2012.

ALMEIDA, A. M.; LOTUFO NETO, F. A mediunidade vista por alguns pioneiros da área mental. **Archives of Clinical Psychiatry**, v. 31, n. 3, p. 132-141, 2004.

BATANOLLI, J. A. R.; MILIOLI, G. Crise planetária: as abordagens para seu entendimento e superação considerando novas concepções científicas e culturais. **RBCIAMB**, n. 42, p. 37-55, 2016.

BARRETO, J. P. L. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. 2021. 189 f. Tese (Antropologia Social), UFAM, Manaus, 2021.

BÔAS, O. V. **A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2000.

BOFF, L. **A opção-terra: a solução para a terra não cai do céu**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, L. **Covid-19: a Mãe Terra contra-ataca a Humanidade: advertências da Pandemia**. Editora Vozes, 2022.

BROWN, E. **The sacred pipe**: Black Elk's account of seven rites of the Oglala Sioux. Norman: University of Oklahoma Press, 1989.

CABALLERO, I. N. V. Quando a água dança: fertilidade, animação e resistência nos Andes peruanos. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, v. 2, n. 8, p. 48-66, 2018.

CAMPBELL, J.; MOYERS, B. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena Editora, 1990.

CÁRDENAS, R. M. Propuesta metodológica para la conceptualización dinámica del turismo espiritual. In: **Turismo espiritual II: una visión iberoamericana**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2012. p. 9-14.

CASTRO, E. V. de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

CASTRO, E.V. **Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia**. *Mana*, v. 18, p. 151-171, 2012.

DOS SANTOS, R. G. **Aspectos culturais e simbólicos do uso dos enteógenos**. Brasília: Centro Universitário de Brasília, 2006.

ELIADE, M. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Barcelona: Labor, 1981.

FERREIRA, S. K. S. *et al.* Política nacional de práticas integrativas e complementares no Sistema Único de Saúde. **Revista FAIPE**, v. 10, n. 1, p. 21-39, 2020.

FERNANDES, S. C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horizontes Antropológicos**, n. 51, p. 289-314, 2018.

FROTA, W. **Xamanismo nos Andes**: cosmologia, mitos & ritos. São Paulo: Alfabeto, 2017.

FROTA, W. **Xamanismo**: o caminho do coração. São Paulo: Alfabeto, 2021.

- GRECO, D. N. Ética, saúde e pobreza: as doenças emergentes no século XXI. **Bioética**, v. 7, n. 2, p. 189-198, 1999.
- GOMES DOS ANJOS, J. C.; FEHLAUER, T. J. Para além do “pachamamismo”: Pachamama e Sumak Kawsay como potência cosmopolítica andina. **Tellus**, n. 32, p. 103-118, 2017.
- GRINNELL, G. B. The medicine wheel. **American Anthropologist**, v. 24, n. 3, p. 299-310, 1922.
- HARNER, M. J.; MISHLOVE, J.; BLOCH, A. **The way of the shaman**. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- INGERMAN, S. **Resgate da alma**: reencontre os pedaços da alma que você perdeu. São Paulo: Centro de Estudos Vida & Consciência Editora, 2008.
- INGOLD, T. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.
- JECUPÉ, K. W. **Kuaracy Kora**. São Paulo: Arapoty, 2008.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.
- LAVALLÉE, L. Physical activity and healing through the medicine wheel. **Pimatisiwin - A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health**, v. 5, n. 1, p. 127-153, 2007.
- LEITE, A. L. P. Neoxamanismo na América Latina. **Último Andar**, n. 29, p. 204-217, 2016.
- LIMA, Z. **O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó**. Belém: Cejup, 2001.
- LIRA, W. L. Xamanismo e enteogenia ameríndia: a ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indigenistas e vegetalista amazônicos. **Aceno, Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 59-78, 2018.
- LOVELOCK, J. **Gaia**: um novo olhar sobre a vida na Terra. Lisboa: Edições 70, 1995.



LUENGAS AGUIRRE, M. I.; HEUZÉ, P. Vida y cosmovisión de los nativos de América. **TRAMAS. Subjetividad y Procesos Sociales**, n. 4, p. 95-102, 2007.

LUZ, M. T. Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 15, p. 145-176, 2005.

MATA, D. B. E. El ritual de la danza de la luna, de tradición mexicana: un refugio identitario para las mujeres de Ollintlahuimeztli, Teotihuacán, Estado de México. In: PADRÓN HERRERA, M. H. (coord.). **Religiosidad popular como resistencia social: luchas de poder y refugios de identidad**. México: Universidad Intercontinental, 2019. p. 111-126.

MATOS, M. B.; NUNES, M. S. Medicina tradicional: terapia indígena no estado do Acre. **Revista de Ciências da Saúde na Amazônia**, v 2, n. 1, p. 1-32, 2016.

MEDINA, S. E. **El Santuario de la Virgen de El Quinche: peregrinación en un espacio sagrado milenario**. 1. ed. Quito: Abya-Yala, 2000.

MORAES, G. O. **Harmonia com a natureza e direitos de Pachamama**. Fortaleza: Edições UFC, 2018.

MONTARDO, D. L. O. **Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani**. 2002. 276 f. Tese (Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

OTANI, M. A. P.; BARROS, N. F. A medicina integrativa e a construção de um novo modelo na saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 16, n. 3, p. 1801-1811, 2011.

OLIVEIRA, A. F. Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 30., 2016, João Pessoa. **Anais...** Brasília: ABA, 2016. Disponível em: <Disponível em: <https://neip.info/novo/wp->



content/uploads/2016/07/Oliveira\_Plantas\_dietas\_%C3%A9ticas\_YawanawaABA\_Joao-Pessoa\_2016.pdf >. Acesso em: 28 nov 2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Medicinas tradicionais, complementares e integrativas**. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/topicos/medicinas-tradicionais-complementares-e-integrativas>>. Acesso em: 31 out 2022.

PUTTINI, R. F. Faith healing and the field of healthcare in Brazil. **Interface - Comunicação, Saúde e Educação**, v. 12, n. 24, p. 87-106, 2008.

RAEL, J. **Cerimônias do Espírito Vivo**. São Paulo: Editora Polar, 2018.

RESSEL, H. C. **Cerimônias nativas**: tradição e inovação no Fogo Sagrado de Itzachilatlan. 2013. 200 f. Dissertação (Antropologia Social), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SAMS, J. **As cartas do Caminho Sagrado**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1990.

SAMS, J. **The 13 Grandmother clans**. New York: HarperSanFrancisco, 1993.

SANTOS, B. S.; ARAÚJO, S.; BAUMGARTEN, M. As epistemologias do Sul num mundo fora do mapa. **Sociologias**, v. 18, n. 43, p. 14-23, 2016.

SILVA, E. **Expressões da cultura imaterial indígena em Pernambuco**. Recife: EDUFPE, 2008.

TEIXEIRA, I.; TONI, A. A crise ambiental-climática e os desafios da contemporaneidade: o Brasil e sua política ambiental. **Brazilian Journal of International Affairs**, n. 1, p. 71-93, 2022.

VILLOLDO, A. **Mending the past, and healing the future with Soul Retrieval**. Carlsbad: Hay House, 2005.

YERLILERINDE, A. **Wichasha Wakan**: medicine man (Lakota Sioux) Native American medicine and the role of the medicine man. Washington, DC: United Nations Environment Programme, 2002.

## **Dados sobre o Autor**

**Gabriel Braga Martone**

Centro de Xamanismo, São Paulo.

[gabrielossian@gmail.com](mailto:gabrielossian@gmail.com)

## PARTE 3

### **Religiosidades e o encontro com o Sagrado**

#### **Estesia**

Enquanto só me veem com olhos da ilusão  
Não vão sentir a beleza e a sabedoria da minha imensidão.  
Não resistam ao meu corpo e alma  
Ao meu DNA  
Não sou só a ecologia que vivem a ensinar  
Sou o ventre da criação  
Dos sentimentos e da emoção,  
Sou o meu povo  
De pé  
Das matas  
De pedra e de FÉ  
Que soberanamente existem a me defender  
Dos que querem me esterilizar e me fazer fenecer  
Matando meus rios, cortando minhas árvores  
Calando minha voz que chega através das aves a cantar.  
Deveriam escutar mais minha alma e o meu coração  
Sou um TODO  
Saíam da escuridão.

*Jô Oliveira Morbeck*



# RESILIÊNCIA MILENAR NO PLANETA TERRA: A ESPIRITUALIDADE DAS ETNIAS CIGANAS (POVO RHOMÁ)

*Claudia Nunes-Santos  
Maria Jane Soares Targino Cavalcante*

## 1. Para começo de conversa, vamos acender a fogueira

Medo, fascínio, atração e repulsa são as formas humanas de se relacionar com o extraordinário/diferente, porque colocam em xeque várias ideias pré-concebidas que cultivamos. O racismo é o parâmetro do processo civilizatório eurocêntrico que impõe o desvio existencial daqueles que são excluídos da possibilidade de “ser humano”. As etnias ciganas compartilham um passado comum de sofrimento e perseguições no planeta Terra. E por atravessarmos séculos e continentes mantendo nossos modos de viver com alegria, intensidade e paixão pela vida, fomos estigmatizadas, estereotipadas e mitificadas.

No Brasil, além da invisibilização, demonização, desumanização, discriminação, criminalização e racismo (que são planetários), nos deparamos com a apropriação cultural e a inversão simbólica por pessoas autodenominadas de “entidades ciganas”, “ciganos espirituais”, “ciganos de alma”, “espírito ciganos”, “alma cigana”, expressando identidades construídas fora de nossos territórios culturais. Por isso, nos empenhamos aqui em trazer uma reflexão, a partir do pertencimento étnico, sobre o real sagrado nas culturas ciganas/romani<sup>1</sup>, externamente nomeado de misticismo, ou espiritualidade ou religiosidade “cigana”<sup>2</sup>. Assim, com

---

1 Mais adiante explicamos as nomeações.

2 Os termos misticismo e espiritualidade não são bem vistos, nem usados naturalmente por pessoas de etnias ciganas (romá), em função das discriminações sofridas exatamente por serem consideradas pessoas “místicas” ou “espiritualistas”.

o intento de sensibilizar para o efeito de inversões simbólicas no aprofundamento das injustiças sociais, discorreremos sobre a nossa espiritualidade/religiosidade (cigana/Rhomá Calon<sup>3</sup>), com o devido respeito ao pacto cultural<sup>4</sup>.

Inicialmente, trazemos um recorte, a partir da literatura científica, da história das três etnias ciganas que participam da formação do povo brasileiro, bem como das injustiças sociais contra pessoas etnicamente ciganas (rhomá). Considerando que, até mesmo muitos estudos acadêmicos, construídos a partir das categorias antropológicas, contêm interpretações equivocadas e inversões simbólicas das culturas ciganas, selecionamos cuidadosamente referências que consideramos que não legitimam e/ou não produzem estigmas e estereótipos. Entendemos que, desta forma, trazemos o respaldo científico para a existência das etnias e da discriminação étnico-racial enfrentada por estas. Isso se faz necessário, pois a justificativa de pessoas que entendem a inversão simbólica como positiva é que esta contribui para “o fim da vitimização”.

Não serão apontadas nessa insurgência todas as consequências da inversão simbólica construída nos contextos religiosos/espiritualistas. Mas acreditamos que trazemos o suficiente para provocar uma profunda reflexão sobre como a existência étnica cigana no Brasil, além de ser atravessada pelas restrições políticas e materiais que a segregação social impôs, têm percebido as tensões identitárias produzidas pela inversão simbólica praticada por pessoas não ciganas (jurens/gadjés/garrons)<sup>5</sup>, em diferentes contextos religiosos/espiritualistas.

## **2. Tradições e andanças das três etnias ciganas/rhomá brasileiras**

Registros documentais datam a chegada de “povos exóticos” nos Balcãs nos séculos XI e XII. A partir do século XV, a presença desses

---

3 Embora a cosmologia seja compartilhada pelas três etnias, nos limitamos a falar a partir do nosso pertencimento.

4 respeito à manutenção de um conjunto de informações dentro da socialidade cigana.

5 Nomeações dadas pela Rhomá às pessoas externas.

“forasteiros” é mencionada em documentos históricos de toda a Europa (FRASER, 1992). Desde então, sofreram discriminações neste continente. Mota (1986) explica que os primeiros que chegaram à Europa foram chamados *egípcios*, ou *egyptier* (holandês), *gypsy* (inglês), *gitan* (francês), *gitano* (espanhol) porque alguns diziam que eram originários do “Pequeno Egito”, que andavam errantes por penitência, mas não conseguiam informar onde ficava essa região<sup>6</sup>. Outros diziam que eram gregos e *atsinganos*<sup>7</sup>, e assim ficaram conhecidos como *grecianos* (espanhol), *tsiganes* (francês), *zíngaro* (italiano), *ciganos* (português), dentre outros.

A teoria de que os “exóticos” que chegaram ao continente europeu eram oriundos da Índia, publicada por Hancock (2005) na obra *On Romani Origins and Identity*, foi baseada em estudos linguísticos comparados. E posteriormente confirmada por estudos de marcadores genéticos moleculares com populações ciganas que vivem na Europa (KALAYDJIEVA et al., 2001). A Europa, entretanto, os considerava perturbadores da ordem social (por se expressarem e viverem de acordo com suas tradições culturais), degredando-os para as colônias da América e da África (MOTA, 1986).

No Brasil, já na primeira metade do século XIV, começaram a chegar, degredados da Península Ibérica, povos e comunidades que aqui receberam o exônimo ciganos. Autodenominados *Calon*, têm língua própria (*chibi*) e são tradicionalmente tratadores de animais, circenses, músicos, comerciantes (de animais, confecções e automóveis), agricultores, leitoras da sorte (mãos e cartas). Após a emancipação política do Brasil, na primeira metade século XIX aqui chegaram os “ciganos não ibéricos”, pertencentes às etnias Rom e Sinti, vindos da Europa Central e da Península Balcânica. Dentre as profissões tradicionais destes, pode-

---

6 Porém, os linguistas afirmaram que se os ciganos tivessem como origem o Egito, haveria em sua língua algum indício do copta (idioma nativo) ou do árabe (idioma dos conquistadores na primeira metade do século VII) “Pequeno Egito” era a denominação de uma região da Grécia, que foi confundida pelos europeus com o Egito, na África.

7 Liégeois explica que a palavra vem de “atsinganos”, seita herética desprezada na Grécia do século XII, época em que as primeiras famílias ciganas chegaram à região, estabelecendo-se num lugar conhecido como Pequeno Egito.

mos citar mineração e fundição de metais, adestradores (macacos, ursos, cavalos), músicos, cesteiros e floristas. Estes, segundo Mota (1986), já eram mais propensos à sedentarização, tinham melhor nível econômico e muitos perderam sua identidade étnica fazendo-se passar por imigrantes italianos e alemães.

### 3. Corpos excluídos, espíritos reverenciados?

Apesar de presentes na formação do Povo brasileiro desde o Brasil colônia, Moonen (2011) enfatiza: “Sem exagero algum, pode-se afirmar que os ciganos constituem a minoria étnica menos conhecida, e talvez por isso mais odiada e discriminada do Brasil.” Infelizmente, esta realidade persiste não apenas no Brasil, mas no mundo todo.

A definição pejorativa de cigano, construída pelos “não ciganos”, é produto da desintegração da sociedade medieval e do surgimento da sociedade industrial e urbana, na qual grupos humanos erradicados resistiram à ideia de Estado-Nação, e à nova concepção de trabalho assalariado, recusando proletariar-se e mantendo-se “diferente”. Considerando que os ciganos sempre viveram às margens da economia hegemônica, a separação entre ciganos e não-ciganos é socialmente construída, e nunca pode ser absoluta (OKELY, 1983).

O termo cigano tem sido usado para designar um complexo de culturas historicamente diferenciadas, mantendo relações de semelhança e/ou dessemelhança umas com as outras. Há aspectos da identidade cigana compartilhados por todos os subgrupos, outros que são particulares de cada subgrupo. Cada cigano é portador de um conjunto singular de elementos dessa identidade, embora não haja uma noção de individualidade tal como no mundo ocidental (TEIXEIRA, 2008).

A escolha da nomeação Rhomá<sup>8</sup>, por organizações políticas no início da década de 1970<sup>9</sup>, como um nome global para o povo cigano, teve

---

8 Adjetivado romani.

9 Durante o I Congresso Mundial *Roma*, em 1971, em Londres, quando ativistas de diferentes países começaram a ajustar as suas reivindicações em uma plataforma comum.



como principal premissa a necessária erradicação das designações sociais negativas, pejorativas (*gitanos* ou *tsiganes*, *gipsy*, *ciganos* etc.). Além disso, a bandeira verde e azul com a roda vermelha de 16 aros da Conferência geral dos ciganos da Romênia, de 1933, foi reafirmada como a bandeira transnacional do Povo Rhomá. A música *Gelem Gelem* foi adotada como o hino rhomá. E o Comitê Cigano Internacional, fundado em 1965, foi renomeado Comitê Rhomá Internacional (INTERNATIONAL ROMANI UNION, 2018). Assim, a partir deste ponto utilizaremos também este endônimo étnico para nos referirmos às pessoas historicamente exonomeadas Ciganas.

No Brasil, o movimento social em prol da inclusão socioeconômica das etnias ciganas/rhomá, ao contrário de outros movimentos sociais, esteve inicialmente centrado na divulgação cultural. E posteriormente tem centralizado a pauta na inclusão socioeconômica com equidade. Infelizmente, até o presente, as propostas de inclusão social discutidas nas Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIRs) não se tornaram políticas reais. Atualmente, reivindicações por moradia, saúde e educação, mais do que necessárias, constituem-se como emergenciais, principalmente para as comunidades itinerantes e/ou “abarracadas”. Ressalte-se ainda que a regulamentação civil das pessoas ciganas/Rhomá brasileiras é preliminar à satisfação dessas necessidades<sup>10</sup>.

Nas duas últimas décadas, diversos trabalhos acadêmicos têm apontado a “baixa permeabilidade à assimilação cultural” como uma estratégia de sobrevivência do povo cigano/rhomá enquanto grupo étnico. Entretanto, a baixa assimilação cultural é também condicionada pelo que Wieviorka (1992) denominou “racismo diferencialista”, ou seja, a segregação espacial e social por parte da sociedade majoritária, com base nas características culturais do grupo racializado.

Como se isso não bastasse, o forte processo de desumanização, com predomínio de exclusão moral e deslegitimação das pessoas ciganas/

---

10 Apesar de, em 2015, o “Relatório especial sobre questões das minorias nas Américas” apresentado ao Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) por Rita Izsák, afirme que o governo brasileiro se comprometeu a incluir o Povo Rhomá dentre as categorias étnicas no censo do IBGE de 2020, o Estado brasileiro segue ignorando cerca de 1 milhão de brasileiros e brasileiras.

rhomá tem sido denunciado por diferentes grupos romani Brasil afora. Segundo Opatow (1990), excluir moralmente o outro significa não o considerar como merecedor de sentimentos positivos ou de ações de cuidado e apoio. Desta forma, qualquer violência perpetrada contra “o outro” passa a ser legítima, como efetivamente tem ocorrido em relação aos ciganos/rhomá no Brasil.

Segundo Acton (1974), a maior falha da literatura sobre as culturas ciganas/rhomá é a supergeneralização; ou seja, os estudiosos foram facilmente levados a acreditar que práticas particulares de um determinado grupo são universais. Ao generalizar, corre-se sérios riscos de conjugar as relações e os fatos, além de, eventualmente, promover a exclusão de uns tantos indivíduos, tirando-lhes a própria “identidade”, ou ainda instituindo novos estereótipos.

Por tudo isso e mais um tanto, a desmistificação das culturas ciganas/rhomá brasileiras, a partir da cosmovisão das pessoas das etnias ciganas/rhomá, é necessária para que se possa ponderar as políticas públicas de ordem social e econômica convenientes para as especificidades étnicas.

Se compreendermos espiritualidade como a mais profunda ou mais ampla dimensão humana. E se, a expressão desta dimensão profunda é o amor incondicional por todos os seres humanos e não humanos que compõem o planeta, como podemos alcançá-la sem o reconhecimento e a reparação histórica devida pela humanidade ao povo cigano/rhomá?

#### **4. “Espiritualidade cigana”: quem não conhece, inventa!**

Dentro da estereotipação da ampla e complexa diversidade cultural cigana/rhomá oportunisticamente construída, os costumes chamados em geral místicos/espiritualistas/religiosos<sup>11</sup> são, certamente, os elementos mais destacados. Por um lado, deturpados para negar as

---

11 Utilizamos aqui os termos empregados na sociedade não romani para nos fazermos entender, entretanto esclarecemos que não são termos muito usados pelas pessoas romani, pois são relacionados à perseguição e sofrimento.

etnias e legitimar as desigualdades sociais impostas. Por outro lado, invertidos para compor as falsas identidades, justificadas com o discurso da valorização sociocultural.

O encanto, de fato, é parte significativa de nossas vidas e podemos dizer que este é o verdadeiro misticismo<sup>12</sup> romani. Encantamos com a força do respeito (especialmente às mulheres, crianças, idosos e mortos), com a união comunitária, com a agressiva paixão pela vida e com o calor da defesa de nossa honra. Porém, como um Povo com raiz oriental, nossa concepção difere da visão ocidental cristã, na qual misticismo e religião são coisas inseparáveis. O fato de não termos uma religião própria é uma constatação dessa cosmovisão. Assim, a integração à religião do local onde estamos é um caminho autêntico e não apenas uma estratégia social como afirmam muitos estudiosos. No Brasil, como em todo o resto do mundo, as pessoas rhomá, a seus modos, seguem as mais diversas religiões, importando apenas viver de acordo com valores aprendidos na socialidade rhomá. Considerando que os conhecimentos tradicionais não requerem explicações, a conciliação, das mais diversas religiões com o chamado misticismo, é inerentemente admissível, fazendo parte da vida.

Para nós, viver as atividades cotidianas e quase sempre coletivas (cuidar da casa ou da barraca, preparar o alimento, comer, contar histórias ou tomar decisões envolta da fogueira etc.) é algo sagrado. Exercer nossos ofícios tradicionais, como ler a sorte<sup>13</sup> com o objetivo de complementar a renda da família, é sagrado. Não quer dizer que sejam atos religiosos, embora práticas e símbolos das religiões possam estar presente nestas atividades. Por exemplo, uma Calin<sup>14</sup> pode proferir orações católicas se esta for a religião adotada por sua família.

---

12 Idem nota anterior.

13 A leitura da sorte/quiromancia Rhomá é um ofício feminino tradicional, sendo um conhecimento intuitivo obtido no convívio intergeracional. Já a quirologia, muitas vezes erroneamente chamada de quiromancia, é um conhecimento técnico sem vínculo a uma cultura específica. No Brasil, ambas as práticas foram reconhecidas, em 2002, pelo Ministério do Trabalho, na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), em conformidade com a diretriz da International Labor Organization (ILO). E regulamentadas pela lei 9.521 de 27 de novembro de 1997.

14 Mulher da etnia Calon.

Na socialidade cigana/Rhomá, são diversas as formas de conectar nossas vidas ao sagrado/divino obtidas no contato com outros Povos e culturas. Afinal, desde que os primeiros grupos saíram da Índia, as diversas gerações passaram por muitos lugares, absorvendo elementos das culturas locais, mas interpretando-os de acordo com uma subjetividade própria. Construindo, assim, uma Ciência Romani erroneamente entendida pelos externos como “misticismo cigano” ou “espiritualidade cigana”, ou ainda “magia cigana”. A etimologia e o significado original da palavra “magia” reforçam o reconhecimento deste conjunto de saberes e práticas como uma Ciência. Segundo Castro (2023), a palavra “magia” provém do persa “magus” ou “magi”, que significa “sábio”, podendo também significar “algo que exerce fascínio”. Assim, deve-se compreender que a Ciência romani é complexa em função das muitas diásporas, dissidências e devastações no universo romani.

Da mesma forma que não existe uma “religião cigana”, não existem “deuses ciganos”<sup>15</sup> específicos, apenas nomeações para Deus nas línguas faladas pelas etnias romani (diversas derivações do romanês)<sup>16</sup>. Na cosmovisão romani, “Del” ou “Duvel” é o princípio criador, bom, justo; e “Beng” é o princípio destruidor, mau, corrupto. Para os rhomá, a divindade independe de contornos étnicos, está além da própria origem humana; portanto, todas as formas de conexão com Deus (fé, crenças, religiões, espiritualidades, etc.) são válidas e devem ser respeitadas. A reverência ao Sagrado está, portanto, além de nomeações, rituais ou organizações religiosas.

Muitos ditos conhecimentos e ritualísticas correntemente atribuídas às tradições “ciganas” não passam de interpretações equivocadas, para não dizer mal-intencionadas do oportunístico “misticismo cigano”. Reconhecer tais interpretações enganosas começa com o entendimento de que para um Povo de tradição oral, o valor da palavra é inegociável.

---

15 A palavra cigano será usada entre aspas para demarcar as identidades não-étnicas atualmente utilizadas no Brasil (“cigano espiritual”, “cigana de alma”, dentre outros).

16 De acordo com Meillet (1934 citado por VILLAR, 1991), na classificação das línguas indo-europeias, o romanês compõe o grupo indo-irânico (ou ariano), que tem origem no Sânscrito Védico, subgrupo índico, falado antes de 1000 a.C., na região atual do norte da Índia e Paquistão.

E, portanto, os conhecimentos mais valiosos do grupo só são passados pelos mais velhos para aqueles membros do grupo étnico que merecem confiança.

Dessa forma, a sociedade romani mantém-se ainda relativamente fechada, resguardando diversos saberes e fazeres em segredo como uma estratégia de preservação das tradições. Esse costume visa a dificultar as apropriações indesejadas, fortalecendo o espírito de comunidade, essencial no nosso modo de vida. Por outro lado, sabemos hoje que esse mistério estimula a curiosidade da sociedade circundante, que por não conhecer ou não compreender as culturas exonomeadas ciganas, romantizam uma generalização cinematográfica, levando muitas pessoas a entenderem que “cigano” é uma religião. Tais atitudes causam uma série de prejuízos para as ações em curso por cidadania e direitos, especialmente para os grupos mais vulneráveis.

Sabemos que a incorporação é um êxtase religioso ou fenômeno psíquico praticado em diversas religiões pelo mundo. E que algumas religiões brasileiras<sup>17</sup> realizam cultos às/aos, por estas denominadas, “entidades ciganas” ou “espíritos ciganos”. Os praticantes dessas religiões são pessoas de diferentes grupos sociais, podendo haver entre eles pessoas das etnias romani que escolheram livremente participar de tais religiões, mas tais práticas não fazem parte das tradições romani, passadas de geração a geração. O respeito aos que se foram é uma atitude muito séria, e nossa forma de reverenciar nossos antepassados é muito diferente das práticas que se tornaram moda no Brasil e que têm sido vistas com escárnio, desprezo ou revolta pela Rhomá. Algumas das ações são consideradas desrespeitosas e, portanto, agourentas.

Em geral, os rituais elaborados para invocar uma “energia espiritual cigana” reforçam estereótipos e promovem a disseminação de informações equivocadas. A romantização de elementos culturais romani tem como consequência a estigmatização das pessoas que resistem na preservação dos costumes tradicionais, vivendo em Comunidades, sendo

---

17 Não vamos aqui nos referir a nenhuma religião especificamente, pois, além de não termos autoridade para falar em nome destas, não é o propósito deste ensaio.

atacadas de diversas formas pelo racismo estrutural ou, ainda pior, pela “ciganofobia”<sup>18</sup>.

Dentre estes rituais, veem-se celebrações que nas tradições romani são ritos que marcam mudanças nas vidas das pessoas, tais como nascimento, casamento e funeral, sendo interpretados como “cerimônias espirituais” e até teatralizadas como “cerimônias iniciáticas”. Ainda que aspectos religiosos (de acordo com as liturgias da religião adotada pelas famílias) façam parte destes eventos sociais romani, não significa que estes sejam eventos místicos, espirituais ou religiosos.

Além disso, as dramatizações feitas nestes contextos “não romani” e atribuídas às tradições romani, na verdade embaralham costumes de diferentes etnias. Nosso objetivo aqui não é descrever os ritos tradicionais, mas chamar a atenção para a diversidade de culturas entre e dentro das etnias, nos diferentes grupos e lugares. E convidar para uma reflexão sobre a inversão de símbolos os quais, descontextualizados, constituem caricaturas bizarras.

Um exemplo desse embaralho é a atribuição à Santa Sara Kali o lugar de “Padroeira dos Ciganos”. Não se sabe ao certo a origem desta “Virgem Negra”<sup>19</sup>. Muitas lendas tentam dar conta da história de Sara Kali. Dentre elas, uma que diz que após ter sido deixada à deriva em um barco sem remos junto com Maria Madalena e Maria Jacobina, ao chegar na cidade francesa de *Saintes-Maries-de-la-Mer*, na Camargue, foram acolhidas por “Ciganos”. Embora cultuada também por pessoas das etnias Rom e Calé, do sul da França e Espanha, bem como por pessoas não romani, não é a única “Virgem Negra” que tem devotos entre os Rhomá. Muitos Calé que vivem em outras regiões da Espanha adotam como padroeira a *Virgen del Rocío* ou a *Virgen de La Macarena*. E ainda, Nossa Senhora Aparecida é padroeira de muitos ciganos brasileiros, sendo esta muito mais presente nos lares da Rhomá brasileira.

---

18 Termo correntemente utilizado para se referir à atitude de intolerância da sociedade com a rhomá. Lembrando que “fobia”, segundo os dicionários da língua portuguesa, significa “medo ou aversão à uma coisa”, veladamente carrega uma desumanização das pessoas vistas como ciganas.

19 Segundo Begg (1996), são imagens femininas (esculturas ou pinturas), de cor escura nas regiões de tradição cristã (maioria na Europa), associadas à Maria (mãe de Jesus).

## 5. Considerações finais

Finalizamos este ensaio, reafirmando nossa insurgência, pois entendemos que esta deve romper o silenciamento que nos foi imposto milenarmente e falar o que decidimos coletivamente que deve ser partilhado com a sociedade sobre nossa tradição, nosso encanto, nossa ciência.

Mistificar foi uma forma de despotencializar o modo de vida anticolonialista dos ciganos étnicos. As confusões produzidas pela mistificação sobrepujam os saberes tradicionais ciganos/Rhomá, abafam as existências, exterminam pessoas. Enquanto os corpos ciganos são malditos, invisíveis, por não serem colonizados, os chamados “espíritos ciganos” são reverenciados.

A espiritualidade/religiosidade cigana/rhomá não se compõe apenas com as roupas e adereços, mas com as memórias, com os saberes e práticas cotidianas, passadas de geração a geração nas famílias e comunidades étnicas. Nossa cosmovisão fundamenta-se na paz, liberdade, solidariedade e na valorização dos seres humanos acima de bens materiais e capitais.

Toda perda cultural diminui gravemente a variedade e a riqueza da experiência humana. A inversão simbólica praticada em contextos religiosos/espiritualistas representa, para a Rhomá, a revitimização de um povo que sobreviveu a diversas diásporas, ao holocausto, à escravização, ao degredo. E sobrevive às diversas formas de discriminação, ao preconceito, ao racismo. E, apesar de tudo, tem contribuído de muitas formas para a história e riqueza cultural do Brasil (e do planeta) com existências encantantes.

Não cabe a nós decidirmos ou impedirmos que as pessoas façam suas construções a partir da inversão dos nossos símbolos, desde que estas invenções sejam assumidas como “não cigana/Rhomá/romani”, ou seja, não tradicionalmente ciganas. Entendendo que a alteridade é uma atitude indispensável em qualquer prática espiritualista, esperamos que todas as organizações religiosas/espiritualistas atentem para o respeito à Rhomá, e eduquem seus devotos a não se apropriarem e invertemerem nossos símbolos, uma vez cientes do desserviço que isso representa para a Comunidade romani.

Nossa “mística/espiritualidade/religiosidade” em verdade consiste na resiliência milenar ao redor do planeta. Resistir a todas as formas de exclusão, preservando e adaptando o “segredo”, é o encanto que se aprende com nossos mais velhos e é ensinado aos nossos mais novos. Nesta longa viagem, temos trazido conosco um pouco de cada espaço/tempo onde passamos ou permanecemos temporariamente. Ao mesmo tempo, deixamos um pouco de nós em cada lugar. Existir é a “magia” cigana. Resistir aos modos capitalistas de vida é a “espiritualidade” cigana. Recriar as relações com o mundo, com a natureza do lugar onde estamos é a “religiosidade” cigana. E assim estamos todos conectados! “Guiémos Agrém!”<sup>20</sup>.

## Referências

- ACTON, T. **Gypsy politics and social change**. London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- BEGG, E. **The cult of the Black Virgin**. England: Penguin Books-Arkana, 1996.
- CASTRO, M. A. de. Magia, 3. In: CASTRO, M. A. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Disponível em: <<http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Magia>>. Acesso em: 24 jan 2023.
- FRASER, A. **The gypsies**. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- HANCOCK, I. **On Romani origins and identity**. Contextual, constructed and contested: Gypsies and the problem of identities. 2005 43-66. Disponível em: <[http://radoc.net/radoc.php?doc=art\\_b\\_history\\_origins&lang=fr&articles=true](http://radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_origins&lang=fr&articles=true)>. Acesso em: 10 Ago. 2022.
- INTERNATIONAL ROMANI UNION. **History of the IRU organization**. Disponível em: <<https://iromaniunion.org>>. Acesso em: 15 set 2022.
- KALAYDJIEVA, F. L. *et al.* Patters of inter- and intra-group genetic diversity in the Vlax Roma as revealed by Y chromosome and mitochondrial DNA lineages. **European Journal of Human Genetics**, v. 9, p. 97-104, 2001.

---

20 Frase na língua Calon (Chib).



LIÉGEOIS, J. P. **Roma, tsiganes, voyageurs**. Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1994.

MOONEN, F. A. **Anticiganismo**: os ciganos na Europa e no Brasil. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2011.

MOTA, A. V. B da. Os ciganos: uma minoria discriminada. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 115/116, p. 21-46, 1986.

OKELY, J. **The traveller-gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

OPOTOW, S. Moral exclusion and injustice: an introduction. **Journal of Social Issues**, n. 46, p. 1-20, 1990.

TEIXEIRA, R. C. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

VILLAR, F. **Los indoeuropeos y los orígenes de Europa**. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

WIEVIORKA, M. **Racisme et modernité**. Paris: Éditions La Découverte, 1992.

## **Dados sobre os Autores**

### **Claudia Nunes Santos**

Universidade Federal de Sergipe.  
claudianunes.bio@gmail.com

### **Maria Jane Soares Targino Cavalcante**

Associação Comunitária dos Povos  
Cigamos de Condado, Paraíba  
mariajanecain@gmail.com



# ONI IBEIJADA! NA GIRA DE IBEIJADA DO TEMPLO E ESCOLA UMBANDISTA MATA VIRGEM: UMA VIVÊNCIA COGNITIVA E POLILÓGICA NUMA PERSPECTIVA ESPIRITUAL, ECOLÓGICA E HUMANA

*Margareth Simone Marques Prado*

## **Introdução**

Dai me licença, aê Dai me licença [...] Abre, abre, abre o caminho. Abre o caminho, deixa o Exu passar (BACO EXU DO BLUES, “Abre caminho”, 2017).

Começo pedindo licença, saudando e pedindo a bênção à nossa ancestralidade que plantou em nós a semente que agora procuramos multiplicar, uma pequena semente que, se Oxalá permitir, germinará no interior de alguns e se transformará numa grande árvore de conhecimento. Segundo Carlos Paes (1988),

Aqueles que já conseguiram erguer um pouco o véu do conhecimento e encontrar meios para o seu aperfeiçoamento espiritual devem partilhar, até onde é possível, aquilo que descobriram e adotaram como verdade. O que já alcançamos, embora nos pareça pouco, representará muito para os que nada têm e vivem debatendo-se em crenças errôneas, angústias, ignorância e preconceitos, procurando dignidade, sentido e coerência para o seu caminho espiritual. Estamos preocupados com os que caminham tropeçadamente pelos atalhos, procurando a mesma estrada que já encontramos, e a estes é dedicado esse pequeno trabalho. Talvez o tempo perdido batendo em portas falsas venha a desiludi-los de tal modo que não mais acreditem num por-

tal que lhes seja aberto por alguém de boa vontade. Nossa missão é, portanto, aqui e agora. A herança mais valiosa que poderemos deixar nessa existência será o grau de aperfeiçoamento e conhecimento que tivermos conseguido e transmitido ao nosso semelhante. (PAES, 1988, p. 1).

Os primeiros estudos sobre as religiões de origem africana no Brasil foram realizados por Nina Rodrigues (1935), Artur Ramos (1951), Pierre Verger (1954), Edison Carneiro (1959), Roger Bastide (1960), Juana Elbein (1968), Muniz Sodré (1988) entre outros autores. Observamos nas obras escritas, um relato sobre as culturas tradicionais africanas Bantu, considerando a vida como um processo contínuo de educação, dentro e fora dos terreiros. Em Muniz Sodré (1988),

[...] Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o lócus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura. (SODRÉ, 1988, p. 56).

Na travessia do Atlântico, a dor física e psicológica da escravização e da desumanização imposta pelos colonizadores não foi suficiente para apagar saberes e memórias, que se perpetuaram no que há de mais sagrado: o corpo. A negritude dos corpos era a justificativa para o processo de desumanização (FANON, 2008), onde essas pessoas não eram tratadas como seres humanos graças ao marcador social de raça (MIGNOLO, 2017), estabelecido como critério de separação dos povos na colonização europeia.

Segundo Freire (1996, p. 25), é importante que “[...] desde o começo do processo, vá ficando cada vez mais claro que, embora diferentes entre si, quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado”. Com isso, entendemos que o sujeito é um ser inacabado, possível de construções e transformações. Nesta linha de pensamento, Galeffi (2003, p. 38) relata que o educar polilógico parte da ação educante radical ultrapassando as modalidades instituídas da educação formal vigente, numa atitude de indignação para com a situação do estado das coisas dadas, num ato de ser-no-mundo-com. Galeffi

(op. cit.) cita que o fundamental é o princípio da diferença ontológica. Neste percurso, percebemos a necessidade de uma maior compreensão do pensar transdisciplinar, da multirreferencialidade, na sua contribuição pedagógica, como elemento mediador entre o sujeito e o objeto do conhecimento onde, a partir de uma vivência concreta, o sujeito possa encontrar meios de elaborar uma crítica sobre seu contexto histórico e de transcender para uma vivência de respeito à alteridade e responsabilidade diante da sua própria vida.

A escola dos povos africanos, principalmente os iorubás e bantus é fundamentada a partir da tradição da oralidade, dos povos ancestrais. Nos terreiros, permanece a oralidade, num contínuo aprendizado, configurado pelo caminho da tradição. Em relação a esse modo particular de aprender-ensinar-aprender, nos conta Caputo (2018), que a oralidade é uma marca indelével na tradição afro-brasileira. Os mais vividos, com mais idade, foram as vozes que transmitiam à comunidade a tradição, que a revivia e reinterpretava, adequando-a ao momento no qual viviam, pois, um terreiro é, acima de tudo, um espaço de memória e resistência, representando uma recriação espacial e temporal de tradições trazidas pelos escravizados vindos da África. Com a colonização e a globalização também passaram a ter tradição escrita. A cultura africana está interligada à vida e à história de cada sujeito. A grande história da vida compreende a história da terra, das águas, dos vegetais e sua farmacopeia, dos minerais, a história dos astros, das cores, dos cheiros e assim por diante. Atualmente, a relação ser humano-natureza exige uma nova forma de pensar, agir, de posicionamentos ativos, com necessidade de estruturar modos e desenvolver mecanismos suficientes para a conservação do espaço biofísico. O ser humano faz parte e depende totalmente da natureza, de onde tiramos o alimento, a água que bebemos e nos fornece o ar que respiramos. Além disso, para os adeptos das religiões de matriz africana, os orixás, que consideramos forças da natureza, nos conectam com a natureza, numa relação de interação onde os mesmos se atentam, naturais ou culturais, transformando em territórios, lugares, paisagens com significados eminentemente humanos.

Na Umbanda, que trabalha numa conexão direta com as forças da natureza, essa tradição oral se conjuga com um conhecimento corporal e ritualístico na formação dos sujeitos. Tanto a oralidade africana quanto a educação libertadora e polilógica de Freire (1996) e Galeffi (2003), promovem, no sujeito, a possibilidade do encontro de si mesmo e com a

natureza. A Umbanda também tem suas práticas educativas calcadas sobre vivências, possibilidades e responsabilidade do sujeito, e no respeito à diversidade religiosa, cultural, social, ética e humana.

Em consequência da experiência histórica escravista, a história da educação brasileira apresenta-se como um espaço fecundo para a (re)produção de valores culturais eurocêntricos, colonialistas. Essa situação, ao desconsiderar as experiências históricas, sociais, culturais, políticas e pedagógicas das diversas nações africanas trazidas para o Brasil, acaba por produzir racismos epistemológicos.

Dessa forma, a trajetória dos médiuns do Templo e Escola Umbandista Mata Virgem (TEU Mata Virgem, Salvador – Bahia), que compreende a representatividade e o que permeia o imaginário social local, considera a existência hipotética e comprovada historicamente de uma gama de preconceito e discriminação cristalizadas a partir da escravidão e das teorias raciais desenvolvidas no século XIX e início do século XX, o que de várias maneiras ainda se faz presente nas relações sociais da atualidade, envolvendo as religiões de matriz africana.

Neste contexto, percebemos a importância de estudar a vivência dos médiuns do TEU Mata Virgem numa Gira de Ibeijada, considerando o terreiro como espaço multirreferencial de aprendizagem, onde ocorrem uma vivência teórica e prática do médium, além da educação religiosa, pois, os terreiros integram a diversidade dos chamados povos tradicionais, tecendo a teia de conhecimentos, produzindo e reproduzindo de geração a geração, saberes, fazeres, práticas através da oralidade. Como afirma Hampaté Bâ,

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana costumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 183).

Como questão central, interrogamos os processos de vivência/aprendizagem vividos pelos médiuns com suas Entidades na Gira de Ibeijada no TEU Mata Virgem, com vista à construção do conhecimento, numa vivência espiritual, ecológica e humana, numa imersão ao habitat da falange das Ibeijadas, ou seja, o local da natureza onde encontramos a energia, onde a integração com a natureza é fator fundamental, além de outras pedagogias orientadas pela identidade histórico-pedagógica afro-brasileira. Nesse sentido, os dispositivos simbólicos, a oralidade, as imagens, a memória, o imaginário, o corpo se configuram entendimento acerca do território, identidade, cultura e etnosaberes. Assim, o TEU Mata Virgem configura-se como um território polilógico, com múltiplos saberes, memórias e tradições, motivando e sugerindo novas pesquisas e colaborando com a construção de uma historiografia de acordo com a participação de sujeitos invisíveis, como fator de desenvolvimento humano.

Este trabalho está estruturado da seguinte forma: na primeira parte, buscou-se investigar o processo histórico das religiões de matriz africana; na segunda parte, conhecer a formação da Umbanda e o Templo e Escola Umbandista Mata Virgem, a falange da Ibeijada; na terceira parte, perceber a Gira de Ibeijada no TEU Mata Virgem como uma experiência cognitiva, polilógica, espiritual, ecológica e humana; na quarta e última parte, apresentam-se as considerações finais. Salienta-se que a pesquisa fora desenvolvida por meio da produção bibliográfica e etnográfica.

## **1. A formação da Umbanda e o Templo e Escola Umbandista Mata Virgem**

O meu lugar é caminho de Ogum e Iansã  
Lá tem samba até de manhã  
Uma ginga em cada andar  
O meu lugar  
É cercado de luta e suor  
Esperança num mundo melhor...  
Tem seus mitos e seres de luz  
(CRUZ; DINIZ, 2007).

Há um consenso na literatura acadêmica a partir de Birman (1983), Brown (1985), Concone (1987) e Prandi (1996, 1999) de que a Umbanda teria surgido nas primeiras décadas do século passado no Rio de Janeiro e, a partir daí, difundiu-se para o resto dos estados brasileiros. Entretanto, temos registros que rituais semelhantes já existiam antes, a exemplo das ditas “macumbas cariocas” e outros cultos no recôncavo baiano (COSTA, 2012).

De acordo com Moura (2013), estudar a Umbanda em Salvador é um grande desafio, pois constitui um campo de pesquisa pouco explorado. Ainda, constatado pelo Mapeamento de Terreiros (SANTOS, 2008) que contou 20 casas que se identificam de culto umbandista, em Salvador. Essa temática muito me instiga, pois sou sujeito dela, parte integrante do processo, trabalhando como dirigente, sacerdotisa formada no Rio de Janeiro, num Terreiro de Umbanda que funciona em Salvador, o TEU Mata Virgem, desde 2006. O Terreiro não aparece no Mapeamento de Terreiros (SANTOS, op. cit.), o que nos faz acreditar que existem ainda muitos outros que não foram mapeados. A Umbanda em Salvador apresenta uma enorme lacuna, com muitos aspectos relevantes a serem explorados que ficaram desconhecidos para a investigação do universo umbandista; sua presença representa um retorno às origens africanas da religião.

A Umbanda, que é uma das principais religiões do Brasil, com muitos filhos-de-santo e frequentadores nas diversas regiões do país, principalmente Sudeste, Sul e Nordeste, em pleno século XXI ainda tem sua prática ritualística discriminada por parte da sociedade, que soma muito preconceito às culturas africana e indígena. A palavra Umbanda, segundo o pesquisador Cavalcanti Bandeira, autor da obra “O que é a Umbanda” (1973), é originária da língua quimbundo, sendo encontrada em muitos dialetos Bantus falados em Angola, Congo e Guiné. Segundo o Aurélio (FERREIRA, 2009), o quimbundo significa “1. indivíduo dos quimbundos, indígenas bantos de Angola. 2. a língua desses indígenas”; “bundo, por sua vez, vem de: mbundu, negros”. Resumindo, o nome AUM significa alta significação espiritual e o BANDA, um movimento incessante, força emanada do criador. O termo Umbanda então, num sentido mais profundo, representa o conjunto das Leis de Deus.

Apesar da importância da doutrina espírita com seus trabalhadores espíritas se apresentando como doutores, dos livros escritos com pala-



vas difíceis de interpretação sofisticada, da forte imposição da Igreja Católica, da perseguição dos protestantes, os elementos dos puros cultos africanos e ameríndios são os principais elementos ritualísticos da Umbanda e usados na cultura popular. A culinária africana nas cozinhas ritualísticas, os cânticos sobre a natureza venerada pelos indígenas e africanos, a relação do humano com a natureza, caracterizam a Umbanda.

Várias vertentes de trabalho, com autores da literatura umbandista, como Paulo Newton de Almeida, Rubens Saraceni, Matta e Silva, Rivas Neto, Omolubá, Robson Pinheiro, Caboclo Mirim, Tupyara, entre outros, mostram uma Umbanda atual, uma religião completa, capaz de atender aos seus filhos-de-santo e frequentadores desde seu nascimento à passagem espiritual, e ainda estar no cotidiano das pessoas, às vezes de forma disfarçada e até negada.

É necessário que se entenda que a Umbanda é uma jovem centenária, mas ainda em formação, nascida entre as camadas mais discriminadas da população, inicialmente perseguida até pela polícia, atacada violentamente pelas outras religiões mais tradicionais, olhada com desprezo e deboche pelos “mais esclarecidos” e envolta, além de tudo isso, em disputas pessoais entre seus próprios representantes. O quadro geral ainda é bastante grave. Apesar de tudo isso, a Umbanda está aí, firme, na atualidade. Não devemos esquecer que de 1908 a 1978 foi considerado um período atravessado pela “propagação”, com a inauguração de terreiros, a partir de então enfrentamos o “período de afirmação doutrinária”. O seu público está cada dia mais exigente e preocupado com sua ligação com a natureza, que falta no seu cotidiano diante de uma humanidade adoecida.

Na ocasião de sua formação, começaram a trabalhar espíritos diversos de boa vontade, dispostos a prática da caridade. Hoje, encontramos identificadas Entidades espirituais que relatam encarnações como padres, índios, monges, doutores, entre outros, em todas as falanges de trabalhadores da Umbanda. Os espíritos que se apresentaram para o trabalho na Umbanda, foram aceitos por médiuns que iniciaram seus cultos próprios, a exemplo de Zélio Fernandino de Moraes, que recebeu o Caboclo das Sete Encruzilhadas e fundou, em 1908, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, em São Gonçalo. Benjamin Figueiredo, que recebeu o Caboclo Mirim e fundou, em 1924, a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro, entre outros exemplos pelo Brasil.

O discurso sobre o negro na sociedade, as questões de racismo estrutural, a falta de uma valorização das tradições afro-brasileiras, ainda passam pela Umbanda na atualidade. Alguns intelectuais conseguiram fundamentar a religião, a maioria deles brancos e pardos de classe social alta, que conquistaram um lugar diferenciado na sociedade e, conseqüentemente, a aceitação desta. Observamos que a confluência que, na Umbanda, se dá dos símbolos das diversas tradições religiosas propicia aquilo que Gilberto Freyre (1998) apontava como a identidade cultural nacional brasileira.

Percebemos em Roger Bastide (1971), Patrícia Birman (1985), Diana Brown (1985) entre outros autores, uma relação entre o grupo responsável pela institucionalização da religião com o projeto político-cultural nacionalista da era Vargas, pois, com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder em 1930 e a criação do Estado Novo, que visava uma nacionalização dos interesses econômicos e culturais das várias regiões do país, os iniciadores e primeiros líderes da Umbanda foram atraídos por um forte sentimento de nacionalismo, com uma preocupação e uma tentativa de se caracterizar como uma religião nacional. Como já citamos, os Terreiros de religiões de matriz africana, como de Umbanda, foram alvo da perseguição policial destinada às diversas casas de religiões afro-brasileiras, o que na verdade acabou impulsionando-os, no final dos anos 1930, a fundar a primeira federação, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), com o objetivo expresso de proteger os centros e seus afiliados da ação repressora da polícia. Eugênia Anna dos Santos (a Mãe Aninha, Obá Biyi) fundadora do Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, que funciona em Salvador desde 1910, foi a responsável pela liberação legal do culto aos orixás quando, em 1936, foi até o Rio de Janeiro, onde conseguiu uma audiência com o então presidente Getúlio Vargas. Dessa audiência, em 1939, foi proclamado o Decreto 1.202, que retirou dos municípios o poder de repressão direta aos Terreiros e à capoeira (LIMA, 2004). Conhecer a seriedade da religião Umbanda formada sim a partir de cultos africanos, ameríndios, catolicismo, espírita e filosofia oriental, sem grau de importância, é mostrar a importância da riqueza dessas culturas na sua formação e sua influência nos seus filhos-de-santo, frequentadores, sacerdotes e para a sociedade brasileira. Que movimento é esse mesmo sob condições as mais duras e mais adversas

possíveis, consegue sobreviver e angariar a cada dia novos frequentadores de tão diversas classes sociais e graus de cultura? Precisa ser aberta ao discernimento e inteligência das pessoas, indagações e divergências, desde que sejam razoável e espiritualmente fundamentadas em bases sólidas e não num simples “eu acho que” ou “fulano disse”. Foram o “eu acho que” ou “fulano disse” que transformaram a essência da Umbanda.

De acordo com Carlos Paes (1988), a Umbanda se apresenta como uma religião e, acima de tudo, uma ciência, porque se baseia na absorção e manipulação das vibrações provindas de um espaço infinito Cósmico, que atuam sobre determinadas fontes da natureza. A esse respeito, diz um dos princípios herméticos transcritos no Caibalion (2009), “Nada está parado, tudo se move, tudo vibra”.

A Umbanda, que é uma religião brasileira, como já vimos, foi formada a partir dos cultos africanos que foram sendo modificados pela influência do ocultismo europeu, da filosofia oriental. Da etapa africana, traz os chamados “puros” cultos africanos que, por sua vez, foram sendo influenciados, modificados pelas civilizações que dominaram a África como a Romana, a Saudita, e etc. Exemplos: figa (origem Turca), turbante (origem Árabe). No Brasil, a origem remota, o início da formação da Umbanda começa por volta de 1530 com a escravatura desordenada e em massa de diversos cultos, nações, línguas e dialetos dos negros africanos, ocasionando uma mistura de concepções religiosas (Ketu, Gege, Nagô, Angola, entre outros). Recebe algumas heranças como o sincretismo religioso (origem europeia), pela imposição do catolicismo, pelo colonizador português, o que ocasionou o sincretismo dos Orixás com os Santos da Igreja Católica; plantas e ervas medicinais (origem indígena), com utilização da sabedoria indígena no que concerne à magia do sertão e das matas e, ainda dos ameríndios, indígenas de todo continente americano.

Dessas duas etapas históricas, a Umbanda herdou basicamente o culto a alguns Orixás, a utilização do atabaque como instrumento ritual e o uso de plantas e ervas medicinais. Outra influência foi o Espiritismo, que chegou ao Brasil por volta de 1873 e contribuiu com sua doutrinação e explicação dos fenômenos mediúnicos, do carma, da reencarnação, do conceito de espírito guia e da evangelização da religião, através do livro “Evangelho segundo o Espiritismo” de Alan Kardec. Já o ocultismo

e a filosofia oriental chegam ao Brasil em torno de 1930 e, entre outras contribuições, levou à Umbanda a utilização das vibrações dos metais, pedras preciosas e semipreciosas e da numerologia. A filosofia oriental é quase um retorno às origens, já que as grandes religiões tiveram suas origens no Oriente, principalmente na Índia e no Tibet. As principais heranças deste período foram a aura, os chacras, as imantações, os conceitos de carma, darma, reencarnação etc. Fecha-se, com todo esse contexto, o círculo, e surge a Umbanda, uma “Religião Brasileira”, produto de concepções religiosas de muitos povos e nações, orientada dos planos espirituais superiores, que visa ao bem-estar físico, mental e espiritual dos seus filhos e daqueles que a procuram.

Em 16 de outubro de 1908, às 20h:00, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio Fernandino de Moraes, com apenas 17 anos na época, em Neves, na cidade de Niterói, declarou iniciado um novo culto, para irmãos encarnados, qualquer que fosse a origem, raça, cor, credo e condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a principal característica desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus. Os princípios ditados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas — “Não cobrar, não matar, usar o branco, evangelizar e utilizar as forças da natureza” — seguem sendo respeitados pelos seus filhos e daqueles que a procuram. Esse feito traz uma ordenação para a religião.

Ainda, de acordo com Carlos Paes (1988), fundamentalmente, a Umbanda se baseia no seguinte: existência de um Deus único, incognoscível, criador, onipresente, origem de todas as vibrações; existência de Cristo, filho de Deus, feito homem, a quem chamamos de Oxalá, modelo de perfeição e conduta que buscamos alcançar; existência de vibrações no Universo que denominamos Orixás; existência de Entidades Espirituais que se encaixam nessas vibrações; existência de planos espirituais de evolução; existência do espírito, sobrevivendo ao corpo físico do ser humano, em caminho de evolução e buscando aperfeiçoamento.

O TEU Mata Virgem segue as bases da Umbanda organizada pelo Babalorixá Paulo Newton de Almeida (*in memoriam*) do Templo Umbandista A Caminho da Luz, no Rio de Janeiro. Foi inaugurado publicamente em 02 de setembro de 2006 pela Ialorixá Margareth Prado. Ele é dirigido espiritualmente pelo Caboclo Mata Virgem, Guia Espiritual da Ialorixá que é filha no santo da Ialorixá Rosarina Conrado, do Tem-

plo Umbandista Luz de Aruanda, Rio de Janeiro, e do Babalorixá Pedro Paulo Cabral da Costa (*in memoriam*) da Casa de Caridade Caboclo Rompe-Nuvem, Rio de Janeiro.

O TEU Mata Virgem consiste, antes de mais nada, num ideal de espiritualidade, cujas finalidades básicas são: favorecer a evolução espiritual dos seus membros e das pessoas que nos procuram em busca de auxílio, e auxiliá-los, sempre que possível; praticar e difundir uma Umbanda livre de preconceitos, tabus ou credices, fundamentada no princípio cristão do amor ao próximo; preparar novos médiuns, capacitando-os para o atendimento ao público; formar Babalorixás e Ialorixás capazes de dar continuidade ao trabalho que vem sendo realizado no Templo; prestar assistência às famílias e instituições de caridade, com doações de gêneros alimentícios, medicamentos, roupas, sapatos etc. Mantém o Projeto Mata Virgem que trabalha na assistência à causa animal e eventos sociais e culturais na comunidade. Ao longo dos anos, consagrou sacerdotes que abriram outros Templos, seguindo os ensinamentos umbandistas.

Na contemporaneidade, o impacto das novas tecnologias e a pandemia da COVID-19 têm provocado relevantes mudanças na sociedade em geral, chegando aos Terreiros como grande desafio. Sustentar aberto, conquistar, manter e fazer do membro do terreiro um multiplicador da religião e um participante ativo social se constituem uma luta eterna dos sacerdotes. Dessa forma, a integração positiva com a natureza, o sagrado, a tecnologia, a internet, novas metodologias de ensino-aprendizagem são necessárias aos Terreiros. Ao mesmo tempo em que vivemos a “Era do conhecimento”, estamos em uma sociedade que ainda vive no desconhecimento e na alienação, sem acesso aos seus direitos sociais básicos.

## **2. As Falanges da Umbanda e a Falange da Ibeijada**

“Tem bala de coco e peteca,  
Deixa Ibeijada brincar  
Hoje é dia de festa,  
Ibeijada vem sarava.”  
Ponto de Umbanda

Desde sua formação, trabalham na Umbanda entidades espirituais que se apresentam sob a forma de caboclos, pretos-velhos, crianças e guardiões. Observamos, que ao longo do tempo, outras denominações de entidades espirituais foram se apresentando em algumas linhas de trabalho como por exemplo, os marinheiros e os baianos. Essas entidades constituem o que denominamos falanges de Umbanda e podem penetrar em todas as vibrações de Orixás e na vibração do Oriente. De acordo com Camille Flammarion (1979), astrônomo, um dos primeiros pesquisadores psíquicos e espíritas, cada grupamento de espíritos, que chamamos de falange é composta de pelo menos uns 400.000 espíritos, e estes vão se apresentando nos trabalhos com o nome do responsável pela falange. Assim, a falange do Caboclo Rompe Nuvem, por exemplo, é composta de pelo menos 400.000 entidades que se apresentam nos terreiros, com esse nome. Isso explica porque podemos encontrar entidades de mesmo nome atuando em locais diferentes à mesma hora, ou até mesmo no mesmo local. Escolhemos a falange de Ibeijada, para nossa análise, por considerarmos sua complexidade, o que nos permite uma análise cognitiva e polilógica mais ampliada.

O termo yorubá, *Ibejis*, significa Ibi = nascimento e Eji= dois. Existe diferença entre o Ibeji para o Candomblé, Ibeji — Orixá e para a Umbanda, Falange da Ibeijada — entidades que formam uma linha de trabalho. Para o Candomblé, Ibeji é um orixá. Ainda, no Candomblé, existe a figura do “Erê” que é um estágio transitório entre o orixá e seu iniciado, que tem comportamentos infantis, que, por sua vez, é diferente das entidades da Umbanda, as Ibeijadas, que são considerados espíritos desencarnados que se apresentam como crianças.

A falange das Ibeijadas ou das crianças é a alegria que contagia a Umbanda, pois representam a pureza, a inocência e são os detentores da verdadeira magia. De acordo com Carlos Paes (1988),

A respeito das crianças desencarnadas, passamos a adaptar um interessante texto de Leadbeater, do seu livro “O que há além da Morte”. “A vida das crianças no mundo espiritual é de extrema felicidade. O espírito que se desprende de seu corpo físico com apenas alguns meses de idade, não se acostumou a esse e aos demais veículos inferiores,

e assim a curta existência que tenha nos mundos astral e mental lhe será praticamente inconsciente. Mas o menino que tenha tido alguns anos de existência, quando já é capaz de gozos e prazeres inocentes, encontrará plenamente nos planos espirituais as coisas que deseje. A população infantil do mundo espiritual é vasta e feliz, a ponto de nenhum de seus membros sentir o tempo passar. As almas bondosas que amaram seus filhos continuam a amá-los ali, embora as crianças já não tenham corpo físico, e acompanham-nas em seus brinquedos ou em adverti-las a evitar aproximarem-se de quadros pouco agradáveis do mundo astral.” “Quando nossos corpos físicos adormecem, acordamos no mundo das crianças e com elas falamos como antigamente, de modo que a única diferença real é que nossa noite se tornou dia para elas, quando nos encontram e falam, ao passo que nosso dia lhes parece uma noite durante a qual estamos temporariamente separados delas, tal qual os amigos se separam quando se recolhem à noite para os seus dormitórios. Assim, as crianças jamais acham falta do seu pai ou mãe, de seus amigos ou animais de estimação, que durante o sono estão sempre em sua companhia como antes, e mesmo estão em relações mais íntimas e atraentes, por descobrirem muito mais da natureza de todos eles e os conhecerem melhor que antes. E podemos estar certos de que durante o dia elas estão cheias de companheiros novos de divertimento e de amigos adultos que velam solícitamente por elas e suas necessidades, tomando-as intensamente felizes.” (PAES, 1988, p. 14).

A incorporação de uma criança na Umbanda traz ao médium uma rara sensação de leveza, espontaneidade, ingenuidade, afetividade e respeito aos mais velhos, que tratam de tio, tiazinha, avô, avó, avozinha. Após a sua despedida, deixam um bem-estar indescritível nos médiuns que os recebem.

Assim é a vida espiritual das crianças que desencarnaram e aguardam, sempre felizes, acompanhadas e protegidas, uma nova encarnação. É claro que essas crianças, existindo dessa maneira, sentem-se profundamente entristecidas e constrangidas ao depararem-se com seus pais, amigos e parentes lamentando suas mortes físicas com gritos de de-

sespero e manifestações de pesar ruidosas que a nada conduzem. O conhecimento da vida espiritual nos mostra que devemos nos controlar e nos apresentar sempre tranquilos e seguros às crianças que amamos e que deixaram a vida física. Isso certamente as fará mais felizes e despreocupadas. Torna-se necessário informar, antes de prosseguirmos, que as entidades que trabalham na Umbanda são espíritos que já cessaram o seu ciclo de encarnações, e isso inclui as crianças. O fato de se apresentarem como crianças nas incorporações e na vidência nos mostra apenas que desencarnaram bem jovens da sua última vida física. (PAES, 1988, p. 15).

Geralmente são muito ligados à linha das almas (pretos e pretas velhas), sempre pedindo suas bênçãos. São apegados aos seus apetrechos (brinquedos em geral). Cada um deles tem uma mania: chupetas, bonecas, carrinhos, bonés, copinhos decorados, marias-chiquinhas, travesseiros etc. Sempre quando estão em terra esperam muitos agrados, adoram doces, refrigerantes, cânticos de roda, pula-pula, balas, pirulitos, muita alegria e adoram um bolo com um “Parabéns”. São entidades de grande sabedoria, que entre brincadeiras soltam as “verdades” que muitas vezes precisamos ouvir, e realizam trabalhos de enorme seriedade.

É freqüente nos perguntarem se as crianças continuam seu crescimento na vida espiritual depois da morte física. Alguns espíritas não alimentam dúvidas a esse respeito e aduzem numerosos exemplos de crianças que, anos depois de mortas, apareceram a seus pais tão mudadas que estes não as reconheceram. Mas nós, sabendo que a alma que abandonou um corpo infantil e vai reencarnar, o faz dentro de um período relativamente curto, nos inclinamos mais a receber com incredulidade tais informações, por não concordarmos com elas. Não devemos esquecer o fato de que qualquer entidade astral pode amoldar à sua vontade um veículo para si e aparecer a outrem como bem entender. Disso resulta que as crianças mortas há tempo suficiente para se imaginarem o que desejariam ser quando crescidas, podem mostrar-se como tais em seu pensamento e assim crescer com grande rapidez. Nestas condições, seu corpo astral apareceria segundo



a sua concepção, e se fossem auxiliadas a materializá-lo, exibiriam o fenômeno do crescimento a seus admirados amigos. No entanto, tal crescimento é apenas aparente, e jamais corresponde ao crescimento natural do corpo físico. Não há, portanto, dúvida de que o desejo de um menino de chegar a ser homem, determina o aparente crescimento de seu corpo nas materializações, anos depois de sua morte. Devemos lembrar também que o corpo causal que reveste o espírito nas subdivisões superiores do plano mental, antes da sua reencarnação, é sem forma. Portanto, a forma não é importante na entidade que já venceu o ciclo de reencarnações e a evolução espiritual das crianças nada tem a ver com o seu «crescimento» nos planos espirituais, pois esse crescimento só existe no nosso limitado mundo físico. Criança evolui, mas não cresce. (PAES, 1988, p. 16).

Com isso, e a partir de nossa vivência na Umbanda desde 1987, entendemos que estas entidades representam a alegria, a sinceridade, a inocência, tudo que é puro, são travessos, manhosos, cheios de dengo e manias. Embora as crianças brinquem, dançam e cantem, exigem respeito para seus trabalhos; atrás da vibração infantil, ali estão espíritos de profundos conhecimentos. É uma vibração que devemos manipular com muito respeito e cuidados. As Entidades desta falange normalmente se apresentam com nomes comuns, ligados a algum lugar da natureza, como Pedrinho da praia, Mariazinha da mata, Joãozinho da cachoeira etc. Elas representam a essência das forças da natureza. Infelizmente, presenciamos a degradação da natureza. Encontrar um habitat de Orixá, ou seja, um local da natureza, limpo, cuidado, é um grande desafio para qualquer umbandista. Presenciar seu Orixá, o habitat da sua Entidade espiritual descuidado, cheio de lixo é algo conflitante. No TEU Mata Virgem, nos ensinamentos espirituais e em ações com a comunidade, a questão da consciência ecológica aparece pontuada num trabalho contínuo de conservação dos recursos naturais. Os trabalhos espirituais com elementos vegetais, por exemplo, normalmente são feitos no Templo, caso haja necessidade de habitat natural, a recomendação é o uso de oferenda, limpeza, etc. de forma ecológica a partir da conscientização dos médiuns. Não conseguimos mensurar o prejuízo da

degradação ambiental das praias, matas, cachoeiras, montanhas etc. no mundo sobrenatural das Entidades espirituais.

O sincretismo religioso, com a Ibeijada, está ligado aos santos São Cosme e São Damião, os santos gêmeos, que nasceram na Arábia Saudita no século III, filhos de uma família nobre. Estudaram medicina na Síria e depois foram praticá-la em Egeia. Circunstancialmente, entraram em contato com o Cristianismo, tornando-se fervorosos seguidores deste movimento religioso.

A fim de compreender de que forma esses valores culturais são transmitidos e absorvidos no contexto desta tradição, basta observarmos com olhos atentos: em dia de festa no Terreiro é comum um cenário alegre, colorido, mas de muita atenção, pois como já citamos são entidades espirituais que trabalham com alta magia. O clima de festa, anima, alegre, traz uma descontração humana. Como trabalhamos na manipulação das forças da natureza, preparamos ímãs magnéticos (Figura 1) para atrair, no caso da falange das Ibeijadas, a energia de campos floridos, de jardins. Trabalhamos nosso mental como se estivéssemos no habitat da falange. Preparamos o Terreiro para os trabalhos, para vibrar conforme o habitat natural do Orixá ou falange. Assim, utilizam-se ímãs magnéticos à base de flores, frutas, ervas, vegetais, minerais, além de usar cores e essências que contribuem para a sintonia (Figuras 2 e 3).

Normalmente, observamos muitas pessoas como assistência/consultantes no dia da Ibeijada. As pessoas gostam de pedir às crianças ajuda nas questões pessoais principalmente ligadas ao amor e ao dinheiro. Os médiuns chegam, se arrumam com sua roupa espiritual, pegam o material das entidades, se dirigindo a seu lugar de trabalho, passam por preparação no aguardo do início dos trabalhos espirituais e, finalmente após a abertura destes, ocorre a conexão do médium com a entidade (Figura 4), dando início ao trabalho de atendimento dos consultantes. De acordo com Santos (1975), o Axé (força, poder, energia) representa o elemento mais importante no terreiro e para que o indivíduo o receba, precisa ser iniciado por meio de um ritual conduzido por palavras que têm poder de ação. As tarefas são aprendidas cotidianamente a partir da vivência no Terreiro. É a palavra, entoada ritmicamente, que determina a cadência dos rituais (HAMPATÉ BÂ, 1980).



**Figura 1.** Imã magnético de Ibeijada com bolo e doces numa Gira de Ibeijada no TEU Mata Virgem, 2008.

Fonte: Arquivo TEU Mata Virgem.



**Figura 2.** Mesa de Imantação magnética no TEU Mata Virgem, 2010.

Fonte: Arquivo TEU Mata Virgem.



**Figura 3.** Mesa de Imantação magnética no TEU Mata Virgem, 2012.  
Fonte: Arquivo TEU Mata Virgem.



**Figura 4.** Médiuns incorporados com Entidade Ibeijada numa Gira de Ibeijada na Casa de Caridade Caboclo Rompe Nuvem (CCCRN)/RJ, 1991.  
Fonte: Arquivo pessoal da autora.



### **3. A Gira de Ibeijada no TEU Mata Virgem: Uma experiência cognitiva, polilógica, numa perspectiva espiritual, ecológica e humana**

“Mariazinha nasceu na beira do rio, na beira do rio, lá no Jurema!  
Aonde a Lua brilha, clarei as campinas  
Clareia as matas pra Ibeijada brincar”.  
Ponto de Umbanda

Para Fróes Burnham (2000), os espaços são sempre espaços de saber, entendendo o saber como o conhecimento que qualifica a espécie, que engloba os diálogos e relações intencionais de significação, que podem ser afetivos, estéticos, sociais, históricos, ideológicos etc. Onde os espaços multirreferenciais de aprendizagem (EMA) são:

Espaços onde há a perspectiva de aprendizagem a partir de uma multiplicidade de referenciais; espaços socioculturais onde as interações se processam no sentido da construção de indivíduos e coletivos sociais – que têm na produção material e imaterial lastros para tecer a autoria de suas produções e têm autonomia coletiva para compreender o significado de sua participação na constituição social de si mesmos, do conhecimento e da sociedade. (FRÓES BURNHAM, 2000, p. 34).

A partir de Fróes Burnham, compreendemos que os EMA podem ser considerados o ambiente físico como também os diálogos e relações intencionais de significação e produção de sentidos. Ainda para aquela autora, são nesses espaços que se dão os processos de articulação, transmissão e disseminação da experiência para os vários públicos e plateias por meio dos usos dos artefatos culturais. Em um EMA que se desenvolvem relações interacionais de ensino-aprendizagem das visões/leituras de mundo, da ritualística e as múltiplas sociabilidades entre os agentes.

Partindo da compreensão de que o conhecimento é construído pelas interações com novos conceitos, objetos, situações, pessoas e seus “espaços tempos”, e que a cultura digital tem contribuído para que essas interações ocorram com maior intensidade, mobilidade e flexibilidade, entendemos o TEU Mata Virgem, um Terreiro de Umbanda, como um EMA.

Continuando com Fróes Burnham (2012), o saber é o conhecimento que qualifica a espécie. No EMA, começa o diálogo entre histórias de vida diferentes, esquemas de referência diferentes, visões de mundo também diferentes. Entramos pelas relações do ser humano com (e em) o mundo (chamado) natural; os modos (ditos) científicos dessas relações; outras formas de interação entre humanos/mundo natural (como se nós também não fossemos parte deste!). Falamos de animais, de plantas, do respeito e da sabedoria ancestral com que algumas culturas interagem com eles, como na Umbanda. Onde são construídos conhecimentos, uma vez que, ao se fazerem autônomos em seus acessos, encontram-se continuamente autores de si e, portanto, de sua própria qualificação partindo para a difusão do conhecimento onde ocorre uma ampliação de um conhecimento de uma comunidade particular para uma comunidade ampla, externa.

Na perspectiva de Fróes Burnham (2012), a Análise Cognitiva (AnCo) aparece como: [...] um campo de caráter multirreferencial e, portanto, complexo, que se constrói a partir de diferentes sistemas de referência, dentre eles o filosófico, o científico — incluindo aqui sua configuração inter/transdisciplinar — o mí(s)tico, o religioso, o político, o estético, o ético (FRÓES BURNHAM, 2012, p. 66). Além disso, diz ainda a autora que:

É possível, todavia, que muitos estudos desenvolvidos em uma ou mais das disciplinas/áreas que têm o conhecimento e/ou a cognição como objeto, possam estar inseridos neste campo, sem, contudo, aí se reconhecerem, por falta de um estatuto explícito que o legitime. (FRÓES BURNHAM, 2012, p. 60).

A AnCo é um campo do conhecimento, ciência da cognição, complexa e multirreferencial, que busca explicar o mundo real a partir de diferentes sistemas de referência.

Nas culturas de participação, como na Umbanda, o conhecimento é construído por meio da comunicação tecida na vivência, nas situações rituais dinâmicas pessoais e/ou intergrupais. Nesse viés, Fróes Burnham (2012) defenderá que:

[...] coletivos de comunidades as mais diferenciadas, promovem oportunidades de empoderamento de seus membros, a partir/ através da produção, organização e socialização de informação/conhecimento significativo, situado, incorporado, de caráter multirreferencial, em interações intra/inter/transcomunitárias. Ampliam-se, assim, as esferas e dimensões da vida social que são tomadas como base para essa interação com o conhecimento e construção de aprendizagens nas mais diversas arenas da vida dessas comunidades. (FRÓES BURNHAM, 2012, p. 116).

Assim, o saber não está somente em um lugar pré-determinado, distante dos sujeitos, das experiências, as formas de representação e difusão do conhecimento também não estão a serviço do enquadramento que verticaliza saberes e quem os produz.

Quanto à Teoriação Polilógica, Galeffi (2001) parte da Teoria Polilógica do Sentido, onde se preocupa com a lógica da existência e das produções humanas em suas múltiplas dimensões e possibilidades, compreendendo a lógica de cada indivíduo singular no seu processo social de convivência e criação, sem pretender um entendimento conclusivo sobre tais sentidos.

[...] quando dizemos que algo tem sentido, não estamos falando de uma propriedade que se encontraria em uma zona intermediária entre o ser que percebe e o ente percebido. [...] Se assim fosse, o sentido confundir-se-ia com o significado do significante linguisticamente articulado, perdendo a sua característica essencial: remeter-se sempre ao ser que compreende e interpreta o seu mundo. Sentido, portanto, é uma propriedade exclusiva do que é dotado do modo de ser da presença. (GALEFFI, 2001, p. 260).

Sua proposta pretende avaliar avaliando-se o ver, o pensar, o viver junto e o fazer, estes são imagens-símbolos, que compreendem o plano sensível, o plano ideacional e o plano poético. Convidando, “à instauração do exercício de reconhecimento e identificação das dimensões aprendentes do ser humano que requisitam avaliações diferenciadas.” (GALEFFI, 2001, p. 220). Permitindo um processo avaliativo no flores-

cimento das infundáveis possibilidades de realização do ser-sendo-no-mundo-com.

Seguindo suas reflexões, Galeffi (2020) chega a Teoriação Polilógica se apoiando na metodologia transdisciplinar de Basarab Nicolescu e no pensamento complexo de Edgar Morin, quando ela pode ser compreendida como o campo transdisciplinar e complexo da (trans)formação humana condizente com as graves exigências éticas de nossa época. Assim, a Teoriação Polilógica proposta por Galeffi (2020) significa uma atitude aprendente radical pelo florescimento de um pensamento complexo e transdisciplinar, cósmico e terreno, a partir do lugar em que cada um de nós habita não só fisicamente, mas também espiritualmente e energeticamente.

Então, a partir do entendimento de EMA, das possibilidades da análise cognitiva e polilógica, entendemos o TEU Mata Virgem como um EMA que se constitui como um espaço aberto para o diálogo, sempre em construção, por meio da interação entre os sujeitos, deles com a natureza, promovendo a construção de novos conhecimentos. Portanto, a vivência cognitiva e polilógica da Gira de Ibeijada no TEU Mata Virgem, abrange o espiritual, a consciência ecológica e humana nos sujeitos envolvidos. Para Margaleff (1968), a ecologia é o estudo dos sistemas em um nível em que os indivíduos ou organismos podem ser considerados elementos em interação. Assim como Galeffi (2013), acreditamos que o processo de construção dos conhecimentos solicita uma ruptura do olhar que verticaliza e, conseqüentemente, hierarquiza os saberes e corrobora para segregação sociocognitiva. Havendo a necessidade de uma abertura das dimensões que apresentam complexidade, criatividade, transversalidade, polissemia, transpolítica e transculturalidade possibilitando as pessoas se sentirem efetivamente cidadãos do mundo, produtoras de conhecimento.

A Umbanda trabalha a mediunidade da incorporação, onde há a sintonia do médium com sua entidade espiritual possibilitando o atendimento espiritual. O cérebro tem uma potência desconhecida, transformadora, afetiva. O acoplamento orixá-natureza, além da manifestação mítica, tem sua concretude na organização interna dos terreiros — locais de adoração e ritos do povo de santo —, na distribuição estratégica dos mesmos pelos recantos das cidades e dos campos, nos adornos e



expressões corporais dos adeptos, na dança, música, na valorização e significação da natureza (ANJOS, 2012).

Após nos sentirmos conectados ao ambiente da natureza, com campos floridos, percebemos na incorporação das Ibeijadas, que esta é uma das mais difíceis na Umbanda. Sempre que presenciamos uma Gira de Ibeijada, vemos que os médiuns incorporam de forma mais sutil. Há alguns momentos do brincar que passam a dialogar sobre os termos que aparecem nos pontos cantados, demonstrando consciência acerca dos processos que estão sendo desenvolvidos naquele espaço tempo. O chacra laríngeo costuma ser muito utilizado na incorporação por esta falange. Este chacra é responsável, especialmente, por modificar a voz do médium, afinando-a. Nos instantes da incorporação, também chamado de transe (transe = crise, momento crítico), “um estado especial, entre a vigília e o sono, que de alguma sorte abre as portas da subconsciência [...]” (CERVIÑO, 2007, p. 17), quando ocorre uma fortíssima descarga de energia em todos os chacras. A descarga nos centros de força é o que provoca no médium, alta sensação de inquietude, agitação e alegria. As sensações adicionais variam entre os médiuns conforme seus Orixás. Outras falanges costumam trabalhar sobre um chacra.

“A ligação do Espírito manifestante com o médium se dá por uma espécie de acoplamento dos respectivos perispíritos na faixa da aura, onde, em parte, se interpenetram. Daí a impropriedade do termo incorporação. O Espírito desencarnado não entra, com seu perispírito, no corpo do médium [...] É por esse acoplamento que o médium cede espaço para que o manifestante tenha acesso aos seus comandos mentais (cerebrais) e, dessa forma, possa movimentar-lhe os instrumentos necessários à fala, ao gesto, à expressão de suas emoções e ideias. (MIRANDA, 2000, p. 23).

Com tudo isso, com nossa vivência e observações, entendemos o trabalho incorporado com as Ibeijadas, cognitivo e polilógico, pelo fato de mexer com muitos chacras, muita energia diferente da que temos no plano físico requisitando boa estrutura mediúnica (física, mental e espiritual). O poder criativo no homem pode ser comparado ao processo de geração e conservação de energia elétrica. A mente objetiva é o gerador,

a espiritualidade depende, acima de tudo, daquilo que se faz, da maneira como se vive, de como se utilizam as virtudes, os credos e os dogmas das religiões ou das diversas filosofias de vida.

#### 4. Considerações finais

“Andorinha que voa, voa  
Leva os anjinhos pro céu  
Voa, voa, voa andorinha  
Leva os anjinhos pro céu andorinha.”  
Ponto de Umbanda

Chegamos até aqui, em nossas considerações, agradecendo particularmente ao Babalorixá Carlos Carvalho Paes (*in memoriam*), sinceramente esperando que as sementes possam ser multiplicadas. Um Terreiro visto pelo olhar de uma Gira de Ibeijada, não se apresenta sob uma ótica objetiva, ele representa um espaço sagrado, interativo, vivo, dinâmico, polifônico, poliético e polilógico, florido, como nos ensinam as crianças da terra e do astral.

A multidimensionalidade do saber se apresenta numa perspectiva cognitiva e polilógica, com toda sua multirreferencialidade e, complexidade. Não somente nas atividades formais, mas principalmente no momento da conexão com as Ibeijadas, no contato com essa força da natureza, quando ocorre uma descontração coletiva, no simples brincar, explorando o território do Terreiro com a astúcia de quem conhece o que nós, normalmente não observamos. Assim, os etnosaberes produzidos no cotidiano, nas vivências dentro e fora do terreiro produzem um fluxo criativo dinâmico e difusor de conhecimento. Desse ponto de vista, observamos as relações entre os elementos físicos, os seres vivos, entre outros atores na sua totalidade, nos ecossociossistemas.

Com isso, buscamos a necessidade de consciência, uma mudança da visão de mundo e uma nova relação homem-natureza. Esta interação nos permite fazer emergir nas relações, numa experiência espiritual, ecológica e humana. Tendo, aquelas e aqueles que vivenciam o “tempo/lugar-terreiro” uma experiência com o poder mítico-simbólico e sa-

grado que é atualizado e revitalizado pela tradição e dinamizado pelos sujeitos na comunidade, preservando a continuidade dos vínculos ancestrais renovados e renascidos a cada geração. Finalizamos, esperando acima de tudo, que possamos ter o mínimo de chance de tentarmos ser aquilo que não experimentamos por conta do colonialismo, livres para possibilidades humanas naturais, numa existência plena. Axé!

## Referências

ABRE caminho. Intérprete: Baco Exu do Blues. Compositor: B.E.Blues. *In: Esú*. 2017.

ALMEIDA, P. N. **Umbanda a caminho da luz**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

ANJOS, R. S. A. A África brasileira: espaços geográficos da diáspora & candomblé. **Tempo -Técnica - Território**, v. 3, n. 2, p. 31-44, 2012.

BANDEIRA, A C. **O que é a Umbanda**. Texas: Eco, 1973.

BASTIDE, R **As religiões africanas no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1960.

BASTIDE, R. **Os candomblés da Bahia**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

BASTIDE, R. Catimbó. In: PRANDI, R. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 146-159.

BIRMAN, P. **O que é Umbanda?** São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).

BROWN, D. **O papel histórico da classe média na Umbanda: religião e sociedade**. São Paulo, Hucitec, 1977.

BROWN, D. **Uma história da umbanda no Rio**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18).

CAPONE, S. **A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CAPUTO, S G. Reparar miúdo, narrar kékeré - notas sobre nossa fotoetnopoética com crianças de terreiros. **Teias**, v. 19, p. 36-63, jul. 2018.

CARNEIRO, É. **Negros Bantos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARNEIRO, É. **Os cultos de origem africana no Brasil**. São Paulo: Biblioteca Nacional, 1959.

CERVIÑO, J. **Além do Inconsciente**. 6. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2007, p. 17.

CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH-USP-CER, 1987.

COSTA, O. S. **Exu, o orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. **Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda**. Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3.ed. rev. e atual. São Paulo: Fundação Dorina Nowill para Cegos, 2009.

FLAMMARION, C. **Urânia**. Rio de Janeiro: FEB, 1979.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

- FREYRE, G. **Casa-Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FRÓES BURNHAM, T. Sociedade da informação, sociedade do conhecimento, sociedade da aprendizagem: implicações ético-políticas no limiar do século. In: LUBRISCO, N. L.; BRANDAO, L. B. (orgs.). **Informação e informática**. Salvador: EDUFBA, 2000.
- FRÓES BURNHAM, T. Análise cognitiva: reconhecendo o antes irreconhecido. In: BURNHAM, T. F. *et al.* (eds.). **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem**: currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento. Salvador: EDUFBA, 2012.
- GADOTTI, M. **Pedagogia da Terra**. São Paulo: Petrópolis, 2000.
- GALEFFI, D. A. Filosofia, estética e educação: um dizer diferente. **Ágere**, v. 3, p. 41-52, 2001.
- GALEFFI, D. A. **Filosofar e educar**: inquietações pensantes. 1. ed. Salvador: Quarteto, 2003.
- GALEFFI, D. A. Teoriação polilógica. In: GALEFFI, D. A.; MARQUES, M. I. C.; ROCHA-RAMOS, M. (orgs.). **Transciclopédia em difusão do conhecimento**. Salvador: Quarteto, 2020. p. 736-776.
- GALEFFI, D. A.; PIMENTEL, A. MACEDO, R. S. **Pó(éticas) da formação**: experimentações éticas e estéticas no acontecer formacional. Salvador: Edufba, 2012.
- GALEFFI, D. A. **Criação e devir em formação**: mais-vida na educação. Salvador: EDUFBA, 2013.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África**, I: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- LAMA, D. **Uma ética para o milênio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

- LIMA, V. C. O candomblé da Bahia na década de 30. Estudos Avançados, v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004
- MARGALEF, R. **Perspectives in ecological theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- MEU Lugar. Intérprete: Arlindo Cruz. Compositor: A. Cruz e M. Diniz. In: **Sambista Perfeito**, 2007.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017.
- MIRANDA, H. C. **Diversidade de carismas: teoria e prática mediúcnica**, v. II. 3. ed. Niterói: Lanchâtre, 2000.
- MOURA, M. **Umbanda em Salvador (BA): memórias e narrativa**. 2013. 102 f. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.
- ORTIZ, R. 1980. **A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião**. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- PAES, C. C. **Umbanda: religião brasileira do século XX**, v. 1 e 2. Apostila, 1988.
- PRANDI, R. **As herdeiras do axé**. São Paulo: HUCITEC, 1996. p. 139-164.
- PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1999.
- RAMOS, A. **O negro brasileiro: ethnografia religiosa e psychanalyse**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951 (1. ed. 1934).
- RIVAS NETO, F. **Lições básicas de Umbanda**. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1991.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935.
- SAI BABA. **A transformação pela educação espiritual**. Rio de Janeiro: Sri Satyasai, 1999.

- SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto de Ègun na Bahia. Petrópolis: vozes, 2019.
- SANTOS, J. T. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.
- SODRÉ, M. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- TRÊS INICIADOS, H. **O Caibalion**: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia. São Paulo: Editora Pensamento, 2009.
- VELHO, G. **Um antropólogo na cidade**: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- VERGER, P. F. **Orixás deuses Iorubás na África e no novo mundo**. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.
- VERGER, P. F. **Fluxo e refluxo do Ttráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- YERIMA, A. **Orisa Ibeji**. Ibadan, Nigeria: Kraft Books, 2014.

## Dados sobre os Autores

### **Margareth Simone Marques Prado**

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Difusão do Conhecimento.

Universidade Federal da Bahia.

magsimone@yahoo.com





# O SAGRADO NA DECOLONIALIDADE DO SUS: UMA PROPOSTA DO SISTEMA DE SAÚDE AFRODIASPÓRICO BRASILEIRO

*Lívia Maria da Silva Gonçalves  
Antônio Marcos Tosoli Gomes  
Ana Angélica Martins da Trindade*

*Pedimos licença e entregamos como um ebó (oferenda) às Nossas Mães Ancestrais, ao Pai da Comunicação e Princípio Dinamizador do Universo e de tudo que há, Èṣù (Exu), os nossos Ancestrais, a todos os nossos Orixás, iniciando pelo Maior, o Orí, nosso Eu Superior, a existência e ação do Sagrado por meio do Sistema de Saúde Afrodiaspórico Brasileiro (SSAB)<sup>1</sup>.*

## 1. Suleando as reflexões...

“[...] Antes deles chegarem (Medicina Ocidental), *Oṣun* (Oxum)<sup>2</sup> já nos cuidava com água.”<sup>3</sup>

Os quatro pilares da saúde consistem em sua promoção, prevenção

- 
- 1 Termo cunhado por Gonçalves (2022, p. 14) significando “o arcabouço de saberes, conhecimentos e práticas em saúde advindos das diversas etnias africanas trazidas no processo de escravização europeia que aqui interagiram, sofreram adaptações individuais e entre si, sem falar nas influências indígenas e dos colonizadores”. Esse conceito foi elaborado a partir da pertença e da experiência sacerdotal da Nação Ketu advinda do povo yorubano.
  - 2 Usaremos os termos originais em Yorùbá e entre parênteses a pronúncia). No decorrer do texto, quando necessário colocaremos a tradução. Primamos pelo uso da Língua Yorùbá, para nós é uma ação decolonial.
  - 3 Trecho traduzido de um canto yorubano ressaltando a potência da divindade *Oṣun* (Oxum) com uma de suas terapêuticas, uso da água (seu elemento) no processo de restabelecimento da saúde. O termo que surgir entre parênteses após o termo na Língua Yorùbá, indica a pronúncia na Língua Portuguesa do Brasil.

de doenças, recuperação de enfermos e a reabilitação, refletindo diretamente na análise dos cenários de saúde de um país, pois configura as necessidades e problemas associados às condições de saúde da população e de seu sistema organizacional (PAIM; ALMEIDA-FILHO, 2014).

O modelo biomédico ocidental vigente restringiu as definições plurais de saúde a uma perspectiva fragmentada de ser humano, desvinculado do ambiente que o cerca, haja vista as especialidades médicas e as divisões dentro do Campo da Saúde, como, por exemplo, Saúde Ambiental e Saúde do Trabalhador, uma dissociação da tríade ser humano, trabalho e ambiente.

No caso do Brasil, afirmamos que o Sagrado é insubmisso, tomando como referencial o que nos propomos refletir sob a visão afrocentrada (ASANTE, 2016). Trata-se de um pilar indispensável a um Sistema de Saúde existente em paralelo ao oficial e que se encontra nas Religiões de Matriz Africana (RMA)<sup>4</sup>, balisado na Filosofia *Ubuntu*<sup>5</sup>, um pensar-ser-viver em que questões de saúde envolvem o individual-coletivo e ser humano-ambiências, autorresponsabilidade-responsabilidade social onde cada binômio é um e a integralidade é um dos princípios fundamentais e a sustentabilidade real é intrínseca à sua existência.

Sendo assim, é imprescindível discutir as perspectivas de saúde, de doença, modelos de saúde e protagonismo nos cuidados de saúde e como as encruzilhadas postas entre a tríade doença-saúde-cuidados são vislumbradas ante o aparato estatal em saúde, a resposta societal e possibilidades de contribuições e resoluções.

No Brasil, a institucionalização da Saúde Coletiva nas décadas de 1960 e 1970, veio como uma saída e uma das vias de construção contínua para a qualidade de vida e bem-estar social, partindo do pressuposto que a saúde é permeada de aspectos socioeconômicos, culturais, políticos e ideológicos. O campo constitui-se de aprendizados que essencialmente emergem das lutas sociais a partir da necessidade de promover e fortalecer a participação popular e controle social, possibilitando assim o enfretamento das desigualdades em saúde (L'ABBATE, 2018).

O pensar da saúde como um construto social permite reflexões sobre as diversas naturezas de cuidados neste campo, bem como de pro-

---

4 Expressões afroreligiosas como Candomblé, Umbanda, outras.

5 Une a tudo e não somente a humanos (em nossa percepção).

blemas que o assolam sob a gestão e gerenciamento de cenários que promovem iniquidades e assimetrias na dimensão saúde. No nosso país, essas últimas abrangem parcelas da população historicamente invisibilizadas, o que são maioria em seu quantitativo e minoria em acessar seus direitos sociais, como a saúde, por exemplo, indo de encontro ao artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos do Homem, da Organização das Nações Unidas (ONU, 1948), acordada pelo Brasil, na qual afirma que a saúde é uma das condições necessárias à vida digna e um direito fundamental para qualquer pessoa e, por conseguinte, há uma ligação indissociável com a vida e sua manutenção, o que também é assegurado pela Carta Magna do país com vários artigos dedicados ao tema.

Mas a questão se acirra no momento em que os saberes em saúde dessas populações, que estão na formação do país, na prática não são considerados e respeitados, o que permite ancorar e assegurar o racismo científico e fortalecer o racismo institucional na saúde brasileira, o que contraria os pressupostos da Saúde Coletiva que regem o Sistema Único de Saúde (SUS), da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, Política Nacional de Saúde Integral da População Negra e da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (BRASIL, 1990, 2002, 2006, 2009).

O racismo estrutural no Brasil, fruto da “colonização” e colonialidade promovidas por meio da visão e ação escravagistas europeias, despotencializaram todo o aporte de identidade e, por consequência, de conhecimentos disponibilizados pelos pretos<sup>6</sup> e povos originários, e isto refletindo diretamente em sua compreensão e acesso às tecnologias, técnicas, produtos e serviços em saúde de seus ancestrais e os oferecidos pelo Estado (BRASIL, 2009; ALMEIDA, 2019).

O legado de conhecimentos em saúde deixado pela ancestralidade preta é imenso e complexo pela sua singularidade e se constitui em um retorno do Brasil a si, às “novas” possibilidades na dimensão saúde, que ao serem incorporadas também em seu cerne, possibilitarão resolução de diversos problemas e suprirá determinadas necessidades, pois o

---

6 Adotamos o termo preto para esse trabalho devido a nossa refutação ao uso do termo negro, que significa necrosado, podre. Não é assim que nos vemos e nem ao nosso povo.

SSAB atende às peculiaridades de seu povo, já que ela é dialógica, inclusiva, pode ser exclusiva por escolha e também complementar e respeita os sujeitos em sua individualidade e no coletivo. Posicioná-las em seu devido lugar refletirá positivamente nos impactos na acessibilidade e qualidade nos atendimentos e, por conseguinte, nos investimentos em Saúde.

As RMA podem ser consideradas as universidades, os ambulatórios e hospitais onde o arcabouço em saúde afrodiaspórico foi preservado e conservado. O apanágio que sustenta o SSAB é a espiritualidade advinda da religiosidade de um povo que acredita que tudo é sagrado, compreende o ser humano como transversal, multidimensional, apresentando interatividade e integralidade constantes e cujo conceito de saúde ultrapassa a ideia de ausência de doenças. Sendo assim, entende que as causas e ferramentas para ter saúde poderão ser encontradas na ambiência externa ou dentro de si ou em ambos concomitantemente. Desse modo, o consideramos naturalmente decolonial.

O arcabouço dos fundamentos do SSAB encontra-se na epistemologia, filosofia, cultura e sistema ético advindos da Cosmologia e Cosmogonia de diversos povos africanos que vieram forçadamente para o Brasil e isto exige uma nova forma de pensar e fazer saúde. O povo brasileiro mesmo não o (re)conhecendo ou o ignorando, utiliza em seu cotidiano muitas de suas terapêuticas.

A História brasileira mostra, por exemplo, que em sua época colonial, a disponibilização do povo preto dos seus conhecimentos e práticas de saúde para o país, supriu lacunas já existentes quanto à formação de profissionais, qualidade e acesso a esse direito fundamental (GONÇALVES, 2022). O acervo do SSAB encontra-se em maior ou menor grau no inconsciente coletivo do Brasil e o vemos no uso da culinária, na Etnobotânica de *Òrúnmilà* (Orunmilá), na musicalidade e outros.

O repositório e o empirismo do SSAB vislumbrados nessa proposta são os guardados pelos descendentes do povo yorubano representados pelo Candomblé conhecido por *Ketu* ou *Nágò* (Nagô) e é sobre ele que é lançada a reflexão: Como o sagrado afrodiaspórico pode ser uma possibilidade decolonial para o nosso SUS?

## 2. Sob as águas decoloniais, no barco afrocentricidade com o leme *sankofa*, lendo o *itàn*<sup>7</sup> “Breve cartografia do SSAB no Brasil: saúde-instituição e sociedade”

A colonialidade trabalha com a trilogia poder-saber-ser e, desse modo, quem detém o poder determina as condições de vida do outro e semeia na sociedade classificações e divisões de raça, sexo, religião, espiritualidade, trabalho, língua, economia, estética nas suas mais variadas formas, permeado por uma episteme adequada aos seus interesses, o que reflete na tentativa de invisibilizar, silenciar e explorar povos, destituindo sua identidade e suas produções, produzindo as diversas tipologias de racismos (MIGNOLO, 2017).

O Brasil, ao priorizar a visão hegemônica de construir uma sociedade, fortalece o colonialismo e a colonialidade implantados historicamente no país pelo europeu, o que enseja a decolonização do saber, ou seja, a adoção de epistemologias que contribuem para o processo de desestruturar pensamentos, visões e ações que promovem a supremacia e hierarquias de saberes e produzir outros que dialoguem, respeitem a alteridade de cada um e possam ser compartilhados.

No campo da Saúde brasileira, os povos originários, africanos e descendentes imprimem a necessidade de serem olhados como raízes ancestrais importantes não só na formação do país, mas na manutenção da vida e do bem-estar da sociedade. Suas contribuições nessa dimensão até os dias atuais dialogam com os princípios basilares do SUS (BRASIL, 1980; GONÇALVES, 2022).

A riqueza e complexidade dos conhecimentos em saúde do povo preto no Brasil, por si só são decoloniais devido as bases que a estruturam e exigem um outro olhar de quem as deseja compreendê-las ou de quem busque suas terapêuticas ante às fragilidades do sistema oficial de saúde. Desse modo, é importante ser humilde para nos olharmos, nos localizarmos e desenvolvermos ou bebermos o/do *àşè*<sup>8</sup> (axé) para quebrar tabus e pre (conceitos) que rodeiam o SSAB. Para tanto, o primeiro passo decolonial é utilizar as lentes da Afrocentricidade (ASAN-

---

7 Na Língua *Yorùbá* significa histórias, contos.

8 Em *yorùbá* significa o princípio mantenedor de tudo, energia vital e de realização.

TE, 2016). Esse ponto é essencial para compreender a epistemologia, princípios e lógica do SSAB e sem julgamentos.

E isto exigirá um segundo passo decolonial advindo da sabedoria preta de Gana que aqui a tornaremos um verbo, “*sankofar*”, retornar ao passado, rever o que os ancestrais nos deixaram, recebendo, agradecendo e trazendo tudo para o presente, aprimorando o que for necessário, para a construção de um mundo melhor. Neste caso, precisamos aceitar o presente ancestral e isto significa um tomar de si, um tomar de nós. Deste modo, o SSAB precisa ser desvelado como ele é e não como nos é mostrado e foi registrado historicamente em nosso subconsciente.

Hoje, no país, sob uma ótica permeada de construtos da colonialidade e tendo em seu cerne as perspectivas dos racismos estrutural, histórico, institucional, científico, religioso e socioambiental, vivenciamos um SSAB com os seguintes contornos: a) Fragilidade institucional do campo saúde e da sociedade em vê-lo como um sistema de saúde integral, integrativo, dialógico, inclusivo e que continua contribuindo para a saúde do país e é uma possibilidade rica e efetiva para o nosso SUS; b) Vulnerabilidades em fomentos para pesquisa e na propagação de sua importância e das terapêuticas; c) Lacunas na formação acadêmica no campo saúde sobre a temática, mesmo sendo os pretos maioria na sociedade e usuários do SUS; d) Uso de variadas técnicas integrativas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPICs) sem menção direta ao SSAB, o mesmo ocorrendo no campo de estudos das racionalidades médicas; e) disciplinas associadas ao tema, por exemplo, na Bahia, território de maior contingente de pretos após o continente africano, em duas universidades federais do estado — três localizadas na capital do estado e outra no Recôncavo — centros de alta concentração de população preta, os cursos de Saúde, Ambiente e Trabalho (Pós-Graduação na Faculdade de Medicina da Bahia) em convênio com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Pós-Graduação em Enfermagem), pertencentes aos campos da Saúde Coletiva e Ciências da Saúde, respectivamente, estão sob a categoria das optativas. Quem se interessa em estudá-las sob essa condição? Qual a visão do SSAB para os futuros profissionais de Saúde desse estado, por exemplo? Como vê e tratará o usuário preto no SUS? f) Necessidade de organizar o arcabouço e as terapêuticas do SSAB e registrar os processos de reequilíbrio que ocorrem e não são publicizados por diversos fatores; g) Priorizar

estudos que reflitam a visão dos profissionais da saúde quanto ao SSAB e a viabilidade de seu uso no SUS; h) Dificuldades nos atendimentos nos centros de saúde com os adeptos do Candomblé (praticantes e guardiões do SSAB); i) Estudos sobre a saúde do povo preto e de seus processos terapêuticos são recentes; j) Necessidade de levantar o perfil dos usuários do SSAB na sociedade brasileira (BRASIL, 1990, 2002, 2006, 2009; MATOS, 2020; GONÇALVES, 2022; UFRB, 2022; UFBA, 2022, 2023). A Tabela 1 mostra os caminhos delineados dos estudos preponderantes sobre o SSAB na literatura científica.

**Tabela 1.** O Sistema de Saúde Afrodiaspórico Brasileiro (SSAB) na literatura científica.

<b>O SSAB e suas multifacetadas</b>	<b>Referências</b>
a) Doenças como chamado à religião e itinerários terapêuticos	Lima (1977), Mota e Trad (2011), França, Queiroz e Bezerra (2016), Costa e Vitorino (2020)
b) Conceito de doença e adoecimento e a interface entre materialidade e espiritualidade	Santos (1999), Pineli e Jorge (2014), Barbosa <i>et al.</i> (2018)
c) O cuidado nas práticas terapêuticas do SSAB	Santos (1999), Mello (2013), Barbosa <i>et al.</i> (2018), Melo e Oliveira (2019), Costa e Vitorino (2021)
d) A Etnobotânica e Farmacopeia do SSAB e suas práticas terapêuticas	Verger (1995), Albuquerque (2014), Paz <i>et al.</i> (2015), Jagun (2019)
e) Religião como rede de apoio	Jensen (2001), Gomes (2010), Mota e Trad (2011), Portugal <i>et al.</i> (2019)
f) Dificuldades de acesso, desconhecimento pelo SUS e Intolerância Religiosa	Ferreti (2001), Matos (2019), Mandarino, Gomberg e Machado (2019), Serra, Pechine e Pechine (2021)

g) SSAB restrito à religiosidade e desconhecimento da sociedade brasileira de suas potencialidades na Saúde ante invisibilidade histórica e racismos diversos, o que gera indiferença e ausência e interesse pelo seu arcabouço

Gomberg (2011), Portugal (2010), Matos (2020), Gonçalves (2022)

---

Fonte: Gonçalves (2022).

Os estudos sobre o SSAB demandam mais pesquisas sobre ele, pois os que há se restringem e mencionam ao mesmo repertório de terapêuticas ante a evolução do tempo e do dinamismo dentro das RMA e são elas: iniciação, rezas, limpezas, defumação, aconselhamento, acolher com carinho, banhos de folhas (GOMBERG, 2011; GONÇALVES, 2022).

O SSAB sob a perspectiva *Ketu* ou *Nágò* (Nagô) traz um intrincamento desde a união de etnias com diversidades cosmológicas e cosmogônicas, gerando encontros, particularidades e complementaridades terapêuticas, lembrando a máxima de Rodrigues (1988, p. 216): “[...] os negros nagôs possuem uma mitologia bastante complexa com divinização dos elementos naturais e fenômenos meteorológicos”. Desde modo, o repositório do SSAB é a natureza e tudo o que dela advém, as interrelações entre seres e entre esses e o seu meio, o que são para ele, expressões da sacralidade dinâmica e contínua.

### 3. Re(conhecendo) o presente ancestral: o SSAB

*Ao iniciar a abertura do capítulo do livro Saúde yorubana sob a percepção de seus descendentes, é importante ressaltar que as impressões a serem vislumbradas no texto serão fruto da experiência sacerdotal de um dos escritores desse trabalho, bem como da literatura crítica existente, atendendo a especialidade dos demais escritores na área de Ciência e Espiritualidade, em especial às pesquisas associadas à religiosidade de matriz africana.*



### 3.1 “É sobre isto”: Sistema de Saúde Afrodiaspórico Brasileiro

O povo yorubano<sup>9</sup> trazido forçadamente ao Brasil pelos portugueses no 4º ciclo da escravização, no período entre 1770 e 1850 e foi o responsável pela institucionalização do Candomblé no Brasil, trazendo em seu bojo e nos apresentando, o seu/nosso Sistema de Saúde Afrodiaspórico Brasileiro (SSAB), um conjunto de conhecimentos e práticas em saúde, derivadas estruturalmente do que move sua vida e organiza o seu social, o Corpus de *Ifá*, onde se encontra toda a sua cosmopercepção (GONÇALVES, 2022).

O SSAB é suportado na crença do sagrado que lhe elaborou, o próprio Ser Supremo, *Olòdúmàré*, Criador de tudo e que por meio do Corpus de *Ifá*, a biblioteca divina, Oral e Lúdica, dada ao ser humano onde apresenta todo o conteúdo do Bem Viver para a humanidade, já que a Terra se iniciou na África.

Deste modo, o SSAB traz em seu cerne a estrutura epistemológica, filosófica, ética e cultural para a dimensão Saúde. E para tanto, os conceitos de entender e fazer saúde diferem do mundo ocidental, pois em princípio considera todas as coisas como espiritual e com vibração energética e que qualquer alteração na frequência de um componente afeta diretamente o outro (Filosofia *Ubuntu*) e deste modo produz o desequilíbrio, ou seja, a doença, e esta se dá em vários níveis vibracionais e de condensação de matéria (BETANCOURT, 2009; RIVAS NETO, 2017; GONÇALVES, 2022).

O pensamento decolonial do SSAB, ao entender que há sacralidade em tudo, age compreendendo que sua saúde depende de seu equilíbrio interno e com as ambiências. Sendo assim, não há supremacia na natureza, o ser humano, a pedra, o vegetal são equivalentes em importância, pois têm a força, a frequência universal que a tudo move, o que chamamos de *Àṣẹ* e que por haver uma unidade em tudo, os seres e objetos

---

9 Termo cunhado para identificar povos que ocupavam territórios do Sudoeste da África Ocidental e que apresentavam entre si, identidades socioculturais, idiomáticas, culturais e religiosas. O povo yorubano se encontra na Nigéria, Togo, Gana, Benin e em sua diáspora, Brasil, Cuba e República Dominicana.

dialogam e se concedem ser o conteúdo energético necessário para favorecer a continuidade e dinamismo da natureza para si e para o outro, e isto é explicado cientificamente pelo ideário da cadeia trófica no sentido da generosidade das trocas e doações de si, e pela Física Quântica, no fenômeno do emaranhamento quântico.

As terapias do SSAB começam com o *Àṣẹ* dispensado ao olharmos o céu, ao respirar o ar da floresta, ao tomarmos banho de rio e cachoeira, ao pararmos e mergulharmos no tempo espiralar traduzido materialmente pela forma de um *ìgbín* (caramujo), desconfigurando a filosofia da linearidade implantada em nós no mundo ocidental, no qual o tempo é feito por três momentos, passado, presente e futuro, diferindo de nossa natureza regida pelo calendário lunar; ao friccionarmos uma folha com os dedos e levarmos até as narinas e perceber onde tudo isto vai nos levar. Estes movimentos despertam memórias de integração com o todo e acolhe e recolhe a fragmentação do ser ou doença, o que para os yorubanos e descendentes é conhecido por desequilíbrio no *Àṣẹ*, com reflexos nos corpos físico, emocional, energético, espiritual, mental e socioambiental.

Contudo, qualquer doação, recepção ou troca entre os ambientes e componentes na natureza são pautados pela lei do respeito e da equivalência. Cada componente não é visto como recurso e, sim, como um elo que auxilia o outro na saúde da coletividade. Não há fuga e nem desperdício de energia, tudo é harmonioso e o sentimento de quem cede e de quem recebe ou permuta é de equidade, completude e faz parte do fluxo natural da existência e, desse modo, o *Àṣẹ* exigido é movimentado e restabelece o equilíbrio termodinâmico dos seres e ambientes envolvidos.

O SSAB de origem divina e manifestado em tudo o que vemos, exige para sua compreensão, o retorno aos princípios da natureza, entender seu funcionamento, funcionalidades e saber como interagir a partir de sua sacralidade e unicidade, ponto vinculador de tudo e todos. Os pressupostos que o regem, com base em Gomberg (2011), Fontes (2014), Rivas Neto (2017), Niel e Pereira (2019), Jagun (2019), Santos (2019), Malomalo (2022) e Gonçalves (2022), são:

a) Estrutura baseada na cosmo percepção yorubana originada em suas Cosmogonia e Cosmologia e expressa no Corpus de *Ifá*;

b) O Corpus de *Ifá* é o seu arcabouço epistemológico, filosófico, ético e medicinal utilizado para realizar o prognóstico, diagnóstico e terapêuticas usando elementos da natureza sob formulações feitas por seus especialistas;

c) Inicialmente, os especialistas no Brasil e que são os gestores do que se conhece por Candomblé (considerado como verdadeiro centro de saúde ou hospital de orixás) (GOMBERG, 2011), são sacerdotisas e sacerdotes conhecidos por *iyálòrisá*, *babalòrisà*, *bàbálosányin* (esse último, especialista específico do uso de vegetais), acrescem-se a esses todos os adeptos que possuem iniciações e que se aprofundam continuamente no SSAB, conforme o interesse, gerando a busca de especialização, respeitando o tempo de práticas litúrgicas (idade cronológica na religião) e ocupação de cargos (postos hierárquicos dados pelas divindades e/ou ancestrais divinizados e/ou para suprir as necessidades dos terreiros sob a escolha de seus gestores, observando as habilidades naturais/sociais do iniciado). Com a chegada do Culto Tradicional Africano no Brasil (oriundo dos *yorùbá*), por meio de sacerdotes do continente original e da acepção e iniciação dos sacerdotes afrodescendentes das religiões de matriz africana, o aporte do conhecimento e das ritualísticas em saúde vem aumentando sensivelmente. Esses especialistas são chamados de *Ìyánífá*, *bàbáláwò* e *Onísegún* (o último, considerado Mestre Tradicional da Saúde, pois conhecem profundamente o segredo e uso de vegetais e de tudo o que há na floresta para realizar o processo de reequilíbrio em saúde);

d) A natureza é a principal encruzilhada de encontro dos seres vivos e não vivos para o funcionamento do SSAB e, para o ser humano, a natureza é uma escola com seus processos de ensino-aprendizagem onde todas as disciplinas podem ser vistas; é a fonte de reequilíbrio sob a observação do que a compõem, bem como um repositório de unidades ou composições que podem ser feitas para restabelecimento e manutenção da saúde, da vida; é o meio de religares; é um espaço de aprender e desenvolver o cuidado com as ambiências externas e internas; é uma irmã-mãe;

e) Os elementos da natureza e as forças divinas que o regem são a orquestra da saúde e atuam nas etapas de predição, proteção, promoção, recuperação e cuidados paliativos. Aqueles elementos e as forças divinas

que o regem são fontes de *Àşę* para a vida, de sua manutenção de maneira plena e auxiliam no processo da passagem para outra dimensão, quando necessário;

f) A propedêutica do SSAB diferencia-se do modelo biomédico ocidental partindo da visão de ser humano. No SSAB, o ser humano é antes de tudo espiritual (transcendente) e materializado na terra. Ele trabalha com a predividade em saúde, a singularidade de cada um, a perspectiva integral, observando a interação ser e ambiente (se é harmoniosa, equilibrada e estruturada, o que se traduz em saúde), entre outros.

g) A transmissão de seus conhecimentos e terapêuticas se dá pela oralitura, pois o *Àşę* que a constitui faz com que haja a narração mítica das forças da natureza, e além disso, a oralitura pode se manifestar por meio de performance artística, na condução de ritualísticas, no despertar do *Àşę* que há em tudo por meio de rezas, cânticos, performances artísticas (danças, gestos e ritmos), encantamentos, entre outros. A oralitura exige o uso da ludicidade, princípio criador do Universo;

h) O SSAB não se preocupa em criticar ou procurar evidências de outras formas de perceber, experienciar e agir sobre a dimensão saúde. Ela trabalha com a alteridade e sitiologia (respeita o lugar do protagonismo do arcabouço de cada linhagem ancestral existente na terra, compreende sua importância e linguagem de e em saúde). Ela é e assim está apta e atenta em colaborar com a saúde da coletividade humana e do planeta; aliás, para ela qualquer energia é sagrada e deste modo trabalha com as polaridades e entende que são necessárias para o equilíbrio do Universo;

i) A saúde considerada o ponto fulcral para o desenvolvimento do ser humano e do ambiente. Saúde é o equilíbrio entre as ambiências, possui um caráter relacional e assim tem simultaneamente um caráter individual-coletivo; pode ser considerada o equilíbrio no *Àşę* de tudo o que compõe o mundo e tem a natureza multidimensional. O desequilíbrio nessa perspectiva não é chamado de doença, mas processo de adoecimento e isto ocorre pela escassez ou excesso de *Àşę*, traduzido nas variações de frequências energéticas e condensação de matéria que destoam interações e movimentações adequadas para e entre os componentes que integram as ambiências;

j) Suas terapêuticas são personalizadas, podendo ser individuais e/ou coletivas;

k) Utiliza da escuta ativa atenta à Individualidade e complexidade de cada ser, podendo-se afirmar que os responsáveis em executá-la e quem participa de sua égide e serviços experienciam metodologias ativas continuamente. Desse modo, o cuidado consigo e com o outro é fundamental na díade desequilíbrio-saúde e o ser humano-divindade-ambiente triangulam o ponto de partida para a existência do Sistema em estudo;

l) Os corpos são fundantes para esse sistema, pois “são o primeiro repositório de opressões” (SANTOS, 2019) e, assim, refletem os desequilíbrios de todos os corpos que lhe formam. Além disso, são também na perspectiva yorubana, sacros e isto se potencializa ainda mais quando passam por processos iniciáticos em que suportam as forças da natureza em si, trazendo desse modo equilíbrio para si e para o entorno. O corpo é uma expressão do micro e macrocosmos. Sugerimos que os corpos possam ser uma categoria analítica ou um determinante em saúde, já que por meio dele e para ele tudo se desenvolve (por sua importância na percepção yorubana e, por conseguinte, afro-brasileira). O corpo pode ser o presente e o ausente, o visível e o invisível;

m) A forma de organização social é caracterizada como rede de apoio. Os envolvidos no processo do reequilíbrio da saúde de alguém nesse sistema, vivenciam a participação solidária. Todos em uma circularidade, aprendem em sua linha de atuação, ampliam diálogo e caminhos para uma maior comodidade, agilidade no que se tem de resolver, tendo oportunidades de reconhecimento e outras benesses. Há chances de autoavaliação no desempenho do serviço individual e dos grupos envolvidos e dos resultados esperados;

n) Salutogênese. O foco é a saúde e em seus fatores para alcançá-la ou mantê-la e não no processo de adoecimento. O ser retoma a sua consciência, retorno a e posse de si, lembrando quem é, de percebendo e sentindo que é e possui o princípio ativo necessário para ter saúde e que pode ativá-lo;

o) É vitalista e isto é explicitado pela existência do *Àṣẹ*, energia universal constituidora do que é material e imaterial;

p) Apresenta perspectiva integrada, integrativa e vitalista. Tudo é feito de materialidade e imaterialidade. O olhar atento do especialista

do SSAB cuida de seus atendidos de maneira holística, considerando também a multidimensionalidade e a alteridade de cada ser;

q) O tempo é espiralar, assim o passado, o presente e o futuro coexistem simultaneamente e esse pensamento é imprescindível para os prognósticos, diagnósticos e terapêuticas a serem utilizadas;

r) A ancestralidade, o *Ubuntu*, respeito, gratidão, compartilhamento, circularidade, dentre outros, balizam sua filosofia;

s) Os oráculos constituídos por materiais naturais são instrumentos de realização de prognósticos, diagnósticos e são usados também para os cuidados, o que no mundo ocidental é denominado de tratamentos;

t) As saúdes individual e coletiva sempre devem ser levadas em consideração e a sua simultaneidade;

u) *Èṣù* (Exu), um dos representantes do elemento fogo, é a força da existência, funcionamento da natureza, manutenção e entropia, conforme faz no Universo. A gênese e as trocas entre os sistemas, biomas, células, ligações químicas e surgimento de moléculas simples e compostas, radioatividade, as etapas da gestação desde a atração sexual entre seres, crescimento de minerais e vegetais, a existências de sons, a formação das geometrias naturais, a frequência e cores dos aromas, a fotossíntese, a homeostase, a luz e suas leis, o fenômeno do observador e observado na Física Quântica e que favorece os processos de ter saúde e de recuperação, entre outros fenômenos, ou seja, todo esse processo de comunicação para que algo ocorra, estão sob sua responsabilidade;

v) O SSAB é biocósmico, inclusivo, sustentável e dialógico.

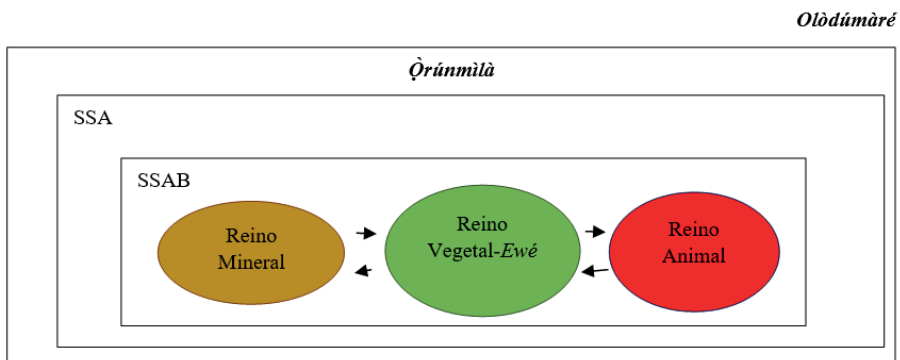
### 3.2 Funcionamento do SSAB

Para a compreensão do SSAB é importante compreender a Cosmogonia e Cosmologia yorubanas. Elas partem do princípio de que tudo é de ordem espiritual, portanto, tudo é sagrado. O ocidental separa tudo e assim, tal pensamento elabora seu modelo biomédico dicotomizado em corpo-mente.

Para o yorubano, a terra funciona segundo leis divinas universais e que equilíbrio ou saúde está em sincronicidade com essas leis e seu funcionamento, afinal, nós-natureza fomos e somos conformados nos ciclos das estações, no calendário lunar e na regência das marés (lembramos, por exemplo, da percepção dos povos tradicionais que têm a pesca como sua fonte de trabalho, momento do melhor corte de cabelo, a lua que menina ou menino escolhe para nascer etc.). A Figura 1 mostra a gênese do SSAB conforme as Cosmogonia e Cosmologia yorubanas.

A filosofia africana *Ubuntu* (eu somos nós) mostra que o macrocosmos e o microcosmos funcionam concomitantemente e que todos estão sob um mesmo tempo, o qual, segundo a cosmossensação yorubana, é espiralar (Figura 1). Simultaneamente, estamos unidos à Terra e ao Universo. O Deus Criador, *Olódùmàré*, o regente de tudo, concede ao *Òrìsà Òrúnmilà* todo o conhecimento do Sistema de Saúde Yorubano, o que chamamos de Sistema de Saúde Africano (SSA), a origem do SSAB.

Toda a compreensão e usos dentro desses sistemas de saúde estão no Corpus de *Ifá*, preservados, conservados e compartilhados pela oralitura sob a regência de *Òrúnmilà*. No planeta Terra, céus e terra unidos compõem o cenário da existência humana integrada a outras e que em equilíbrio constituem a saúde integral e integrativa do planeta. Qualquer desequilíbrio afetará todos os integrantes e funcionamento da Terra.



**Figura 1.** Origem do Sistema de Saúde Afrodiaspórico Brasileiro.  
Fonte: Gonçalves (2022).

Os reinos vegetal, animal e mineral constituem a fonte de saúde para a Terra e seus componentes. São autorreguláveis, interconectados, interdependentes, todos são responsáveis pela sustentabilidade e olhar os outros como integrantes que estão no mesmo peso de igualdade é imprescindível, pois tudo está unido pelo *Ubuntu*. Kagame (1976, p. 186-256) os distingue como o “existente imóvel” (minerais), o “existente assimilativo” (vegetais), o “existente sensitivo” (animais), o “existente inteligente” (a pessoa humana), o “existente com inteligência desencarnada” (o antepassado) e, por fim, o Preexistente (*Olòdúmàrè*), ou seja, o pensar biocósmico que sustenta todas as existências visíveis ou não. Nessa proposta, entendemos que em tudo há inteligência.

Malomalo (2022) nos traz um *itàn* (história, narrativa, mito) sobre a Criação, explicando como surgiu o cenário terrestre a partir do cosmos, utilizando elementos que há na natureza e os processos de surgimento da vida e manutenção. Surgem a ideia de macho e fêmea, o impulso direcionado e a recepção ativa; mostra eras antigas bem marcadas pela utilização de materiais e presença do Fogo; apresenta elementos que utilizamos em nosso Sistema para o desenvolvimento da vida de maneira saudável, de maneira intrínseca, o que pode gerar adoecimento e tudo partindo do que conhecemos no mundo *Yorùbá* como a História da Cabaça da Existência.

No início de toda existência havia uma cabaça. Enchia o tempo e o espaço. Era o tudo. Separada horizontalmente do seu meio, a sua tampa formou o céu e o seu fundo a Terra. O céu era macho e continha a Água. Terra era fêmea e suas entranhas tampavam o Fogo. A cabaça era inteira então: o Céu, a Terra, a Água e o Fogo.

A vida nascera da iniciativa do Céu, que, um dia enviou a sua Água na superfície da Terra. A Terra acolheu a primeira Chuva que, da sua frescura, fez brotar as plantas. Essas metamorfosearam-se, uma em animais, outras em homens.

O Céu e a Terra colocadas em contato pela Chuva, fizeram a aparecer o Trovão que desembocou a impulsão primordial, colocando em movimento perpétuo o Céu e a Terra entre si, assim como a Água e o Fogo que um e outro continham. Desde esses tempos imemoráveis prorrogando



o Poder do Trovão, nossos Ancestrais aprendemos a fazer acender o Fogo da pedra e da lenha seca. Com o Fogo, o homem transformara a laterita em ferro. Em seguida forjara o ferro para fabricar armas de caça e ferramentas para os trabalhos da roça. (MALOMALO, 2022, p. 102-103).

Esse *itàn* da Cabaça da Existência corrobora com a filosofia de sacralidade adotada pelos yorubanos e seus descendentes em tudo o que é visto e não percebido e traz simultaneamente elementos essenciais para a compreensão do SSAB, o que faz que os especialistas do SSAB, balizados na Cosmologia e Cosmogonia que os regem, trabalhem com:

- 1- Tudo é composto por quatro elementos (Fogo, Terra, Água e Ar);
- 2- Os Elementos anteriores são governados por Divindades representativas do Deus Supremo (*Olòdúmàrè*). No *itàn* sutilmente são mostradas algumas que auxiliaram no processo de Criação: A laterita<sup>10</sup> (*Èṣù na terra*), Fogo (*Èṣù, Oyá*, conhecida por *Yansã, Ṣàngó*), Água (*Ọṣun*), e no Ar representado pelo Céu, temos *Òriṣànlá* (Oxalá ou Obatalá) e *Oyá*;
- 3- Todo o processo de busca pelo estado de saúde partirá dos pressupostos anteriores para o prognóstico, diagnóstico, terapêuticas e cuidados paliativos;
- 4- Importante lembrar que todo conhecimento, *itàn* e outros, vêm do Corpus de *Ifá*, onde se encontra a causa do adoecimento até a sua solução;
- 5- Os elementos vislumbrados na Criação e os gerados e transformados a partir deles são denominados de *òògùn* (remédios, o que chamamos de forças reequilibrantes);
- 6- A forma comportamental de cada elemento respeitando suas interconexões, funções e natureza são exemplos de um código de ética

---

10 A laterita vermelha, um pedaço de pedra porosa, é a representação de *Èsú Yangí*, a protoforma. Ele dá origem às demais representações (funções) de *Èsú* ou o que chamamos de qualidades (tipos) de *Èsú* no Brasil. Sendo esse mineral considerado na cultura yorubana como a primeira matéria de poder de existência individual (matéria da gênese terrestre) e despreendido da terra (resultado da união dos elementos água + terra formando a lama que é matéria primeva para a modelagem humana), assim *Yanguí* é considerado o primogênito do nosso Terra. Fragmentos de laterita no solo se constituem nos verdadeiros altares e assentamentos dos seus representantes diretos (descendentes), mas também dele, a matéria original. *Yangí* é a representação mais importante de *Èsú*.

universal e que cada integrante possui para o bem viver coletivo e individual;

7- Cada integrante traz um código energético que no Corpus de *Ifá* é denominado de *Odu*. Por meio dele se extrai a questão que emana ou aflige de qualquer integrante da natureza. Em nosso caso, com processos iniciáticos específicos, obtemos informações precisas dos elementos que nos regem, do nosso código de ética individual para o bem viver pessoal e coletivo, as iguarias, cores, locais, relações que nos enfraquecem e podem gerar desequilíbrios em saúde, o que nos potencializa, entre outros. Os *odu* são grafados pelos sacerdotes de *Ifá* por símbolos específicos em uma tábua de madeira circular por meio de um pó feito de uma árvore denominada de *Ìyérosún*; mas aqui na Diáspora africana as caídas do jogo de búzios, conforme a técnica adotada, também os indicam.

8- As polaridades masculinas (Água e Céu – o Ar) e as femininas (Terra e Fogo), mostram que a existência surge pela união dos pares;

9- O trabalho no SSAB é feito pela combinação perfeita conforme a necessidade, as propriedades do que vai ser utilizado e dosagem específica no tempo e espaços certos para que tudo seja potencializado e vibrado por formulações precisas no intuito de uma materialização rápida do que se deseja, mas observando as condições intrínsecas de quem o realiza e solicita.

Os especialistas do SSAB trabalham a partir de sua Cosmologia com os quatro elementos Água, Fogo, Terra e Ar, vislumbrados nos reinos visibilizados na Figura 1, entendendo o processo de adoecimento como desequilíbrio nos corpos espiritual, social, mental, emocional e energético do ser, e isto ocorre com escassez ou excesso dos elementos. Consideramos os elementos como energias vivas são as fontes de reequilíbrio.

Em nossa experiência, observamos que em determinados versos de *Ifá*, por exemplo, onde há *itàn* que contam que a árvore, o animal ou um ser humano foi visitar *Ọrúnmilà* e consultar sobre algum assunto da vida. Em nosso caso, buscar resposta para se ter saúde. Verifica-se que sempre os integrantes da natureza veem entre si as saídas para suas situações sob a intercessão do divino na figura da sacerdotisa ou do sacerdote que foi preparado para tal fim, bem como a igualdade dos reinos naturais envolvidos.

Vemos em Verger (1995) um exemplo de indicação de um *òògùn* para eliminar vermes dos pés, com integração dos elementos e reinos. A recomendação inicia com o vegetal a ser usado (partes dele) e o modo de usar: “Tubérculo de ACHOMANES DIFFORMIS, Araceae. Cozinhar em água. Descascar. Colocar o pé sobre a preparação, enquanto ela ainda estiver quente, e repetir durante sete dias” (VERGER, 1995, p. 199). Nesse exemplo, só foi utilizado o poder botânico e farmacológico do vegetal dos especialistas espirituais e o paciente pode fazê-lo sozinho após a indicação.

Já na receita para eliminar vermes dos olhos, Verger (1995) acresceu o poder da oralitura por meio do *ofò* (encantação) e da grafia do *Odu* no preparo do *òògùn* para despertar o *Àṣẹ* dos elementos, além de suas propriedades específicas para o problema a ser solucionado. Neste caso, necessitará dos conhecimentos espirituais específicos dos especialistas:

Folha de HIPPOCRATEA sp., Celastraceae; carvão e antimônio. Moer, desenhar o *odu* na preparação, pronunciando a encantação. Pintar as pálpebras com a preparação. Abílókún, ajude-nos a pacificar a doença do olho. *Éédu* diz que a doença não deve permanecer no olho. *Tiròò*, ajude-nos a empurrar a doença para fora. (VERGER, 1995, p. 199).

Ainda falando sobre os elementos da natureza, adotamos a seguinte classificação das regências das divindades, consideradas na cosmopercepção yorubana de partículas de *Olòdúmàré* e denominadas de *Òrìṣà* (*Orixá*), conforme mostrado na Tabela 2.

**Tabela 2.** Elementos e regência de *Òrìṣà*.

Elemento	Òrìṣà
Ar	Òrìṣànlá, Oyá
Água	Nàná Buruku, Yemoja, Ọṣun, Ọbà, Yewá
Fogo	Èṣù, Oyá, Sàngó
Terra	Ògún, Ọṣọ̀ọ̀si, Obàlúwàiyé, Írókò, Ọsányin, Ọ̀ṣùmàrè, Lógun Èḍẹ

Fonte: Autores (2023).

Cada elemento com sua regência e proteção das divindades é adequado para sanar os adoecimentos conforme sua escala de presença, debilidades e ausência. Neste último caso, trabalha-se para a prevenção ou manutenção da saúde. Cada um deles se expressa nos três reinos da natureza sob cor, aroma, geometrias, som, texturas, temperaturas, estados físicos, propriedades intrínsecas, entre outros.

Os seres são regidos pelas forças dos elementos e, assim, concebem-se que são necessárias para a evolução daqueles. Se um ser humano é regido pela força da água, significa que precisa da energia aquosa para poder lidar com suas emoções, ou ele vem com a força necessária para poder auxiliar seus pares neste sentido, mas traz em si a energia da vida, da abundância, da prosperidade. Para os especialistas do SSAB, o elemento vem alinhado com o destino e o propósito de vida de alguém. Um desequilíbrio em sua composição gera vários tipos de problemas de ordem mental, emocional, social, entre outras, e provocará distúrbios no fluxo da existência gerando o adoecimento.

Cada elemento e seu regente trazem aspectos positivos e de aprendizados. E isto caracteriza a forma de ser e agir das pessoas, por exemplo. Outra forma de entender o adoecimento é compreender sob a racionalidade do SSAB em que os seres possuem os quatro elementos em si, destacando-se um que mais prepondera e o delinea. Os elementos diferem de ritmo e magnitude. Nessa perspectiva, vibramos com cada um deles, se algo o atinge, o corpo se desqualifica e o adoecimento logo aparece.

Outro exemplo que trazemos, é se um médico nos disser que estamos anêmicos, o entendimento na nossa cosmo percepção, é que há a necessidade de *Ògún* no organismo, ou seja, a concentração de he-mácias existente está abaixo da referência. Portanto, o elemento ferro será solicitado em sua culinária ao comer feijão ou por meio de acrescentar um prego em seu feijão no cozimento ou por meio de medicamentos industrializados. Para nós, descendentes de yorubanos, o mineral ferro pertence a *Ògún* e é um dos componentes da crosta terrestre, será por nós mobilizado por diversas maneiras e por meio de suas mais diversas fontes: o vegetal (feijão, todas as folhas escuras que podem ser usadas em chás, saladas, banhos etc.), oferendas a essa divindade, inclusive com

o feijão, entre outras. Tudo colaborará para as características de *Ògún*, como, por exemplo, a coragem de levantar e agir que o anêmico necessita para trabalhar esse elemento impulsionador e materializador na e da terra.

No SSAB, acredita-se que as emanções da natureza formam os seres humanos e os influenciam profundamente e que os processos internos daqueles se assemelham ao que ocorre em seu entorno.

No metabolismo do corpo humano, explicado pelo Corpus de *Ifá* pelo *itàn* que envolve os *Òrìṣà Ògún* e *Iku* (a morte-esposa do adoecimento), conta-se que *Ògún* foi a primeira divindade a pisar na terra e abriu o caminho das demais e *Ikú*, a última a chegar no planeta. *Ògún*, neste tempo, foi o responsável em modelar cada criação de *Obàtálá* (Obatalá), responsável por fazer o ser humano. A *Ikú*, o Deus Supremo conferiu o poder de retirar a vida de todos os que *Òrúnmilá* (Orunmila) selecionasse, traduzindo-se pelo equilíbrio da Terra.

A Bioquímica nos explica que o metabolismo é um processo vital e imprescindível ao organismo e que é regido por dois fenômenos, o anabolismo e o catabolismo. No anabolismo, ocorre a assimilação dos nutrientes, onde se dá a formação de novas configurações orgânicas complexas que comporão as células e estruturas intracelulares dos organismos; no SSAB, corresponde ao poder modelador de *Ògún*.

Já o catabolismo, que é a desassimilação dos nutrientes, ou seja, a quebra dos componentes orgânicos complexos e transformação nos mais simples, sob reações exotérmicas, o que não pode ser assimilado no organismo, sofre eliminação por órgãos excretadores. Na perspectiva yorubana, o catabolismo é a ação de *Ikú*, a eliminação da matéria viva e a transformação para um outro estado. Ambos os fenômenos trazem as leis da Polaridade e Complementaridade que regem os fenômenos da natureza.

Para os yorubanos e descendentes, a saúde é o estado natural dos seres e o descumprimento das leis naturais gera o adoecimento, que se percebe logo pelos sintomas ou desconfortos que surgem em todos os âmbitos.

O que ocorre na natureza é concomitante ao que acontece com o ser humano, afinal somos integrantes em um mesmo espaço. Sendo assim, estamos sujeitos ao tempo e vivenciamos nos ciclos e ritmos de cada

processo, fenômenos que se espelham e que assim entendemos que o equilíbrio, ou seja, a saúde consiste nisto.

Em relação ao tempo e sua importância para os cuidados de saúde no SSAB, os astros sol e lua são os referenciais para lidarmos com o aporte de suas técnicas, tecnologias e engenharias. Uma mesma folha é utilizada para um determinado fim conforme os momentos do dia (manhã, tarde ou noite) e modifica seu uso (pela regência do elemento) quando muda o turno e ainda há utilização do aparelho sonoro humano e mnemônico para ativar não somente o seu poder etnofarmacológico.

A lua com polaridade feminina/fêmea, cuida de todos os processos de reprodução da terra e rege nossas emoções. Para nós, descendentes de yorubanos, o nosso ano possui 13 meses, que corresponde ao que conhecemos do ano lunar, o tempo divino que apresenta 13 luas de cada fase desse satélite. Esse tempo referencia o SSAB e, por conseguinte, a aplicabilidade de suas terapêuticas para uma saúde integral.

Quando desejamos limpar algo que não queremos mais ou que foi vibrado para nosso campo nos desqualificando energeticamente, aproveitamos a potência da lua minguante. Nessa fase da lua podemos aproveitar para utilizarmos terapêuticas e prepararmos remédios para fins de eliminação de adoecimentos físicos, mentais, emocionais, para situações que estão nos incomodando e de terminar algo que precisa de finalização. Observar o tempo e sua qualificação é imprescindível para lograr maiores êxitos no que se deseja.

Esse tempo anual lunar que adotamos equivale ao tempo biológico, o tempo da natureza que rege todas as coisas, o tempo sem a epistemologia e cultura da dominação da nossa força do trabalho, que nos desidentifica, nos violenta. Por isto, ao chegar em um terreiro de Candomblé, a vivência com o tempo é outro!

Ainda sobre o tempo, há a divindade que é uma Árvore chamada *Ìròkò*, responsável por trazer os outros *Òrìṣà* (seus irmãos) ao planeta. Ele é o representante da dimensão Tempo e da ancestralidade. Quando uma pessoa sofre de alinhamento com o tempo, por exemplo, faz-se diversas terapêuticas, onde uma delas é oferecer milho branco cozido no tempo (fora de construção), ou seja, sob a ação de si na força da natureza, “no tempo”, no local específico e sob a ação de um *àdúrà* (reza) e outros procedimentos que forem indicados pelo especialista por meio de um jogo divinatório.

A epistemologia de *Ifá* sempre destaca que em tudo há *Àṣẹ* e desse modo os reinos da natureza, compostos pelos quatro elementos e seus regentes, se expressam por diversos meios como já foi supracitado, mas há uma forma singular que representa a vida, o sangue. Na Tabela 3 há uma forma do SSAB classificá-lo, levando em consideração a cromoterapia tripla basilar da vida na concepção yorubana: branca, preta e vermelha.

**Tabela 3.** Três tipos de sangue encontrados na natureza e usados no SSAB.

Sangue	Reino Vegetal	Reino Animal	Reino Mineral
Branco	Azeite de certas plantas, bebidas excitantes	Saliva dos seres humanos e animais, líquidos da babosa	Água de poço, metais e pedras brancas (prata, cálcio etc.)
Vermelho	Variedades de pimentas, <i>yérosún</i>	Sangue de mamíferos e aves, mel de abelhas	Metais amarelos (bronze, ouro etc.)
Preto	Carvão vegetal, pó de anil	Cinzas de animal	Carvão mineral, pedras pretas (ônix etc.)

Fonte: Adaptado de Betancourt (2009).

Os componentes *in natura* ou combinados ou transformados de cada reino na energia dos elementos e suas regências são ou se tornam *òògùn* (remédios, magias medicinais) e possuem nomenclaturas específicas no mundo *yorùbá*. No Brasil, em tempos atuais devido à chegada do Culto tradicional Africano yorubano, outros termos estão se difundindo e sob variadas funções. No Candomblé chamamos de *ebó* e eles têm suas especificidades e, segundo as necessidades, podem ser para agradecer, limpezas energéticas, saúde, reorganização financeira e emocional, obtenção de oportunidade de trabalho etc.

O *òògùn* no SSAB pode ser uma mudança comportamental, um cuidado com o corpo físico, uma reza, um cântico, uma escuta ativa, entre outros, além do conceito original de remédios e magias medicinais.

Destaca-se que no SSAB não é valorizada a nomenclatura da doença, e sim, a causa. Quem busca auxílio é o protagonista para ser escutado ativamente e lembrado do compromisso de cuidar de si e que, sem saúde, todos serão atingidos. A saúde é individual-coletiva.

O uso do reino animal pelo SSAB segue o pensar *nàgò*, o de harmonia com a natureza e os princípios da sustentabilidade e responsabilidade ambiental que lhe são próprios. Os racismos estrutural, histórico, institucional, religioso, ambiental e científico criaram e fortalecem diariamente, a partir da visão de que “coisa de preto”, “macumba” (sentido pejorativo), não pertencem ao divino e por não entenderem a lógica da existência das oferendas, suas tipologias e escolhas de determinados locais para “arriá-las”, bem como julgarem e condenarem o destino dessa forma de cuidado, mesmo sem o saber, esquecem das leis da Física ocidental e do princípio da alteridade.

A matriz da sociedade humana, a africana, já nos ensinava que tudo na natureza possui uma energia que nos une, que vibra e que atrai e que segundo nossas necessidades são disponibilizadas para o nosso reequilíbrio, bem como o de todos. Pelo fenômeno do emaranhamento quântico, se em um prognóstico (prevenção de adoecimento) ou diagnóstico for indicado um animal, a consciência vibracional dele virá até a quem necessita daquela energia. O especialista perguntará por meios específicos se realmente há uma concordância daquele animal em fazer parte do processo de reequilíbrio da saúde do adoecido e, assim sendo, outros elementos da natureza serão vislumbrados para a composição, se necessário. Tudo auditado e sob a união de gestos, ritmo e som, o *Àşę* da palavra se movimentará por diversas formas para potencializar a força do ato, despertando a energia de cada integrante, perfazendo a potência coletiva para o objetivo almejado.

Os animais podem ser usados de maneiras variadas no processo de restauração da saúde e isto se dá pela culinária, após seu cozimento e temperado com *àlùbòsà* (cebola) e outros componentes; pela ingestão de pós ativados ou equilibrados por *epo pupa* (azeite de dendê), *oyin* (mel) e outros; pelo oferecimento às forças da natureza indicadas, composição de limpezas variadas etc.

O reino vegetal é primordial para o SSAB. Ele é o estruturante. É um Sistema dentro do SSAB e simultaneamente à parte. Ele possui um



culto específico e aqui no Brasil, seus segredos foram compartilhados para quem dirige os Candomblé (inclusão de mulher quando ela é sacerdotisa), mas há um sacerdote específico, o *bàbá̀lòsá̀nyin* (babalos-saim) ou *olòsá̀nyin* (olossaim). As divindades que detêm seus segredos são *Òrúnmilà* e *Òsá̀nyin* (Ossain).

Se numa prescrição mágico-religiosa-etnofarmacobotânica for indicado um vegetal, entender que ele possui potencialidades e usos diversos, podendo ser usado interna e/ou externamente. No caso do ser humano, o corpo é a interface da ação, qualidade e intensidade do seu uso. Mas tudo só fará sentido se *Òsá̀nyin*, o patrono desses conhecimentos, ao ser invocado, favorecer a colheita, os cuidados<sup>11</sup> e proveitos, bem como o despertar ou não o *Àşę* do vegetal.

Um *àdùrà* cantado para *Òsá̀nyin* no ritmo do *àgéré* (lembra a leveza do balançar das folhas, quando é para o patrono das folhas), mostra sua especialidade, indica a parte do elemento terra que Ele é e o que utiliza por meio de seus conhecimentos, as plantas que há em “seu solo” para promover a saúde: “*Kì Òsá̀nyin ewé, kì Òsá̀nyin igi, rí Oníşègùn fí aféfé, ewé fí àrùn* (Chamo *Òsá̀nyin* na folha, chamo *Òsá̀nyin* na árvore, vi o médico balançando ao vento, a folha balança a doença”. *Òsá̀nyin* sustenta cada planta que há no planeta, Ele está nelas, Ele como farmacêutico, químico e médico mítico ancestral afasta, por sua alquimia no poder vegetal, os adoecimentos.

Partindo para o mundo mineral que estrutura a terra e tudo o que nela existe, a *Teoilera*<sup>12</sup> (Teologia da Saúde) do SSAB nos informa o ciclo dos minerais na natureza e nos adverte quanto ao cuidado com eles em diversos repositórios para a manutenção das saúdes ambiental e global. Ao mesmo tempo, aprendemos que os regentes dos elementos têm sua representatividade mineral e se tivermos necessitando de tal compo-

---

11 Nessa proposta decolonial usamos o termo cuidados em lugar de tratamentos, devido à Epistemologia do SSAB considerar tudo sagrado, com respeito, dentro de uma circularidade, observando os tempos de cada integrante envolvido dentro do tempo coletivo, a maternidade que acolhe, escuta desde a chegada de quem busca a solução, à coleta dos materiais, o preparo, ao respeito no momento da ação interativa dos especialistas, elementos e o buscador do alento.

12 Termo cunhado pelos autores.

nente, podemos utilizá-lo no corpo, na culinária etc. Se precisamos de cobre, estamos em débito orgânico físico ou transcendente com *Ọ̀sun* e *Oyá* ou talvez com um dos componentes que formam o meu *Orí* (Eu Superior); se precisamos de *iyó* (sal), pedimos *àgò* (agô, que significa licença) à natureza para retomar ao sabor da vida, propulsionar a abundância material em minha existência, se ajustar à frequência do sentido da vida.

É imprescindível lembrar que as formas de integrar os elementos e como potencializá-los são diversas e isto denota a complexidade dos conhecimentos e práticas do SSAB, fazendo com que se pense em como realizar a integralidade no SUS. Patrício e colaboradores (2022) sugerem experiências com a Fitoterapia em postos de saúde no Brasil, sendo apresentada em formato de chá e implantação de Farmácias vivas com plantas medicinais, cujos maiores usuários são mulheres idosas, de baixa escolaridade e de renda econômica. Mas na prática, a menção dos conhecimentos compartilhados fica em torno do conhecimento popular sem citação da fonte (raízes ancestrais). Se for fomentado um banho, o imaginário do brasileiro se reporta à raiz preta com racismo religioso, o que não é vivenciado com as ancestralidades chinesa e indiana.

Na Bahia, por exemplo, a implantação da política de saúde para o povo preto ainda é incipiente. Araújo (2011) faz um caminho histórico e vivencial no estudo da implantação para o município de Salvador, onde nasceram os primeiros centros de saúde espiritual afro-brasileiro na linhagem yorubana (Candomblé) e mostra a presença de racismos institucional e científico quanto ao uso dos conhecimentos no SUS local, no atendimento de seu maior contingente de usuários e mais visível com os adeptos do Candomblé. Verificou também lacuna na formação dos profissionais associados à raiz africana e na identidade de um povo e outras situações de vulnerabilidade em saúde de nosso povo.

O estado da Bahia apresenta, por meio do decreto nº 14.720/2014, a Política Estadual de Atenção Integral à Saúde da População Negro (BAHIA, 2014) e duas de suas diretrizes básicas são essenciais para o processo de descolonização e decolonização de nossas práticas em saúde, que são o incentivo às pesquisas na temática e o reconhecimento desses saberes e do empirismo envolvido.

### 3.3 O Repositório prático do SSAB

Dentro da filosofia afro-brasileira yorubana, o sentir vem antes do pensar. O fazer para ir construindo o seu processo de ensino-aprendizagem, de se compreender no movimento sempre circular da existência. Assim a tradição é mantida e ampliada, acompanhando as inovações que ocorrem no tempo.

Todos no processo de atuação na busca do equilíbrio são ativos e passivos, simultaneamente. O que busca, recebe o que deseja, mas se ativa no despertar da consciência da existência, do sentido dessa e de sua responsabilidade individual-coletiva ante a saúde.

Os que o auxiliam neste processo são ativos nas ações diretas e passivos nas indiretas, ou seja, esperam os resultados de suas ações por meio da aceitação do divino do que foi feito por eles em todo o processo, pelo cumprimento da prescrição para manutenção das emanções reequilibrantes de quem recebeu os cuidados e na certeza de que deu cedeu o seu melhor para tal fim, deixando-se embevecido com humildade ante a grandeza do solicitado e realizado com a responsabilidade e maestria exigidas e refletindo sobre cada caso que lhe é apresentado para resolver, um verdadeiro movimento das marés em sua didática e metodologias.

No empirismo do SSAB, a díade ensino-aprendizagem se dá pelo aprender fazendo e observando e sob à luz e sabedoria dos experientes, o conhecimento vai sendo disponibilizado oralmente e a mente vai expandindo e guardando o que foi visto e dito. Os aprendizes devem respeitar quem lhe conduz na senda do mergulho ao sagrado, seus segredos e atuações. É um caminho que demanda interesse, disciplina, estudo, respeito e exercício contínuo. A natureza interior de quem aprende é paulatinamente preparada pelos especialistas que vão auxiliando a provisão do diálogo constante com os elementos da natureza e seus regentes e representantes para a obtenção da certificação do invisível e visível para o crescimento como especialista de equilíbrio da saúde na religiosidade em questão.

É uma formação constante e perene. Como dizem nossos mais velhos, “O Candomblé é um poço sem fundo”, haja visto que os cuidados terapêuticos do SSAB são inúmeros, existindo aqueles que podem

ser mencionados e outros não. A seguir indicaremos alguns que são indicados na literatura e outros decorrentes da prática sacerdotal:

a) Uso dos oráculos. Permite decompor a questão trazida, descobrir as causas. Mas possa ser que o atendimento estacione nessa etapa, tornando-se uma terapia profunda e que seja só ele o necessário. Os oráculos são feitos de elementos encontrados na natureza, *mérindílógún* (jogo de 16 caurí — búzios pequenos ou médios advindos do mar); sementes (*obi*, *orogbo*), frutos (*agbon* — o coco), *àlùbòsà* (cebola)<sup>13</sup>, grãos (*agbado* — milho amarelo); oráculos de Ifá<sup>14</sup> (jogo de *Òpelè-Ifá* ou Rosário de Ifá- é um colar aberto composto de um fio trançado feito de palha-da-costa ou fio de algodão, onde há penduradas oito metades de fava de *Òpelè* e o jogo de *ikin* (jogo com cocos de dendezeiros).

b) Uso da Etnofarmacobotânica Ketu. Nesse caso, pode-se utilizar um vegetal ou composições conforme o que for sinalizado pelos oráculos. Segundo o problema, plantas de apenas um elemento da natureza ou mais servirão de resolução. Os vegetais podem ser usados decorrentes da necessidade em formas de banhos chás, infusões, emplastros e outras e apenas uma parte deles, ou duas ou todas, seguindo a indicação oracular. Sendo assim, o oráculo indica se esse cuidado será realizado somente pela energia farmacológica dos vegetais, se serão inseridos outros vegetais ou componentes dos outros reinos e ainda se haverá a evocação de *Àşę* individual e a sinergia de *Àşę* para o almejado. A evocação pode ser feita por meios dos itens c a i.

c) *Eşę Ifá* (Versos de ifá). Indicam a causa e o cuidado terapêutico, que quando apenas rezado, exerce efeitos positivos sobre o adoecido ou pode contar histórias que aumentem o poder da pessoa para seu restabelecimento;

A epistemologia do SSAB prioriza o som e o silêncio, componentes vibratórios da criação dos mundos. Há fases dentro de um cuidado em saúde que necessita de uma ou de outra ou de ambas manifestações vi-

---

13 Mesmo sendo da Nação religiosa Angola, já vivenciamos sacerdotes da Nação Ketu utilizá-lo pela ausência de *obi* e outros motivos. Não é utilizado frequentemente em Candomblé Ketu.

14 Mencionamos esta tipologia oracular por dois motivos: o jogo de búzios no Brasil é uma composição derivada dele e hoje, há Candomblé Ketu cujos sacerdotes e sacerdotisas são pertencentes ao Ifaísmo e fazem uso.

bratórias. A natureza é reposicionada próximo a quem busca o reequilíbrio da saúde, lembrando de sua essência e de seu lugar na terra. Nesse pensar, os itens c, d, e, f, g, h e i surgem e agem em todos os envolvidos, havendo um rearranjo molecular pela vibração do Àşę contido em cada átomo que os forma, ao atender a evocação do corpo vibrador do especialista em conjunto com o seu Àşę, que dialogam no ciclo certo, na intensidade acertada com seus pares humanos e dos demais reinos, com a manipulação certa dos elementos naturais formando uma única harmonia, o que proporcionará o entrelaçamento e equivalência quântica específica para o fim procurado.

Muitas vezes, pode-se acrescentar instrumentos musicais adequados aos elementos que desejem que sejam despertados.

d) *Ọfò*. Encantamento para despertar o Àşę de tudo e de todos;

e) *Àdúrà*. Rezas que despertam os elementos da natureza e seus regentes, bem como o Eu Superior da pessoa (Orí);

f) *Ìtàn*. Histórias míticas que contam situações que a pessoa está passando e mostram as saídas, indicam mudanças de vida, de comportamentos;

g) *Orin* (musicoterapia). Cânticos ou cantigas específicas para louvar e/ou despertar o que se deseja. Os ritmos musicais das divindades, com suas cadências específicas ampliam a aproximação do poder de reequilíbrio deles e despertam as memórias ancestrais que conjugados auxiliam no processo.

h) *Oríkì*. Louvações para o Orí individual ou coletivo, para os elementos e seus regentes, lembrando de suas qualidades, potencialidades e seus feitos. Isto também trabalha a estima de quem necessita, o que refletirá em todas as dimensões de sua existência e das ambiências. Fará concomitantemente que os regentes e os elementos que os representam ajam com mais força. Essa terapia também pode ser usada para clamar, solicitar e agradecer.

i) *Èwe* (provérbios). Sentenças que auxiliam os processos de meditação, reflexão e nos resguardos ante as recomendações oraculares. O silêncio interior é chamado pelo Orí de uma pessoa para impulsioná-la a ações destinadas ao seu reequilíbrio de maneira mais sólida, tomando mais a si, despertando sua força e o precisa para sua saúde.

j) *Atótóo* (silêncio). Há situações de desequilíbrio em saúde que precisa de ausência do som para que por exemplo, a paz interior retorne,

o repouso do ambiente externo e da conversa interior intensa desapareçam. Há limpezas que exigem a inexistência de ruídos.

k) Escuta ativa e aconselhamentos (*Emí Oró*)<sup>15</sup>. Com atendimento personalizado e sob um tempo espiralar, a presença total do especialista será disponibilizada a quem o procura e que será escutado e receberá palavras que acalmam e vivificam.

l) Comportamentais (Meditação, reflexão, dietoterapia e resguardos). O oráculo indica mudanças comportamentais temporárias ou contínuas para que o cuidado seja pleno e o restabelecimento ocorra mais rápido possível e da melhor maneira. Os comportamentos podem ser da ordem de evitar determinados alimentos, eludir de aglomerações, recolher-se à natureza ou restringir-se mais em casa, se atentar para determinados horários e uso de certas cores e outros.

m) Dança (*òògùn şiré*)<sup>16</sup>. No SSAB, o corpo é veículo transportador de memórias espirituais, ancestrais, nossas de agora e das nossas interações com o externo. Os adoecimentos narram as potencialidades de todos os nossos tempos. Assim, ele se configura em um assentamento espiritual, social e individual e desse modo delinea quadro de potencialidades em saúde e de vulnerabilidades para adoecer. A dança configura-se em louvar as partes sagradas de cada corpo, de cada órgão e impele-os ao movimento da vida, a expulsão do *àrùn* (doença, o que em *yorùbá* significa doença, o que extermina).

A dança chama nos corpos a vida e o poder dos elementos da natureza pelos ritmos, gestos, velocidade. O divino revivifica o ser humano onde ele estiver. A dança em um terreiro de Candomblé restabelece o equilíbrio individual e coletivo. Os reinos da natureza são levados pela dança ancestral circular (*şiré*) por meio de seus regentes, como, por exemplo, no Vegetal (*Òrişà Ìrókò*), no Animal, no caso são vislumbreados como cobras (*Òrişà Yèwá e Òşùmàrè*), Ser humano (*Òrişà Şàngó*) e Mineral, Água (*Òrişà Òşun*), nas duas polaridades em que tudo foi forjado, macho e fêmea, no escuro e claro, e desse modo são convidados com o seu poder reequilibrante.

---

15 Termo forjado pelos autores significando “palavra que vivifica”.

16 Cunhado pelos autores como a “Dança do Reequilíbrio”.

n) Dietoterapia. O cardápio nutricional apropriado para cada ser foi elaborado antes dele vir a terra. Desse modo, em uma consulta oracular e em processos de aprofundamentos litúrgicos se for necessário o buscador participar, o código energético que sair (*odu*) no jogo, mostrará por meio de um *itàn* e/ou outras ferramentas, as restrições alimentares que aquele deve fazer temporariamente ou sempre para desfrutar de saúde. Pode também, ante o cuidado, ingerir determinados pratos repletos de elementos naturais que lhe fortificarão. Dentre diversas causas, podemos mencionar as ancestrais, as de seu religares ou de seu *odu* pessoal ou até mesmo física.

o) Cromoterapia. Cores advindas de contas (colares feitos de caurí-búzios, corais naturais vermelhos, amarelos ou de outras cores, chifre de búfalo etc.) que representam as forças dos *Òrìṣà* necessárias para o cuidado que foi solicitado para o reequilíbrio, para proteção da pessoa, para identificar a composição dos guardiões do *Orí* pessoal, para evocar a energia para um dado momento etc. Assim se dá também pelas cores das roupas no Candomblé e das comidas votivas das divindades.

p) Símbolos. Representações dos elementos da natureza em poções in natura, como água de rio (elemento água e uma de suas regentes, *Ọṣun*); *ìgbín* (Caramujo, animal que representa o elemento ar e um de seus guardiões, *Òrìṣànlá* (Oxalá)); Contas dos *Òrìṣà* com materiais in natura ou manufaturada, preparadas com os reinos vegetais, minerais e/ou animais impulsionado pela vibração do som sob a ação de algum(s) iten(s) do c ao i e que intensifica o equilíbrio entre os ambientes naturais internos e externos, configurando um novo estado de saúde, ou de prevenção ou de manutenção.

q) Aromoterapia. Os cheiros no SSAB são utilizados para despertar o *Orí* individual, para ativar as memórias ancestrais dos tempos imemoriais dos elementos da natureza e de seus regentes que são aí convocados ao cozinhar alimentos, preparar um banho, um chá, cortar vegetais para limpeza, perfazendo um complexo de perfumaria que eleva a frequência de quem deseja o reequilíbrio com a natureza.

r) Eboterapia. Essa terapia abarca o entendimento de ver quais são as técnicas que serão utilizadas para os buscadores da saúde. Portanto, os itens anteriores podem ser um dos integrantes da eboterapia ou ser

apenas o que chamamos de *ebó* (oferenda). Ela é terapia e pode ser a segunda etapa da consulta e por meio dela podemos ver quais elementos serão utilizados, a quantidade, as especificações específicas, o tempo apropriado (dia, hora), local do ambiente natural ou construído a ser utilizado para o cuidado, disposição final do que for necessário, entre outras.

s) *Borí* (dar comida à cabeça). O oráculo indica tal procedimento quando o ser se apresenta com vulnerabilidades dos corpos mental, emocional, espiritual, física decorrentes de pressões externas e internas (fatores desequilibradores) e que despotencializem de tal forma a pessoa, podendo perder o sentido da vida, sentir esgotamento mental ou apresentar desequilíbrio emocional que gere depressão e outros adoecimentos, ter perda de direcionamento da e na vida ou vivencie situações que se desconecte de si e de seu religares.

O ser humano, como um microcosmos, possui dentro de si, os quatro elementos da natureza e seus regentes em maior ou menor grau, conforme o destino solicitado. Em cada posição da cabeça há um regente que representa e potencializa os elementos terra, fogo, ar e água. Em nossa cosmogonia e Cosmologia, o equilíbrio nosso depende de observar a harmonia entre essas forças.

Para tanto, a natureza disponibilizará componentes que reconecte com a frequência do equilíbrio e desse modo, pode-se usar milho branco, *efún* (mineral branco), água, peixe, frutas e outros unidos ao poder sonoro do humano e à sua força mnemônica para restabelecer o seu equilíbrio.

t) Iniciação. A terapia mais profunda e, portanto, a que mais se recomenda que sempre mantenha o cuidado consigo, porque exige responsabilidades contínuas, em que o indivíduo terá o chamado de ser adepto da religiosidade afrobrasileira, no caso do Candomblé *Ketu*. Por questões ancestrais ou de compromissos assumidos em outra dimensão e outras causas, o movimento exige reflexão e decisão e as vezes é o único passo de reequilíbrio da saúde. Nesse caso, todas as terapias anteriores e outras serão utilizadas. O ser transforma-se e toma consciência que é a natureza viva. Nele contém todos os reinos que dançam, se comunicam, silenciam, se alimentam, se alegram, dormem, acordam. Sua percepção aumenta e a responsabilidade com a saúde individual-coletiva é acionada.



#### 4. *Oyá(ndo), Òṣun(mindo) no Fogo de Èṣù e Ṣàngó*

A riqueza e complexidade do SSAB balizadas na sacralidade da natureza e tendo-a como aporte para a saúde integral e integrativa é por si só uma forma e proposta decoloniais para o nosso Sistema Único de Saúde. O desvelamento de sua arquitetura possibilita reflexões diversas, quebra de paradigmas e racismos. Abre caminhos para diálogos na sociedade e permite rever currículos educacionais desde a Educação Básica. Há uma necessidade basilar dos profissionais de saúde desde sua formação para saírem da miopia sobre sistemas de saúde que não seja o biomédico e fortaleçam ações preconceituosas ante terapias de crenças religiosas embasadas na natureza.

A oportunidade de sentar ao redor de uma fogueira com todas as possibilidades de propostas de sistemas de saúde das raízes ancestrais de um povo é garantir a autonomia de escolhas de caminhos para a saúde, respeitar as crenças e individualidades, ampliar o acesso aos serviços de saúde, ancorar modelos autênticos de saúde e não modelos que não correspondem aos padrões de uma sociedade.

O Brasil é rico em biodiversidade e pode escolher utilizar o que há em seus territórios para atender a saúde da sua população. Sabe-se que dos estudos etnobotânicos, muitos medicamentos foram sintetizados, o que merece o reconhecimento dos autores desses saberes bem como fomentar mais pesquisas para utilização de plantas medicinais e produção de fitoterápicos com utilização de terapias afrocentradas, aumentando desse modo, a qualidade de vida e o bem viver da sociedade.

A Política do SUS aceita sentar na roda e com o fogo aceso da fogueira, discutir o que pode aprender com o SSAB, quais trocas fazer, além disso, esse sistema dialoga com a maior parte da população brasileira que é preta, mas que pela força do racismo estrutural que é matriz das outras tipologias, desconhece o presente que foi deixado por seus / nossos ancestrais.

O SUS pode começar pela Atenção Primária à Saúde, ampliando o diálogo e trabalho com os terreiros de Candomblé. A cultura yorubana modelou a religiosidade afro no país e conseguiu pela resistência guardar sabedorias que atravessaram o oceano, sob a insubmissão de

*Èṣù*, Senhor do elemento fogo que impulsiona a vida e as decisões. As dores da escravização forjaram estrategicamente vários sistemas de saúde concentrados em um, o SSAB. No entanto, para cada etnia foi utilizado o que era seu e de seus pares. A individualidade era respeitada, a alteridade dos sistemas também, mas a complementaridade sempre foi experienciada.

Um dos elementos no Candomblé que podemos afirmar que nos ensina a decolonizar é a água. Ela está em tudo e sabe modelar relevos sem conflitos, mas com interações contínuas que equivalem a diálogos onde terra e água coexistem e são necessárias. Cada um com suas idiosincrasias, cumpre suas funções e desse modo, mantém a sacralidade da natureza e seu poder de ser, ter, distribuir e receber saúde.

## Referências

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. Rio de Janeiro. Editora: Pólen, 2019.

ARAÚJO, M. V. R. **Formulação da política de saúde da população negra em Salvador, 2005-2006: um estudo de caso**. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/27126>>. Acesso em: 12 set 2022.

ASANTE, M. K. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaio Filosóficos**, v. 14, p. 9-18, 2016.

BAHIA. **Decreto Nº. 14.720**. Política Estadual de Atenção Integral à Saúde da População Negra. Portaria 880/2014. Regulamenta a Assistência Religiosa nas unidades da Rede Própria da Secretaria da Saúde do Estado da Bahia. Salvador: Governo do Estado/ Secretaria da Saúde/Programa de Combate ao Racismo Institucional, 2014.

BETENCOURT, V. **Babalawô médico tradicional: as doenças**. Os medicamentos e a ética nas tradições Yorùbá e no Candomblé. Caracas, Venezuela: Editora Orunmila, 2009.

BRASIL. **Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990**. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, da organização e funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências (Lei Orgânica da Saúde). Brasília, DF: Ministério da Saúde, 1990.

BRASIL. **Política de atenção à saúde dos povos indígenas**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2002.

BRASIL. **Política nacional de práticas integrativas e complementares**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2006.

BRASIL. **Política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2006.

BRASIL. **Política nacional de saúde integral da população negra**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2009.

FONTES, S. V. **Conceito de Integrativos**. 2014. Disponível em: <<http://www.cuidadosintegrativos.com.br/termo/>>. Acesso em: 04 fev 2022.

GOMBERG, E. **Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em terreiro de candomblé**. 1. ed. Salvador: UFBA, 2011.

GONÇALVES, L. M. S. **Cartas às Ìyá-Oògún e uma proposta de cuidados para quem trabalha e se dedica integrativamente a todos desde os tempos imemoriais!** 2022. Monografia (Especialização em Teorias e Técnicas para Cuidados Integrativos), Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2022.

KAGAME, A. **La philosophie Bantu Comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.

L'ABBATE, S. A trajetória da Saúde Coletiva no Brasil: análise das suas dimensões políticas e educativas em articulação com a Análise Institucional. **Mnemosine**, v. 14, n. 2, p. 236-262, 2018.

JAGUN, M. de. **Vocabulário temático do Candomblé**. Rio de Janeiro: Editora Litteris, 2017.

MALOMALO, B. **Filosofia do Ntu**. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

MATOS, C. C. S. A. As práticas de saúde no candomblé. **Research, Society and Development**, v. 9, n. 1, p. 1-20, 2020.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Introdução de *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], v. 32, n. 94, e329402, 2017.

NIEL, M. M.; PEREIRA, P. P. G. Oogun Àṣẹ\*: estratégias de cuidado com a saúde no Candomblé em Nova Iorque (EUA). **Revista Interface**, n. 23, e180088, 2019.

ONU. **Universal Declaration of Human Rights**. 1948. Disponível em: <<https://unric.org/pt/wp-content/uploads/sites/9/2019/07/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos.pdf>>. Acesso em: 20 abr 2022.

PAIM, J. S.; ALMEIDA-FILHO, N. **Saúde Coletiva: teoria e prática**. 1. ed. Rio de Janeiro: Medbook, 2014.

PATRÍCIO, K. P. *et al.* O uso de plantas medicinais na atenção primária à saúde: revisão integrativa. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 27, n.2, p. 677-686, 2022.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, J. E. **Os nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto de Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTOS, B. **Teatro das oprimidas para poéticas políticas**. Rio de Janeiro: Casa Philos, 2019.

UFBA. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Instituto de Saúde Coletiva. **Grade Curricular do curso de Graduação em Bacharelado em Saúde Coletiva**. 2022. Disponível em: <[http://www.isc.ufba.br/wpcontent/uploads/2014/12/Grade\\_Curricular\\_do\\_Curso\\_de\\_Graduacao\\_em\\_Saude\\_Coletiva\\_2014.pdf](http://www.isc.ufba.br/wpcontent/uploads/2014/12/Grade_Curricular_do_Curso_de_Graduacao_em_Saude_Coletiva_2014.pdf)>. Acesso em: 03 fev 2022.

UFBA. UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Estudos decoloniais**

**na saúde:** cuidado, trabalho e religião. Disponível em: <[https://sat.ufba.br/sites/sat.ufba.br/files/edital\\_no\\_01\\_2023\\_selecao\\_para\\_aluno\\_especial\\_do\\_ppgsat\\_2023.1\\_publicado\\_no\\_site\\_0.pdf](https://sat.ufba.br/sites/sat.ufba.br/files/edital_no_01_2023_selecao_para_aluno_especial_do_ppgsat_2023.1_publicado_no_site_0.pdf)>. Acesso em: 11 jan 2023.

UFRB. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA. **Curso em Ciências da saúde. Bacharelado Interdisciplinar em saúde. Grade curricular.** Disponível em: <<https://www.ufrb.edu.br/ccs/images/AscomCCS/BIS/2019/Matriz-Curricular-2017.pdf>>. Acesso em: 03 fev 2022.

## **Dados sobre os Autores**

### **Ana Angélica Martins da Trindade**

Universidade Federal da Bahia.

angelica.ana@gmail.com

### **Antônio Marcos Tosoli Gomes**

Faculdade de Enfermagem

Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

mtosoli@gmail.com

### **Lívia Maria da Silva Gonçalves**

Doutoranda do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Enfermagem

Universidade do estado do Rio de Janeiro.

liviajeje@yahoo.com.br



# ARQUETIPOS AVIARES: IMPORTANCIA RITUAL DE LAS AVES EN RELIGIONES DE ANTECEDENTE AFRICANO EN CUBA

*Julio Ismael Martínez Betancourt  
Marco Antonio Vásquez-Dávila*

## Introducción

Desde tiempos inmemoriales las aves han sido de gran significación para la cultura espiritual y religiosa de diferentes pueblos del mundo (SALEEM, 2019; PRENTIS, 2021). En particular, las etnias africanas emplean animales — o sus partes — como accesorio en la decoración de abanicos, bastones de mando, coronas, instrumentos musicales y trajes rituales, además de constituir ofrenda y comida, tanto para las deidades como los humanos (FALOLA; AKINYEMI, 2016; DEI, 2022). Las aves están tan arraigadas a la vida de los pueblos africanos que surgen en diferentes contextos históricos y actuales (PAM et al., 2018; STARA et al., 2022).

Mediante la trata negrera transatlántica y como resultado del sistema esclavista impuesto a Cuba en la época colonial, traficantes cubanos, españoles e ingleses, entre otros, introdujeron grandes contingentes de esclavos procedentes de diferentes regiones de África.<sup>1</sup> Estos se agruparon primero en cofradías y luego en cabildos, ambas asociaciones religiosas de ayuda mutua (BARCIA et al., 2012); en la segunda los individuos estaban obligados a pertenecer a una etnia o nación africana, instando de esta forma a una endoculturación, término que designa el proceso individual de acrecentar la propia cultura (LE BRUN-RICALENS, 2019).

---

1 Existen estimaciones que alrededor de un millón de africanos entraron a Cuba como parte del tráfico legal e ilegal de esclavos (PÉREZ DE LA RIVA, 1974).

Con el paso del tiempo, las diversas culturas europeas y los pueblos africanos, principalmente los bantú, yorùbá y carabalí, dieron origen al patrimonio cultural cubano, especialmente en el campo de la religión popular (OLMOS; PARAVISINI-GEBERT, 2022). Alrededor de la segunda mitad del siglo XIX y como resultado del proceso de transculturación<sup>2</sup> experimentado con la religión católica y otras religiones nativas de África, en el plano religioso aparecieron diferentes Reglas con rituales y prácticas mágicas propias de cada una de ellas. Destacan la Regla de Palo Monte (correspondiente al grupo etnolingüístico bantú), la Regla de Ocha-Ifá (yorùbá) y la Sociedad Abakuá (efik); para ellas tres, las aves juegan un importante rol, hasta la actualidad, tanto en la cosmovisión y las creencias (*kosmos*), como en los conocimientos (*corpus*) y en la práctica ritual (*praxis*).

A pesar de las publicaciones etnográficas relacionadas con el tema (CABRERA, 1954, 1988; GUANCHE, 1983; GOVÍN, 1990; BOLÍVAR, 1991; BLANCO et al., 2002), no existe un inventario etnobiológico con las equivalencias entre los nombres zoológicos aceptados de las especies de aves presentes en Cuba y aquellos utilizados, lo cual contribuye a la incorrecta identificación de las mismas tanto por los científicos sociales y otros especialistas, en sus publicaciones, como por los propios religiosos.

El propósito del presente trabajo es aportar un inventario etno-ornitológico de las especies de aves, presentes o no en Cuba, referidas como útiles para las religiones de matriz africana en Cuba; así como describir y analizar la relación de las aves con las deidades y los humanos, sus nombres bantú (kikóongo), efik y yorùbá, además de describir la parte utilizada y los diferentes usos.

## 1. Material y Métodos

Se realizaron entrevistas abiertas presenciales o por vía telefónica, WhatsApp y a distancia a *olòrìṣà* (*babalòrìṣà*, los hombres; *iyalòrìṣà*, las

---

2 Término generado en el terreno de la antropología a partir de 1940 e ideado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) para referirse a los variados fenómenos originados en Cuba por las complejas transmutaciones de culturas experimentadas (ORTIZ, 1983).



mujeres), *babaláwo*, paleros, abakuá, vendedores de animales (animale-ros), criadores de aves, ornitólogos y otros conocedores del tema; además se aplicó el método de muestreo “bola de nieve” o muestreo lineal de referencia en cadena.

A través de la observación participante en algunos rituales y festividades se recolectaron plumas de las aves utilizadas, se tomaron fotos y se conocieron atributos y objetos decorados con plumas y de alto valor etnográfico. Se utilizaron muestras de plumas para identificar las aves por religiosos y ornitólogos del Instituto de Ecología y Sistemática (IES), La Habana, Cuba.

Se efectuó la revisión de la literatura etnográfica y ornitológica existente (CABRERA, 1954, 1988; GOVÍN, 1990; BOLÍVAR, 1991; DÍAZ-FABELO, 1998; GARCÍA-MONTAÑA, 2002; GARRIDO; KIRKCONNELL, 2011; entre otros) que sirve de apoyo y contraste a la investigación realizada *in situ*.

## 2. Resultados y Discusión

### 2.1 Inventario etno-ornitológico de aves de importancia ritual en Cuba

Los resultados obtenidos permiten inventariar 36 especies de aves, agrupadas en 36 géneros de 26 familias de importancia ritual en Cuba. Las familias más representadas son Columbidae, Phasianidae y Thraupidae, con tres especies, respectivamente; y Musophagidae, Picidae y Psittacidae, con dos cada una. La estructura más utilizada son la carne y las plumas (100% de las especies), así como la sangre ( $n = 22$ ). En cuanto al manejo: 20 especies son silvestres, siete son domesticadas, criadas y silvestres (5) e importadas (3) (Tabla 1). Los resultados obtenidos han permitido constatar que el uso de aves con fines rituales en Cuba ha constituido una vieja práctica desde la época colonial (conferir CABRERA, 1954, 1988); sin embargo, según González Alonso y colaboradores (2012), del total de especies ( $n = 35$ ), solamente tres están amenazadas de extinción: *Amazona leucocephala* L. (vulnerable), *Myadestes elisabeth* Lembeye (vulnerable) y *Melopyrrha nigra* L. (casi amenazada).

**Tabla 1.** Relación de aves, nombre común, parte útil y categoría de manejo de las 36 especies de importancia ritual en Cuba. S = silvestre; D = domesticada; C = criada en cautiverio; I = importadas.

<b>Familia/Nombre científico</b>	<b>Nombre común</b>	<b>Parte útil</b>	<b>Manejo</b>
<b>Accipitridae</b>			
<i>Buteo jamaicensis</i> Gmelin	Gavilán de monte	Plumas	S
<b>Anatidae</b>			
<i>Cairina moschata</i> L.	Pato	Carne, plumas, sangre	D
<b>Ardeidae</b>			
<i>Bubulcus ibis</i> L.	Garza ganadera	Plumas	S
<b>Caprimulgidae</b>			
<i>Chordeiles gundlachi</i> Lawrence	Querequeté	Todo el animal	S
<b>Cathartidae</b>			
<i>Cathartes aura</i> L.	Aura tiñosa	Plumas	S
<b>Columbidae</b>			
<i>Columba livia domestica</i> Gmelin	Paloma	Carne, plumas, sangre	D
<i>Columbina passerina</i> L.	Tojosa	Carne, plumas, sangre	S
<i>Patagioenas</i> spp.	Torcaza	Carne, plumas, sangre	S
<b>Corvidae</b>			
<i>Corvus nasicus</i> Temminck	Cao	Plumas	S
<b>Cuculidae</b>			
<i>Coccyzus merlini</i> D. Orbigny	Arriero	Todo el animal	S

continua

Fringillidae				
<i>Serinus canaria domestica</i> L.	Canario	Todo el animal	D	
Icteridae				
<i>Ptiloxena atroviolacea</i> D'Orbigni	Totí	Todo el animal	S	
Mimidae				
<i>Mimus polyglottos</i> L.	Sinsonte	Todo el animal	C y S	
<i>Dumetella carolinensis</i> L.	Zorzal Gato	Todo el animal	S	
Musophagidae				
<i>Corythaeola cristata</i> Vieillot	Turaco azul	Plumas	I	
<i>Tauraco persa</i> L.	Turaco rojo	Plumas	I	
Numididae				
<i>Numida meleagris</i> L.	Gallina de Guinea	Carne, plumas, sangre	D	
Odonthoforidae				
<i>Colinus virginianus</i> L.	Codorniz	Carne, huevos, plumas, sangre	C y S	
Passeridae				
<i>Passer domesticus</i> L.	Gorrión	Todo el animal	S	
Phasianidae				
<i>Phasianus colchicus</i> L.	Faisán	Plumas	D	
				continua

<i>Gallus gallus</i> L.	Gallina, Gallo, Pollo, Pollito y Pollón	Carne, corazón, hígado, huevos, molleja, plumas, sangre, patas	D
<i>Pavo cristatus</i> L.	Pavo real	Plumas	D
Phoenicopteridae			
<i>Phoenicopus ruber</i> L.	Flamenco rojo	Plumas	S
Picidae			
<i>Melanerpes superciliosus</i> Temminck	Carpintero jaba- do	Todo el animal	S
<i>Xiphidiopicus percussus</i> Temminck	Carpintero verde	Todo el animal	S
Psittacidae			
<i>Amazona leucocephala</i> L.	Cotorra	Plumas	C y S
<i>Psittacus erithacus</i> L.	Loro africano	Plumas	I
Struthionidae			
<i>Struthio camelus</i> L.	Avestruz	Huevos y plumas	D
Thraupidae			
<i>Melopyrrha nigra</i> L.	Negrito	Todo el animal	S y C
<i>Phonipara canora</i> Gmelin	Tomeguín del pinar	Todo el animal	C y S
<i>Tiaris olivaceus</i> L.	Tomeguín de la tierra	Todo el animal	C y S
Trochilidae			
<i>Chlorostilbon ricordii</i> Gervais	Zunzún	Todo el animal	S
Trogonidae			

continua

<i>Priotelus temnurus</i> Temminck	Tocororo	Todo el animal	S
Turdidae			
<i>Myadestes elisabeth</i> Lembeye	Ruiseñor	Todo el animal	S y C
Tyrannidae			
<i>Tyrannus dominicensis</i> Gmelin	Pitirre	Todo el animal	S
Tytonidae			
<i>Tyto alba</i> Scopoli	Lechuza	Plumas	S

## 2.2 Las aves en la mitología yorùbá

El cuerpo literario o filosófico de *Ifá*<sup>3</sup> recoge en el signo (*odù*) *Bàbá Èjiogbè* una historia (*itán*) o mito (*patakí*) que alude a la presencia y participación de una gallina durante el proceso de surgimiento y formación del mundo.

*Olódùmarè* (la deidad suprema de los yorùbá) responsabilizó a *Obàtálá* (uno de los òrìṣà) con la creación de la tierra firme en el planeta Tierra, donde en un inicio todo era agua. Para que *Obàtálá* pudiera hacer el viaje del cielo (*òrun*) a la tierra (*ayé*), le entregó la concha de un caracol terrestre (*igbin*) con tierra, una gallina cinqueña (*adie*), una semilla de palma de aceite (*opé ikín*) y un camaleón, (*agemo*, *Anolis* spp.). Al mismo tiempo, *Ògun* (el òrìṣà forjador de los metales) fraguó una larga cadena (*èwòn*) de oro (*wùrà*) que fue lanzada hacia el agua y por don-

3 En el aspecto filosófico, el cuerpo literario de *Ifá* toma como base y está compuesto u ordenado según una lógica binaria en 16 *odù-Ifá* o signos principales (*Bàbá Èjiogbè*, *Òyèkú Méji*, *Ìwòrì Méji*, *Òdí Méji*, *Ìròsùn Méji*, *Òwónrín Méji*, *Òbàràà Méji*, *Òkànràn Méji*, *Ògúndà Méji*, *Osá Méji*, *Iká Méji*, *Òtúrúpòn Méji*, *Òtúrá Méji*, *Ìreté Méji*, *Òsé Méji* y *Ofún Méji*), con la posibilidad de 4.096 combinaciones, entre ellos. Cada signo está relacionado con un conjunto de historias, plantas, animales, cantos y refranes.

de comenzó a descender *Obàtálá*. Cuando el òrìṣà llegó al último eslabón de la dorada cadena, notó que todavía faltaba un tramo para llegar a las aguas originales y desde allí esparció la tierra sobre las aguas, dejó volar a la gallina, que comenzó a esparcir la tierra con sus patas hacia todas direcciones, y por último, dejó caer el camaleón que pisoteó la tierra y la puso firme. Entonces *Obàtálá* dejó caer la semilla de *opé ikín* e inmediatamente creció una frondosa palmera, que cuando alcanzó la cadena, el òrìṣà bajó a la copa del árbol donde comenzó a tomar vino de palma y allí decidió descansar de su largo viaje. Mientras *Obàtálá* dormía, *Olódúmaré* dio a *Odùdúwà* la responsabilidad de terminar la creación, incluidos los seres humanos. (ARAN-GO, s.f., p. 13).

El mito cosmogónico anterior refiere el surgimiento y evolución del universo en la mitopoética yorùbá. Inicialmente describe las partes integrantes o elementos de éste (cielo, agua, tierra, plantas y animales). Aparece el òrìṣà *Obàtálá*, cuyo color arquetípico es el blanco, representando la luz, elemento necesario para todo tipo de reacción química. Por su parte la cadena de oro es un objeto cultural simbólico. El oro es concebido como símbolo de la luz, el alba y el sol; están vinculadas a él las ideas de la permanencia, el valor, la superioridad, la grandeza, la perfección, la fuerza, el poder, la riqueza, la sabiduría, la pureza y el amor (TOPOROV et al., 2002, p. 288-289). También están representados los diferentes grupos biológicos por los cuales pasó la evolución de la vida en la Tierra, desde la vida marina, las plantas, representadas por la palma de aceite, el caracol terrestre (moluscos), el camaleón (reptiles) y la gallina (aves), hasta los mamíferos con los humanos.

El *odú-Ifá Ogbè Òṣé* recoge una historia donde las aves fueron protagonistas de un acontecimiento social:

*Olódúmaré* convocó a las aves para seleccionar la más bella. El loro africano (*Odidere*) era el favorito por el blanco colorido de su plumaje, pero otras aves por envidia, lo salpicaron con barro y tintes, quedando el cuerpo del ave de color gris y roja la cola. *Odidere* desanimado por tal situación, llegó de último a la anunciada cita. Entonces *Eṣu*, el mensajero de *Olódúmaré*, contó a este lo sucedido, quien,

motivado por lo acontecido, declaró a *Odidere* ganador del concurso y además sentenció: “A partir de este momento, todos los líderes llevarán en la cabeza una pluma de *Odidere* como señal de elegancia, distinción, liderazgo y jerarquía”. (ARANGO, s.f., p. 81).

Derivado del mito etiológico anterior, en la práctica y durante la ceremonia de iniciación de un *babaláwo*, éste lleva en la frente un tipo de corona o atributo religioso llamado *gan*<sup>4</sup> con los colores arquetípicos de *Orúnmila* (cuentas de color verde y amarillo o verde y castaño), e insertado a éste una pluma roja de loro africano y un fruto de pimienta etíope (*eerù*, *Xylopia aethiopica* (Dunal) A. Rich), ambos colocados de forma vertical. Esta ceremonia convierte a los *babaláwo* en líderes dentro de sus comunidades o familias rituales.

También a *Babá Èjiogbè* pertenece el siguiente mito que habla de cómo hizo la gallina para que cada ser tenga su propio nombre, y al mismo tiempo justifica por qué a *Orúnmila* le son sacrificadas gallinas de color negro.

Un día *Orúnmila* salió a caminar en busca de seres de diferentes nombres y una casa (*ilé*) donde establecerse. *Orúnmila* llegó a casa del mono (*òbo*, *Hominidae*), le preguntó cómo se llamaba y le contestó Mono, su padre mono y su madre mona; no conforme con lo que buscaba, *Orúnmila* continuó hasta encontrarse con el elefante (*Erin*, *Loxodonta africana*), el gato (*Ológbò*, *Felis silvestris catus*) y otros animales, quienes estaban en la misma situación del mono. Avanzada la tarde, *Orúnmila* llegó a la casa del gallo, donde se encontró con su hijo, el pollo y al preguntar su nombre le contestó *Omó Adie* u *Osadie*, tu mamá, *Adie*, y tu papá, *Akuko*; entonces *Orúnmila* solicitó quedarse con ellos lo cual fue aprobado por *Akuko*, el jefe de la casa. Ante la aprobación del esposo, *Adie* dijo que, si *Orúnmila* se quedaba, ella se iba y así lo hizo. *Orúnmila* al ver la maldad de la gallina, le dijo al gallo y al pollón que ellos serían sus mejores amigos y nunca se los comería, pero que, desde

---

4 Del yorùbá *ga*: alto, elevado y *gangan*: verticalmente (DOMÍNGUEZ, 2008, p. 185-186).

ese día, la gallina sería su comida predilecta. En ese pueblo las gallinas eran de color negro (*dudu*), por eso *Orúnmila* come gallina negra. (ARANGO, s.f., p. 12-13).

Relacionado con el mito mencionado, en *Ògúndá Òdi*, el gallo demuestra cuán fiel le es a *Orúnmila*.

Un día salió *Orúnmila* de su casa, dejando una visita de confianza junto a su amigo el gallo. No había avanzado mucho cuando hablando con un vecino, sintió *Orúnmila* el canto del gallo. Inmediatamente *Orúnmila* regresó a su casa y al llegar, se encontró que los visitantes trataban de robarle y traicionarlo. (ARANGO, s.f., p. 215).

Una historia de *Oyekun Okana* narra sobre el proceso de domesticación de la paloma y los beneficios recibidos por el ave de los humanos.

La paloma doméstica (*Eiyelé*) y la torcaza (*Eiyeoko*) fueron a casa de *Orúnmila* porque no lograban descendencia. Se les aconsejó hacer *ebo* (sacrificio) con diferentes materiales y ambas salieron en su búsqueda. La primera en regresar fue la torcaza, precisamente en el momento en que *Orúnmila* discutía con su esposa por la falta de comida; la torcaza pensó que *Orúnmila* quería explotarla, entonces se fue y al encontrarse con la paloma, le recomendó que no fuera a casa del sacerdote. No obstante, la paloma fue y entregó sus materiales para el sacrificio, hizo *ebo* y le comunicaron que además de hijos, siempre iba a tener comida, agua y todo lo que se le antojara. Al poco tiempo vino una gran tormenta y las personas corrieron a proteger las palomas y sus pichones para resguardarlos de la tempestad que se avecinaba. La torcaza que tenía su nido en el tronco de un árbol, con el fuerte viento perdió a sus hijos. Por tal razón, hasta nuestros días las personas alimentan y cuidan de la paloma, mientras la torcaza vive de forma silvestre, no tiene hogar y su reproducción se ve comprometida con las lluvias, los vientos y las tormentas tropicales. (ARANGO, s.f., p. 94).

Otros mitos evidencian la relación mitológica existente entre el color de las aves y el color arquetípico de la deidad (Tabla 2), así como el



hábitat u otras características del ave. En *Ìká Òkànà*, se describe la relación existente entre la gallina de Guinea y *Obàtálá*:

Un buen día la gallina de Guinea (*Ètù*) se refugió en casa de *Obàtálá*, porque el gato (*Ológbò*) la venía persiguiendo. *Obàtálá* que se estaba lavando la cara, al ver asustada a *Ètù*, la salpicó con la espuma del jabón, logrando esta burlar al gato. Desde entonces todas las gallinas de Guinea nacen pintadas. (ARANGO, s.f., p. 260).

**Tabla 2.** Relación ave/*òrìṣà*/color.

Ave/color	<i>Òrìṣà</i>	Color arquetípico
Canario amarillo	<i>Ochun</i>	Amarillo
Gallina amarilla	<i>Ochun</i>	Amarillo
Gallina blanca	<i>Ajé, Odudúwa</i>	Blanco
Gallina de Guinea pintada	<i>Oyá</i>	Nueve colores
Gallina negra	<i>Oba, Oyá, Yewá</i>	Negro
Gallo blanco	<i>Oke</i>	Blanco
Gallo rojo	<i>Changó</i>	Rojo
Gallo rojo	<i>Elegua</i>	Rojo y negro
Paloma blanca	<i>Inle, Obàtálá, Odudúwa, Orí</i>	Blanco

Por otro lado, el pato, en *Ìretè Òdí*, se convirtió en el ave por excelencia de *Yemayá*:

En cierta ocasión, *Orúnmila* le dijo al pato (*Pépeiye*) que hiciera rogación para que no fuera sacrificado a los *òrìṣà*. El pato hizo caso omiso al consejo dado y por vivir en el agua, le fue sacrificado a *Yemayá*. (ARANGO, s.f., p. 322).

Según Toporov y colaboradores (2002, p. ix), las historias anteriormente contadas como parte de la mitopoética yorùbá cumplen tres funciones: 1) Codifican e imponen las creencias y las normas de conducta; 2) Ofrecen una fundamentación a los rituales; y 3) Justifican y ofrecen

una explicación racionalizada de la jerarquización de los *òrìṣà*.

Al mismo tiempo, los criadores de aves (pajareros), religiosos y vendedores de animales (animaleros), conocedores del hábitat natural de las aves, las agrupan en categorías genéricas tales como acuáticas, nocturnas y silvestres; las que atraen por el canto le llaman canoras y según la forma de cautiverio, las clasifican en aves de corral o de jaula (Tabla 3).

**Tabla 3.** Relación categoría/ave.

<b>Categoría</b>	<b>Ave</b>
Ave acuática	Pato
Aves canoras	Canario, cotorra, negrito, ruiseñor, tomeguín del pinar, sinsonte
Aves de corral	Avestruz, codorniz, faisán, gallina, gallina de guinea, gallo, paloma, pato, pavo real
Aves de jaula o mascotas	Cotorra, negrito, ruiseñor, sinsonte, tomeguín del pinar, tomeguín de la tierra
Ave nocturna	Lechuza
Aves silvestres	Arriero, carpintero jabado, carpintero verde, garza ganadera, gavilán de monte, pitirre, querequeté, tocororo, tojosa, totí, zorzal gato, zunzún

### 2.3 Ornitonímia

Durante el trabajo de campo fue posible constatar cómo los animaleros y religiosos manejan términos en diferentes campos semánticos. Para identificar a las aves fueron recogidos 44 nombres bantú o kikóongo (n =23), yorùbá (n =20) y efik (n =1) (Tabla 4); otros 16 nombres en yorùbá para agruparlas según la edad, sexo o características (Tabla 5); así como 21 nombres yorùbá y nueve bantú para denominar las diferentes estructuras, partes del cuerpo u órganos de las aves (Tabla 6).

**Tabla 4.** Ornitónimos en bantú, yorùbá y efik.

<b>Ave</b>	<b>Nombre bantú (kikóongo)</b>	<b>Nombre yorùbá</b>	<b>Nombre efik</b>
Arriero	<i>Kuensala</i>		
Aura tiñosa	<i>Nsusu mayimbi</i>	<i>Igúnnugun</i>	
Avestruz		<i>Ògòngò</i>	
Canario		<i>Eye ìbaaka</i>	
Carpintero	<i>Koka ntu</i>		
Codorniz		<i>Àparò</i>	
Cotorra	<i>Enkuso, Nkusu</i>	<i>Ayékòóto, Ode</i>	
Gallina	<i>Ensusu, Nsusu</i>	<i>Adie</i>	
Gallina de Guinea		<i>Ètù</i>	
Gallo	<i>Ensusu, Nsusu</i>	<i>Àkúko</i>	<i>Èkíkò, enkíko, nkíko</i>
Garza, Garza ganadera		<i>Lékeléke</i>	
Gavilán	<i>Lubako, lubaki</i>		
Lechuza	<i>Susundamba</i>	<i>Òwiwí</i>	
Loro africano	<i>Nkusu</i>	<i>Odide, Odidere</i>	
Paloma blanca	<i>Yembe wampembe</i>	<i>Àdàbà</i>	
Paloma doméstica	<i>Yembe</i>	<i>Eiyelé</i>	
Pato	<i>Nsusulango</i>	<i>Pèpeye</i>	
Pavo real	<i>Burukoka</i>	<i>Òkin</i>	
Pitirre	<i>Inte</i>		
Tocororo	<i>Duo, dua</i>		
Tojosa	<i>Ensusu, Nsunsu</i>		
Turaco azul		<i>Aluko</i>	
Turaco rojo		<i>Agbé</i>	

El remanente de la lengua palera proveniente del bantú (kikóongo) en Cuba, desde el punto de vista semántico, conserva dos tendencias fundamentales: 1) Mantener el significado original del kikóongo, como en *nsusulangu* (pato) de *nsuso*: ave y *nlangu*: agua, literalmente “ave acuática” (FUENTES GUERRA, 2012, p. 152); y 2) Recurrencia a determinados cambios fonéticos y semánticos como en *susundamba* (lechuza), de *nsuso*: ave y *ndanva*: atrapar; “ave de presa” (FUENTES GUERRA, op. cit., p. 155). Así como *enkuso* (cotorra, *nkuso*) y *ensuso* (gallina, *nsuso*), por el cambio del timbre vocálico o adaptación a la fonética castellana, al adicionar la vocal *e* (ibid., p. 116).

Los remanentes de lenguas africanas (bantú, efik y yorùbá), en los campos semánticos estudiados (nombres de aves, partes del cuerpo y categorías grupales), se mantienen vivos y son transmitidos de forma oral o ampliados con lecturas de textos relacionados con el tema (FERAUDY, 1993; RUIZ DE ASÚA, 1993; VALDÉS, 2002; FUENTES GUERRA, 2012) o diccionarios (AYE, 1991; DÍAZ FABELO, 1998; DOMÍNGUEZ, 2008; AKINFENWA, 2020), algunos de ellos publicados en la isla e intercambiados por los propios religiosos, ya sea en formato impreso o digital.

**Tabla 5.** Nombre genérico de grupos de aves en yorùbá.

<b>Nombre genérico</b>	<b>Nombre yorùbá</b>
Ave, pájaro	<i>Eiye, eye</i>
Ave cantora	<i>Eiye-olórin</i>
Ave de corral hembra	<i>Adie</i>
Ave de cualquier tipo	<i>Eiyekeiye</i>
Ave de hermoso plumaje	<i>Eiye-oge, eiye-ológe</i>
Ave de presa	<i>Eiye-ode</i>
Ave joven, de casa, doméstico, pichón	<i>Eiyelé</i>
Ave macho	<i>Akuko</i>
Ave que come huevos de otras aves	<i>Eiye-igbó</i>
Ave silvestre	<i>Eiyeke, eiye-oko</i>
Pichón emplumado	<i>Abiyé</i>
Polluelo	<i>Omo adie, adie tabi eiye</i>

**Tabla 6.** Partes del cuerpo de las aves en yorùbá y en bantú.

<b>Parte del cuerpo</b>	<b>Nombre yorùbá</b>	<b>Nombre bantú</b>
Ala	<i>Iyé-apá</i>	
Cabeza	<i>Orí</i>	<i>Entu, ntu</i>
Carne	<i>Eran</i>	<i>Embise, nbisi</i>
Corazón	<i>Okàn</i>	
Cresta	<i>Ìyè eiye, ogbe orí àkúkó</i>	
Cuello	<i>Orùn</i>	
Hígado	<i>Òdòki, èdò</i>	
Hueso	<i>Eegun</i>	<i>Matari</i>
Huevo	<i>Eyin</i>	<i>Mataka</i>
Mollera	<i>Adé</i>	
Ojo	<i>Ojú</i>	
Pata	<i>Esè</i>	<i>Malo, malu</i>
Pico	<i>Orí òkè</i>	
Pluma, plumaje	<i>Ìyè eiye</i>	
Plumón	<i>Iyé-fùlefùle</i>	
Riñón	<i>Ìwe inú</i>	
Sangre	<i>Èjè</i>	<i>Menga</i>
Uña	<i>Èékánná</i>	
Yema de huevo	<i>Pupa-eyin</i>	

#### 2.4 *Iyanlé*, la comida de los òrìṣà

*Iyanlé* es la comida ofrecida a los òrìṣà. De los animales ofrendados, básicamente gallina y gallo, son tomadas determinadas estructuras tales como corazón, hígado, huevos en formación (en el caso de la gallina), molleja, patas sin las uñas, punta del ala y de la pechuga, y rabadilla; elaboradas atendiendo a determinados requerimientos. Para todas las deidades con excepción de Obàtálá, es cocinado a fuego lento

con manteca de corajo (*epó*, *Elaeis guineensis*) y sal (*iyò*); en el caso de *Obàtálá*, es preparado con manteca de cacao (*òrí*, *Theobroma cacao*), cascarilla<sup>5</sup> (*efun*) y no lleva sal. Puede ser condimentado al gusto con ají (*ata*, *Capsicum* spp.), ajo (*ayù*, *Allium sativum*) y cebolla (*alubosa*, *Allium cepa*).

Una vez cocinados y refrescados, son servidos en platos y marcados con pedazos de pan según el número arquetípico de cada *òrìsà* (*Şangó* 4, *Oşún* 5, *Yemayá* 7, *Obàtálá* 8 y *Oyá* 9), para finalmente colocarlos sobre el contenedor de cada deidad con dos velas delante. Al siguiente día son retirados y colocados junto a un árbol frondoso. El *iyánlé* puede ser consumido por humanos, siempre y cuando no lo tengan indicado como tabú o prohibición.

Las aves usadas en limpiezas corporales son desechadas, de lo contrario las carnes son condimentadas y cocinadas por separado con aceite vegetal y consumidas por los participantes y asistentes al ritual o festividad religiosa.

Los oficiantes en los rituales, tanto el *babaláwo* y los *olòrìsà* (*babalòrìsà*, los hombres; *iyalòrìsà*, las féminas), pueden llevar a su casa uno de los animales sacrificados, según su preferencia para compartir con la familia consanguínea. Estas carnes son consideradas sagradas, y consumirlas presupone estar bendecido por las deidades.

## 2.5 Las aves e *Ìyámi Òşòròngà*

Según la filosofía yorùbá, las aves esconden su poder místico a través de las madres ancestrales (*Ìyámi Òşòròngà*), de ahí la creencia de que las mujeres aprovechan ese poder para transformarse en aves: en África, es considerado un culto exclusivo de sociedades secretas de mujeres. Esta deidad está muy relacionada con el *odù-Ifá Òsá Méji* y la hechicería. Máscaras, esculturas y atributos le son dedicados y decorados con plumas de diferentes aves, en especial gallina, gallo, lechuga y paloma.

---

5 Polvo obtenido al triturar la cáscara de los huevos de gallina, rica en carbonato de calcio.

Le sacrifican aves en la noche que, colocadas en lo alto, son abiertas por el vientre con suficiente *epó pupa*, aceite rojo de palma que representa la sangre; corazón, hígado e intestino son sus comidas preferidas.

Cuando se pronuncia el nombre de *Àjé*, la mujer pájaro, los que están sentados deben ponerse de pie y los que están de pie se inclinarán, algunos como signo de miedo y otros de respeto, para apaciguar a la divinidad y evitar su enojo (FAGUNDES, 2020, p. 15). Pronunciar su nombre se ha convertido en signo de temor y calamidades (FAGUNDES, op. cit., p. 16); también llamada *Eléye*, la dueña de los pájaros en yorubá, representa la fuerza o poder cósmico misterioso que empoderó a la mujer, encarnado en las aves (p. 32). Para apaciguarla, tomar 17 pimientas de Guinea (*ataaré*, *Aframomum melegueta*), siete huevos, frotarlos con aceite de palma y cubrirlos con ceniza de un árbol, luego romper un huevo e invocarla a través de un canto (p. 49).

## 2.6 Otros usos de las aves

Aves disecadas y pulverizadas son utilizadas como *carga mística* y *atributo* de algunos *óriṣà* (*Añá/Ayán angalu*, *Egbe*, *Egúngún*, *Eṣu*, *Iyámi Oṣòòronga*, *Orúnmila*, *Ori*, *Osain*, *Òṣóósi*, *Osu* y *Oṣún*). Tal es el caso de aves cantoras, cuyo polvo, junto a otros ingredientes de origen vegetal y mineral, forma parte de la carga mística (*afogbo*) de *Añá/Ayan angalu*, la deidad de los tambores, pues para la mente de los religiosos “el tambor reproduce el canto de las aves y otros elementos de la naturaleza logrando la comunicación entre las deidades y los humanos”.<sup>6</sup>

Las plumas de avestruz y de pavo real son empleadas en la decoración de abanicos (*abebe*) para *Oṣún*, que utiliza durante sus danzas. Las plumas del loro africano decoran las coronas (*adé*) de *Obàtálá* y el *gan* de *Orúnmila* y de otros *óriṣà* con excepción de *Ajé* que lleva una pluma de loro y otra de paloma, esta última de color blanco. Las plumas de loro africano, garza ganadera, turaco azul y turaco rojo forman parte

---

6 Jorge Lobelle Quintana (La Habana, 1980), *babaláwo*, comunicación personal, abril de 2021.

del icono de *Egbe* y *Egúngún*; de gallina de Guinea para enmascarar el contenedor de *Babalú Ayé*; de todas las aves como parte de la carga de *Osain*; y cinco plumas de aura tiñosa en una güira (*igba*, *Crescentia cujete*) para confeccionar el tintillero *Osain* (*inché Osain* o *Awerun Osain*), “que colocado en alto gira con el aire y elimina perturbaciones y negatividades en el hogar”.<sup>7</sup>

También plumas son utilizadas en la preparación de medicinas, por ejemplo *Iká Obara* prescribe “el uso de plumas de garza ganadera como mensaje de bendición para la procreación de hijos y en *Oşé Ogundá* para la prosperidad”.<sup>8</sup> Una taza de caldo de pichón de paloma levanta el ánimo y fortalece el cerebro de los ancianos, ayudándolos a mantener la memoria; el huevo de codorniz para la anemia, al igual que la yema de huevo de gallina con jugo de zanahoria (*Daucus carota*) y naranja (*Citrus x sinensis*) con miel de abeja (*Apis mellifera*).<sup>9</sup> Para muchos de ellos, el huevo de gallina criada en el campo tiene otra coloración que el de granja y alimenta más.<sup>10</sup>

Generalmente las plumas de aves son expandidas en mercados de plantas o de artículos religiosos de las provincias Pinar del Río, La Habana, Matanzas, Villa Clara, Camagüey y Santiago de Cuba. De igual forma los animaleros conservan plumas de aves, huevos de avestruz y codorniz, garras de aves de presa y aves cantoras disecadas para la comercialización.

En ocasiones y como parte de la ritualidad, aves enjauladas son liberadas para facilitar la libertad de presidiarios, liberarse de ataduras, propiciar viajes o librar a la persona de enfermedades, daño o situaciones adversas.<sup>11</sup>

---

7 Ídem.

8 Enrique Orozco Rubio (Santiago de Cuba, 1975), *babaláwo*, comunicación personal, febrero de 2021.

9 Mario González Hardy (Guantánamo, 1942), *babalòrìşà*, comunicación personal, enero de 2021.

10 Lázaro Caraballo Hernández (Villa Clara, 1965), campesino, comunicación personal, diciembre de 2020.

11 Harold A. Rodríguez (Matanzas, 1988), *babaláwo*, comunicación personal, febrero de 2021.



El pico y las patas de las aves, antes de ser sacrificadas a los *òriṣà*, “con excepción del pato, son lavados con agua como acto de purificación”.<sup>12</sup>

En el montaje de la *nganga*, receptáculo de las deidades del Palo Monte, son incluidos diferentes pájaros como gavián de monte y lechuzza, y le son sacrificados gallos (*nsusu*).<sup>13</sup>

Cuando un hombre va a ser iniciado en la Sociedad Abakuá, lleva como ofrenda al juramento dos gallos, dos cocos (*Cocos nucifera*), dos velas, dos botellas de aguardiente de caña (*Saccharum officinarum*) y dos botellas de vino seco. Todo es doble porque paga el derecho a la vida y por adelantado, el derecho de la ceremonia fúnebre (*nlloro*).<sup>14</sup>

## 2.7 Aves y refranes

Los refranes son sentencias cortas empleados con la intención de transmitir algún conocimiento tradicional acumulado a través de años de historia. Algunos están relacionados con aves y son expresados durante las ceremonias conclusivas de los rituales (*itán*, en yorùbá) para aconsejar a los iniciados de alguna situación en particular. En muchos casos estos refranes han trascendido a la vida profana y son empleados por la sociedad. Estos están basados en la experiencia y expresan creencias, tabúes o enseñanzas, y se caracterizan principalmente por el juego de palabras. Entre los compilados entre los religiosos, se destacan los siguientes:

«Tanto sabe la codorniz que duerme en el suelo». Significa que por conocedor que sea la persona de un tema, siempre es posible aprender algo nuevo.

«Cuando el gavián vive, el canario suelto no llega a ser rey». Sugiere la necesidad del cuidado y la protección ante rivales cuando se pretende lograr un objetivo en la vida.

---

12 Enrique Machín Hernández (Pinar del Río, 1952), *babaláwo*, comunicación personal, marzo de 2021.

13 Mario González Hardy, comunicación personal, septiembre de 2020.

14 Jorge Lobelle Quintana, comunicación personal, abril de 2021.

«Pájaros de una misma pluma, vuelan todos juntos». Significa que ante las adversidades es necesaria la unión.

«Quítese las plumas de la cola del loro y nacerán de nuevo». Se refiere al momento de iniciación religiosa, cuando el individuo renace y le colocan una pluma de loro en la frente.

«Arrancar las plumas de un ave la arruina; cuando las conserva, se ve esplendorosa». Refiere la necesidad del cuidado y mantenimiento de la apariencia personal. También hace alusión a la protección y conservación de las aves.

«Por muy alto que vuele el aura el pitirre siempre la alcanza». Habla del esfuerzo personal necesario para lograr una meta, por grande que ésta sea.

«El gallo pica al pollón porque ve en él un futuro rival». Refiere continuidad, competencia o rivalidad.

«Donde la gallina ve el maíz va corriendo a comérselo». Sugiere moderación y discreción ante los gustos personales.

«Cuando el gallo canta, el hombre vago refunfuña». Se refiere a los negligentes y morosos, a la impuntualidad.

«Cuando el gallo canta, de algo avisa». Indica cuán precavidos debemos ser en la vida.

«La tiñosa sabe dónde amanece, pero no donde anochece». Habla de irresponsabilidad y falta de seriedad ante la vida.

«El comedor de huevos no piensa en el trabajo que le costó a la gallina obtenerlos». Sugiere agradecimiento y reconocimiento al esfuerzo personal o grupal ante el logro de determinado objetivo.

### **3. Conclusiones**

En este estudio etno-ornitológico sobre la sacralidad de las aves en Cuba, fueron inventariadas 36 especies, de 36 géneros y 26 familias; las familias más representadas son Phasianidae y Thraupidae (tres especies, respectivamente), seguidas por Columbidae, Mimidae, Musophagidae, Picidae y Psittacidae, con dos cada una. Las estructuras más utilizadas son la carne y plumas (100% de las especies), y la sangre (22). En cuanto

al manejo, 20 especie son silvestres, ocho domesticadas, cinco criadas y silvestres y tres son importadas. Del total de especies, tres están amenazadas de extinción: *Amazona leucocephala* y *Myadestes elisabeth* (ambas vulnerables) y *Melopyrrha nigra* (casi amenazada).

En la práctica, aunque se refieran al pasado, los mitos relacionados con las aves son percibido por los religiosos como una realidad viviente y que guardan estrecha relación con el aspecto ritual. De igual forma, cumplen una función psico-sociológica en la cultura y, junto con los refranes, contribuyen a la formación de valores éticos, conductuales, morales y sociales (relaciones interpersonales) de los religiosos en el contexto familiar, religioso o comunitario. Además del tema religioso (mitos, leyendas y deidades), los tópicos de los mensajes abordan explicaciones sobre la naturaleza y su cosmovisión, así como aspectos de la vida cotidiana relacionados con comidas, aves domésticas y atenciones culturales a este grupo zoológico.

Los remanentes de lenguas africanas (bantú, efik y yorùbá) en los campos semánticos estudiados (nombres de las aves, partes del cuerpo y categorías grupales). constituyen un hecho incuestionable en el panorama lingüístico cubano. Desde luego, el aspecto religioso ocupa un lugar importante en la supervivencia lingüística de dichos idiomas.

## Referencias

AKINFENWA, A. **Diccionario castellano-yoruba**. Barcelona: Wanafrica, 2020.

ARANGO, P. **Libro de Ifá**. La Habana: Impresión artesanal, s.f.

AYE, E. U. **A learner's dictionary of the Efik language**. Nigeria: Evans Brothers Limited, 1991.

BARCIA, M. C.; RODRÍGUEZ A.; NIEBLA, M. **Del cabildo de nación a la casa templo**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2012.

BLANCO RODRÍGUEZ, P.; GONZÁLEZ ALONSO, H. J.; SÁNCHEZ ORIA, I. B. Las aves en el folklore cubano. In: GONZÁLEZ, H. (ed.). **Aves de Cuba**. Finland: UPC Print, 2002.

BOLÍVAR, N. **Los orishas en Cuba**. La Habana: Unión, 1991.

CABRERA, L. **El monte**: igbo, finda, ewe orisha, vititi nfinda. (Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba. La Habana: Ediciones C. R., 1954.

CABRERA, L. **Los animales en el folclore y la magia de Cuba**. Florida: Universal, 1988.

DEI, D. **Exploration of religious spaces in Western Africa**. New York: The Oxford Handbook of Religious Space, 2022.

DÍAZ FABELO, T. **Diccionario de la lengua conga residual en Cuba**. Santiago de Cuba: Casa del Caribe, 1998.

DOMÍNGUEZ, F. Y. **Diccionario yoruba-español**. San José, Costa Rica: ONCE, 2008.

FAGUNDES, E. **A fonte Ìyá Nlá, mae yorùbá primordial**. Disponible en: <<https://idoc.pub/documents/a-fonte-iy-a-nla-mae-yoruba-primordial>>. 2020.

FALOLA, T.; AKINYEMI, A. (eds.). **Encyclopedia of the Yoruba**. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

FERAUDY ESPINO, H. **Yoruba**: un acercamiento a nuestras raíces. La Habana: Editora Política, 1993.

FUENTES GUERRA, J. **La Regla de Palo Monte**: un acercamiento a la bantuidad cubana. La Habana: Unión, 2012.

GARCÍA MONTAÑA, F. **Las aves de Cuba**: especies endémicas. La Habana: Gente Nueva, 2002.

GARRIDO, O.; KIRKCONNELL, A. **Aves de Cuba**. New York: Cornell University Press, 2011.

GONZÁLEZ ALONSO, H. *et al.* **Libro rojo de los vertebrados de Cuba**. La Habana: Academia, 2012.

GOVÍN, S. **Miscelánea sobre santería**. La Habana: Poder Popular, 1990.

LE BRUN-RICALES, F. Transculturation versus acculturation: a clarification. In: NISHIAKI, Y.; JÖRIS, O. (eds.). **Learning among Neanderthals and Paleolithic modern humans**: replacement of Neanderthals by modern humans. Singapore: Springer, 2019. DOI: 10.1007/978-981-13-8980-1\_13.

OLMOS, M. F.; PARAVISINI-GEBERT, L. **Creole religions of the Caribbean**: an introduction. New York: NYU Press, 2022.

ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Ciencias Sociales, 1983.

PAM, G.; ZEITLYN, D.; GOSLER, A. Ethno-ornithology of the Mushere of Nigeria. **Ethnobiology Letters**, v. 9, n. 2, p. 48-64, 2018.

PÉREZ DE LA RIVA, J. El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX. **Revista de la Biblioteca Nacional José Martí**, v. 65, n. 1, 77-130, 1974.

PRENTIS, B. What can the birds of the land tell us? In: **Grounded in the body, in time and place, in Scripture**: papers by Australian Women Scholars in the Evangelical Tradition, 2021. p. 19-30.

RUIZ DE ASÚA, P. R. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1993.

SALEEM, R. M. A. Religious values and worldviews. In: **Oxford Research Encyclopedia of Politics**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

STARA, K. *et al.* Following the white vulture: ethno-ornithology along the flyway of the Egyptian vulture (*Neophron percnopterus*). **Human Ecology**, v. 50, p. 725-738, 2022.

TOPOROV, V. N.; IVANOV, V. V.; MELETINSKI, E. M. **Árbol del mundo**: diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos. La Habana: Casa de las Américas, 2002.

VALDÉS ACOSTA, G. **Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2002.

## **Dados sobre os Autores**

### **Julio Ismael Martínez Betancourt**

Centro Nacional para la Producción de Animales de Laboratorio.  
BioCubaFarma. La Habana, Cuba.  
julio.martinez@cenpalab.cu

### **Marco Antonio Vásquez-Dávila**

Instituto Tecnológico del Valle de Oaxaca, México.  
vasquezdavila2014@gmail.com

# ENSAIO SOBRE A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO EM BIOLOGIA A PARTIR DAS NARRATIVAS MEDIÚNICAS ESPÍRITAS: INTERFACES E ENCONTROS ENTRE OS SABERES SAGRADOS E CIENTÍFICOS

*André René Barboni*  
*Suzi de Almeida Vasconcelos Barboni*

## Introdução

O termo “ecologia” foi criado pelo biólogo alemão Ernest Haeckel, em 1866, e desde então tem sofrido ampliações de significado e apropriações. Numa conceituação mais contemporânea, pode ser definida como a ciência que estuda a interdependência e as interações entre os organismos vivos e seu meio ambiente, que cuida das relações e dos seres relacionados (MORAES, 2021).

Nesta ampla visão que transcende a Ecologia como ramo das Ciências Biológicas, engloba também “a cultura, a sociedade, a mente e o indivíduo, enfatizando os enlaces entre todos os fenômenos naturais, sociais e culturais”, ou seja, uma ecologia de saberes (MORAES, 2021, p. 71).

Um dos pioneiros no uso da expressão “ecologia de saberes” foi o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos<sup>1</sup>,

Para ele, a universidade do século XXI precisa reconhecer a existência de conhecimentos plurais, por ele denominado — ecologia dos saberes, destacando a necessidade da

---

1 SANTOS, B. de S. **Um conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

existência de diálogos entre o saber científico e humanístico que a universidade produz com os saberes leigos, populares, tradicionais, camponeses, advindos de outras culturas não ocidentais que circulam na sociedade. São saberes desenvolvidos pela humanidade e que precisam encontrar seus pontos em comum. Para Santos (2004), o objetivo da ecologia dos saberes é obrigar o conhecimento científico a se confrontar com outros tipos de conhecimento, para assim, equilibrar aquilo que foi desequilibrado na primeira modernidade: a relação entre as ciências naturais e as práticas sociais (MORAES, 2021, p. 71).

Nas escolas e universidades brasileiras, a Educação Ambiental, assim como a Educação para a Sustentabilidade ou Estudos de Ecologia, Biodiversidade e Etnoconservação, são conteúdos interdisciplinares que envolvem questões muito complexas, com abordagens tanto em bases científicas, por um lado, quanto cultural/religiosas, por outro, em especial no estudo da origem da biodiversidade e manejo da natureza por populações tradicionais. Para enfrentar estas questões quanto à compreensão de como pessoas constroem suas imagens e representações de natureza tendo determinada orientação religiosa, muitos estudos pedagógicos têm sido produzidos (CREPALDE et al., 2019; FALCÃO; ROQUETTE, 2007; VELOSO, 2007; BORBA; ANDRADE; SELLES, 2019; GOMES, 2020; DORIGO; LAMANO-FERREIRA, 2015).

Inquestionável o fato do Brasil ser um país de matriz multicultural (a partir da diversidade étnico-cultural-religiosa são mais de 200 grupos étnicos diferentes), a despeito do discurso imposto por séculos na deformação de sua autoimagem, discurso este que é forjado num projeto de acobertamento desta realidade (SANTOS; DE ASSIS, 2021) e que a escola, nas séries iniciais, reproduz e reafirma, desde a infância.

Ainda que não exista um “modelo único padrão de infância”, diante da complexidade dos fenômenos da vida, do mundo físico e da Natureza, desde pequeno o ser humano procura “as suas próprias explicações, geralmente sustentadas pela sua fantasia, seja mítica ou mística. Se não lhe forem apresentadas outras opções, esse pensamento mágico da



criança persistirá durante toda a sua vida” (TIGNANELLI<sup>2</sup>, 1998 apud DUMMER; MARRANGHELLO; LUCCHESI, 2020).

Dá sustentação a essa observação o que se vê nas propostas curriculares e nos projetos pedagógicos: a sua forte influência tanto para o ensino escolar como para o universitário contemporâneos, visto que desde 1997 os Parâmetros Curriculares Nacionais – conjunto de textos que expressam diretrizes elaboradas pelo Governo Federal para nortear a construção de currículos escolares – sinalizam que “os estudantes possuem um repertório de representações, conhecimentos intuitivos, adquiridos pela vivência, pela cultura e senso comum, acerca dos conceitos que serão ensinados na escola” (BRASIL, 1998) prevenindo professores que estes estariam anteriores e/ou sobrepondo ao conhecimento científico.

Para Boaventura de Sousa Santos<sup>3</sup> (2003 apud RINALDI, 2013, p. 3) “o senso comum seria o típico conhecimento afirmado com base nas experiências vividas, e no contato com determinada realidade”. Para este sociólogo português, o senso comum tem

uma vocação solidarista e transclassista. [...]. O senso comum é o modo como os grupos ou classes subordinados vivem a sua “subordinação”, mas “essa vivência [...] longe de ser meramente acomodatória, contém sentidos de resistência que, dadas as condições, podem desenvolver-se e transformar-se em armas de luta.

O conhecimento científico, por outro lado, é um campo de conhecimento considerado complexo, diversificado e extenso, e tido na sociedade contemporânea como a ferramenta que nos dá a melhor compreensão da realidade. Mas ele não abarca todo o conhecimento humano e há quem questione esta postura contemporânea de supervalorização do conhecimento científico em detrimento de outros conhecimentos tradi-

---

2 TIGNANELLI, H. Sobre o ensino de Astronomia no ensino fundamental. In: WEISSMANN, H. (org.). **Didática das ciências naturais: contribuições e reflexões**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

3 SANTOS, B. S. **introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

cionais. Podemos elencar nessa linha de questionamentos autores como Pierre Weil, que trabalha numa linha mais sistêmica.

Em 1993, Pierre Weil publicou um capítulo de livro intitulado: “Axiomática transdisciplinar para um novo paradigma holístico”, onde ele começa por afirmar que:

“A crise da fragmentação começa por uma ilusão, por uma miragem, que é a separação entre sujeito e objeto. Antes dessa ilusão, há uma não-separatividade ou mesmo uma identidade entre o conhecedor, o conhecimento e o conhecido, ou seja, entre sujeito, conhecimento e objeto” (p. 15).

Mais adiante (p. 19), ele apresenta uma figura em que relaciona a Ciência, a Filosofia, a Arte e a Religião como áreas produtoras de conhecimento e de significações da realidade – e estas áreas estão nos vértices de um quadrado rotacionado em 45° e que se sobrepõe a outro quadrado, sem rotação, onde nos vértices aparecem a Razão, a Intuição, a Sensação e o Sentimento. A Razão se encontra entre a Ciência (situada à esquerda) e a Filosofia (no topo da figura), como se elas compartilhassem essa ferramenta. A Sensação é compartilhada pela Ciência e pela Arte. O Sentimento, pela Arte e pela Religião. E, finalmente, a Intuição, pela Religião e pela Filosofia. No centro da figura, aparece uma *lemniscata* (símbolo do infinito), que ele descreve como sendo “a vivência de um espaço primordial onde reside o potencial energético de todos os fenômenos” (p. 15).

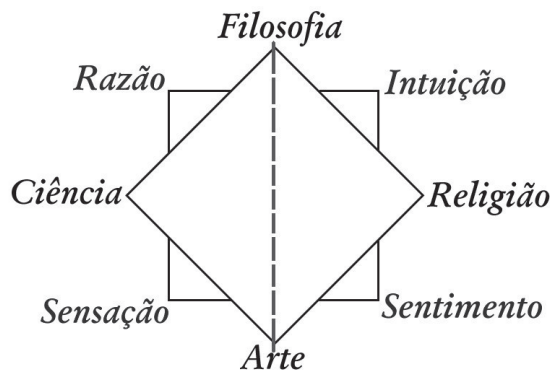
A partir dessa figura, Barboni (2014) percebeu que, mais do que um simples esquema, ela poderia ser utilizada como uma chave para destrancar as portas para um conhecimento mais profundo que nos levaria a uma compreensão mais completa de tudo. Na sua investigação, o autor supracitado se deu conta de que hoje em dia, pode parecer estranho que alguém aponte a Filosofia, a Arte e a Religião como áreas produtoras de conhecimento.

É corrente a tendência de pensar que se um conhecimento não é científico ele não merece credibilidade. Mas nem sempre foi assim: nos primórdios da Ciência do mundo ocidental, os filósofos gregos que inauguraram uma nova forma de explicar os fenômenos, a qual forma a base do pensamento científico, não faziam essa distinção que hoje se faz. Em outra época, alguns séculos depois dessa era de ouro de Atenas,

nenhum conhecimento tinha validade se não tivesse o aval da Igreja.

De fato, a Ciência teve que lutar muito para se desvencilhar desse policiamento ideológico e isso se deve ao esforço heroico de muitos pensadores sérios que, às vezes até com o sacrifício da própria vida, lutaram pelo direito de liberdade de se *pensar-por-si-mesmo*. René Descartes e Galileu tiveram um papel especial nisso e ajudaram a criar um marco divisório que Barboni (2014) representou como uma linha tracejada no quadro de fragmentação do conhecimento de Pierre Weil (Figura 1).

Com base nessa nova figura, Barboni (2014) problematiza que atualmente a Ciência Racionalista (Razão) e Empirista (Sensação) se firmou como a grande área produtora de conhecimento, inclusive na academia, que antes era território da Religião, e que essa última ficou como que um tanto depreciada e desqualificada nesse mesmo meio acadêmico, sendo seus defensores tachados muitas vezes de fanáticos propaladores de credices e superstições. Assim, nem mesmo a Filosofia e a Arte se salvaram, pois ambas conservam uma “banda podre” que compartilham com a Religião. Seguindo na sua análise, Barboni (2014) conclui que o verdadeiro mérito do conhecimento científico está no fato de que, a princípio, ele é *não-dogmático*. Ou seja, o conhecimento científico não toma coisa alguma como verdade, está sempre aberto à possibilidade de estar equivocado sobre algo, e como está constantemente em busca da verdade, está sempre disposto a reformular as suas hipóteses. Sempre que faz isso, o conhecimento científico evolui.



**Figura 1.** Quadro de fragmentação do Conhecimento de Pierre Weil (1993), modificado por Barboni (2014).

Fonte: Barboni (2014).

É importante lembrar que a busca pela verdade é a base de toda investigação que nos leva ao verdadeiro conhecimento e Barboni (2014) não faz distinção entre uma informação publicada na mais conceituada revista da mais prestigiada sociedade científica e a de uma fonte como a Wikipédia, por exemplo. Para ele, ambas são tão boas quanto uma *fake news* publicada numa dessas redes sociais, para se **começar** uma investigação, pois nenhuma delas deve ser considerada como verdade, mas se investigadas a fundo, mais cedo ou mais tarde, a verdade nos dará o ar de sua graça e, nesse sentido, fontes menos confiáveis são menos problemáticas quando divulgam uma inverdade, pois nenhum cientista que se preze deve se esquecer de que o conhecimento científico é algo que está em permanente mudança.

Inegavelmente, a história oficial das nações sempre é escrita com as tintas e a visão das classes dominantes que têm acesso a um conhecimento esotérico (com “s”), e ao povo dominado geralmente se relega o acesso a um conhecimento exotérico (com “x”), mais superficial, muitas vezes enganoso e que cumpre a função de manter o *status quo*. Assim, toda tentativa de incentivar as pessoas a *pensar-por-si-mesmas* é vista pelas classes dominantes com muita reserva, pois conhecer verdadeiramente é, também, libertar-se das correntes ideológicas que nos impedem de crescer. Por isso, esse tipo de conhecimento libertador só pode se dar em círculos muito fechados (esotéricos).

Assim, contrariando os interesses dessas classes dominantes, o grande mérito de Barboni (2014) está em reconhecer a importância de se *pensar-por-si-mesmo*, o *Sapere aude* (ousar saber) kantiano, e propor uma Filosofia, uma Arte e uma Religião *não-dogmáticas*. Caso isso seja possível, então, não há mais razão para se depreciar tais áreas de conhecimento como defensoras de ideias ultrapassadas, mas respeitá-las como produtoras de um conhecimento que evolui e que pode ser debatido também nos ambientes acadêmicos mais materialistas sem que ninguém se ofenda com isso. Aliás, o *não-dogmatismo* é a base que fundamenta todo o diálogo produtivo e permite a evolução do conhecimento, inclusive do senso comum que permeia e se insere em cada uma dessas áreas de conhecimento identificadas por Pierre Weil (1993). Sem isso, temos apenas disputas de ideias num ambiente que tende a ser possuído pela hostilidade.

Filosofia *não-dogmática*! Tudo bem, pode-se pensar nisso. A Arte? Talvez... Pode ser! Mas, Religião *não-dogmática*? Parece um contrassenso... Será mesmo?

## 1. A busca por uma religião *não-dogmática*

Segundo Fernandes-Pinto (2019), as estimativas mundiais sobre crenças religiosas indicam que na atualidade cerca de 80% da humanidade é afiliada ou influenciada por alguma crença religiosa, sendo que no Brasil, essa proporção chega a mais de 90% da população. Nos Estados Unidos 20% da população se considera espiritualista, mas sem religião (HARRIS, 2015), o que nos faz pensar que tal influência não pode ser menosprezada quando se estuda fenômenos envolvendo população.

Reconhecendo esta forte influência, Fernandes-Pinto (2019) sinaliza que a compreensão dos mecanismos culturais envolvidos no manejo da natureza e de suas implicações para a conservação da diversidade biocultural, a partir das perspectivas da Etnobiologia e Etnoecologia, pode ter uma contribuição estratégica ainda pouco abordada e ressalta ainda que a “valorização das dimensões sagradas da natureza inclui tanto reconhecer os significados simbólicos das paisagens e seus elementos naturais, como estimular práticas positivas alinhadas com o que vem sendo denominado de espiritualidade ecológica”, definida por ela como de caráter ecumênico, a partir de uma dimensão que não se vincula necessariamente a espaços formais. E que, acrescentamos, não necessariamente físicos!

O Espiritismo (ou Doutrina Espírita) é um movimento filosófico surgido na França em meados do século XIX, no ambiente urbano, a partir de estudos e pesquisas do pedagogo francês Hippolyte-Léon Denizard Rivail, que adotou o pseudônimo Allan Kardec (nome que possuía em uma encarnação anterior como druida na França). Seu foco de trabalho estava no estudo dos fenômenos tidos como produzidos pelos espíritos envolvendo pessoas (médiums) possuidoras de um dom chamado mediunidade, mediante uma abordagem científica (positivista)

da produção escrita e das observações feitas pelos pesquisadores da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas e de outras.

Kardec buscou, então, dar ao Espiritismo o *status* de uma ciência, pelo método lógico adotado para investigar desde a coleta de dados até a análise e teste de hipóteses, trabalhando de forma imparcial com diferentes médiuns de forma disciplinada e organizada, sob as mesmas condições, através de procedimentos racionais. Os fenômenos produzidos, repetidos e investigados à exaustão não deixaram dúvidas, para ele, de que se tratava de intervenções de inteligências incorpóreas, ou seja, espíritos de pessoas que haviam morrido e voltavam para se comunicar com os vivos. As implicações disso para a morte do materialismo era clara.

Essa filosofia chegou ao Brasil no final do século XIX, onde ganhou contornos de uma religião de letrados, atraindo simpatizantes das camadas da média e da alta sociedade. Isso, talvez, porque o Espiritismo explicava os fenômenos como sendo provocados por espíritos desencarnados que se manifestam através dos médiuns encarnados criando uma ponte de comunicação entre o mundo dos vivos e o daqueles que já passaram pelo fenômeno que nós chamamos “morte”. Faz parte dessa comunicação a ideia da sobrevivência da alma (*res cogitans*) após a morte do corpo físico (*res extensa*) e a ideia de reencarnação. Assim, não podendo negar a veracidade destes fenômenos que contrariam alguns *dogmas* e interpretações de religiões cristãs, seus adeptos e também outros de diferentes religiões de base reencarnacionista e mediúnica passaram a responder à questão censitária: “Qual a sua religião?” com a palavra “espírita”. Isto elevou o Brasil à condição do país “mais espírita” do mundo, desde o século XX, pelo número que detém de adeptos e simpatizantes do Espiritismo.

Entre as práticas espíritas, ganham notoriedade a doutrinação de base evangélica, a caridade e o exercício da mediunidade – que é definida como uma capacidade de comunicação com o mundo dos espíritos e que no Espiritismo é exercida pelos médiuns<sup>4</sup> em reuniões especiais para este fim. O mundo dos espíritos (ou espiritual) seria o mundo ver-

---

4 Utilizaremos neste artigo as apropriações da linguagem êmica espírita definidas por Allan Kardec e Chico Xavier.

dadeiro, de concretude, da essência, e o mundo físico, passageiro, seria uma cópia, uma representação imperfeita do mundo espiritual. Já os médiuns seriam, então, pessoas que transmitem a linguagem (escrita, falada, artística, energética, etc.) dos espíritos e fazem a intermediação entre esses dois mundos<sup>5</sup>.

Nestas reuniões chamadas mediúnicas, em geral, os participantes dividem-se entre dirigente, doutrinadores, passistas e/ou médiuns de sustentação e médiuns ostensivos. As reuniões, de duração variável entre trinta minutos até algumas horas, a depender do tipo de atividade e números de assistidos, são marcadas por penumbra e silêncio cortado por orações e manifestações de espíritos. Estes, a depender das capacidades dos médiuns presentes, podem comunicar-se de diversas formas ou produzir fenômenos variados, suscitando a curiosidade sobre a compreensão do processo sensorial e perceptivo mediúnico. Além das manifestações orais dos espíritos humanos há também visualizações, relatos de vidências e vivências experienciadas pelos médiuns, bem como pelos espíritos comunicantes.

Chamam a atenção notadamente os relatos envolvendo o ambiente e o espaço onde o espírito se vincula, assim como a existência de animais e plantas invisíveis para pessoas comuns, mas com existência real para o médium, pelo fato de o Espiritismo Kardecista não admitir comunicações mediúnicas com outros seres que não sejam os humanos, o que o diferencia de outras correntes espiritualistas reencarnacionistas de matriz africana/oriental. Neste aspecto, as visões e experiências podem ser no campo relacional, mas não da comunicação oral expressa, tratadas no ambiente espírita como sendo projeção do espírito comunicante pela mente, ou do imaginário ou do inconsciente do médium (ideoplastia).

Alguns relatos da literatura espírita propõem uma vivência harmônica entre humanos-animais-plantas nos chamados planos espirituais superiores enquanto nos chamados mundos inferiores os relatos são de perseguição, toxicidade, ferocidade, parasitismo. Estas experiências e visualizações mediúnicas revelam a cosmovisão espírita e podem

---

5 Isso, de certa forma, remonta à Platão que é considerado no meio espírita como um dos precursores do Cristianismo e do próprio Espiritismo.

indicar uma série de significados e representações de transposição da natureza do mundo físico para o espiritual e vice-versa.

É basicamente nesse desenho que o presente ensaio foi construído: identificar as interfaces e encontros entre os saberes sagrados/espirituais da Doutrina Espírita e científicos, e a partir daí as contribuições para a humanidade na conquista de melhores condições de vida em harmonia com o meio ambiente.

Assim, qual a hipótese para melhor entender como as narrativas mediúnicas espíritas atribuem significado e sentido à Natureza? E qual a repercussão disso entre seus adeptos no sentido do significado e da sacralidade da vida, atitude de conservação e proteção à Natureza, Evolução, posicionamento ético e fobia/afeto por animais e plantas?

Ainda que nós autores deste trabalho sejamos “crentes” espíritas, sabemos que nosso esforço em traduzir uma realidade de nosso meio religioso não será menosprezado, pois não é o historiador não crente que conseguirá produzir uma pesquisa mais objetiva e neutra acerca do religioso (GOMES, 2002, p. 20-21), uma vez que,

Em tempos pós-modernos, da História Cultural, a crença em não haver verdades, só versões (perspectivismo hermenêutico), ao mesmo tempo desvaloriza as militâncias — os pós-modernos deparam-se ‘com o antigo problema dos céticos acerca de como pensar e agir à luz de sua própria doutrina’ — e, em nome do suposto caráter subjetivo do trabalho do historiador, leva a reivindicar a possível validade de uma História Religiosa feita por crentes. Esta apresentaria tanto vantagens quanto desvantagens e, no caso do historiador crente, exigiria maior vigilância no sentido de garantir pelo menos um relativo distanciamento acadêmico do objeto, para, assim, evitar juízo de valor, hierarquizações indevidas do ortodoxo e do heterodoxo, bem como outras distorções (CARDOSO<sup>6</sup>, 2005, p. 222 apud RANGEL, 2019, p. 8).

A vivência do sagrado preponderante nas sociedades arcaicas, assim como naquelas da Antiguidade contrasta com as sociedades contem-

---

6 CARDOSO, C. História das religiões. In: **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru, SP: Edusc, 2005. p. 209-210.



porâneas por serem racionais, tecnológicas e materialistas. Com isso, o homem se afastou não só da Natureza, mas do seu mundo sagrado e vivencia o mundo profano, material e sem espiritualidade, levando a um processo de dessacralização (ROCHA, 2017).

O presente ensaio explora as informações já bem conhecidas e consolidadas no meio espírita a partir da literatura científica espírita produzida pelo espírito André Luiz (psicografadas pelos médiuns Francisco Cândido Xavier, conhecido como Chico Xavier, e Waldo Vieira), tendo em vista a questão central das pesquisas e dos estudos acadêmicos: a caracterização destes saberes como integrantes de uma racionalidade específica, com abordagens singulares, tais como a indivisão entre “palestrantes” e trabalhadores/ frequentadores espíritas, a gestão coletiva do saber, alinhadas hoje em uma identidade científica espírita.

Sob a luz e direcionamento destes saberes, a Doutrina Espírita não somente se apresenta e se identifica como religião, mas também como filosofia e ciência. É neste sentido que este estudo se propõe a trazer argumentação filosófica e científica sobre a Biologia tratada nos livros de André Luiz, sugerindo sua validação e ampliação das possibilidades desta bibliografia como fonte de pesquisa, entendendo que se trata de outra racionalidade: os saberes espíritas têm sua origem na revelação de entidades espirituais, sobrenaturais, que vivem numa dimensão diferente daquela entendida e aceita pela ciência racional contemporânea.

Mas, para que isto aconteça, necessitamos desenvolver um pensamento ecologizante, ou seja, uma maneira de pensar complexa, ecologizada, capaz de religar esses diferentes saberes, bem como as diferentes dimensões constitutivas do triângulo da vida representado pelas relações indivíduo/sociedade/natureza (MORAES, 2021).

Para tanto, é necessário liberar-se do padrão fisicalista eurocêntrico e entender e reconhecer “que tudo, de uma maneira ou de outra, está interconectado e que o entrelaçamento da vida não é uma mera conclusão religiosa, mas, sobretudo, científica” (MORAES, 2021, p. 73). É incluir outra racionalidade — a espiritualista — nos processos de produção do conhecimento e seus modos de explicar, de entender e de intervir no mundo físico.

Assim é feito aqui um ensaio para aproximar a racionalidade espírita àquela da ciência contemporânea a partir de uma identificação de

linhas de pensamento predominantes e estruturantes, de modo a verificar em que medida sustentam a hipótese de uma ciência espírita complementar à ciência contemporânea.

Obviamente, como Ciência a Doutrina Espírita não pode ignorar descobertas científicas sob o risco de dogmatizar seu conhecimento e “repetir o que ocorreu com a Igreja cristã que, até há pouco tempo, teimava que a Terra era o centro do Universo e que os métodos anticoncepcionais eram de inspiração diabólica, sendo atropelada pelo progresso e reduzindo seu protagonismo na sociedade” (TERINI, 2020).

A Doutrina Espírita no seu aspecto ciência deve progredir e modificar-se a partir dos novos e avançados conhecimentos científicos, como ensina Kardec (1984, p. 21): *O Espiritismo e a Ciência se completam reciprocamente*; a Ciência, sem o Espiritismo, se acha na impossibilidade de explicar certos fenômenos só pelas leis da matéria; ao Espiritismo, sem a Ciência, faltariam apoio e comprovação.

## 2. Desenvolvimento

Na Bahia, entre as décadas de 1860 e 1870, com o pioneiro Luís Olímpio Teles de Menezes, nascia o primeiro grupo espírita do Brasil, o Grupo Familiar do Espiritismo, e em julho de 1869, fundava-se o primeiro jornal espírita publicado no Brasil, *O Eco d'Além-Túmulo*, fortalecendo a presença do Espiritismo em solo soteropolitano e a partir daí irradiando para todo interior do Estado.

A agregação de novos adeptos não estava submetida a nenhum protocolo tipo batismo, iniciação ou similares, mas apenas à sensibilização pessoal para conceitos e mensagens tidos como edificantes, consoladores, moralizadores e espiritualmente relevantes. A partir desta sensibilização, a esperada transformação moral visibilizada pelo comportamento (prática da caridade desinteressada como lei essencial, humildade, mansidão, reverência à Espiritualidade), pela incorporação interna da mensagem espírita, credenciavam o indivíduo a se dizer “espírita”.

A exemplo, em Feira de Santana, maior cidade do interior baiano, o Espiritismo encontrará grande número de adeptos e simpatizantes dis-

postos a fundar Centros Espíritas, promover a união entre os irmãos e simpatizantes afastados, e em nome da Doutrina Espírita, disseminar o conhecimento espírita em jornais, rádio, bem como vencer todas as barreiras geoeconômicas pelo interior adentro, numa época de intolerância religiosa, sem estradas asfaltadas e infraestrutura para viajantes, onde as distâncias eram vencidas em lombo de burros e lentas marinetes.

A repercussão pública desses novos ser-e-fazer à moda espírita contribuiu de forma espantosa para a disseminação do Espiritismo seja no espaço urbano, seja rural, assim como entre pessoas de religiões de matriz cristã, em especial, do Catolicismo Romano e religiões mediúnicas. Disso resultante na época e até os dias atuais o processo de hibridação do Espiritismo com suas diversas mesclas interculturais-religiosas e étnicas, com prevalência cristã europeia, devido à herança católica imposta ao longo de cinco séculos de colonização no Brasil.

Para Thomas<sup>7</sup> (1991 apud PIMENTEL, 2012) a religião exerce sobre seus adeptos mecanismos de controle sobrenatural sobre a vida terrena. Isto sugere algumas pistas sobre a maneira pela qual a religião articula com seus adeptos a estrutura de mundo. Assim, entende-se que este controle pode se dar via oral, rituais, tabus, e, modernamente, literatura e redes sociais.

O Espiritismo não possui tradição oral, rituais ou tabus institucionalizados. No entanto, no tocante à literatura, esta sua riqueza é vasta, em especial a literatura mediúnica produzida pelos espíritos no meio espírita. Esta rica e abundante literatura, em estilos diferentes e campos do saber altamente diversificados, resulta num importante nicho mercadológico com inúmeros *best-sellers*. Ainda com este sucesso editorial, em geral, toda esta produção literária está muito à margem tanto de estudos históricos quanto literários, científicos e antropológicos, ganhando alguma atenção somente a partir das produções de telenovelas ou filmes, a exemplo da novela “A Viagem” da Rede Globo, exibida nos anos 90 do século XX, inspirada no livro mediúnico “E a vida continua” (Chico Xavier/André Luiz) ou “Nosso Lar” (filme exibido em 2010).

---

7 THOMAS, K. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Esta produção escrita não é vista especialmente no meio acadêmico como capaz de gerar conteúdo para a Ciência, permanecendo como literatura de ficção ou religiosa sem se reconhecer a riqueza inexplorada de fontes, dados e informações contidas neste campo vasto e quase virgem de análises.

Nesse sentido, a literatura e o conhecimento espíritas podem estar sendo negligenciados academicamente como fonte de pesquisa científica e classificados no domínio apenas da religiosidade e do sagrado, categorias consideradas inferiores intelectualmente.

Contrariando esta corrente Lucchetti e colaboradores (2012) publicaram o artigo “Spiritist psychiatric hospitals in Brazil: integration of conventional psychiatric treatment and spiritual complementary therapy” no periódico *Culture, Medicine, and Psychiatry* e posteriormente Lucchetti e colaboradores (2013) publicaram em *Neuroendocrinol Letters*, estando ambos os artigos baseados em informações obtidas mediunicamente e expressas pelos médiuns Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira nos livros de André Luiz.

E sobre a mediunidade, Paraná e colaboradores (2019) publicaram o artigo “An Empirical Investigation of Alleged Mediumistic Writing: A Case Study of Chico Xavier’s Letters” no *The Journal of Nervous and Mental Disease*.

Apesar dessa e de outras publicações de igual peso, nasceu em nós o questionamento de como seria a aceitação, por parte dos colegas professores universitários e pesquisadores, de nossa argumentação em trazer conteúdos da Biologia de André Luiz (AL) no ensino e na pesquisa. Em nossas aulas na Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, nas disciplinas optativas para todos os cursos de graduação BIO161 — Saúde e Espiritualidade e BIO163 — Terapias Corporais, os temas da biologia e da Medicina de AL, assim como das Medicinas Africana e Xamânica são muito bem-aceitos pelos estudantes de diferentes cursos de graduação, segmentos religiosos e diferentes etnias. Há neles respeito, surpresa e até mesmo grande admiração.

## 2.1 Mas, afinal, de que tratam os livros mediúnicos de André Luiz?

A obra de André Luiz apresenta numa narrativa fértil a sua vida no mundo espiritual. Com seus escritos, ele organizou, representou, “construiu” e deu sentido ao mundo espiritual, até então muito pouco conhe-

cido pelos espíritas, gerando a conhecida série André Luiz ou Coleção “A vida no mundo espiritual” (1942-1969).

Por se tratar de uma filosofia muito ampla, métodos para o ensino da Doutrina Espírita e temas relacionados vêm sendo desenvolvidos nos Centros e Associações espíritas presenciais (e recentemente intensificou-se na modalidade *online*) desde meados do século XX, como forma de apropriação do saber e da linguagem espíritas. Consistem em grupos de estudos ou aulas teóricas de instrução pública (chamadas “reuniões doutrinárias”). Para fundamentar os conceitos, fatos, experiências/histórias de vida e conhecimentos procura-se indicar dentro da literatura os livros de Kardec e autores que defendem as suas teses. Dentre esses autores mais indicados está André Luiz ou Coleção “A vida no mundo espiritual”, pela excelência didática, credibilidade, riqueza de temas e ensinamentos apresentados.

Nestes encontros, o instrutor tem o papel organizador e norteador dos conceitos postulados, reforçando a necessidade de leitura de livros espíritas e participação como ouvinte em reuniões doutrinárias diversas. Mais do que uma estrutura pedagógica sistemática trata-se de uma estratégia de formação ética, moral e científica de espíritas.

Segundo observações e experiências pessoais não significa que seja um processo escolar ou proselitismo, mas sim uma forma de ajudar o simpatizante a conhecer e utilizar o conhecimento espírita para lidar melhor com o mundo e consigo mesmo. Neste último caso, destaca-se o desenvolvimento da mediunidade. São ofertadas histórias verídicas, conteúdos e conhecimentos básicos que auxiliem o indivíduo a compreender melhor sua realidade social e a decidir sobre questões importantes. Ou seja, para além da simples experiência pessoal, o Espiritismo qualifica e valida a experiência mediante referências bibliográficas próprias, sendo, portanto, uma religião baseada na razão e estudos em livros, mas inspirada nos princípios religiosos “Amai-vos e instrui-vos” e “universalidade do ensino dos espíritos”.

A coleção produzida por AL (A vida no mundo espiritual), em ordem cronológica de publicação é composta dos seguintes livros:

- Nosso Lar (1944 – Chico Xavier)
- Os Mensageiros (1944 – Chico Xavier)

- Missionários da Luz (1945 – Chico Xavier)
- Obreiros da Vida Eterna (1946 – Chico Xavier)
- No Mundo Maior (1947 – Chico Xavier)
- Libertação (1949 – Chico Xavier)
- Entre a Terra e o Céu (1954 – Chico Xavier)
- Nos Domínios da Mediunidade (1955 – Chico Xavier)
- Ação e Reação (1957 – Chico Xavier)
- Evolução em Dois Mundos (1959 – Chico Xavier e Waldo Vieira)
- Mecanismos da Mediunidade (1960 – Chico Xavier e Waldo Vieira)
- Sexo e Destino (1963 – Chico Xavier e Waldo Vieira)
- ... E a vida continua (1968 – Chico Xavier)

São treze livros<sup>8</sup> que descrevem, com riqueza de detalhes e numa semântica própria, o mundo espiritual pelo olhar do autor — o espírito André Luiz, em forma de prosa, mais especificamente, em forma de romance, com maior centralidade narrativa na ciência espírita, tendo como pano de fundo sua trajetória pessoal desde a chegada como “desencarnado” ao Umbral, resgate por equipes socorristas e encaminhamento para a cidade espiritual Nosso Lar, e a sequência de “estágios com preceptores” diversos que vivera em diferentes locais e espaços do mundo espiritual.

As narrativas destes estágios foram responsáveis por construir uma imagem do mundo espiritual espírita como sendo dotado de cidades e sua complexidade de relações sociais diversas, infraestrutura intrincada, uma Natureza exuberante com cores vivas (meio ambiente, mamíferos, aves, microrganismos, plantas, flores, frutos), em meio a populações humanas diversas. Mas não é só isso: as imagens explicadas formam a identidade. Narrativas fecundas em pormenores e criatividade geram imagens, que têm sido a base de uma identidade espírita e de mundo espiritual tipicamente brasileiros. Logo, é importante iniciar uma discussão sobre estas imagens e representações para entendimento da função cognitiva e a mentalidade espírita sobre Natureza e sua influência social. Isto porque é reconhecido que

---

8 A Coleção “A vida no mundo espiritual” é composta de 13 livros dos 28 escritos por André Luiz e que foram psicografados pelos médiuns espíritas.

Com André Luiz ampliou-se o conhecimento de um novo universo que passou a ser pesquisado. Suas leis passaram a ser entendidas e novos conceitos foram estabelecidos, iniciando-se assim a construção do paradigma médico-espírita. Suas 28 obras tornaram-se uma importante contribuição não só no âmbito espírita-cristão mas também no da Astrofísica, da Biologia, da Filosofia, da Física e da Medicina — em seus mais variados campos e especialidades [...] (LEMOS NETO, 2021, p. 21).

Mesmo reconhecendo este “alargamento de horizontes” e abertura de um paradigma médico-espírita com AL, o menosprezo a uma “Ciência Espírita” e ao conhecimento originário de fontes mediúnicas permanecerem rejeitados academicamente. Por trás desta rejeição, está a qualificação estritamente religiosa deste saber e suas práticas de cura assim igualmente consideradas, e não entendidas como Medicina.

Sim, inegavelmente as raízes do conhecimento de AL expresso na sua obra têm base religiosa espírita, assim como a Medicina Chinesa e a Medicina Ayurvédica, ambas hoje incorporadas ao Sistema Único de Saúde (SUS) e que fogem da racionalidade médico-científica ocidental hegemônica (LUZ; BARROS, 2012), mas qual o problema disso?

Se tomarmos como base o quadro de fragmentação do conhecimento de Pierre Weil, veremos que a visão científica não dispõe de todas as ferramentas e a constante inventividade humana está sempre encontrando outras formas de estudar fenômenos que antes não podiam ser estudados pelos métodos oficiais, a exemplo do trabalho empreendido por Allan Kardec na segunda metade do século XIX.

Assim, atacar esses outros conhecimentos, argumentando-se que é de base opaca, mesclando elementos espirituais e energéticos que amalgamam conhecimentos científicos da Medicina, da Biologia, da Física e da Química, basicamente, com mística espiritualista e religiosidade cristã neotestamentária, ou seja, um *mix* que não se sustenta cientificamente, para os detratores, é na nossa modesta opinião, uma ação não científica, pois reduz o campo da ciência limitando-o às áreas de maior conforto e foge covardemente da possibilidade de encarar aquilo que põe em risco todo um *referencial* materialista que pretende se impor hegemonicamente como absoluto, ou seja, UM DOGMA. A história da humanidade já nos mostrou que isso não dá coisa boa!

Paralelamente, outros dois importantes argumentos de resistência e rejeição acadêmica se apresentam: a dita mediunidade estaria ligada à esfera da patologia; e, AL seria uma ilusão projetada pela mente dos seus



médiuns (Chico Xavier e Waldo Vieira) — suspeitos de mistificação. Ponto final. Outra atitude dogmática que impossibilita qualquer abertura para o debate construtivo!

O senso comum pouco participa desta discussão e conforme apontou Champion<sup>9</sup> (1996 apud CARIELLO 2012), o indivíduo contemporâneo aceita apenas sua “experiência pessoal” como referência e pouco se preocupa com a “confrontação intelectual”, o rigor científico ou o “espírito crítico”.

Cabe, então, questionar por que o conjunto de conhecimentos apresentados na obra de AL são tão aceitos pelo povo, o qual testemunha não só crença, mas sobretudo veracidade e cura<sup>10</sup>, mas rejeitados academicamente? Por que seus sistemas biológicos e médicos não são estudados diante das aludidas curas? Qual o impacto deste saber na saúde pública? Será que somente o conhecimento científico é válido? E quem define os limites deste conhecimento científico? Será que autores como Pierre Weil (1993) e Barboni (2014), que ousam questionar essa hegemonia da Ciência, devem ser simplesmente ignorados? E o que justificaria abordar a Biologia de André Luiz no Ensino e na pesquisa?

São muitas e importantes perguntas e cabe à Ciência investigar de forma honesta e trazer respostas claras e convincentes. Nos campos da Biologia e da Medicina sabemos que cada povo tem seus sistemas de representação e interpretação da natureza e do processo de adoecimento.

Se não, cabe, então, à Ciência acadêmica usar o senso crítico e rever sua posição dogmática e ataques sistemáticos a diferentes racionalidades, como Pasternak<sup>11</sup> (2019): “Brasil desperdiça recursos com terapias alternativas”. Entendemos o pesquisador de instituições públicas

---

9 CHAMPION, F. Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos. In: DELUMEAU, J. (org.). **As grandes religiões do mundo**. Lisboa: Presença, 1996. p. 705-733

10 A exemplo do trabalho do médium José Arigó que recebendo o espírito do médico alemão dr. Fritz, realizou no interior do Estado de Minas Gerais mais de dois milhões de curas, muitas delas estudadas de perto por cientistas norte-americanos e que foram rejeitadas e perseguidas sob a pecha de charlatanismo por médicos brasileiros que não se importavam com o fato desse tal “charlatanismo” ser resolutivo ou não. O povo amava o médium e o espírito que resolvia, sem nada cobrar, aquilo que a ciência dos homens de ciência não conseguia resolver, mesmo quando eles se prontificavam a pagar altas somas de dinheiro. Não seria o caso de começarmos a medir e comparar resolutividade e a relação custo-benefício antes de nos posicionarmos pró ou contra essas práticas?

11 Artigo publicado no Jornal da USP (<https://jornal.usp.br/artigos/brasil-desperdica-recursos-com-terapias-alternativas>).



como aquele que tem compromisso com seu povo e sabe, parafraseando Guarnieri, “a dimensão e o risco político, social, do seu trabalho”, age livremente na defesa e preservação da vida e diversidade étnica-cultural, abrindo perspectivas pacíficas para o futuro, e deve resistir àqueles que, por dominação, saudosismo ou interesses de grupo, tentam silenciar vozes, negar saberes ou fazer retroceder a História (GUARNIERI apud BRUNO, 2010, p. 153). É esse compromisso e escolha que nos impulsionam.

Antes de adentrar temas específicos, importante ressaltar o mérito atribuído por AL à ciência da Terra, mas demonstrando que antecede a esta uma ciência espiritual:

Em verdade, porém, para não cairmos nas recapitulações incessantes, em torno de apreciações e conclusões que a ciência do mundo tem repetido à saciedade, acrescentaremos simplesmente que as leis da reprodução animal, orientadas pelos Instrutores Divinos, desde o casulo ferruginoso do leptótrix, através da retração e expansão da energia nas ocorrências do nascimento e morte da forma, recapitulam ainda hoje, na organização de qualquer veículo humano, na fase embriogênica, a evolução filogenética de todo o reino animal, demonstrando que além da ciência que estuda a gênese das formas, há também uma genealogia do espírito (LUIZ, 1959, p. 35).

Feyerabend, como anarquista epistemológico, em seus escritos (2011) define a ciência como uma imposição da cultura ocidental e aponta que o método científico tem limitações e que, diferentes culturas podem contribuir, de um modo ou de outro, para a atividade científica. Desta forma,

[...] o anarquista epistemológico não se recusará a examinar uma concepção, qualquer que seja ela, pelo simples fato de parecer menos racional ou científica, ao seu modo, estabelece um diálogo com a tradição racionalista da história do pensamento no ocidente [...] (SIQUEIRA-BATISTA; SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2005, p. 245).

De um modo geral, dos treze livros analisados, que compõem a série AL, a maior parte deles relata experiências, representações, imagens, explicações e teorias, voltadas para o contexto das Ciências Biológicas e Biomédicas. Para que essas teorias façam sentido, há uma formulação de uma teoria de mundo, ou seja, a cosmologia espírita, pela qual são explicados, representados, ordenados, classificados não só a própria realidade física, mas sobretudo, o mundo espiritual.

Uma recente publicação no Brasil dirigida ao público espírita — “Psiquiatria Iluminada” (AGUIAR; DURGANTE, 2021) representa um passo fundamental para identificar e apontar os conhecimentos e contribuições de AL nos campos da Biologia e da Medicina. Ainda que seja um livro voltado para a religião espírita, há nele subsídios para todo pesquisador cuja prática for pautada pelo desejo de ultrapassar a perspectiva tradicional de abordagem de problemas nas ciências humanas, por reconhecer um outro referencial, ou uma outra racionalidade. Em especial, o capítulo 2 (PRADA, 2021) apresenta uma boa abordagem de base biológica sobre as contribuições de AL tomando como ponto de partida a análise do livro “Evolução em dois Mundos”, a qual será aqui utilizada.

Assim, o presente estudo dá prosseguimento à avaliação da Biologia de AL fazendo uma retomada do trabalho de Prada (2021), puxando uma discussão em função de quatro categorias criadas para sistematizar os achados.

## 2.2 As categorias estudadas

### 2.2.1 Formação da Terra e espaço espiritual geográfico

Como primeira categoria emergente (Formação da Terra e Espaço espiritual geográfico), Prada (2021) aponta para a formação da Terra a partir de um plano diretor, concentrando sua análise em reafirmar AL sobre a intencionalidade da formação e evolução do planeta e dos seres vivos por Inteligências Superiores extracorpóreas.

Por outro lado, o espaço espiritual descrito no primeiro livro — Nosso Lar — é chamado Umbral. Este espaço é uma espécie de purgatório, conforme é assim visto pelo próprio AL em Nosso Lar e Obreiros da Vida Eterna:

O Umbral — continua ele, solícito — começa na crosta terrestre. É a zona obscura de quantos no mundo não se resolveram a atravessar as portas dos deveres sagrados, a fim de cumpri-los, demorando-se no vale da indecisão ou no pântano dos erros numerosos. (LUIZ, 1944a, p. 55)

De quando em quando, deparavam-se-me verduras que me pareciam agrestes, em torno de humildes filetes d'água a que me atirava sequioso. Devorava as folhas desconhecidas, colava os lábios à nascente turva, enquanto mo permitiam as forças irresistíveis, a impelirem-me para a frente. Muita vez suguei a lama da estrada, recordei o antigo pão de cada dia, vertendo copioso pranto (LUIZ, 1944a, p. 14).

Noutras circunstâncias e noutro tempo, não conseguiria eu dominar o pavor que nos infundia a paisagem escura e misteriosa, à nossa frente. Vagavam no espaço estranhos sons. Ouvia perfeitamente gritos de seres selvagens e, em meio deles, dolorosos gemidos humanos emitidos, talvez, a imensa distância... Aves de monstruosa configuração, mais negras do que a noite, de longe em longe se afastavam de nosso caminho, assustadiças. E embora a sombra espessa, observava alguma coisa na infinita desolação ambiente (LUIZ, 1946, p. 52).

Reforça esta representação o início do filme “Nosso Lar”. A cena reporta ao tal ambiente Umbral onde André Luiz se encontra, corrobora a descrição acima, conforme descrito por Elias (2013):

Enquanto André narra suas impressões ao caminhar, o cenário que compõe o Umbral é apresentado, estas cenas são compostas por imagens escuras, o lugar é composto por penhascos profundos, em sua planície há diversos corpos deitados rodeados por garrafas, nas árvores com galhos secos, pessoas são amarradas e com as costas nuas apanham, gritos e gemidos de horror compõem o som de fundo, aves de rapina voam no céu escuro.

Umbral é zona pantanosa, obscura, lamacenta, misteriosa, coberta por neblina. Sua estética traduz o erro moral humano que por sua vez conduz as pessoas ao Umbral e este é também comparado ao pântano. Logo, a imagem construída da região umbralina assemelha-se ao pântano. O pântano assusta. É escuro e de solo lamacento instável. Não é um bom lugar, não é saudável, não é alegre, não inspira confiança.

Essa forma de se representar os pântanos associando a locais sombrios, de sofrimento e um certo terror, vem dos colonizadores que tendiam a desvalorizar a fauna e a flora do novo mundo (GERBELLI, 1996) e esbarra em problemas sérios em termos de construção de imagens da Natureza.

Cientificamente, o pântano é um bioma aquático, uma área plana de abundante vegetação herbácea e/ou arbustiva que permanece grande parte do tempo inundada e surge em áreas onde o escoamento das águas é lento. Desta forma, a massa orgânica presente nas águas se decompõe no próprio local, o que leva à emissão de odores provenientes de gases produzidos.

Mangues existentes no litoral brasileiro são regiões pantanosas com grande diversidade da microbiota, fauna e flora adaptados às condições de pH, salinidade e ao fluxo das marés. Os manguezais são berço da vida marinha.

A região chamada Pantanal, no interior do Brasil, não é exatamente um pântano, pois fica inundada apenas durante alguns meses. Nos outros, com o solo mais seco, serve ao pastoreio, pois a água da região pantaneira retorna aos leitos normais dos rios da região e às lagoas, nas suas margens.

A Bacia Amazônica e sua imensa planície, maior bacia hidrográfica do planeta, possui diversas ressacas (pântanos alagados) que além de ser importante meio de transporte fluvial, tem alta relevância ecológica pela biodiversidade (COSTA; PIEDADE; VILLAMIZAR, 2013; SANT'ANNA, 2017).

Como se percebe, a Natureza tem seus biomas frutos da evolução. Porém, para Ferry (2009), “o homem é, por excelência, o ser da antinatureza. É de fato sua diferença específica em relação aos outros seres, inclusive os que parecem mais próximos dele: os animais”, trazendo a ideia da supremacia humana.

Umbral como região silenciosa, cortada por lamentos, habitantes com rostos com expressões animais,

[...] quando o silêncio implacável não me absorvia a voz estentórea, lamentos mais comovedores, que os meus, respondiam-me aos clamores. Outras vezes gargalhadas sinistras rasgavam a quietude ambiente. Algum companheiro desconhecido estaria, a meu ver, prisioneiro da loucura. Formas diabólicas, rostos alvares, expressões animais surgiam, de quando em quando, agravando-me o assombro. A paisagem, quando não totalmente escura, parecia banhada de luz alvarenta, como que amortalhada em neblina espessa, que os raios de Sol aquecessem de muito longe (LUIZ, 1944a, p. 10).

Para a ciência espírita, os umbrais são tidos como construções coletivas produzidas pelas emissões mentais de espíritos humanos sofredores atraídos por afinidade e por isso o lugar é assustador. Mas a cópia aqui na Terra não pode ser o pântano ou manguezal, pois estes biomas não reproduzem esse lugar de sombras, ou seja, não há identidade entre estes biomas e o Umbral, constituindo-se de imagens completamente diferentes e assemelhando-se apenas na descrição de “alagadiços”, sugerindo uma superfície lamacenta. Uma metáfora. Nada mais. As imagens aterrorizantes do Umbral são como representação de uma realidade no campo mental, invisível, o arquétipo, que legitima o sofrimento espiritual. A imagem do Umbral é apenas leitura de uma realidade invisível presente na mente dos ditos espíritos sofredores.

### 2.2.2 Evolução biológica-espiritual

Estudando a segunda categoria esta foi organizada segundo a “Evolução biológica-espiritual”, a partir do “princípio inteligente” (PI):

Com a Supervisão Celeste, o princípio inteligente gastou, desde os vírus e as bactérias das primeiras horas do protoplasma na Terra, mais ou menos quinze milhões de sécu-

los, a fim de que pudesse, como ser pensante, embora em fase embrionária da razão, lançar as suas primeiras emissões de pensamento contínuo para os Espaços Cósmicos (LUIZ, 1959, p. 35).

Prada (2021), a partir de interpretações pessoais sobre AL, alude à possibilidade da exobiologia, ou seja, a vida na Terra teria vindo de fora do planeta a partir de “sementes” ancestrais, aqui se adaptou e evoluiu.

Em um resumo apresentado em “Evolução em dois Mundos”, AL trata sobre a origem da vida, onde os vírus são entendidos como primeiros seres vivos:

Aparecem os vírus e, com eles, surge o campo primacial da existência, formado por nucleoproteínas e globulinas, oferecendo clima adequado aos princípios inteligentes ou moldadas fundamentais, que se destacam da substância viva, por centros microscópicos de força positiva, estimulando a divisão cariocinética (LUIZ, 1959, p. 21).

Enquanto para muitas religiões, o mundo espiritual é uma região dividida em Céu e Inferno, incomunicáveis, algo desconhecido e, por vezes, sem detalhamentos que não sejam fogo e dores (inferno), anjos e paz (céu), a versão de AL é de um ambiente espiritual onde as leis da Física e os fatores climáticos atuam como na Terra.

VIDA NA ESPIRITUALIDADE Na moradia de continuidade para a qual se transfere, encontra, pois, o homem as mesmas leis de gravitação que controlam a Terra, com os dias e as noites marcando a conta do tempo, embora os rigores das estações estejam suprimidos pelos fatores de ambiente que asseguram a harmonia da Natureza, estabelecendo clima quase constante e quase uniforme, como se os equinócios e solstícios entrelaçassem as próprias forças, retificando automaticamente os excessos de influência com que se dividem (LUIZ, 1959, p. 64).

AL revela um mundo espiritual que atravessa o mundo físico, porém em outra dimensão, com clima sem rigores típicos da Terra, e bele-

zas naturais conhecidas dos biólogos, espeleólogos e naturalistas. Animais e plantas são selecionados e domesticados neste mundo espiritual até que retornem à Terra e sejam tidos como mutantes, surgindo daí as variações.

Plantas e animais domesticados pela inteligência humana, durante milênios, podem ser aí aclimatados e aprimorados, por determinados períodos de existência, ao fim dos quais regressam aos seus núcleos de origem no solo terrestre, para que avancem na romagem evolutiva, compensados com valiosas aquisições de acrisolamento, pelas quais auxiliam a flora e a fauna habituais à Terra, com os benefícios das chamadas mutações espontâneas (LUIZ, 1959, p. 64).

Na Evolução das espécies, segundo AL, estariam os geneticistas espirituais atuando no processo evolutivo e por isso, os ditos “elos perdidos” da evolução de espécies jamais serão encontrados aqui na Terra. E alude:

ELOS DESCONHECIDOS DA EVOLUÇÃO Compreendendo-se, porém, que o princípio divino aportou na Terra, emanando da Esfera Espiritual, trazendo em seu mecanismo o arquétipo a que se destina, qual a bolota de carvalho encerrando em si a árvore veneranda que será de futuro, não podemos circunscrever-lhe a experiência ao plano físico simplesmente considerado, porquanto, através do nascimento e morte da forma, sofre constantes modificações nos dois planos em que se manifesta, razão pela qual variados elos da evolução fogem à pesquisa dos naturalistas, por representarem estágios da consciência fragmentária fora do campo carnal propriamente dito, nas regiões extrafísicas, em que essa mesma consciência incompleta prossegue elaborando o seu veículo sutil, então classificado como protoforma humana, correspondente ao grau evolutivo em que se encontra (LUIZ, 1959, p. 23).

Os biólogos dos últimos tempos costumam perguntar sem resposta se as algas verdes, proprietárias de estrutura particular, descendem das primitivas cianofíceas, de tessitura mais simples, nas quais a ficocianina, associada à clorofila, é o pigmento azulado de sua composição fundamental. O

hiato existente, de que dá conta Hugo De Vries, ao desenvolver o mutacionismo, foi preenchido pelas atividades dos Servidores da Organogênese Terrestre, que submetem a família do leptótrix a profundas alterações nos campos do espírito, transmutando-lhe os indivíduos mais completos, que reapareceram metamorfoseados nas algas referidas, a invadirem luxuriantemente as águas, instalando novo ciclo de progresso e renovação [...] (LUIZ, 1959, p. 32-33).

Nas narrativas de AL, o mundo espiritual é revelado como uma região de incrível diversidade vegetal e relacionado à conservação.

As plantas, pela configuração celular mais simples, atendem, no plano extrafísico, à reprodução limitada, aí deixando descendentes que, mais tarde, voltam também à leira do homem comum, favorecendo, porém, de maneira espontânea, a solução de diferentes problemas que lhes dizem respeito, sem exigir maior sacrifício dos habitantes em sua conservação (LUIZ, 1959, p. 64).

Sobre a evolução geomorfológica do planeta o maior destaque é dado a abismos e cavernas verticais e horizontais, constituindo as zonas abissais, preenchidas por seres vivos e inteligências extracorpóreas ali refugiadas, sem conexão com a superfície e a luz solar.

Ao longo dessas vastíssimas regiões de matéria sutil que circundam o corpo ciclópico do Planeta, com extensas zonas cavitárias, sob as linhas que lhes demarcam o início de aproveitamento, qual se observa na crosta da própria Terra, a estender-se da superfície continental até o leito dos oceanos, começam as povoações felizes e menos felizes, tanto quanto as aglomerações infernais de criaturas desencarnadas que, por temerem as formações dos próprios pensamentos, se refugiam nas sombras, receando ou detestando a presença da luz (LUIZ, 1959, p. 64).

A perspectiva da unicidade da existência enraizada na cultura ocidental cristã percebe a vida como frágil e a morte como derrota, perda irreparável e repleta de saudades eternas ou sono até o dia do Juízo Fi-



nal. Diferentemente, o olhar de AL dialoga com outras cosmovisões, em especial, a africana, conforme Del Priore (2011) que registra que comunidades africanas vêem a morte como “acidente que só atinge provisoriamente a existência individual, poupando a espécie social. Daí a crença na onipresença dos ancestrais, na manutenção do ‘phylum’ clânico graças à reencarnação”.

Entretanto, o homem selvagem, que se reconhece dominador na hierarquia animal, cruel habitante da floresta, que apura a inteligência, através da força e da astúcia, na escravização dos seres inferiores que se lhe avizinham da caverna, desperta, fora do corpo denso, qual menino aterrado, que, em se sentindo incapaz da separação para arrostar o desconhecido, permanece, tímido, ao pé dos seus, em cuja companhia passa a viver, noutras condições vibratórias, em processos multifários de simbiose ansioso por retomar a vida física que lhe surge à imaginação como sendo a única abordável à própria mente (LUIZ, 1959, p. 59).

Aqui cabe reparar que AL e toda literatura espírita brasileira tratam do evolucionismo espiritual associando-o à evolução da forma:

Mais tarde, assinalamos o ingresso da mônada, a que nos referimos, nos domínios dos artrópodes, de exosqueleto quitinoso, cujo sangue diferenciado acusa um átomo de cobre em sua estrutura molecular, para, em seguida, surpreendê-la, guindada à condição de crisálida da consciência, no reino dos animais superiores, em cujo sangue — condensação das forças que alimentam o veículo da inteligência no império da alma — detém a hemoglobina por pigmento básico, demonstrando o parentesco inalienável das individuações do espírito, nas mutações da forma que atende ao progresso incessante da Criação Divina (LUIZ, 1959, p. 22).

Esta teoria espírita é complementada pelas obras do Prof. Pietro Ubaldi (pensador italiano do século XX radicado no Brasil) e mais especificamente, pelos seus livros: “A Grande Síntese” (2014) e “Queda e Salvação” (2016), onde expande o conceito de evolução que não

é só evolução da forma, mas principalmente evolução da consciência, da alma, nossa essência. Corrobora outro escritor espírita, Léon Denis (2011, p. 131).

A lei do progresso não se aplica somente ao homem. [...] Nesta cadeia, cada elo representa uma forma de existência que conduz a uma forma superior, a um organismo mais rico, mais bem adaptado às necessidades, às crescentes manifestações da vida. Mas, na escala da evolução, o pensamento, a consciência, a liberdade só aparecem depois de muitos degraus. Na planta, a inteligência dorme; no animal, ela sonha; só no homem, ela desperta, se reconhece, se possui e se torna consciente. A partir de então, o progresso, de certa forma fatal nas formas inferiores da Natureza, só pode ocorrer pela concordância da vontade humana com as leis eternas.

E avança AL:

Através dos estágios nascimento-experiência-morte-experiência-renascimento, nos planos físico e extrafísico, as crisálidas de consciência, dentro do princípio de repetição, respiram sob o sol como seres autótrofos no reino vegetal, onde as células, nas espécies variadas em que se aglutinam, se reproduzem de modo absolutamente semelhante (LUIZ, 1959, p. 37).

Assim, a ciência espírita aceita a teoria da evolução darwiniana e a complementa com a noção de reencarnação que possibilita o progresso da consciência através de um longo e contínuo processo que vai do átomo ao homem, e segundo Ubaldi, prossegue até retornar à sua fase de superconsciência.

A estrutura da Teoria da Evolução de Darwin e Wallace pode ser melhor entendida se separada em: 1. Evolução propriamente dita, ou seja, da transformação dos organismos ao longo do tempo; transformação horizontal ou da diversificação das espécies; 2. Ancestralidade comum e descendentes se diversificando através dos tempos; 3. Evolução como um processo gradual; 4. Seleção natural; 5. Especiação. Para Darwin as variações nas espécies são pequenas e contínuas e sobre essas

variações a seleção natural atua (BIZZO, 1991; FUTUYMA, 2002; GUZMAN, 2011).

Para Futuyma (2002) a Biologia Evolutiva é o estudo da história da vida e dos processos que levam à sua diversidade e assim, a evolução biológica consistiria na mudança das características hereditárias de grupos de organismos ao longo das gerações. Em AL a ideia da evolução atravessa toda sua obra, mas é espiritual e guiada pela chamada Espiritualidade Maior, a qual, como visto anteriormente, interfere nas chamadas mutações e formações de novas espécies:

Como se estruturaram os cromatídeos nos cromossomas é problema que, de todo, por enquanto, nos escapa ao sentido, mas sabemos que os Arquitetos Espirituais, entrosados à Supervisão Celeste, gastaram longos séculos preparando as células que serviriam de base ao reino vegetal, combinando nucleoproteínas a glúcides e a outros elementos primordiais, a fim de que se estabelecesse um nível seguro de forças constantes, entre a bagagem do núcleo e do citoplasma. Com semelhante realização, o princípio inteligente começa a desenvolver-se do ponto de vista fisiopsicossomático. Não apenas a forma física do futuro promete então revelar-se, mas também a forma espiritual (LUIZ, 1959, p. 36).

Este mesmo argumento já havia sido tratado anteriormente em “Missionários da Luz” (1945, p. 168):

[...] passou a examinar os mapas cromossômicos, com a assistência dos construtores presentes. Em vão procurava compreender aqueles caracteres singulares, semelhantes a pequeninos arabescos, francamente indecifráveis ao meu olhar. [...] Estou examinando a geografia dos genes nas estrias cromossômicas, a fim de certificar-me até que ponto poderemos colaborar em favor de nosso amigo Segismundo, com recursos magnéticos para a organização das propriedades hereditárias.

Neste ponto, cabe destacar que a descoberta da estrutura do DNA ocorre em 1953, ou seja, quatro anos depois da publicação deste livro. Um livro escrito em português de forma misteriosa e sem tanta credibi-

lidade para a época, sem grande visibilidade nacional e sem divulgação mundial. Por que os receios de AL para divulgar algo que a descoberta era iminente? Medo de reivindicações futuras de propriedade intelectual? Dar o mérito aos que devotadamente trabalhavam aqui na Terra se expondo a raios-X?

Assim como em AL, desde Kardec em O Livro dos Espíritos, a visão espírita de origem da vida é tratada levando-se em consideração a evolução dos seres vivos, sua diversidade e a causa de sua vitalidade, e enfrentou a oposição e os preconceitos, incluindo, também, o ser humano na linha de evolução biológica (TERINI, 2020).

### 2.2.3 Vegetais e microrganismos

Em algumas religiões as plantas são usadas para rituais, uso medicinal, o que não ocorre no contexto da religião espírita, não sendo encontrado em AL orientação para uso medicinal direto, muito menos ritual, sendo ressaltada a importância evolutiva e de conservação da flora. Entre os escassos exemplos, em Nosso Lar, foi registrado:

[...] Chegados a local onde se alinhavam enormes frondes, Narcisa chamou alguém, com expressões que eu não podia compreender. Daí a momentos, oito entidades espirituais atendiam-lhe ao apelo. Imensamente surpreso, vi-a indagar da existência de mangueiras e eucaliptos. Devidamente informada pelos amigos, que me eram totalmente estranhos, a enfermeira explicou: – São servidores comuns do reino vegetal, os irmãos que nos atenderam. [...] Narcisa manipulou, em poucos instantes, certa substância com as emanções do eucalipto e da mangueira e, durante toda a noite, aplicamos o remédio ao enfermo, através da respiração comum e da absorção pelos poros. O enfermo experimentou melhoras sensíveis (LUIZ, 1944a, p. 247).

Na Biologia de AL a origem e evolução das espécies botânicas estão diretamente ligadas à origem e evolução das espécies bacterianas.

NASCIMENTO DO REINO VEGETAL Aparecem os vírus e, com eles, surge o campo primacial da existência, formado por nucleoproteínas e globulinas, oferecendo clima adequado aos princípios inteligentes ou mônadas fundamentais, que se destacam da substância viva, por centros microscópicos de força positiva, estimulando a divisão cariocinética. Evidenciam-se, desde então, as bactérias rudimentares, cujas espécies se perderam nos alicerces profundos da evolução, lavrando os minerais na construção do solo, divididos e por raças e grupos numerosos, plasmando, pela reprodução assexuada, as células primevas, que se responsabilizariam pelas eclosões do reino vegetal em seu início. Milênios e milênios chegam e passam [...] Das cristalizações atômicas e dos minerais, dos vírus e do protoplasma, das bactérias e das amebas, das algas e dos vegetais do período pré-câmbrico aos fetos e às lycopodiáceas, aos trilobites e cistídeos, aos cefalópodes, foraminíferos e radiolários dos terrenos silurianos, o princípio espiritual atingiu os espongiários e celenterados da era paleozoica, esboçando a estrutura esquelética (LUIZ, 1959, p. 21-22).

Para Cervo (2012), divergências e controvérsias que moveram os últimos duzentos anos da Biologia foram resolvidas pelo que Mayr (2005) chama de “unificação”. As várias hipóteses sobre a origem e evolução da vida foram refutadas dando lugar à Teoria Sintética (Neodarwinismo ou Síntese Moderna). O essencialismo, a herança dos caracteres adquiridos, a teleologia, o saltacionismo foram abandonados por não terem comprovação científica. Entre outros, foi importante para que a Biologia fosse reconhecida como ciência dentro de um “entendimento do mundo por observação, comparação, experimentação, análise, síntese e conceitualização” iniciando no século XX uma nova e avançada etapa no pensamento biológico.

Enquanto o Darwinismo defende o gradualismo, AL apresenta seus argumentos mostrando o caráter contínuo e gradual da formação de novas espécies no plano espiritual, mas expresso como “salto evolutivo” no plano material (surgimento num salto de uma nova espécie repentinamente, a partir de uma espécie-tronco). Assim sendo, sobre a Evolução Biologia (ciência) e Doutrina Espírita (filosofia, ciência e religião) não estão em conflito, uma vez que com suas narrativas têm a Evolução

como base, porém interpretam e explicam o fenômeno evolutivo com distintas racionalidades. Em outras palavras, a Evolução é considerada um fato para ambos, e parafraseando Dobzhansky, nada na Doutrina Espírita faz sentido senão à luz da evolução.

O livro segue com a formação das Algas e sua evolução. Adiante vai citar as plantas em geral “[...] como filtros de evolução primária dos princípios inteligentes em constante expansão” (p. 22) criando uma conexão clara com o gradualismo darwiniano:

O tempo age sem pressa, em vagarosa movimentação no berço da Humanidade, e aparecem as algas nadadoras, quase invisíveis, com as suas caudas flexuosas, circulando no corpo das águas, vestidas em membranas celulósicas, e mantendo-se à custa de resíduos minerais, dotadas de extrema motilidade e sensibilidade, como formas monocelulares em que a mônada já evoluída se ergue a estágio superior. Todavia, são plantas ainda e que até hoje persistem na Terra, como filtros de evolução primária dos princípios inteligentes em constante expansão, mas plantas superenvolvidas nos domínios da sensação e do instinto embrionário, guardando o magnésio da clorofila como atestado da espécie. Sucedendo-as, por ordem, imergem as algas verdes de feição pluricelular, com novo núcleo a salientar-se, inaugurando a reprodução sexuada e estabelecendo vigorosos embates nos quais a morte comparece, na esfera de luta, provocando metamorfoses contínuas, que perdurarão, no decurso das eras, em dinamismo profundo, mantendo a edificação das formas do porvir (LUIZ, 1959, p. 22).

[...] bactérias, que exprimem figura importante de junção no trabalho evolutivo da Natureza, são compelidas ao movimento, em que não apenas se atraem umas às outras, nos prelúdios iniciais da reprodução sexuada, mas em que conhecem, por acidente, a morte em massa, da qual ressurgem nos mesmos tratos de vida em que se encontram, sob a criteriosa atenção dos Condutores da Terra, para renascerem, após longo tempo de novas experimentações, na forma das algas verdes, inaugurando a comunhão sexual sobre o mundo (LUIZ, 1959, p. 32).

Os elementos germinativos são minuciosamente analisados e testados nas plantas, até que sofram transformações, es-

senciais na química das algas verdes, de cuja compleição caminham no rumo de mais amplos desdobramentos (LUIZ, 1959, p. 33).

Revisemos, assim, a simbiose entre os vegetais, como, por exemplo, a que existe entre o cogumelo e a alga, na esfera dos líquens, em que as hifas ou filamentos dos cogumelos se intrometem nas gonídias ou células das algas e projetam-lhes no interior certos apêndices, equivalendo a complicados haustórios, efetuando a sucção das matérias orgânicas que a alga elabora por intermédio da fotossíntese. O cogumelo empalma-lhe a existência, todavia, em compensação, a alga se revela protegida por ele contra a perda de água, e dele recolhe, por absorção permanente, água e sais minerais, gás carbônico e elementos azotados, motivo pelo qual os líquens conseguem superar as maiores dificuldades do meio. Entretanto, o processo de semelhante associação pode estender-se em ocorrências completamente novas. É que se dois líquens, estruturados por diferentes cogumelos, se encontram, podem viver, um ao lado do outro, com talo comum, pelo fenômeno da parabiose ou união natural de indivíduos vivos. Dessa maneira, a mesma alga pode produzir líquens diversos com cogumelos variados, podendo também suceder que um líquen se transfigure de aspecto, quando uma espécie micológica se sucede à outra (LUIZ, 1959, p. 69).

Identificaremos, ainda, a simbiose entre algas e animais, em que as algas se alojam no plasma das células que atacam, como acontece a protozoários e esponjas, turbelários e moluscos, nos quais se implantam, seguras (LUIZ, 1959, p. 70).

Seria aqui uma possibilidade de eco-evo-devo, uma sincronicidade entre desenvolvimento, organismo e ambiente para diversidade fenotípica?

Cabe enfatizar também os apontamentos de AL para a questão do parasitismo envolvendo plantas e seres vivos de outros Reinos, neste caso como perturbadores da biologia, levando a patologias:

Noutras circunstâncias, porém, efetua-se a simbiose em condições infelizes, nas quais o desencarnado permanece eivado de ódio ou perversidade enfermiza ao pé das pró-

prias vítimas, inoculando-lhes fluidos letais, seja copiando a ação do cogumelo que se faz verdugo da orquídea, impulsionando-a a situações anormais, quando não lhe impõe lentamente a morte, seja reproduzindo a atitude das algas invasoras no corpo dos anelídeos, conduzindo-os a longas perturbações, fenômenos esses, no entanto, que capitularemos, com apontamentos breves, em torno do vampirismo, como responsável por vários distúrbios do corpo espiritual a se estamparem no corpo físico (LUIZ, 1959, p. 72).

As experiências amistosas com plantas são descritas em diversos momentos em *Nosso Lar* e em *Os Mensageiros*, e envolvem árvores frondosas, grama verde, imensos jardins, rosas e flores (descrição genérica desde miosótis até trepadeiras desconhecidas), sempre com perfumes inebriantes, neutralizantes, revitalizantes e com função purificadora do ambiente; pétalas coloridas; e aparência delicada e bela.

#### 2.2.4 Os animais

A partir da base de Kardec, AL igualmente segue a linha evolucionista de que a alma só atinge a condição humana após várias existências nesses seres, em que “o princípio inteligente se elabora, se individualiza pouco a pouco e se ensaia para a vida” (KARDEC, 1981, p. 299). Só depois desse processo evolutivo é que ela entra no “período da humanização, começando a ter consciência do seu futuro, capacidade de distinguir o bem do mal e responsabilidade dos seus atos” (KARDEC, 1981, p. 299-300). Assim, os Espíritos afirmam o caráter contínuo e gradativo desse progresso do princípio inteligente, mesmo quando já na espécie humana (TERINI, 2020).

Prada (2021) dá grande destaque ao estudo do princípio inteligente dos animais pela sua proximidade evolutiva com seres humanos, uma vez que AL os considera como matrizes para o futuro despertar da consciência em humanos. Foram também incluídas as argumentações de AL para o surgimento do raciocínio lógico com intervenção de tutores espirituais.



Outra premissa que orienta as análises realizadas por Prada (2021) é a evolução biológica do gênero *Homo*.

Nos escritos de AL, as referências à fauna no mundo espiritual dizem respeito a três aspectos basicamente: 1. Formas-pensamento animais, sempre ligados ao parasitismo, aversão; 2. Formas em transição evolutiva, no contexto da domesticação, do melhoramento genético feito pelos especialistas espirituais; 3. Auxiliares dos seres humanos em missão de resgate, apoio e limpeza ambiental. Como recurso terapêutico, apesar da forte tradição brasileira de povos originários e por descendentes europeus (COSTA NETO; OLIVEIRA, 2000), não há referência em AL sobre zooterápicos.

Os animais, assim como anteriormente as plantas, são exemplificadores da evolução biológica, e esta é sempre guiada:

GÊNESE DOS ÓRGÃOS PSICOSSOMÁTICOS Todos os órgãos do corpo espiritual e, conseqüentemente, do corpo físico foram, portanto, construídos com lentidão, atendendo-se à necessidade do campo mental em seu condicionamento e exteriorização no meio terrestre. É assim que o tato nasceu no princípio inteligente, na sua passagem pelas células nucleares em seus impulsos ameboides; que a visão principiou pela sensibilidade do plasma nos flagelados monocelulares expostos ao clarão solar; que o olfato começou nos animais aquáticos de expressão mais simples, por excitações do ambiente em que evoluíam; que o gosto surgiu nas plantas, muitas delas armadas de pelos viscosos destilando sucos digestivos, e que as primeiras sensações do sexo apareceram com algas marinhas providas não só de células masculinas e femininas que nadam, atraídas umas para as outras, mas também de um esboço de epiderme sensível, que podemos definir como região secundária de simpatias genésicas (LUIZ, 1959, p. 27).

E é ainda aí, pelo mesmo teor de semelhante saturação, que vamos entender as demonstrações do faquirismo e outras realizadas em sessões experimentais do Espiritismo, nas quais a mente superconcentrada pode arremessar fluidos de impulsão sobre vidas inferiores, como seja a das plantas, imprimindo-lhes desenvolvimento anormal, e explicar os fenômenos da materialização mediúnica. Neste caso, sob condições excepcionais e com o auxílio de Inteligências

desencarnadas, o organismo do médium deixa escapar o ectoplasma ou o plasma exteriorizado, no qual as células, em tonalidade vibratória diferente, elasteceem-se e se renovam, de conformidade com os moldes mentais que lhes são apresentados, produzindo os mais significativos fenômenos em obediência ao comando da Inteligência, por intermédio dos quais a Esfera Espiritual sugere ao Plano Físico a imortalidade da alma, a caminho da Vida Superior (LUIZ, 1959, p. 30-31).

Para justificar esta evolução nos animais, argumenta o autor a manipulação espiritual das células germinativas, desde os vegetais até os humanos:

Os elementos germinativos são minuciosamente analisados e testados nas plantas, até que sofram transformações, essenciais na química das algas verdes, de cuja compleição caminham no rumo de mais amplos desdobramentos (LUIZ, 1959, p. 33).

Com o amparo dos Trabalhadores Divinos fixa em si mesmo os selos vivos da reprodutividade, que se definem e aperfeiçoam no regaço dos milênios, deixando na retaguarda, como filtros de transformismo, não somente os reinos mineral e vegetal, institutos de recepção e expansão da onda criadora da vida, em seu fluxo incessante, como também certas classes de organismos outros que passariam a coexistir com os elementos em ascensão, qual acontece ainda hoje, quando observamos ao lado da inteligência humana, relativamente aprimorada, plantas e vermes que já existiam no pré-câmbrico inferior (LUIZ, 1959, p. 34).

SUPRIMENTOS DA VIDA Observamos a chegada dos princípios inteligentes no mundo e a sua respectiva expansão, assim como um exército que, para atender às próprias necessidades, organiza, de início, a precisa cobertura de suprimentos. Primeiro, as bactérias lavrando o solo para que as plantas proliferassem, criando atmosfera adequada ao reino animal. Depois das plantas, aparecem os animais, gerando recursos orgânicos para que o instinto pudesse expandir-se no rumo da inteligência. E, em seguida ao animal, surge o homem, plasmando os valores definitivos da inteligência, para que a Humanidade se concretize a caminho da angelitude (LUIZ, 1959, p. 40).

O desenvolvimento dos sentidos é exemplificado a partir dos protozoários e suas primeiras experiências com a emissão dos pseudópodes, dando suporte ao primeiro dos sentidos – o tato:

É assim que o tato nasceu no princípio inteligente, na sua passagem pelas células nucleares em seus impulsos ameboides; que a visão principiou pela sensibilidade do plasma nos flagelados monocelulares expostos ao clarão solar; que o olfato começou nos animais aquáticos de expressão mais simples, por excitações do ambiente em que evoluíam; que o gosto surgiu nas plantas, muitas delas armadas de pelos viscosos destilando sucos digestivos, e que as primeiras sensações do sexo apareceram com algas marinhas providas não só de células masculinas e femininas que nadam, atraídas umas para as outras, mas também de um esboço de epiderme sensível, que podemos definir como região secundária de simpatias genésicas (LUIZ, 1959, p. 27).

O que mais intriga na Biologia de AL diz respeito ao pensamento. Como se origina a razão e o raciocínio?

— Dentre todos os animais superiores, abaixo do homem, qual é o detentor de mais dilatadas ideias fragmentos? — O assunto demanda longo estudo técnico na esfera da evolução, porque há ideias-fragmentos de determinado sentido mais avançadas em certos animais que em outros. Ainda assim, nomearemos o cão e o macaco, o gato e o elefante, o muar e o cavalo como elementos de vossa experiência usual mais amplamente dotados de riqueza mental, como introdução ao pensamento contínuo (LUIZ, 1959, p. 138).

Neste cenário evolucionista, o sexo heterossexual comanda o andamento do processo:

O princípio inteligente, tocado por múltiplos estímulos, sob o império de atrações e repulsões, haure elementos quimiotáticos eletromagnéticos no laboratório das forças universais, através da respiração, para conservar-se e defender-se, preservando os valores de reprodução e sustentação. É assim que as células masculinas dos fetos

são atraídas pelo ácido málico, enquanto as bactérias se movimentam obedecendo também a estímulos de ordem química. Os óvulos de certos peixes e equinodermos, entre estes o ouriço-do-mar, sem a presença da fêmea que os deita, têm o poder de atrair os espermatozoides separados da mesma espécie, demonstrando que arrojam de si mesmos substância específica na perpetuação que lhes é própria. Entre os animais, as células da reprodução segregam substâncias particulares com que se procuram mutuamente, evoluindo o veículo psicossomático para mais altos níveis de consciência sobre as mais amplas formas de quimiotropismo constante, em bases de excitações exógenas e endógenas (LUIZ, 1959, p. 41).

Alguns animais e seres microbianos são apresentados por AL como formas-pensamento pertencentes a um mundo inferior e nunca como “espíritos animais”. Afirmar a Doutrina Espírita que os animais não vivem no mundo espiritual, exceto nas situações já descritas: transição evolutiva ou auxiliares do homem em tarefas beneméritas.

No livro “Nosso Lar” há registro de cães, muaras e aves (íbis viajores) no auxílio às caravanas de resgate de espíritos em sofrimento. Como se observa, uma visão antropomórfica e antropocêntrica de toda ação. Em “Os Mensageiros”, AL registra a presença de cavalos no Posto de Socorro em região umbralina, os quais tracionavam carruagem de modelo muito antiga, no auxílio ao transporte de trabalhadores locais. Já em “Ação e Reação”, cães “inteligentes e prestimosos” são apontados como auxiliares trabalhadores especializados. Apesar da importante presença dos animais nos relatos de André Luiz, nenhum deles detém uma posição sagrada ou de superioridade junto aos seres humanos encarnados ou espirituais.

Entretanto, nas reuniões mediúnicas podem ocorrer relatos de vidência e psicofonia envolvendo relatos dos chamados *espíritos obsessores* ou atrasados com animais, por exemplo, representações (holográficas) de aranhas; vermes (designação genérica para helmintos e anelídeos) ou “bichos” (designação genérica para insetos, aracnídeos, répteis) andando pelo corpo ou parasitando, os quais trazem medo, asco e aversão ao médium ou ao espírito. Raramente animais ferozes e predadores (presu-

mivelmente cães ou lobos) podem surgir nas visões, ou até seres mitológicos como dragões. Isto porque diferentemente do Xamanismo, onde alguns animais são tratados pelos seres humanos como detentores de poderes sagrados e são venerados, na Doutrina Espírita isso não ocorre. Da mesma forma, o entendimento sobre espíritos de pessoas que reencarnam como animais ou animais cujos corpos reencarnam algum familiar ou antepassado, e ainda, comunicações de espíritos animais de qualquer espécie ou por eles, não fazem parte do conhecimento espírita.

Apesar disso, é possível encontrar grupos espíritas onde animais — como pombas de plumagem branca — sejam veneradas como seres sagrados, recebidas como mensageiras da paz. Ou ainda, sapos; segundo o relato do médium Chico Xavier, um deles o acompanhou por cerca de nove meses enquanto psicografa o livro “Paulo e Estêvão”, em Pedro Leopoldo (MG), 1944.

### **2.3 Contribuições das obras de André Luiz para a área da Psiquiatria**

Numa ecologia de saberes, para somar à Psiquiatria, é importante também dizer que para o espírita grande parte dos casos psiquiátricos são resultantes de problemas obsessivos e de mediunidade não educada, o que reflete na própria abordagem terapêutica. Puig (2020) ao tratar da biografia de Jesus, fazendo um verdadeiro estudo arqueológico e histórico, nos revela que dos 27 milagres atribuídos a Jesus quatro se referem à possessão<sup>12</sup>. Esses exorcismos feitos por Jesus, na visão espírita, se davam em função da sua alta condição espiritual/moral, pois bastava pedir para os espíritos obsessores se afastarem, para ser prontamente obedecido, sem necessidade do pronunciamento de qualquer fórmula mágica ou cabalística. Em várias religiões, procedimentos para afastar espíritos obsessores com a finalidade de restabelecer a saúde física/psicológica

---

12 O homem possuído de Cafarnaum (Marcos 1,21-28 || Lucas 4,31-37); O homem possuído da Decápode (Marcos 5,1-20 || Mateus 8,28-34 || Lucas 8,26-39); O rapaz epilético possesso (Marcos 9,14-29 || Mateus 17,14-20 || Lucas 9,37-43a); O mudo possesso (Mateus 9,32-34; 12,22-24 || Lucas 11,14-15).

dos obsidiados são bem conhecidas e, inclusive, são alvos de ações sensacionalistas por parte da mídia e indústria cinematográfica.

No meio espírita, isto é ação corriqueira de esclarecimento e ajuda a encarnados e desencarnados que são tratados com humanidade e não como demônios que devem ser expulsos para as profundezas de algum inferno medonho. Uma abordagem, que por si só merece atenção por parte de uma Ciência séria e que tem grandes chances de contribuir significativamente para o desenvolvimento científico do campo da saúde mental, por trazer esperança e fraternidade genuínas para um mundo atormentado.

### **3. Considerações finais**

Os conhecimentos biológicos advindos de outras fontes que não sejam científicas podem contribuir para melhoria e entendimento da vida e de processos ecológicos que os regem, de nossa natureza profunda e diminuir as desigualdades sociais, com metodologias que não se opõem ou substituem o conhecimento científico.

Isso mantém aceso o debate sobre a hegemonia, imperialismo de saber, o poder e os limites da ciência, uma vez que os conhecimentos ditos tradicionais ou de fontes espirituais são tidos como atrasados, absurdos, senso comum, inferiores ou oriundos da superstição.

Neste sentido, nossos intuitos foram, a partir de um diálogo construtivo entre Ciências Biológicas e conhecimentos espirituais, despertar no leitor a criticidade em relação ao processo de construção do conhecimento científico, além de dar visibilidade aos conhecimentos espirituais e também reivindicar a revisão e renovação do modelo de pesquisa, ensino e extensão em Ciências Biológicas. Cremos que nosso propósito foi atingido. Entretanto, é necessário considerar que todo nosso esforço para esclarecer alguns pontos da Biologia a partir das narrativas de AL ainda têm limitações e outros estudos serão fundamentais.

## Referências

- AGUIAR, P. R. D. C.; DURGANTE, C. E. A. (orgs.) **Psiquiatria iluminada: as contribuições de André Luiz pela psicografia de Chico Xavier**. São Paulo: AME Brasil, 2021.
- BARBONI, A. R. **Filosofia brasileira: um sonho ou uma possibilidade?** 2014. 360 f. Monografia (Bacharelado em Filosofia), Departamento de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014. Disponível em: <[http://cris.uefs.br/media/pdf/barboni\\_2014.pdf](http://cris.uefs.br/media/pdf/barboni_2014.pdf)>.
- BIZZO, N. M. V. **Ensino de evolução e história do darwinismo**. 1991. 493 f. Tese (Doutorado), Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.
- BORBA, R. C. N.; ANDRADE, M. C. P.; SELLES, S. E. Ensino de Ciências e Biologia e o cenário de restauração conservadora no Brasil: inquietações e reflexões. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, v. 5, n. 2, p. 144-162, 2019.
- BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais**. Brasília, DF: MEC/SEF, 1998.
- BRUNO, M. C. O. (Org.). **Waldisa Russio Camargo Guarnieri: textos e contextos de uma trajetória profissional**, v. 1. São Paulo: Pinacoteca do Estado/Secretaria de Estado da Cultura/Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2010.
- CARDOSO, C. História das religiões. In: **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru: Edusc, 2005. p. 209-210.
- CARIELLO, M. R. A corporeidade integrativa das medicinas alternativas e das novas espiritualidades. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)**, n. 20, p. 1-9, 2012.
- CERVO, B. M. **Transgênicos: uma proposta pedagógica integradora no ensino de Biologia**. 2012. 90 f. (Dissertação de Mestrado em

Ciências) – Programa de Pós-Graduação em Educação Agrícola – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2012.

COSTA, J. G.; PIEDADE, M. T. F.; VILLAMIZAR, E. A. R. Compilação e análise de dados relacionados à físico-química das águas dos principais rios da bacia amazônica. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA PIBIC INPA – CNPQ/FAPEAM, 2., 2013. **Anais...** Manaus, 2013. Disponível em: [https://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/1/3272/1/pibic\\_inpa.pdf](https://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/1/3272/1/pibic_inpa.pdf)

COSTA NETO, E. M.; OLIVEIRA, M. V. M. Cockroach is good for asthma: zootherapeutic practices in Northeastern Brazil. **Human Ecology Review**, v. 7, n. 2, p. 41-51, 2000.

CREPALDE, R. S. *et al.* A integração de saberes e as marcas dos conhecimentos tradicionais: reconhecer para afirmar trocas interculturais no ensino de Ciências. **RBPEC**, v. 19, p. 275-297, 2019.

DEL PRIORE, M. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. **REDE-A**, v. 1, n. 1, p. 122-140, 2011.

DENIS, L. **O problema do ser do destino:** (os testemunhos, os fatos, as leis); estudos experimentais sobre os aspectos ignorados do ser humano; as personalidades duplas; a consciência profunda; a renovação da memória; as vidas anteriores e sucessivas, etc. Rio de Janeiro: CELD, 2011.

DORIGO, T. A.; LAMANO-FERREIRA, A. P. N. Contribuições da percepção ambiental de frequentadores sobre praças e parques no Brasil (2009-2013): revisão Bibliográfica. **JEMS**, v. 4, n. 3, p. 31-45, 2015.

DUMMER, L. M. E.; MARRAGHELLO, G. F.; LUCCHESI, M. M. Concepções das crianças da pré-escola em relação a fenômenos astronômicos. **Revista Educar Mais**, v. 4, n. 3, p. 553-576, 2020.

ELIAS, A. C. M. Experiências de tempo no Umbral: tempo subjetivo e representações do espiritismo através de análises do filme “Nosso



Lar”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013. **Anais...** Disponível em: <snh2013.anpuh.org/site/anaiscomplementares>. Acesso em: 16 out. 2022.

FALCÃO, E. B. M.; ROQUETTE, G. S. As representações sociais de natureza e sua importância para a educação ambiental: uma pesquisa em quatro escolas. **Revista Ensaio**, v. 9, n. 1, p. 38-58, 2007.

FERNANDES-PINTO, E. Dimensões espirituais da natureza: valores ancestrais e novas perspectivas para a Etnobiologia e Etnoecologia. In: SIMPÓSIO NORDESTINO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA, 10., 2019. **Anais...** João Pessoa: UFPB, 2019. p. 34-39. 2019.

FEYERABEND, P. K. **Contra o método**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FUTUYMA, D. J. **Biologia evolutiva**. 3. ed. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

GOMES, F. J. S. A religião como objeto da História. In: LIMA, L. L. G. *et al.* **História & Religião**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002. p. 13-24.

GOMES, C. L. **A transversalização curricular da educação ambiental na disciplina de ensino religioso**: uma análise a partir do olhar dos professores que atuam na rede municipal de ensino de Curitiba – PR. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

GUZMAN, S. M. **O mal como condição humana**: a negação da morte e seus desdobramentos em Ernest Becker. 2011. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

HARRIS, S. **Despertar**: um guia para a espiritualidade, mas sem religião. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2015.

KARDEC, A. **O livro dos espíritos**: princípios da doutrina espírita. 52. ed. Brasília, DF: FEB, 1981.

KARDEC, A. **A gênese**: os milagres e as predições segundo o espiritismo. 26. ed. Brasília, DF: FEB, 1984.

LEMOS NETO, G. Prefácio. In: DE AGUIAR, P. R. D. C.; DURGANTE, C. E. A. **Psiquiatria iluminada**: as contribuições de André Luiz pela psicografia de Chico Xavier. São Paulo: AME-Brasil Editora, 2021.

LUCCHETTI, G. *et al.* Spiritist psychiatric hospitals in Brazil: integration of conventional psychiatric treatment and spiritual complementary therapy. **Culture, Medicine, and Psychiatry**, v. 36, n. 1, p. 124-135, 2012.

LUCCHETTI, G. *et al.* Aspectos históricos e culturais da glândula pineal: comparação entre teorias fornecidas pelo Espiritismo na década de 1940 e a evidência científica atual. **Neuroendocrinology Letters**, v. 34, n. 8, p. 745-755, 2013.

LUIZ, A. (Espírito). **Nosso lar**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1944a. (Série André Luiz, 1).

LUIZ, A. (Espírito). **Os mensageiros**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1944b. (Série André Luiz, 2).

LUIZ, A. (Espírito). **Missionários da luz**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1945. (Série André Luiz, 3).

LUIZ, A. (Espírito). **Obreiros de vida eterna**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1946. (Série André Luiz, 4).

LUIZ, A. (Espírito). **No mundo maior**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1947. (Série André Luiz, 5).

LUIZ, A. (Espírito). **Libertação**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1949. (Série André Luiz, 6).

LUIZ, A. (Espírito). **Entre a Terra e o Céu**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1954. (Série André Luiz, 7).

LUIZ, A. (Espírito). **Nos domínios da mediunidade**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1955. (Série André Luiz, 8).

LUIZ, A. (Espírito). **Ação e reação**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1957. (Série André Luiz, 9).

LUIZ, A. (Espírito). **Evolução em dois mundos**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. Rio de Janeiro: FEB, 1959. (Série André Luiz, 10).

LUIZ, A. (Espírito). **Mecanismos da mediunidade**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. Rio de Janeiro: FEB, 1960. (Série André Luiz, 11).

LUIZ, A. (Espírito). **Sexo e destino**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier e Waldo Vieira. Rio de Janeiro: FEB, 1963. (Série André Luiz, 12).

LUIZ, A. (Espírito). **E a vida continua**. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. Rio de Janeiro: FEB, 1968. (Série André Luiz, 13).

LUZ, M. T.; BARROS, N. F. (orgs.) **Racionalidades médicas e práticas integrativas em Saúde: estudos teóricos e empíricos**. Rio de Janeiro: CEPESC/IMS-UERJ/ABRASCO, 2012.

MAYR, E. **Biologia, ciência única**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

MORAES, M. C. Ecologia dos saberes. In: ARNT, R.; SCHERRE, P. (orgs.). **Dicionário: rumo à civilização da religião e ao bem-viver**. Fortaleza: Editora da UECE, 2021. p. 71-75.

PARANÁ, D. *et al.* An empirical investigation of alleged mediumistic writing: a case study of Chico Xavier's letters. **The Journal of Nervous and Mental Disease**, v. 207, n. 6, p. 497-504, 2019.

PIMENTEL, H. U. Cultura mágico-supersticiosa, cristianismo e imaginário moderno. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, n. 12, p. 173-206, 2012.

PRADA, I. L. S. Evolução Ontológica e Hereditariedade. In: DE AGUIAR, P. R. D. C.; DURGANTE, C. E. A. **Psiquiatria iluminada: as**

contribuições de André Luiz pela psicografia de Chico Xavier. AME-Brasil Editora, 2021. p. 52-89.

PUIG, A. **Jesus: uma biografia**. São Paulo: Paulus, 2020.

RANGEL, J. G. L. Religião: autonomia, especificidade ou subordinação? Reflexões sobre a história das religiões a partir da Reforma Protestante. **SÆCULUM – Revista de História**, v. 40, p. 1-17, 2019.

RINALDI, R. A desvalorização do senso comum. **Revista Quaestio Iuris**, v. 6, n. 2 p. 1-10, 2013.

ROCHA, E. A. Natureza e religiosidade: representações entre sagrado e profano na literatura brasileira. In: BORA, Z. M.; BRAGA, E. F. (orgs.). **Anais do III Congresso Internacional de Literatura e Ecocrítica – Diálogos ecocêntricos: arte, cultura e justiça**. Rio de Janeiro: Oficina da Leitura, 2017.

SANT'ANNA, F. M. Gestão dos recursos hídricos na bacia amazônica. In: COSTA, J. M. (org.) **Amazônia: olhares sobre o território e a região**. Macapá: UNIFAP, 2017. p. 113-150.

SANTOS, A.; DE ASSIS, C. Planetários e a etnoastronomia: divulgação da cultura Guarani-Mbyá e a popularização dos seus saberes. In: CASTRO, F. S. R. (org.). **Anais do II Seminário Museu e Educação: educação museal e decolonialidade**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2021. p. 84.

SIQUEIRA-BATISTA, R.; SIQUEIRA-BATISTA, R.; SCHRAMM, F. R. A ciência, a verdade e o real: variações sobre o anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, v. 22, n. 2, p. 240-262, 2005.

TERINI, R. A. Espiritismo e evolução do princípio inteligente – Três Reinos? **Jornal de Estudos Espíritas**, v. 8, p. 1-10, 2020.

TIGNANELLI, H. Sobre o ensino da Astronomia no ensino fundamental. In: WEISSMANN, H. (org.). **Didática das ciências naturais: contribuições e reflexões**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

UBALDI, P. **A grande síntese**: síntese e solução dos problemas da Ciência e do Espírito. 23. ed. Campos de Goytacazes: Fraternidade Francisco de Assis, 2014.

UBALDI, P. **Queda e salvação**. 3. ed. Campos de Goytacazes: Fraternidade Francisco de Assis, 2016.

VELOSO, G. R. P. Algumas imagens da vida e da religião dos adolescentes. *THEOLOGICA*, 2. sér., v. 42, n. 1, p. 69-91, 2007.

WEIL, P. Axiomática transdisciplinar para um novo paradigma holístico. In: WEIL, P.; D'AMBROSIO, U.; CREMA, R. (eds.). **Rumo à nova transdisciplinaridade**: sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993. p. 9-74.

## **Dados sobre os Autores**

### **André René Barboni**

Universidade Estadual de Feira de Santana.  
barboni@uefs.br

### **Suzi de Almeida Vasconcelos Barboni**

Universidade Estadual de Feira de Santana.  
suziavbarboni@gmail.com

**E-book**

SACRALIDADE NA NATUREZA:  
UM OLHAR A PARTIR DE MÚLTIPLAS  
TRADIÇÕES ECOESPIRITUALISTAS

Este livro foi composto no formato 17,0 x 24,0 cm, fonte  
Minion pro (texto principal e títulos), em agosto de 2023.



*Sacralidade na Natureza: um olhar a partir de múltiplas tradições ecoespiritualistas* resulta da ação e organização de membros do grupo de pesquisa “Ecologia Espiritual: integrando Natureza, Humanidades e Espiritualidades” (CNPq/UEFS), além de pesquisadores convidados. Com catorze contribuições de autores nacionais e internacionais, o livro está dividido em três partes. A primeira reúne cinco textos cujo eixo central é o reconhecimento do mundo natural e seus espaços sagrados. A segunda parte é composta por quatro capítulos que discorrem sobre ecoespiritualidade e socioambientalismo de povos ameríndios. E a terceira parte reúne cinco capítulos que nos apresentam a perspectiva da sacralidade da natureza segundo a ótica romani (cigana), de religiões de matriz africana no Brasil (Umbanda e Candomblé) e em Cuba, e a produção do conhecimento em Biologia a partir das narrativas mediúnicas espíritas kardecistas.

ISBN: 978-65-88707-57-9



9 786588 707579

