



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA – PPGSCA**

TESE DE DOUTORADO

**A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein: um olhar para a
Amazônia**

Doutorando: Adson Manoel Bulhões da Silva

Orientadora: Dra. Iraildes Caldas Torres

Parintins-AM
2021

ADSON MANOEL BULHÕES DA SILVA

A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein: um olhar para a Amazônia

Tese de Doutorado apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia.

Orientadora: Professora Doutora Iraildes Caldas Torres

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S586a Silva, Adson Manoel Bulhões da
A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein: um
olhar para a Amazônia / Adson Manoel Bulhões da Silva . 2021
180 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Iraildes Caldas Torres
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Alma. 2. Feminino. 3. Amazônia. 4. Edith Stein. I. Torres,
Iraildes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ADSON MANOEL BULHÕES DA SILVA

A alma humana e os sentidos do feminino em Edith Stein: um olhar para a Amazônia

Tese de Doutorado apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais na Amazônia, sob orientação da professora Doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dra. Iraildes Caldas Torres – Presidente
Universidade Federal do Amazonas- UFAM

Dr. Ricardo Gonçalves Castro – Membro
Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia - ITEPES/SDB

Dra. Prof^ª. Dra. Antonella Mazzone – Membro
University of Oxford

Dr. Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro – Membro
Universidade Federal do Amazonas- UFAM

Dr. Michel Justamand – Membro
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Agradecimentos

*Não existe um caminho para a felicidade.
A felicidade é o caminho.
(Mahatma Gandhi)*

Ao Eterno Feminino, a Grande *Mater* da vida, presente em todas as culturas e em todos os lugares, pela inspiração da esperança, força e discernimento para eu enfrentar as tempestades da vida!

À minha querida orientadora *Iraildes Caldas Torres*, por ter acreditado em mim, por ter me estendido e segurado minha mão, e junto comigo ter navegado nas águas inquietas da pesquisa, ensinando-me a abrir novos caminhos não só nas veredas da ciência, mas da amizade, do companheirismo e da vida, colorindo minha alma e mostrando-me a legítima face da maternidade espiritual. Ajudou manter-me calmo e atento frente aos banzeiros da escrita, motivado e confiante diante da brisa suave e mansa do encaixe dos pensamentos. A você minhas preces e reconhecimento, minha gratidão eterna, pelo intenso e árduo trabalho de orientação. Um beijo na alma!

*O remédio para curar essa doença da época são pessoas completas,
do modo como as descrevemos: elas estão solidificadas sobre um
fundamento eterno, e não se deixam confundir em suas convicções
e em sua ação pelas opiniões, sandices e vícios da moda sempre e em
constante mudança, que grassam a seu redor. Cada pessoa
assim é como uma coluna sólida, na qual muitos
podem se segurar, por meio dessas pessoas,
eles podem voltar a sentir terra firme sobre os pés
(*Juxta crucem tecum stare*- Edith Stein).*

Aos amigos e amigas da turma de doutorado (PPGSCA/UFAM-2018/ PARINTINS), pelos debates candentes, discordâncias teóricas e afetos que nos permitiram amadurecer. Se a vida nos fez navegar por leituras diferentes, hei de guardá-los no âmago de minha alma.

Wesley, Yomarley, Caroline, Naia, Rooney, Alessandra, Sofia, Elisiane e tantos outros.

*A amizade não se busca, não se sonha, não se deseja; ela exerce-se, é uma virtude
(Simone Weil).*

À instituição que possibilitou a realização da pesquisa, **UFAM**, pela acolhida no doutorado, centro difusor de saberes tão valiosos no sentido de dar respostas aos complexos desafios da região amazônica.

Ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, que me tornará doutor com uma visão multidisciplinar e transdisciplinar da realidade, especialmente sobre a Amazônia, minha gratidão e reconhecimento pelo intenso e dedicado trabalho de todos os professores que dele fazem parte;

Registro um agradecimento especial aos colegas membros do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, sob a liderança da professora doutora Iraídes Caldas Torres, pelos momentos fortes de formação e companheirismo. Meu eterno agradecimento por todo o afeto recebido;

Aos arguidores de minha banca de qualificação pelas contribuições que permitiram navegar por novos leitões, norteando as rotas desta leitura amazônica;

Prof. Dra. Solange Nascimento Pereira, pela dedicação e disponibilidade em destacar minuciosamente cada ponto a ser otimizado no trabalho;

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha, pela dedicação e atenção nas valiosas contribuições;

Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro, pela amizade, cuidado e leveza nas colocações e contribuições;

Prof. Dr. Rooney Vasconcelos Barros, pelo cuidado, disponibilidade, e delicadeza em cada colocação.

Aos sujeitos, vozes de campo, ouvidos neste estudo recebam meus agradecimento e gratidão;

A todos que direta e indiretamente contribuíram para tornar possível este momento, muitíssimo obrigado.

Dedicatória

*Um grande prazer na vida é fazer o que as pessoas
disseram que você não conseguiria.
(Filme- Homens de Honra)*

Dedico esta Tese especialmente à minha filha, Amanda Sophia, minha mais exigente ‘professora’, que mesmo ainda não tendo dimensão dos motivos de minha ausência, sempre se mostrou compreensiva e, por muitas vezes, foi meu ombro amigo nas horas das dificuldades. Obrigado por estar sempre comigo!

Minha cor

Minha flor

Minha cara

Não sei se o mundo é bom

Mas ele ficou melhor

Quando você chegou

E perguntou:

Tem lugar pra mim?

Minha cor de pólen

Sol do dia

Nuvem branca

Sem sardas

Não sei quanto o mundo é bom

Mas ele está melhor

Porque você chegou

Mas sem você

Meu mundo não teria razão

(Espatódea-Nando Reis).

Para minha amiga e companheira de vida Suéllen Silva, por compreender e apoiar as minhas decisões, por saber me ajudar com o silêncio necessário nas horas de concentração, por ser paciente comigo, por aturar as ausências e por sempre me fortalecer nessa caminhada, impulsionando-me até o fim, com muita tranquilidade e empatia.

*Vou dizer qual é o pensamento que deve tornar-se a razão,
a garantia e a doçura de toda minha vida!
É aprender cada vez mais a ver o belo na necessidade das coisas:
é assim que serei sempre daqueles que tornam as coisas belas.
(Nietzsche)*

Ao meu *oikos*, a porta por onde adentrei para este mundo, Manoel e Maria Antonia, que muitas vezes se doaram e renunciaram aos seus sonhos, para que eu pudesse realizar os meus. Quero dizer que essa conquista não é só minha, mas nossa. Tudo que consegui só foi possível graças ao amor, apoio e dedicação que vocês sempre tiveram por mim. Sempre me ensinaram a agir com respeito, simplicidade, dignidade, honestidade e amor ao próximo, e que mesmo tendo pouco conhecimento para decifrar as palavras em códigos escritos, compreenderam a importância e o valor delas para o desenvolvimento e aprimoramento da alma humana. A vocês meus guardiões nesta vida, dádiva maior de uma viagem mística que gestou-me e me fez ganhar a existência, todo o meu amor.

*Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar

Quero assistir ao sol nascer
Ver as águas dos rios correr
Ouvir os pássaros cantar
Eu quero nascer
Quero viver*

*Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar
Se alguém por mim perguntar
Diga que eu só vou voltar
Depois que me encontrar
(**Preciso me encontrar**- Cartola)*

Aos meus irmãos, pelo apreço e energias vitais, pelas quais gostaria de expressar meus agradecimentos.

E graças à união de todos, os obstáculos foram ultrapassados, vitórias foram conquistadas e alegrias divididas. Agradeço pela paciência e compreensão com minha ausência durante essa longa jornada. Muitíssimo obrigado.

Epígrafe

*Vida, oh Vida! Ensina-me a auscultar
Os misteriosos segredos da alma
Aquelas coisas que nunca
Falamos, mas sentimos, uma
Fenomenologia de si,
Da mente humana.
(Iraildes Caldas Torres, 2020)*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura-1 Edith Stein estudante de Gottingen no verão de 1913.....	22
Figura-2 Pachamama.....	37
Figura-3 Planta da Cidade da Barra do Rio Negro do início do século XVIII	47
Figura-4 Caduceu de Hermes: representação da estrutura relacional - corpo, alma e espírito.	53
Figura-5 O Espiral como representação simbólica do eterno ciclo da vida.....	72
Figura-6 O Útero e a tríade <i>natura</i>	82
Figura-7 Constelações femininas.....	93
Figura-8 A face da Mãe Natureza.....	102
Figura-9 As faces do <i>eu</i>	116
Figura-10 Crianças a brincar no rio.....	132
Figura-11 Sincronicidade da Vida.....	140
Figura-12 Sororidade ecológica.....	148

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

GEPOS - Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ITEPES - Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia

PPGSCA - Programa de pós-graduação sociedade e cultura na Amazônia

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

RESUMO

Este estudo assume o propósito de desvelar os sentidos e significados da alma feminina que engendram o pensamento de Edith Stein, sua importância e influência aos estudos de gênero, buscando compreendê-la no âmbito das manifestações simbólicas e das representações de ancestralidade emergidas nas práticas sociais das mulheres amazônidas. No enfoque dos processos socioculturais da Amazônia, esta pesquisa atende a uma abordagem tecida com os fios da interdisciplinaridade, sob a inspiração da dialógica *moriniana*, em franca conversação com a Filosofia, a Antropologia, a História e as Artes, além das vozes de campo, das vivências e da observação *in loco*. O *locus* do trabalho de campo e o grupo de estudo e pesquisa sobre o pensamento de Edith Stein formado pelos estudantes de teologia do Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia (ITEPES), situado na cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas. Buscamos investigar e evidenciar o princípio ou o eterno feminino que circunda as práticas sociais das mulheres, o qual por via da alteridade e empatia inspira um *ethos* de Bem Viver com a natureza, assentado nas bases da cultura material e imaterial dos povos tradicionais da Amazônia. A metodologia, ancorada numa perspectiva fenomenológica e rizomática de conhecimento, concentrou-se no diálogo fecundo entre os pensamentos de Edith Stein e os relatos dos sujeitos da pesquisa. As técnicas metodológicas incluíram fontes secundárias cotejadas com imagens, pinturas, poemas e canções, que se somaram à entrevista profunda. Os principais resultados revelaram que a alma feminina na Amazônia se revela como um feminino ancestral que entremeia a vida humana com a tríade terra, floresta e água. Deve-se reconhecer, por fim, que a alma feminina em sua subjetividade é a responsável por tecer redes relacionais sobre a vida de mulheres, homens, assim como toda a vida natural, um fluxo energético ou um princípio universal que faz fluir a vida e a continuidade do planeta.

PALAVRAS-CHAVE: Alma; Feminino; Amazônia; Edith Stein.

ABSTRACT

This study takes on the purpose of unveiling the sense and meanings of the feminine soul that engender the thought of Edith Stein, its importance and influence to gender studies, seeking to understand it in the context of symbolic manifestations and representations of ancestry that have emerged in the social practices of Amazonian women. In the focus of the sociocultural processes of the Amazon, this research meets an approach woven with the threads of interdisciplinarity, under the inspiration of the Morinian dialogical, in frank conversation with Philosophy, Anthropology, History and the Arts, in addition to field voices, experiences and on-site observation. The locus of fieldwork and the study and research group on the thought of Edith Stein formed by theology students of Institute of Theology, Pastoral and Higher Education of the Amazon (ITEPES, initials in Portuguese), located in the city of Manaus, capital city of Amazonas State. We seek to investigate and highlight the principle of the eternal feminine that surrounds women's social practices, which through otherness and empathy inspires an ethos of Well Living with nature, based on the bases of the material and immaterial culture of the Amazon traditional peoples. The methodology, anchored in a phenomenological and rhizomatic perspective of knowledge, focused on the fruitful dialogue between Edith Stein's thoughts and the reports of the subjects of the research. Methodological techniques included secondary sources compared with images, paintings, poems and songs, which added to the in-depth interview. The main results revealed that the female soul in the Amazon reveals itself as a feminine ancestor that intersperse human life with the triad of land, forest and water. Finally, it should be recognized that the female soul in its subjectivity is responsible for weaving relational networks on the lives of women, men, as well as the natural life, an energetic flow or a universal principle that makes life and continuity flow from the planet.

KEY WORDS: Soul; Feminine; Amazon; Edith Stein.

RESUMEN

Este estudio asume el propósito de desvelar los sentidos y significados del alma femenina que engendran el pensamiento de Edith Stein, su importancia e influencia para los estudios de género, buscando comprenderlo en el ámbito de las manifestaciones simbólicas y representaciones de la ascendencia que emergieron en las prácticas sociales de mujeres amazonas. En el foco de los procesos socioculturales de la Amazonía, esta investigación se encuentra con un enfoque tejido con los hilos de la interdisciplinariedad, bajo la inspiración de la dialógica moriniana, en franca conversación con la Filosofía, Antropología, Historia y las Artes, además de las voces del campo, experiencias y observación in situ. El locus del trabajo de campo y el grupo de estudio e investigación sobre el pensamiento de Edith Stein formado por estudiantes de teología del Instituto de Teología, Pastoral y Educación Superior de la Amazonía (ITEPES), ubicado en la ciudad de Manaus, capital del Estado de Amazonas. Buscamos investigar y resaltar el principio de lo eterno femenino que envuelve las prácticas sociales de la mujer, que a través de la alteridad y la empatía inspira un ethos de Buen Vivir con la naturaleza, basado en las bases de la cultura material e inmaterial de los pueblos tradicionales del Amazonía. La metodología, anclada en una perspectiva fenomenológica y rizomática del conocimiento, se centró en el fructífero diálogo entre el pensamiento de Edith Stein y los relatos de los sujetos de investigación. Las técnicas metodológicas incluyeron fuentes secundarias cotejadas con imágenes, pinturas, poemas y canciones, que se agregaron a la entrevista en profundidad. Los principales resultados revelaron que el alma femenina en la Amazonía se revela como un ancestro femenino que entrelaza la vida humana con la tríada tierra, bosque y agua. Finalmente, hay que reconocer que el alma femenina en su subjetividad es responsable de tejer redes relacionales sobre la vida de las mujeres, los hombres, así como toda la vida natural, un flujo energético o un principio universal que hace fluir la vida y la continuidad de planeta.

PALABRAS CLAVE: Alma; Mujer; Amazonas; Edith Stein.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO I- EDITH STEIN E O TEMPO-ESPAÇO DA MULHER.....	20
1.1- A aproximação de Edith Stein com a perspectiva de gênero.....	20
1.2- As conexões de Edith Stein com as mulheres da Amazônia.....	30
1.3- A Amazônia como campo de estudo.....	41
CAPÍTULO II-PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ALMA FEMININA.....	52
2.1- A estética da alma: algumas aproximações.....	52
2.2- O princípio feminino em Edith Stein.....	64
2.3- A formação da personalidade da mulher.....	76
CAPÍTULO III - AMAZÔNIA E O PROCESSO DE ALTERIDADE NUMA PERSPECTIVA DE STEIN.....	88
3.1- As alteridades e as estruturas de poder na Amazônia.....	88
3.2- O limiar da maternidade e o sentido da alteridade.....	97
3.3-A mulher ameríndia e a alteridade da Pachamama.....	111
CAPÍTULO IV- EDITH STEIN NO TEMPO CONTEMPORÂNEO AMAZÔNICO.....	123
4.1- A dor das minorias indígenas na Amazônia.....	123
4.2 - A poética da vida como pele da floresta.....	134
4.3 - Edith Stein além de seu tempo, empatia e sororidade.....	145
Considerações finais.....	155
REFERÊNCIAS.....	160
ANEXOS.....	174
GLOSSÁRIO.....	178

Introdução

*Ah! Toda a alma num cárcere anda presa,
Soluçando nas trevas, entre as grades
Do calabouço olhando imensidades,
Mares, estrelas, tardes, natureza.
Cruz e Souza (1993)*

Este estudo assenta-se na busca de compreensão da alma feminina em Edith Stein, uma mulher de descendência judia que viveu uma vida de entrega ao estudo da Filosofia em meio ao governo nazista na Alemanha, dos anos 30 e 40 do século XX. Verificamos de que forma ela elabora o seu pensamento sobre as relações de gênero, envolvendo mulheres, homens e a natureza na perspectiva da alma feminina, de modo a transcender as concepções de feminino de seu tempo. Trata-se de um estudo no campo da interdisciplinaridade que tece diálogo entre a filosofia, antropologia, história e arte com o intuito de buscar compreender o entrelaçamento da alma humana e a natureza, consubstanciada pela tríade materna, terra/floresta/água.

O interesse pela temática de gênero, por via da concepção da alma feminina, como objeto de estudo encontra ressonância em minha¹ inclinação intelectual no momento em que desenvolvi pesquisas sobre *a formação da mulher no pensamento de Edith Stein*, na disciplina de Filosofia da Educação, no ano de 2005. A continuidade desses estudos se deu no Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *A formação da personalidade da mulher em Edith Stein*, no ano de 2008 e na dissertação de mestrado, intitulada *O sentido da personalidade da mulher em Edith Stein: entre o feminismo e a feminilidade*, no ano de 2015.

Também, durante o Mestrado, por ocasião dos estudos realizados pelas sendas da alma feminina, percebi a atuação de um princípio enérgico componente e condutor da vida natural, um sentido de feminidade que transborda a dualidade de gênero. Isso provocou uma ebulição no trajeto da pesquisa, abrindo clareiras, ampliando os sentidos e possibilitando novas investigações.

A ampliação e continuidade desses estudos, no doutorado, se dão no contexto da minha vinda para o Amazonas, quando assumi o cargo de professor na rede básica de ensino, momento em que cursei uma disciplina sobre gênero, ciência e desenvolvimento na

¹ A conjugação do verbo na primeira pessoa do singular será utilizada somente neste trecho no qual exponho minha subjetividade. Ao longo da tese a conjugação será empregada na primeira pessoa do plural.

Amazônia, ministrada pela professora Iraildes Caldas Torres e que motivou-me a pesquisar a alma feminina na Amazônia, a partir do olhar de Edith Stein.

A perspectiva de gênero é discutida pelo âmago do pensamento de Edith Stein, pondo em relevo a alma feminina enquanto um fluxo ou um princípio universal, que participa da vida e da continuidade do planeta. Esta discussão torna-se possível graças a um caminho a ser trilhado em companhia das obras de vários pensadores, entre eles, as pesquisas de Bello (2000), que apresentam interpretações e abordagens fenomenológicas com base nos escritos de Edith Stein, assim como a pesquisa de Torres (2014), que traz uma leitura sobre as mulheres amazônicas e suas conectividades com a terra/ água/floresta, Shiva (1991), com a concepção de que o princípio feminino se baseia na amplitude da natureza e envolve a mulher e o homem, como fontes vitalizadoras da relação de reciprocidade com o planeta, bem como os estudos de Estés (1997), que por meio da concepção da alma selvagem traz uma importante contribuição para a visibilização do estudo da alma feminina no campo científico.

Pensar o feminino no contexto amazônico é também pensar a relação de alteridade, conforme sugere Stein (1999, p.41), “um ser para o outro”, constituído de subjetividade e de intersubjetividade, uma relação pela via do diálogo com uma pretensão universal de validade que atinge não só a esfera do humano, como também, a vida em geral. Essa concepção permite questionar não só o velho paradigma baseado em valores egocêntricos e antropocêntricos, mas ter uma nova visão de mundo com valores e princípios éticos, reconhecendo o valor de todos os seres vivos, na medida em que, “carregamos um universo de homens, mulheres e natureza em nosso interior” (GAMBINI, 1999, p.26).

Há um aspecto relacional de gênero que envolve as mulheres, os homens e a natureza, que se transveste em bens vitais de reciprocidade daquele que dá e recebe. A natureza engendra um princípio gerador de vida que permite ao ser humano se nutrir dela, em cuja reciprocidade assenta-se a ação de homens e mulheres em manter a sua continuidade e perenização. Embora a terra possua um substrato simbólico vital de relação com as mulheres, o feminino é um valor ontológico, um princípio relacional que reforça a capacidade de criar, incluir, acolher e cuidar, presente em homens e mulheres.

Gênero é uma categoria analítica explicativa das relações sociais constituídas na cultura com suas representações materiais e simbólicas, ramificando-se em todos os espaços e meandros da sociedade como um constructo social, para além da representação do masculino e do feminino. Para Stein (1999), a natureza humana e não-humana, aparece revestida de uma alma ou um princípio criador que nutre a vida, estabelecendo uma relação com a alma humana num sentido de alteridade e empatia, especialmente com a mulher. A mulher possui

as faculdades maternais (espiritual e biológica) manifestadas pelo ato da empatia de cuidar, ter responsabilidade e de proteger a vida do outro, com capacidade biológica de gerar e alimentar. Essas prerrogativas podem aparecer no homem, pois, a maternidade, que é o epicentro dessa dimensão da alma feminina, é facultada ao homem por via da maternidade espiritual, que necessita ser demonstrada nas ações.

Discutir a alma feminina descoberta da membrana ocidentalizada e acionar a ideia do eco-sócio-antropológico, como sugere Morin (1995), exigiu adentrarmos um universo em áreas antes consideradas sombrias, marcadas pelas relações de poder, interferindo nos domínios do patriarcado que se instala na área rural de forma ostensiva. Por isso, escolhemos penetrar o macrocosmo mítico, imaginário e transcendental, que tecem as sociabilidades de vida na Amazônia. Entrelaçamos nossas linhas a outras linhas (INGOLD, 2015), demos contornos às linhas que bordaram este estudo ao longo dos quatro anos de doutoramento, resultando na constituição do tecido desta tese em processo de devir.

Ao abdicarmos do caminho de uma metodologia disciplinar fechada, adotamos uma perspectiva rizomática e fenomenológica como sendo um ato científico/poético que entrelaçam as falas de campo, acervos literários e estéticos (músicas, fotografias, cinema, teatro entre outras formas de arte), realidades, imaginários, sociabilidades. É um trajeto empreendido no campo da natureza e da cultura amazônicas, por meio de desvios e rotas de fuga, entrâncias e ressonâncias que nos levam a encontrar outras saídas ou meios para explicar os fenômenos da alma no contexto da terra/floresta/água.

O contexto de referência empírica (o chão da pesquisa) é a cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas. O *corpus* da pesquisa é formado por uma amostra de 7 participantes, que são apresentados neste estudo com nomes fictícios para salvaguardar as identidades dos sujeitos entrevistados. Os participantes encontram-se seccionados em 03 membros do grupo de pesquisa em Edith Stein, 02 estudiosos do pensamento da filósofa e 02 membros que atuam ou atuaram em movimentos de mulheres na região amazônica. Estes sujeitos da pesquisa foram ouvidos sob a técnica de entrevista profunda, sugerida por Bourdieu (2012), a qual nos permite capturarmos as narrativas de um mesmo participante quantas vezes forem necessárias. Fizemos uso de gravador de voz, câmera fotográfica e anotações no diário de campo para registrar as nossas impressões, constituindo-se em instrumentos importantes nessa fase de investigação. Utilizamos também a técnica de grupo focal via plataforma Meet com os membros do grupo de estudos sobre Edith Stein e roda de conversa com os membros do Gepos (Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder).

O trabalho está dividido didaticamente em quatro capítulos interdependentes. Cada capítulo forma o conceito/pele que reveste os rizomas da tese, entrelaçando as percepções e experiências a partir do fio condutor da pesquisa. No primeiro capítulo evidenciamos a concepção de alma feminina em Edith Stein, situando-a no interior da perspectiva de gênero e relacionando-a com a realidade das mulheres amazônidas, esplandecendo nessa relação, os vestígios da alma feminina no acervo de mitos, entes da floresta e toda espécie de encantarias e expressões sobrenaturais que compõem a teia da vida neste continente das águas.

O segundo capítulo tem como centralidade a análise fenomenológica da alma, realçando a maternidade como pináculo da estética da alma feminina, e evidenciando na natureza amazônica o semblante materno por meio da tríade terra, floresta e água. Esses elementos naturais são revestidos de simbolismo, consubstanciando o imaginário dos povos ancestrais da região, assim como o processo de formação da personalidade de mulheres e homens da Amazônia.

No terceiro capítulo tecemos diálogo entre o pensamento *steiniano* sobre a alteridade feminina e as estruturas de poder, lançando raios de luzes sobre a realidade sociocultural das mulheres na região amazônica. Demonstramos o protagonismo feminino por meio das práticas ecológicas realizadas pelas mulheres, entendidas como modo de vida afetoso, de *Bem Viver* com a Pachamama, a Mãe-Terra, uma representação vivaz do princípio feminino. E pelo fluxo enérgico da Amazônia, tecemos uma reflexão acerca do feminino primordial contido na fluidez da natureza de mulheres e homens, assim como na vida em geral.

No quarto capítulo demos vazão ao imaginário dos povos ancestrais pelo afluente dos pensamentos e exemplos de vida de Edith Stein, enfatizando a relação de empatia, alteridade e sororidade que esses povos possuem com a tríade terra, floresta e água. Esta é, pois, uma relação de ancestralidade, cuidado e respeito com aquela que em suas cosmologias deixa de ser algo inanimado, e passa a ser um organismo vivo, tornando-se a pele da floresta, que transita na imanência e na transcendência e se situa no limiar da vida humana e não-humana.

Por fim, tecemos algumas considerações finais, apresentando os principais resultados de uma longa investigação empreendida nos estudos da *alma humana e os sentidos do feminino*. É assim que esta pesquisa assume significativa importância não só no âmbito da Antropologia de Gênero que vem há algum tempo buscando dar visibilidade às práticas sociais das mulheres na Amazônia, mas também porque poderá auxiliar os estudos interdisciplinares verticalizados nos processos socioculturais da região. Do mesmo modo, poderá contribuir para com a vida das próprias mulheres amazônidas, que passarão a ser

reconhecidas pela historiografia e visibilizadas pela ciência como sujeitos protagônicos do desenvolvimento social delas e de seu povo.

CAPÍTULO I – EDITH STEIN E O TEMPO-ESPAÇO DA MULHER

*Feminino, símbolo do corpo que contém
anima. Feminino, o sopro e a
água da vida.
(Carl Gustav Jung)*

1.1 A aproximação de Edith Stein com a perspectiva de gênero

O século XX, nas suas décadas iniciais, ainda alimentava a imagem feminina associada ao biologismo que tem assento nas formulações do positivismo e higienismo do século XIX. De acordo com essa imagética, às mulheres eram atribuídas diversas atribuições. Eram as principais responsáveis pela preservação da família e da moral cristã, detentoras de atributos de pureza, bondade e submissão, além de serem exaltadas como generosas e meigas, em cujas mãos repousavam o futuro da pátria e da família. No discurso sobre a pureza feminina e qualidades morais das mulheres, havia um forte sentido edificado sobre um discurso ambíguo que ora as elevavam como preservadoras da moral e dos bons costumes, ora condenava qualquer ideia de sexualidade ou temas oriundos de assuntos vistos como impróprios para elas. Deveriam aproximar-se do modelo arquetípico reverenciado pela religião cristã, a mulher-mãe-virgem isenta dos pecados da conjunção carnal. Esse modelo referendava e preservava os estereótipos da feminilidade e excluía as mulheres dos espaços de protagonismo social ao valorizar apenas o seu papel no espaço privado e no desempenho da maternidade.

O lar era o altar sagrado no qual estavam depositadas sua esperança e felicidade. O casamento e a maternidade deveriam ser o ápice de seus melhores e maiores sonhos de realização pessoal. Escrever, nesse período era privilégio de algumas poucas mulheres² de classe social mais elevada. Por esse motivo, foi somente nos últimos anos do século XIX, que obras literárias escritas por mulheres começaram a conquistar seu reconhecimento ante um vasto público leitor e perante a crítica literária. Tornou-se pauta dessas obras as questões relacionadas à mulher e ao seu comportamento sejam na literatura ou em quaisquer segmentos sociais. Trata-se de um pensamento pensado por mulheres que fazem do *ser mulher* o ponto de partida de sua experiência prática e teórica. É uma reflexão que se orienta para a produção intelectual de mulheres centralizadas em questões ontológico-metafísicas,

² Há nesse período mulheres escritoras no século XIX, como Elizabeth Agassiz (1822-1907) e Harriet Taylor (1807-1858).

transitando gradativamente de uma história de mulheres vítimas para uma história de mulheres ativas, comprometidas consigo mesmas e com a sociedade. Perrot (2007, p. 520) é enfática ao dizer que, “a presença e de uma fala femininas em locais que lhes eram até então proibidos, ou pouco familiares, é uma inovação do século XIX que muda o horizonte sonoro [...], um oceano de silêncio, ligado à partilha desigual dos traços, da memória e, ainda mais, da história”.

A partir do século XIX a participação da mulher na formação socioeducativa, cultural, política e religiosa levou a questionar sobre o significado de ser mulher. Muitas lutas iniciaram contra os segmentos que resistiam negando a integração de sua humanidade ao espaço público, na tentativa de obstruir a valorização do ser mulher, mantendo-as mergulhadas nas sombras silenciosas, impostas e sufocadas por imagens distorcidas. Mas, na alvorada do século XX, elas decidem escrever suas próprias histórias, de modo a tornarem-se visíveis e reconhecidas como construto social.

No decorrer do século XX, as mulheres travaram batalhas por seus direitos, pela garantia de melhores condições de vida e trabalho. Se, por um lado, os movimentos feministas se firmaram na conquista da igualdade entre os gêneros e na participação da mulher de forma equivalente, por outro, os movimentos intelectuais e teóricos que foram surgindo buscavam desnaturalizar a ideia da diferença entre os gêneros. Cresce assim a participação das mulheres na vida sociocultural e política nesse tempo, e autoras como Emily Dickinson (1830-1886), no âmbito da literatura, expõe a participação da mulher na sociedade, embora ela ainda permanecesse, em maior parte, na invisibilidade. Aqui merecem referência as contribuições filosóficas que vieram de pensadoras como Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein, entre outras, que procuraram evidenciar em suas pesquisas a condição feminina numa perspectiva da filosofia dialética das relações sociais e econômicas, bem como sua função no sistema capitalista.

Essas pensadoras direcionaram seus estudos para a reconstrução do percurso das mulheres desde a antiguidade até os nossos dias, questionando a imagem da mulher construída pelos homens. A história do pensamento ocidental sobre o feminino mostra que as mulheres sempre tiveram que lutar contra uma realidade a elas hostil, submetida a funções ou situações subalternas tanto nas atividades culturais quanto técnicas. Conforme Bello (2000) subsiste, ainda hoje, uma assimetria de gênero, uma desigualdade entre o ser homem e o ser mulher, que deixa visíveis os aspectos díspares, de sentir, perceber, ver, pensar e projetar o mundo. Esse olhar se deve à relação distinta entre os gêneros no Ocidente, que, por sua vez, traduz-se numa concepção filosófica que rejeita a possibilidade de um sujeito mulher e de

tudo o que está relacionado a ela. A mulher, por ser considerada secundária, não seria digna de ser objeto de estudo da ciência.

Não obstante, a presença e a participação cada vez maior de figuras femininas, por exemplo, no campo da filosofia e da antropologia, possibilitou a elaboração de uma antropologia atenta à pessoa na sua duplicidade de feminino e masculino. Isso se deu no interior de uma ótica que não negligenciou a contribuição dada pelos estudos fenomenológicos como via de esclarecimento das múltiplas dimensões, pela qual é formada a condição humana, e em particular, a feminina.

O pensamento feminino pode ser apresentado como um dos possíveis caminhos para se construir conhecimento. Nele diversas lideranças femininas cresceram de forma mais sólida, vinculadas aos diversos segmentos de mulheres, como as mulheres no movimento negro, nas lutas sindicais, nas representações parlamentares e nas situações de governabilidade, dentre outros.

Um exemplo emblemático de figuras que souberam harmonizar questões filosóficas e religiosas com a vida social pode ser percebido em Edith Stein (1891-1942), uma das poucas filhas de Israel a ser canonizada pela Igreja Católica. Nasceu em Breslau, Alemanha, em 1891. Por meio de seus estudos fez notórias pesquisas, doutorando-se em Filosofia. Ela traz as marcas de filosofia original, procurando estabelecer um elo entre a filosofia contemporânea sintetizada na fenomenologia *husserliana*, e a tradição medieval manifestada pela filosofia de São Tomás, excedendo a neoescolástica. Foi aprisionada pela polícia nazista na Holanda e levada para o campo de concentração de Auschwitz, onde foi executada na câmara de gás, em 09 de agosto de 1942. Foi canonizada pelo papa João Paulo II, em Roma, no dia 11 de outubro de 1998.



Figura: 1 - Edith Stein, estudante de Gottingen no verão de 1913. Fonte: Novinsky, (2008).

Stein viveu em meio aos acontecimentos históricos cruciais que marcaram a primeira metade do século XX. Uma intelectual profundamente voltada às questões de seu tempo, tendo se dedicado à filosofia, à psicologia, à pedagogia, à antropologia, à teologia, à política, e às temáticas feministas. Fez parte de um grupo pouco conhecido, de judeus convertidos ao catolicismo que tiveram suas vidas interrompidas pela “Solução Final” idealizada pelos nazistas, indissociável do destino do povo judeu e da sua história. Sua trajetória permite-nos assinalar paralelos com o fenômeno da conversão forçada dos judeus ao catolicismo na península ibérica durante a época moderna (séculos XVI-XVIII), quando o desrespeito pelo outro e/ou pela diferença alcançou seu apogeu com o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

Stein é considerada a protetora dos universitários e dos intelectuais, dos estudantes de filosofia e de todos os que buscam a verdade, que se encontra naquele que é o caminho, a verdade e a vida. Ela é vista como uma mulher que deixou uma herança intelectual, não apenas na história da filosofia contemporânea, mas também na história do pensamento feminino. Em sua filosofia são delineados os traços de uma *filosofia do feminino*, ainda não presente em sua época, uma vez que, a filosofia, no início do século XX, não era cultivada por mulheres, como ocorre em nossos tempos. A história, com efeito, comprovou a presença da mulher nos vários âmbitos da sociedade, inclusive no âmbito da ciência, como é o caso de Stein. Acerca da presença da mulher no campo científico, um dos sujeitos ouvido neste estudo chama a atenção para o seguinte fato:

Acho pouco possível realizar um estudo de forma séria e sincera sobre a construção do pensamento feminista sem passar pela marcante presença de Edith Stein. Talvez seu nome não esteja na Calçada da Fama das grandes sufragistas e militantes, devido sua vida ser atrelada à religião e ao estudo da fenomenologia, mas Stein foi e sempre será uma das mentes mais lúcidas em prol da defesa do feminino (Solimões, 49 anos, entrevista, 2019).

Observe-se que o feminino se revela como fonte iluminadora para a compreensão da condição da mulher, haja vista a carência de uma episteme de gênero naquela época. Na ausência de um conceito de gênero apresentava-se o conceito de feminino nos estudos de algumas teóricas como Stein. Concepção tida como perfídia pelos movimentos feministas alemães. Acreditava-se que de nada contribuiria para o reconhecimento social da mulher, a perspectiva do feminino, já que este conceito remetia às ideias de fragilidade e conformismo.

No interior da filosofia do feminino Stein enveredou seus estudos pelas questões emergenciais de seu tempo, ligadas à vida e à experiência pessoal³. Seguiu seu método fenomenológico e apontou para o sentido das coisas ao propor uma antropologia filosófica do ser humano sob a ótica dos significados ontológicos do feminino. Stein fez abrolhar em seus estudos a *alma feminina* como energia pujante dimensionada para o externo da órbita do humano, uma nova forma de iluminar as questões relacionadas ao mundo-da-vida⁴ e a relação com a natureza no sentido da atuação da alma feminina sobre os seres humanos e não humanos. Solimões chama a atenção para o fato de que “esse pensamento não condizia com o tempo e espaço em que Stein estava inserida” (entrevista, 2019). Estamos nos referindo à sociedade europeia, em particular a Alemanha do início do século XX, cuja preocupação dos movimentos de mulheres estavam direcionados para a crítica à sujeição política e econômica das mulheres na realidade fabril. Isso levou à forma de pensamento não alinhado a objetividade da crítica social a ser considerado um *desserviço*⁵ à causa feminista.

O conceito de gênero surge contexto dessas transformações históricas e passa a iluminar os estudos que envolvem mulheres e homens dentro das relações sociais e de poder. São novas abordagens que iluminam as explicações sobre a condição feminina com base no contexto sociocultural, possibilitando a inclusão de novas concepções e cada vez mais mulheres adentram o cânone da ciência, retirando-as da “humilhação deste vazio imposto ao pensamento” (WEIL, 1996, p. 58).

Simone Weil (1909-1943) infere a respeito dos subsídios teóricos que contribuíram para promover a exclusão e silenciamento das mulheres da história do conhecimento. Um dos pilares deste silenciamento é apresentado por Lacan (1998), ao afirmar que as mulheres não existem enquanto gênero, existem em corpos de fêmeas. Para Weil (1996), os termos mulher e homem, foram utilizados para designar os estereótipos socialmente construídos de masculinidades e feminilidades, uma hierarquia criada para assinalar atributos, como algo fixo da biologia. As mulheres sempre foram representadas como pessoas frágeis e emotivas, associadas aos sentimentos no campo do menor, da subalternização e da razão inferior. É o que podemos perceber nesse poema de Victor Hugo.

³ A singularidade dessas figuras femininas é que elas mantinham sempre uma relação com a vida e a experiência pessoal e, também, com o contexto histórico no qual estavam inseridas. Particularmente significativa é a atenção que direcionam à sociedade, à vida política e ao desenvolvimento das ciências no seu tempo.

⁴ No âmbito fenomenológico o mundo da vida, diz respeito à vida partilhada com outros sujeitos, na qual todos atuam como pertencentes a um mundo comum. A noção de mundo da vida está diretamente relacionada à intersubjetividade, ligada à questão da consciência.

⁵ Nesta reflexão fazemos referência ao pensamento que não convergia com as ideias feministas do início do século XX. Ver Bello. Fenomenologia e ciência humanas, (2004).

*O homem é forte pela razão.
A mulher é invencível pelas lágrimas;
A razão convence, as lágrimas comovem.*
(Victor Hugo, 2002, p.30)

O poema *O homem e a mulher*⁶ retrata a condição feminina que consiste em minimizar a capacidade de pensar da mulher, pondo-a na moldura da sensibilidade, da fragilidade e do mistério. Desde Hipócrates (IV a.C.), houve diversas investidas sobre o desvendar do mistério que envolve o feminino, uma vez que o mistério não era o feminino e sim o tempo e o lugar em que o feminino foi posto ao sujeito. Parecia que os males que acometiam as mulheres, suas dores, suas doenças, tudo fluía de uma mesma fonte: o sexo. Platão na obra *Timeu* (1977, p. 88), afirmava que "seu útero é um ser vivo, possuído pelo desejo de fazer crianças". Havia até a crença de que dentro do ventre, a mulher abrigava um animal que não tinha alma. Este animal subia e descia dentro de seu corpo, provocando as famosas *sufocações uterinas*⁷. Essa estranheza fazia da mulher um ser diferente, sem alma, um produto da metempsicose, um homem mutilado.

Freud (1974, p. 196), propõe justificar por meio do método psicanalítico que "[...] é com facilidade que as meninas compartilham plenamente a opinião que seus irmãos têm do pênis. Elas desenvolvem um vivo interesse por essa parte do corpo masculino, interesse que é logo seguido pela inveja". Essa concepção assinalada por Freud considera o macho, o ser humano propriamente dito, e a fêmea, um ser derivado dele e a ele subordinado. Esse pensamento sinaliza para as categorias do masculino e feminino como produtos culturais, fruto da elaboração psicossocial das diferenças biológicas.

Observe-se que o engenho teórico projetado no horizonte do pensamento ocidental contribuiu para que o sujeito subalterno feminino permanecesse profundamente na obscuridade e no silenciamento, num casulo⁸ do poder ideológico. Trata-se de uma arquitetura de poder instituída sobre as mulheres por meio de diversas linhas que historicamente teceram uma imensa teia que envolve e direciona a vida delas.

Em Jung (1977), percebemos que os mitos e contos de fadas representam essas linhas de poder, pois a figura masculina representa a força do herói e do conquistador, mas também

⁶ Poema *O Homem e a Mulher* de Victor Hugo (2002).

⁷ Trata-se da perda de sangue que ocorre periodicamente no feminino (ciclo menstrual). Ver Estés, (1997).

⁸ Nesta reflexão fazemos referência ao termo utilizado por Garcia (1997), para identificar a estrutura de pensamento forjado sobre a condição feminina.

o temor da morte simbolizado na figura do assaltante ou assassino. A história do Barba Azul⁹ é um exemplo disso. Ele mata em segredo suas mulheres, sendo uma personificação do predador que não faz uso somente da força física, ele também se alimenta da luz das forças femininas, da psique da mulher, treinando-a para acreditar que é indefesa, obliterando a sabedoria feminina (ESTÉS, 1997). O Barba Azul pode ser a representação daquilo que foi chamado por Freud de superego, ou seja, a censura interna, voz interior das mulheres que reproduz o discurso masculino social, fazendo com que ela participe de maneira eficaz na sua própria subjugação.

Essas constatações podem ser iluminadas pelo conceito de gênero que é uma episteme elaborada e tecida por dentro da cultura. Em Torres (2005), o conceito de gênero é, antes de tudo, uma ontologia, supõe uma forma de ser e estar no mundo, na história. Numa perspectiva mais ampliada esta autora considera que esse conceito também estabelece intersecção com as noções de geração, região e nação. Há segmentos etários de mulheres e até de homens que enfrentam mais preconceitos do que outros, tais como a terceira idade, do mesmo modo que a região amazônica recebe uma carga mais elevada de preconceito de gênero em virtude de sua população possuir a matriz étnico-indígena, haja vista que, no caso da região amazônica, as mulheres são vistas como lascivas sexuais e “fáceis”. Ou seja, uma opressão de gênero destilada em forma de estereótipos e clichês reducionistas. Nessa mesma esteira de preconceito está à nação brasileira que é vista pelo imaginário mundial, como o lugar de mulheres libertinas, sambistas e desnudas (IBIDEM, 2005).

Observe-se que a depreciação das mulheres é construída por uma linha histórica que compõe a malha etnocêntrica tecida desde o período da colonização da região. Essa malha representa a articulação do poder que age sobre a vida dos sujeitos, determinando sua maneira de pensar e agir na forma de um *biopoder*¹⁰. O poder é um exercício constante que se desenvolve no cotidiano da prática social sendo, pois, construído no processo cultural e na extensão da sociabilidade. As relações de poder esparramam-se como uma capilaridade ou teia, que se espalha na vida cotidiana, uma vez que, ninguém, está destituído dele. Acerca dessa relação de poder que envolve as relações de gênero, um dos sujeitos da pesquisa, ouvido neste estudo, chama a atenção para a seguinte questão:

⁹ O Barba Azul é uma história escrita no século XVI por Charles Perrault e foi inspirada na história de Gilles de Rais, um nobre do século XIV. Em seu livro *Mulheres que Correm com o Lobos* (1997), Clarisse Pinkola Estés aborda a lenda do Barba Azul e sua correlação com o predador interno feminino.

¹⁰ *Biopoder* é um termo criado para referir-se à prática dos estados modernos e sua regulação dos que a ele estão sujeitos por meio da subjugação dos corpos e o controle de populações. Ver Foucault, (1993).

Dar visibilidade às mulheres num domínio em que aparentemente tiveram um estatuto de sombras. Hoje a tarefa é eminentemente reconstrutiva, de desvelar a presença oculta da mulher na história do pensamento, destacando o pensar feminino pensado por mulheres. Nesse caso, dar voz ao pensamento cultivado por mulheres, por dentro da perspectiva de gênero, é contar a outra parte da história, é incluir todas as linhas que permitam revelar a presença feminina na história do pensamento e no campo das ciências humanas, em particular (Xingu, 45 anos, entrevista, 2020).

O conceito de gênero, como se vê, abre um feixe de possibilidades de análises interseccionais e transversais no campo das ciências humanas. O gênero é uma forma de decodificar e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana, uma vez que não se pode pensar gênero sem levar em consideração as conexões com as relações de poder e sua interseção com o mundo da vida.

Para Beauvoir (1967, p.9), gênero é cultura e não natureza, segundo ela, “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Assinala-se aqui o desabrochar da consciência feminina. Essa máxima é considerada a base da concepção de gênero como um constructo histórico e social, destituído praticamente de toda base natural e binária. Para esta autora, todo pensamento em que sua análise parte da generalidade da natureza humana para justificar a condição que se encontra as relações entre homens e mulheres, está apenas reproduzindo a percepção masculina, pois sem assinalar o constructo social e cultural do sujeito mulher e do sujeito homem, cai-se na afirmação do privilégio masculino¹¹.

Os pensamentos desenvolvidos e inspirados na vertente emergida por Beauvoir são avessos à ideia de natureza feminina. A mulher é substancialmente produção cultural, é aquilo que uma sociedade histórica faz dela. Se formos estabelecer a conexão destas teorias de gênero com as asserções de Stein, vamos perceber similitudes, guardadas as singularidades de cada uma dessas teorias. Para Stein a mulher é nutrida de características ou peculiaridades internas, próprias, mas que se vigoram e se desenvolvem levando consigo as estrias do contexto ao qual ela se encontra, ou seja, “a mulher não nasce a que se tornou” (STEIN, 2000, p. 10).

Stein aponta para a relação do contexto sociocultural com as potencialidades intrínsecas do ser. Para essa pensadora, ao nascer os seres humanos, em particular a mulher, que é conduzida por suas potencialidades internas, refletidas em gestos e formulações de pensamento, ou seja, a manifestação genuína da alma. Nos contextos sociais os marcadores como, cultura, educação e religião conduzem a vida coletiva, mas também reativam as

¹¹ Ver Beauvoir. O segundo sexo, (1967).

potencialidades internas, na pretensão de comportá-las na moldura normativa, tornando-as parte de um processo conjunto de pensar e agir.

Stein e Beauvoir se assemelham ao revelarem que a mulher encontra-se em pleno devir. Não obstante, elas divergem em torno da *internalidade transcendental*¹² do feminino que no pensamento *steiniano* é percebido como uma energia pujante que ultrapassa os limites *somáticos*¹³ de homens e mulheres, abrangendo a relação com a vida, no sentido do cuidado. O cuidado exige ternura e que visa uma forma de convivência no mundo, uma relação com o outro¹⁴, em especial, entre humano e natureza, no sentido de que tudo tem vida, tudo tem alma. Já, em Beauvoir, o feminino não é um dado natural com qualidades e valores, todavia algo performático e social — ao longo da história, cada cultura criou os padrões de ação e comportamento de determinado gênero.

Pela via da psicanálise, Jung (1875-1961) propôs dimensionar a atuação do feminino por meio das representações do *animus* e da *anima*¹⁵, sugerindo que o feminino não só pertence a um universo semelhante ao masculino, mas também é inerente a ele. Por esse pensamento, qualquer teoria científica que tem como propósito compreender a mente humana, mas que não leva em conta as raízes arquetípicas do feminino e do masculino, é manca, uma vez que o feminino e o masculino encontram-se para além das funções biológicas dos seres.

No pensamento de Shiva (1991), a transcendentalidade do feminino percebida por Stein e evidenciada por Jung, é apresentada como um princípio feminino que se revela numa força de caráter criativo presente nos seres vivos, racional ou não, representando também a natureza. O primórdio dessa energia está relacionado à criatividade, atividade, produtividade e diversidade que cada indivíduo possui, além de fazer a ligação entre o ser humano e a vida natural, entendendo toda a vida como parte de um mesmo universo e em posição de igualdade. Essa concepção sugere que o princípio feminino, contido em homens e mulheres, pode ser a chave para a sustentabilidade da vida em toda a sua sociobiodiversidade. Isto deve promover a necessária mudança de valores e posturas no plano cultural, onde o simbólico é incluído como elemento fundamental para a mobilização e transformação social, que marca, homens e mulheres, nos modos de ser e de agir, na sociedade.

¹² A alma feminina como condutora da criação da transformação da vida.

¹³ São as faculdades consideradas físicas, corporais.

¹⁴ No sentido da alteridade o outro tem o valor individual naquilo que é externo, diferente, mas não desigual. É uma relação equitativa no horizonte das diferenças e particularidades.

¹⁵ A *anima* compõe a totalidade das qualidades psicológicas femininas inconscientes que um homem possui e o *animus* as masculinas possuídas por uma mulher. Ver Jung, (1977).

A interconexão do feminino com a manutenção da vida natural se revela como um *drible*¹⁶, criando fissuras na fortaleza do pensamento arborescente¹⁷. Por essas fissuras retumbam as vozes daqueles que por muito tempo permaneceram silenciados e invisibilizados. São vozes que se convertem em novas rotas de pensamento, que põe na ágora da ciência os fenômenos complexos do sul¹⁸.

Um de nossos informantes elucida o fato de que “a ciência é a força motriz da história do pensamento. É um campo de disputa, de elevação e redução de teorias. Essa disputa tornou-se o estatuto das relações de poder entre os gêneros” (Xingu, entrevista, 2020). A fala de nosso informante ressalta a relação de poder que circunda a história do pensamento, e que no epicentro desse processo, encontram-se as relações de gênero. Matos (2009, p. 50), revela que os estudos de gênero emergiram da crise dos paradigmas tradicionais da escrita da história, que exigia revisão dos seus instrumentos de pesquisa. Essa crise de identidade levou à procura de outras histórias.

Essas outras histórias partem de um desvio no grande edifício epistêmico ocidental, uma história *menor*¹⁹ que revela o feminino destituído do estigma forjado por concepções cultivadas pela via do *não-ser*²⁰. Essa vertente projeta o feminino na figura de guardiã, deusa e entidade criadora e revitalizadora da vida, relevando um olhar menos antropocêntrico e patriarcal. Essa forma de pensar e agir faz parte do modo de vida dos povos tradicionais como os do vale do Indo²¹, os do leste africano e os das Américas, em particular os da Amazônia, que velam o princípio feminino como “promotor e guardião da equidade da vida” (STEIN, 1999, p.34). Não se trata de uma faculdade estritamente da mulher, mas de uma pujança cósmica espalhada sobre os seres, revelando cada vez mais uma nova relação para com a

¹⁶ O definir o desvio na expressão de Deleuze, ou seja, novas rotas para a construção de conhecimento fora do panorama estruturalista. Ver Deleuze, (2012).

¹⁷ Modelo de organização do conhecimento fundamentado por meio de preceitos lógicos afirmados em elementos considerados hierarquicamente como maior nível de veracidade e confiabilidade. Ver Deleuze, (2011).

¹⁸ Ver Santos, Epistemologias do Sul, (2010).

¹⁹ Trata-se de saberes que são invisibilizados frente à estrutura do conhecimento de científico, mas que se tornam grandes e faz retumbar os modos de vida dos povos em plena reciprocidade com a natureza.

²⁰ A propósito dos sujeitos subalternos aconselha-se a leitura de Spivak, (2010).

²¹ A civilização do Vale do Indo se estendeu do Baluchistão do Paquistão, a oeste, a Utar Pradexe no oeste da Índia, a leste, do nordeste do Afeganistão, no norte, ao estado de Guzerate, no sul da Índia.

natureza, com a Terra, uma invaginação do sentido²², como podemos perceber nesse poema *A vida Secreta da natureza*²³.

*Sentamos juntos, a floresta e eu.
Fundimo-nos no silêncio.
Até que só houvesse floresta.
(Aveline, 2004, p.21)*

O poema demonstra a interconexão com a natureza e o valor intrínseco de todas as formas de vida, ultrapassando as noções de separação entre humano e natureza. Esse modo de ser e de agir têm como farol os saberes tradicionais que são nutridos pelo olhar ecológico, numa relação recíproca entre os gêneros, com as futuras gerações e com a teia da vida na qual tudo faz parte, uma ecologia profunda sugerida por Naess (1995). Enquanto o velho paradigma está ancorado em valores antropocêntricos, os saberes ecológicos estão alicerçados em valores ecocêntricos (centralizados na terra), no respeito aos diversos saberes, às diferentes culturas e às diferenças de identidades e realidades. É uma visão de mundo que reconhece o valor inerente da vida humana e não humana.

São essas discussões que transbordam a linha de tempo e espaço na qual se situam as mulheres, delineando as relações e fazendo articulações com as diversas áreas do conhecimento. Se essa articulação não for feita, corre-se o risco de dicotomizar os sujeitos e as relações de modo a dificultar o entendimento das situações postas pela desigualdade de gênero. As relações de gênero são elementos estruturantes da vida em sociedade, pois é por meio delas que se tecem as relações de poder que formam a malha organizacional da sociedade.

1-2 As conexões de Edith Stein com as mulheres da Amazônia

O pensamento elucidado por Stein sobre o sentido da alma feminina aparece como via de diálogo com a representação do eterno feminino²⁴ contido no imaginário dos povos originários, nos saberes mitológicos de uma Amazônia mátria ancestral, que ao longo do

²² O sentido de retorno a nascente, ao fundador, ao fundo natural numa conexão equitativa com a geradora natural, com a Terra. Ver Maffesoli, (2012).

²³ Poema *A vida secreta da natureza* de Aveline Costa, (2004).

²⁴ Princípio de forças mágicas, infinita e misteriosas ligadas à dimensão feminina por meio da capacidade essencial da geração e transformação da vida no sentido de harmonização com o cosmo.

tempo tem se configurado num mosaico de culturas entremeadas por uma natureza entrecruzada por rios de águas doces. A alma feminina é vista nesta tese como um elemento denso de qualidades que estabelecem sintonia com a unicidade e inteireza interconectada com a vida em geral. É possível, a partir dessas qualidades, encontrar traços das peculiaridades da alma feminina no acervo de mitos, entes da floresta e toda espécie de encantarias e expressões sobrenaturais que compõem a teia deste continente das águas (TORRES, 2005). A matéria verde se revela como um universo complexo de espaço-tempo, que ao mesmo tempo se exhibe e se oculta descortinando a fluidez de sua alma ancestral.

É possível falarmos de um poder ancestral ou de forças germinais de forma natural. Trata-se de forças que são modeladas “como a argila pela mão do artista ou como a rocha pela ação espontânea das intempéries [...], uma raiz viva, que possui em si mesma a força natural germinativa na sua forma interna” (STEIN, 1999, p. 117). Observe-se que a alma é densa de essências originárias próprias da dimensão humana que estabelece relações com o espaço natural por meio das capacidades de relacionam-se consigo e com o outro, sendo ele de natureza comum ou não. A alma é o princípio que move essas capacidades que se manifestam na vida do ser, pois por via dessas capacidades é que se alcançam esses distintos modos de viver. A alma feminina estabelece relações com os elementos naturais através das faculdades maternas de nutrir, gerar, cuidar e transformar.

Para Shiva (1988, p. 125), “o princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração”. A sensibilidade mística da mulher é conectada à natureza por meio de sua função metamorfoseante e reprodutiva da vida. O elo entre a natureza e o feminino emerge revigorando o amor materno ancestral pela natureza.

A sensibilidade mística da feminidade presente na natureza amazônica, na gestação da terra-fêmea²⁵ metaforiza a cosmogênese amazônica no seio da terra fértil que flui a energia da motivação primordial do ritual da fertilização, de inseminação da natureza num relicário de imagens místicas e sagradas da Grande Mãe Terra bondosa e terrível, na liquidez viscosa dos conteúdos conformados por seus continentes. Enfim, na homologia das imagens místicas que constelam sob o arquétipo feminino que se entrelaça ao eterno feminino. Muitas são as imagens da natureza amazônica remetidas à figura feminina: a água, a terra, a mata e as forças geradoras que circundam o devir natural são postas como espelhos que refletem as peculiaridades associadas ao eterno feminino.

²⁵ Nesta reflexão fazemos referência ao termo utilizado por Loureiro (2000) para simbolizar a terra como Mãe.

Para Bachelard (1993, p.27), “é preciso chegar a uma fenomenologia da imaginação [...] que abre as portas do conhecimento da alma”. O pensador sublinha a *anima* como um estado feminino e sublime da relação do Ser com o universo, que desperta emoções profundas por meio de uma psicanálise das imagens e da relação de um feminino profundo²⁶ com a natureza. Stein (1999) considera que ao navegar por águas fluídas a relação da alma humana, a da mulher em particular, com o corpo vivente, se assemelha ao de uma planta cujo crescimento e fortalecimento orgânico carece de cooperações de condições externas e internas. Nesse sentido, é preciso acionar no interior da alma feminina as forças que emergem ao intelecto e a vontade, ao ânimo e ao contato daquilo que é capaz de motivar e preencher internamente a alma. Por meio desse pensamento as vivências²⁷ tornam-se necessárias para o desenvolvimento pleno da alma justamente pela relação entre o ser humano e a natureza, evidenciando o *espelhamento estético*²⁸ da alma feminina.

Há algo de germinal na mulher enquanto característica humana que a relaciona com a Mãe-Terra, que é o aspecto da reprodução ou procriação de seres; ambas são geradoras de vida. Há na agricultura uma relação simbólica entre a mulher e a terra. Bachelard (1998, p. 120) esclarece que,

Esse canto profundo é a voz maternal, a voz de nossa mãe [...] E esse algo de nós, de nossas lembranças inconscientes, é sempre e em toda parte resultado de nossos amores da infância, desses amores que a princípio se dirigiam apenas à criatura, em primeiro lugar à criatura-abrigo, à criatura-nutrição que foi a mãe ou a ama de leite.

Pelo fato de a mulher possuir em sua humanidade a capacidade de gerar e nutrir no interior de seu corpo outro ser, ela é também, justamente por essa capacidade natural, mais afetiva e cuidadosa com o outro. Na melhor das hipóteses, a mãe tem com sua cria uma relação diferente daquela cultivada pelo pai. Daí a propensão natural da mulher a estar atenta aos problemas alheios. A empatia natural feminina²⁹ se manifesta por meio da virtude genitora de seu Ser, entendendo-se na relação com o outro humano ou com o meio natural.

²⁶ Esse conceito transborda às delimitações biológica do sexo feminino. Ver Bachelard. A poética do espaço, (1993).

²⁷ Para a fenomenologia o termo ‘vivência’ não significa o conteúdo, mas a estrutura. O que interessa na percepção da coisa, é a vivência da percepção. Temos uma universalidade de estrutura, mas diferentes conteúdos.

²⁸ Estética – não só aquela inscrita no espaço artístico convencional das obras classificadas e aceitas como arte, mas a capacidade de sentir, de perceber, os sentimentos que fazem parte da vida.

²⁹ Empatia como qualidade da alma feminina. Ver Stein. A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça. (1999).

Para Merleau Ponty (2006), a carne do mundo que conecta o ser humano à natureza não é espírito, nem matéria, mas sim um elemento, como o ar, a terra, o fogo e a água, que dá origem a tudo. É através da carne do mundo que nos conectamos com a natureza e nos comunicamos com o outro, e é justamente essa noção de pertencimento à natureza que alcançamos o sentido da vida corpórea. A natureza para o autor é tratada como um objeto enigmático, denominado pelo pensador como *quiasma*³⁰, um objeto que não é inteiramente objeto, não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não é aquilo que está diante, mas o que nos sustenta. Nesse contexto, o pensamento de Stein se aproxima ao de Merleau Ponty, pois ambos florescem a ideia de que a natureza do Ser não é determinada pelo corpo (físico).

Esses pensadores demonstram preocupações com a simplificação da natureza humana uma vez que, o ser humano tem como natureza a complexidade, sendo, pois, denso de razão, criatividade, trabalho, arte, crença e sentimentos, o que levaria a possíveis equívocos qualquer forma de definição desta natureza por meio de uma única via de entendimento. Stein (1999) chama a atenção para que essa proposta de simplificação não recaia sobre a mulher, na medida em que repousa sobre ela características próprias, não apresentando apenas diferenças extrínsecas, biológicas, em relação ao homem. A mulher é detentora de um princípio inerente que a constitui como tal, um modo interior que compreende o ser permanente e singular em seu íntimo, entretanto, nunca inferior ou superior ao outro de aspecto comum. São essas peculiaridades que tornam o princípio feminino transbordante do plano corpóreo da mulher, como relata um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa ao dizer que,

Não importa a cultura pela qual a mulher seja influenciada, o feminino se mostra transcendental e nos remete à ternura da vida. Se pararmos para refletir, o sentido da vida é feminino, a vida é interna e externa a nós, pois tudo que é gerado se modifica, e retorna para essa grande mãe que é a natureza (Tapajós, 41 anos, entrevista, 2019).

Tapajós percebe o feminino como a força espiritual que desperta, transforma e revigora o ser, os sentimentos, as experiências e as emoções. Uma representação da relação maternal e sagrada do feminino com a natureza. De acordo com Estés (1997, p.123), "quando dizemos que algo é sagrado, estamos dizendo que aquilo é muito respeitado e honrado por nós. O eterno feminino é isto: honrar os nossos ciclos, nossa feminilidade e espiritualidade".

Tanto na fala de Tapajós quanto na percepção de Estés, o eterno feminino é assinalado não como uma reduzida percepção da vida ou uma forma de sentir, vazia de conexão social. O

³⁰ Quiasma é compreendido como uma forma de alcançar uma identificação plena do eu com o mundo por meio do entrelaçamento entre os fenômenos e realidades. Ver Merleau Ponty. O visível e o invisível, (2006).

feminino como princípio é um movimento voltado para dentro, para o autoconhecimento e empoderamento interno, no sentido da manifestação da alma, mas ao mesmo tempo ele se reflete e se revigora no externo, assinalando o sentido da luta social que se efetiva na construção do sujeito e do respeito às diferenças.

As mulheres são arquétipos que sobressaem nos mitos como guardiãs das culturas. No mito Tupi-Guarani intitulado deusa lua vemos a mulher – lua como a mãe dos vegetais, protetora das plantas, dos amantes e da reprodução. De acordo com esse mito, o deus do Sol, Guaraci, um dia exaustou-se de seu ofício eterno e precisou adormecer. Quando fechou os olhos o mundo desabou em trevas. Para afastar a caligem trevosa enquanto Guaraci dormia, Tupã criou Jaci, a lua, uma deusa tão bela que ao acordar por sua luz, Guaraci apaixonou-se por ela. E assim, encantado, voltou a adormecer para que pudesse vê-la novamente, mas quando o sol abria os olhos para contemplar a lua, tudo se cintilava e ela ia repousar-se, cumprindo sua missão. Guaraci implorou então que Tupã criasse Rudá, deidade do amor e seu mensageiro. Rudá por não conhecer luz ou trevas, teria o poder de unir a lua e o sol a cada alvorada.

Narrativa como essa faz com que os arquétipos sejam inseparáveis da história e da cultura, considerando que os mitos auxiliam na constituição do inconsciente coletivo que direciona a forma de pensar e agir dos indivíduos em diversos contextos sociais, tornando os arquétipos transhistóricos e transculturais, como é o caso do *arquétipo da mãe*, que aparece como forma de mãe pessoal, avó, madrastra, sogra, enfermeira, governanta. Trata-se de um arquétipo que pode se efetivar em mães figurativas, como Maria Mãe de Deus, ou a mãe que se torna uma donzela novamente no mito de *Deméter e Core*. Esse mito narra que Deméter dá à luz a Core. Essa narrativa expõe a imagem de Deméter, a da Deusa Mãe, cujas entranhas são a terra e a imagem de Core, que é uma jovem, a filha divina de Deméter, a semente. O tempo presente expresso no mito — Deméter dá à luz — significa que o evento acontece, aconteceu, acontecerá, agora e sempre, num ciclo sem fim; ele relata uma verdade universal infinita ou projeção arquetípica do feminino. É o que revela Estés (1997, p. 21), ao sublinhar que “o arquétipo da mulher pode ser expresso em outros termos igualmente apropriados. Pode-se chamar essa poderosa natureza psicológica de natureza instintiva, mas a Mulher é a força que está por trás dela [...]”.

Durand (1997), ao se debruçar sobre o estatuto gnóstico de *A Alma do Mundo*, isto é, o conhecimento do mundo interior através do interior do mundo, considera que esse conhecimento é medido pela sabedoria feminina do saber, *Sofia*, como alma (*anima*) do mundo. Na mitologia grega o termo Theasofia tem o significado de Thea/Tea, é ‘deusa’, e

Sofia/Sophia significa sabedoria ou saber. Trata-se, então, do arquétipo do princípio feminino, em que o grande feminino é a sabedoria da Deusa, ou sabedoria do princípio divino feminino. A sabedoria sobre o caminho do despertar do poder superior, ou seja, o lado ou o polo feminino do divino, do sagrado, absoluto. São os saberes e práticas da verdadeira *sabedoria e espiritualidade feminina*.

A Theasofia se caracteriza como a sabedoria iniciática feminina, é a sabedoria das grandes sacerdotisas, xamãs, curadoras e ‘senhoras’ dos círculos de mulheres. Mas essa sabedoria é obliterada pelas tendências e necessidades mais patriarcais sobre a essência do despertar do poder e consciência plena feminina ou do feminino transcendental.

Essa concepção ao alcançar o horizonte do imaginário amazônico descortina o protagonismo cultural das mulheres ao revelar um diálogo íntimo com o imaginário global. Muitos mitos das sociedades amazônicas tradicionais assinalam a figura da mulher como justificativa aos enigmas da natureza. No mito do Jurupari, por exemplo, a narrativa dá conta de que originalmente eram as mulheres que possuíam as flautas, enquanto os homens se encarregavam do processamento da mandioca e outras tarefas femininas. Quando as mulheres tinham a posse das flautas sagradas, elemento diacrítico central na vida dos povos Dessana, os homens menstruavam e, quando tiraram as flautas delas, fizeram com que as mulheres menstruassem. Em relação ao roubo das flautas sagradas das mulheres, Parokumu e Kehiri, (1980, p. 102), esclarecem que,

As moças levaram o seu turi aceso e foram ao porto buscar o cipó. Ao chegar lá, procuraram debaixo da árvore nogemu e viram dois pedaços de paxiúba que brilhavam como ouro.

- Que beleza de paxiúba encontramos, disseram as moças, vamos levá-las. Mas os dois pedaços de paxiúba fugiram delas à medida que se aproximavam. Todavia, as duas conseguiram agarrá-las. Com as paxiúbas nas mãos, se perguntavam para que poderiam servir. [...] Por fim, chegou o peixe wayusoamu, o aracu de cabeça vermelha, que ensinou as moças como tocar as paxiúbas. Antes disso, elas haviam enfiado as paxiúbas na própria vagina, procurando experimentar para que poderia servir. O peixe pegou os pedaços de paxiúba e começou a soprá-los. Aí mesmo, eles começaram a tocar. Então, agarrando-se neles, as duas moças disseram: - Agora descobrimos a serventia deles, vamos tocar nós mesmas. E assim fizeram.

Essas narrativas selvagens e ecológicas fogem da racionalidade ocidental, comportando ambivalências quanto aos poderes e capacidades de homens e mulheres, tal como aquele que se refere aos poderes xamânicos femininos. Para Lévi-Strauss (1991), não há um significado unívoco em rituais e mitos, ambos são compostos por ambiguidades e de elementos que escapam de qualquer lógica pré-concebida. Viveiros de Castro (2017),

denomina de perspectivismo ameríndio, isto é, para os povos indígenas não há qualquer separação entre humanidade e animalidade, no tempo mítico os animais coabitavam o mundo com os homens. Os mitos podem ser entendidos como os componentes de um imenso labirinto devendo-se decifrar as relações que estabelecem entre si, as veredas de paredes estreitas, ligações que surgem de oposições duais, aspectos a perceber na sociedade e na natureza.

O mito do roubo do fogo³¹ nos Kaiapó contém partes que se referem ao ciúme que os homens tinham das onças (portadoras naturais do fogo), roubando-as e matando-as, os homens possuíram o fogo e usaram para preparar a carne das caças. Um outro mito traz o tema do incesto entre mãe e filho³², prática proibida, que pode trazer má-sorte para os Bororo, como o desaparecimento do fogo. Compreender o porquê, ou melhor, a forma ampla dessas semelhanças e diferenças, dessas relações, é o verdadeiro enigma das narrativas mitológicas. Em Lévi-Strauss (1991, p.237), “o mito adquire uma importância fundamental para a compreensão dos valores da sociedade em que surge, com conhecimento do contexto - como o faz”. Assim como no mito do fogo, no mito do Jurupari emerge os componentes labirínticos que habitam o universo misterioso da floresta, e de variadas imagens arquetípicas que metaforizam os elementos da natureza, que mesclam a mitologia clássica greco-latina com os mitos indígenas para recriar por meio da fórmula mágica do imaginário da floresta, o tempo das origens. Neste teor Krüger (2011, p. 277) considera que,

Como nos mitos, o fogo conduz ao fim do mundo e, nesse caso particular, significa o encerramento de uma estrutura social não acorde com os valores patriarcais. Como nas narrativas mitológicas, o mundo, porém, poderá ressurgir, havendo, portanto, que se tomar providências, dente elas, a de não permitir às mulheres, o acesso aos instrumentos musicais deixados por Jurupari. O que equivaleria a lhes entregar o poder.

³¹ O mito Kaiapó-Gorotire da origem do fogo, um homem é abandonado pelo cunhado no alto de uma rocha porque foram juntos apanhar ninhos de arara, e quando o que subiu atira os ovos ao de baixo, estes se transformam em pedras. O que fica preso passa sede e fome, até ser salvo por uma onça pintada (macho). O onça o leva e lhe serve carne assada, que o homem não conhecia, pois a humanidade não tinha fogo. A mulher do onça, com o tempo, tenta devorar o rapaz, que um dia a mata e foge, levando a carne assada para sua aldeia. Os homens organizam uma expedição à casa das onças para roubar o fogo. Ver Albisetti e Venturelli, (1969).

³² No mito do povo Bororo um homem descobre que seu filho está namorando a madrasta, sua segunda mulher, o que é incestuoso neste povo. Tenta matar o filho submetendo-o a provas difíceis, como caçar animais ferozes, ir ao país dos mortos, roubar frutas guardadas por espíritos. O rapaz, graças aos conselhos da avó, sempre consegue vencer. Numa caçada de aves, o pai abandona o filho no alto de uma rocha, mas o jovem atrai abutres que o levam para o chão, comendo, porém, seu ânus e nádegas. Arrastando-se, o jovem refaz a parte do corpo que perdeu com tubérculos. Vai à procura de seu povo. Avisa a avó que entrará em sua casa como lagartixa. Neste instante, uma tempestade se abate sobre a aldeia, apagando todos os fogos menos o da avó. O herói, secretamente, entra na casa da avó, como lagartixa, escondendo-se do pai. Reaparece em forma humana, sendo reconhecido pelo pai e pela madrasta. Transforma-se num cervo e mata o pai. Ver Albisetti e Venturelli, (1969).

Note-se que mesmo com o visível e salutar simbolismo do elemento feminino nos mitos amazônicos a presença da mulher nessa cultura é ofuscada para dar destaque à figura masculina, como vimos na descrição do mito do povo Dessana. Antes da ascensão do homem sobre a mulher a natureza feminina engendrava muitos mistérios e veneração às mulheres, pois a maternidade, o parto, a amamentação, a menstruação, ainda tinham conotações mágicas (GIMBUTAS, 1990). A Deusa-Materna que foi inicialmente venerada pelos mistérios da concepção materna, passou a ser dotada de outras funções vitais como alimentação, fertilidade, poder criador e outros.



Figura-02: Pachamama.

Fonte: Jassy Watson, Acrílico sobre tela, 2013.

Estamos diante de uma representação do feminino que evoca a ancestralidade amazônica. No olhar de Paredes (1921), a representação do eterno feminino entre os povos da Amazônia andina é centralizada na figura da Pachamama³³. Trata-se de uma deidade protetora da vida na terra, associada ao *tempo*, que cura as maiores dores, aquele também que extingue

³³ *Pachamama* é conhecida também como a Mãe Terra. Ela representa a Deusa maior nas culturas andinas, capaz de mudar todo o sentido na vida de muitas pessoas, trazendo prosperidade, sustento e boa energia.

as alegrias mais intensas, que distribui as estações, fecunda a terra, sua companheira; dá e absorve a vida dos seres no universo. *Pacha* significa originariamente “tempo”, na língua *kolla*³⁴; só com o transcurso dos anos – as adulterações da língua e o predomínio de outras raças – pôde confundir-se, predominando a terra sobre o tempo, ao invés de protagonizar ambos. Pachamama, segundo o conceito que tem entre os índios, poderia ser traduzido no sentido de terra grande, detentora e sustentadora da vida. A terra, como geradora da vida, será, então, assumida, como um símbolo de fecundidade. O poema musical³⁵ a seguir é ilustrativo daquilo que compreendemos como pachamama, a saber:

*Nossa terra [...] fauna e a flora a cosmologia, os mitos
dos povos tradicionais herança dos nossos ancestrais [...]
Nosso espírito, nosso corpo, a essência de nosso povo [...]
Terra mãe, no colo de mãe, tem cura de mãe [...]
Mãe terra, nossa alma
Mãe terra, nosso corpo
Mãe terra, nossa vida
Terra: nosso corpo, nosso espírito.
(Rodrigo Bitar; Ronaldo Yoshi, 2020)*

Esses fragmentos da canção *Terra: nosso corpo, nosso espírito*, expressam bem o sentimento que os povos indígenas da Amazônia têm pela natureza, sendo tão duradouro, como se fosse a origem de todos os sentimentos. Bachelard (1988), já havia dito que todas as formas de amor recebem um componente de sentimento por sua mãe. É neste sentimento de gênese que está a preocupação ecológica do homem com a natureza e a atribuição a ela como mãe, uma figura feminina. A Terra, de onde toda a vida brota e dá alimento aos seres vivos pode ser entendida como uma representação feminina, necessitando, pois, de uma percepção fenomenológica para explicar os elementos de assimilação com a figura materna.

Essa concepção nos auxilia a encontrar nos escritos de Eisler (2007), argumentos de que há evidências da divinização da fêmea, posto que a natureza biológica da mulher está ligada ao parto e à sustentação dos filhos pela maternidade. Essa concepção evidencia a existência de uma associação muito forte do princípio feminino com a natureza, pois a mulher assim como a água ao se recriar na interação e na troca, desperta paixões, é excitante e faz a vida entrar em ebulição. Em seus remansos, as águas geram tranquilidade e serenidade. Em

³⁴ Os *kolla* são um povo indígena descendente dos povos que formaram o império Inca. São originários do norte da Argentina, província de Jujuy, próximo à fronteira com a Bolívia.

³⁵ Toada composta por Rodrigo Bitar e Ronaldo Yoshi, em 2020, para o boi Caprichoso de Parintins - AM.

seus banheiros inquietos, refletem medo e tormento; é essencialmente a manutenção do ciclo vida na medida em que a amenidade e a vibração são qualidades essenciais do feminino.

As culturas da floresta apresentam a figura feminina diante de forças cósmicas, que provém do céu, e a telúrica, associada com a terra e ligada espiritualmente à ancestral Pachamama ou Mãe-Terra. Essa forma associativa se caracteriza principalmente por meio da receptividade e sororidade atribuída à figura feminina, uma vez que se encontra mais receptiva ao contato com o divino. Stein (1999, p.138), discute esse tema elucidando que “toda mulher tem aptidões e dons individuais que a faz aspirar por uma vocação especial, além da feminina em geral”. A sensibilidade e a força intuitiva presente nas mulheres às aproxima do sagrado, de modo a lhes assegurar um papel importante: o papel de semblante, a face feminina da natureza. É o que revela Gimbutas (1990, p.152), a saber:

A entidade feminina ou a deusa da fertilidade ou deusa mãe é uma imagem mais complexa do que a maioria das pessoas pensam. Ela não é apenas a Deusa Mãe que ordena fertilidade, ou a dama dos animais que governa a fecundidade e todos os selvagens na natureza, mas essencialmente uma energia fluida do cosmo que regenera. Uma lua soberana arquetípica da multiplicidade da natureza feminina. Ela é doadora da vida e de tudo o que ela promove, a fertilidade, e ao mesmo tempo, ela é portadora dos poderes destrutivos da natureza. A natureza feminina é como a lua, contém todas as forças: a luz do dia e a escuridão da noite.

Aparece desta forma, a ideia de um eterno feminino, uma face do feminino presente na luminosidade das culturas dos povos da floresta, em particular os indígenas, que apresentam as mulheres como ancestralidades e sujeitos centrais na relação com o meio ambiente. Conforme atesta Shiva (1988, p. 92), as mulheres são as que, de modo geral, “constituem a maior fonte de criatividade, elemento essencial para gerar mudança em respeito à natureza”. É nesse sentido que o feminino representado na figura da Pachamama permite às mulheres acessarem seu lugar na história desses povos, uma vez que, é por meio da celebração do feminino que se alcança o contato com o natural, com a força produtiva sem destruição, e a construção com o equilíbrio. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa aponta esta discussão no seguinte sentido:

O despertar da ideia do pensamento feminino em solo amazônico faz com que se desprenda também a supremacia patriarcal em que muitas mulheres estão presas. Ou seja, é preciso deixar para trás situações opressoras e que ditam diversas regras sobre o corpo da mulher e todas as formas de preconceitos, para, enfim, entrar num mundo mais empático, recíproco e altero de valorização do bem viver entre as culturas e os sexos numa relação horizontal com a natureza (Tapajós, entrevista, 2019).

O relato de Tapajós vai ao encontro das abordagens de Shiva (1988), ao assinalar que o conhecimento das mulheres possui uma relação com o meio ambiente, um modo de ser na nossa casa comum, o planeta. Estamos falando de uma convivência com todo o espaço habitado e convívio: a floresta, os rios e lagos, a várzea e a terra firme, a natureza compartilhada com os diversos povos. Essa convivência é denominada Bem Viver³⁶, um modo de vida que os povos tradicionais têm com a natureza, sua grande referência. A grande floresta, a terra e os rios representam o ponto de equilíbrio da própria vida. “Essas experiências culturais acumuladas em milhares de anos permanecem vivas até os dias atuais, apesar do processo de amalgamação sofrido desde os tempos da conquista” (TORRES, 2005, p.34).

A ancestralidade feminina é um ponto de partida fundamental na cultura do Bem Viver. Na sabedoria ameríndia o passado não é obsoleto, mas estabelece um vínculo existencial até a geração presente. É o que permite o aprendizado permanente do cuidado com a vida cosmogônica que implica saber cuidar de nossas raízes, da terra e da ecologia humana, numa comunhão ou aliança universal entre tudo e todos/as. Essa comunhão vem da terra, do chão onde se pisa, representada maternalmente no imaginário dos povos Ameríndios.

Os princípios da Pachamama na perspectiva do Bem Viver baseiam-se na ecologia integral e no cuidado da casa comum. Isso significa que cuidar da casa comum é cuidar de nós mesmos. Na concepção do Bem Viver, o cuidado é um elemento fundamental e significa atitude de amor e de respeito, quase uma veneração, ou seja, eu preciso cuidar da criação porque sou parte dela. A terra é, pois a casa comum de toda a criação. A terra significa uma realidade ampla que representa o território como uma fonte de significado e experiência, que comporta a dimensão simbólica do passado, presente e futuro, a construção do porvindouro dos povos, o que, entre os seres vivos significa construção de identidades.

Na encíclica *Laudato Si* (2015, p. 03), o Papa Francisco lembra que “esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra. O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” acenando para o “recolhimento e a comunhão universal” (KRENAK, 2019, p.28) para a interligação entre tudo e todos na grande casa comum. Por este leito, Stein (2003, p. 70), considera que “o mundo no

³⁶ Um caminho possível de compreensão e aprendizagem dos conceitos e definições da cultura do Bem Viver se dá por meio do modo de vida dos povos tradicionais. Esses povos representam um exemplo vivo de convivência, inter-relação e interdependência entre as pessoas e a natureza na perspectiva da ecologia integral, em que toda a criação se mistura com a terra. Ver Oliveira, (2019).

qual eu vivo não é só o mundo de corpos físicos, é também um mundo de seres alheios, outros a mim, e eu sou o conhecimento desta experiência vivenciada”. Aparece aqui a empatia como um fenômeno que leva o sujeito ao encontro de uma inter-relação de equilíbrio e interdependência entre os seres humanos e a natureza, numa permanente atitude de responsabilidade, de cuidado e proteção da sociobiodiversidade, em função de uma civilização justa, solidária e sustentável.

Frente aos princípios do Bem Viver, é necessário reconhecer o valor dos povos ancestrais dessa região que incansavelmente lutam para que a vida prevaleça. Trata-se de uma relação que não se dá somente com o corpo físico, mas, especialmente pelos aspectos da sensibilidade e da intuição feminina.

1.3- A Amazônia como campo de estudo

Apresentar o campo da pesquisa sugere uma imersão espaço-temporal na região amazônica onde está situada esta investigação. Refletir sobre a Amazônia é navegar em sua complexidade (BATISTA, 2007), é mergulhar nas profundezas das narrativas, dos mitos, dos encantados, das encantarias, das mulheres e homens da floresta e das águas, que, a seu modo, tecem suas trajetórias de vida e atividades, num eterno devir. Nessa região, o poético ainda resiste à sobreposição do tecnicismo. A poética viceja nas narrativas, nas histórias contadas pelos mais velhos, nos contos, nos causos, mitos e toda espécie de relatos selvagens e eróticos como é o caso de Macunaíma, que veremos mais à frente.

Se formos pensar a Amazônia a partir do complexo, vamos perceber que ela é um tecido formado por componentes tão diversos e díspares, conectados de maneira interdependente, onde a parte está no todo e o todo está nas partes. Santos (2006), sugere a construção e elaboração de uma epistemologia do Sul, de maneira que o conhecimento seja elaborado com base na visão dos povos locais, saindo da colonização do racionalismo ocidental. Estamos nos referindo às perspectivas dos saberes ecológicos que possam permitir o reconhecimento de outros sistemas de pensamentos alternativos à ciência moderna ou que, com ela, se articulem novas configurações de saberes.

A ecologia de saberes sugerida por Santos (2006), pode ser um caminho viável para se pensar os processos históricos que se desenrolam na Amazônia, em sua dinâmica de sociodiversidade cultural, prescindindo do aspecto canônico que concebe a região de forma

plana e linear. A Amazônia é bifurcada, idiossincrática, engendra tortuosidades, errâncias, falácias discursivas, é uma invenção interpretativa sob o olhar exógeno.

O sistema de negação dos saberes tradicionais, elaborado e mantido por uma racionalidade hegemônica, como supõe Santos (2000), se encarregou de estabelecer o asilo entre ciência e saberes tradicionais, numa flagrante ação de epistemicídio apontando por esse mesmo autor. Esse sistema de exclusão, com efeito, é mantido sob algumas normas e/ou dispositivos de poder, conforme podemos captar em Foucault (2006). A primeira norma de exclusão diz respeito ao impedimento de construção de um pensamento próprio, local, configurado numa interdição. Ocorreu desta forma, a interdição dos povos locais ou dos colonizados.

E, para manter esse sistema de exclusão, o Ocidente tende a inferiorizar o Outro por meio da violência física e cognitiva ou epistêmica. Nas palavras de Spivak (2014, p. 60), “o mais claro exemplo de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo, de se construir o sujeito colonial como o Outro”. As críticas da autora são dirigidas também aos que contribuem para a inferiorização dos subalternos.

Essa interdição do outro construído pelo pensamento ocidental, principalmente no que diz respeito ao binarismo, verdadeiro e falso, são sombras que se abatem sobre o conhecimento, produzindo obscuridades sobre uma sociologia das ausências³⁷. É preciso, pois, lançarmos raios de luz sobre as novas formas de fazer ciência no sentido de construirmos a nossa própria teoria do conhecimento, longe da segregação e coisificação dos saberes tradicionais rastreados pela perspectiva hegemônica e excludente.

Esse tipo de conhecimento pretendeu dominar a natureza deixando-a na obscuridade, obliterando a sua imaginação criadora, relegando-a ao mundo do não conhecimento. Para Bachelard (2009), a dicotomia entre ciência e saberes não tem validade em virtude de o homem devanear, enquanto pensa, e pensar enquanto devaneia. Neste sentido, o imaginário trona-se terreno fértil para pesquisas, posto que, criar, intuir, imaginar e dar lugar ao inexistente são atos dinâmicos do sujeito, seja na ciência ou pela cultura. Por isso mesmo, não se trata mais de saber qual é a perspectiva mais correta, mas sim, quais os enlaces e entrelaces que elas possuem. Essas relações, conforme supõe um dos entrevistados nesta pesquisa, “revelam os saberes por debaixo das cascas, das concepções fabricadas e vazias, em uma realidade tão complexa como a nossa” (Juruá, 25 anos, entrevista 2019).

³⁷ Ver Santos. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, (2000).

Observe-se que na fala de Juruá há uma crítica à ciência moderna, aquela das concepções fabricadas e vazias, ascéticas e desprovidas de sentido simbólico e poético. É preciso fazer comunicar dialogicamente razão e imaginário, justamente, por se tratarem de esferas psíquicas, complementares de uma nova racionalidade humana.

A tradição filosófica dos estudos sobre a imaginação é tão antiga no Ocidente quanto o problema filosófico acerca do conhecimento. Bachelard (2008), em toda a sua obra poética rompe com essa tradição de vincular a imaginação só ao mundo científico, segundo o qual a imagem é apreendida não como construção subjetiva sensório-intelectual, como representação fantasmática, mas como acontecimento objetivo, integrante de uma imagética, um evento da linguagem. Ao requerer a legitimidade do devaneio Bachelard elabora uma defesa do sonho chamando a atenção para o fato de que ele é imprescindível à vida (conquista do direito de sonhar). Apresenta, com isso, as riquezas do devaneio. O sujeito *bachelardiano* é aquele que pela imaginação, se instaura no mundo, é o sujeito da criação.

Esses estudos sobre o imaginário desvelam um novo espírito científico, cujos referenciais epistemológicos não se referem mais à rigidez do método e o conhecimento passa a ser sempre a reforma de uma ilusão. Bachelard (2009), vê o imaginário como princípio propulsor, não só da criação artística, como também das descobertas científicas. Dimensões que durante muito tempo foram tidas como antagônicas pelo edifício cartesiano, agora se aconchegam ao ponto de percebermos o quão são, na verdade, complementares, haja vista que, se a *nova*³⁸ perspectiva do conhecimento encontra-se aberta ao trânsito entre o visível e o invisível, o epistêmico se nutre dessa ambivalência por meio de uma dialogia transdisciplinar, geradora de um novo conhecer. Essa é a proposta epistêmica de religação dos saberes sugerida por Morin (2011).

Durand (2002), desenvolve e ilustra as categorias *bachelardianas* ao fazer uma crítica ao desprezo do pensamento ocidental pelo tema do imaginário, assim como a desvalorização ontológica da imagem como produto de equívocos ou desvios da racionalidade. Sua busca pelas estruturas antropológicas do imaginário culmina com um relativo afastamento da concepção de imaginário proposto por Bachelard. Durand (2002, p.14), pensa o imaginário como “o conjunto das relações que constituem o capital pensado do *homo sapiens*”. A imagem constitui-se na matéria de toda a simbolização, logo, a projeção construída pela mente humana dá sentido à nossa existência.

³⁸ Nesta reflexão fazemos referência ao termo utilizado como indicador dos saberes dos povos tradicionais como uma terceira via, um componente ativo da terceira cultura, resultado da minimização das diferenças culturais e da valorização dos diferentes saberes. Ver Snow, (1995).

Na Amazônia, o avanço do processo civilizador não tolheu os povos originários de cultivar seus saberes tradicionais, não os tornaram cativos do mundo objetivo unicamente. Há nas ações e reflexões do homem e da mulher amazônicos espaço para a absorção dos ensinamentos dos antepassados presentes nas lições das águas, matas, gentes e entes, e é sob esse estatuto que seus moradores se criam e recriam numa *autopoiesis*, tecendo e vivendo uma realidade, conforme sua imaginação e criação imagética, motor propulsor da geração de mitos, símbolos e tradições. De acordo com Xingu,

O saber científico difere do saber tradicional não apenas por seus resultados, mas por razões que se remontam no tempo e no espaço. O conhecimento científico se afirma como verdade absoluta até que outro paradigma o sobrepuje do posto de universalista, o que não se aplica aos conhecimentos tradicionais que, a despeito de serem muito mais tolerantes, acolhe frequentemente com igual confiança as explicações divergentes. É um tipo de saber que se encontra aberto à diversidade, que mesmo entendendo que se trata de uma validade puramente local não nega sua contribuição (entrevista, 2020).

Perceba-se que no relato de Xingu os saberes tradicionais pressupõem uma nova maneira de conhecer, uma forma de encarar o mundo de forma menos rígida e excludente, ou tratamo-lo de recriá-lo, reencantá-lo, ou esta ação só será possível com uma mudança de atitude em relação a uma nova forma de pensar. Nesse sentido, a Amazônia se apresenta como um ateliê de saberes que subverte os antigos mapas do pensamento tradicional, base de uma epistemologia estrutural, assumindo uma dinâmica dissonante do pensamento único. A Amazônia é dissidente e engendra novas rotas em seus devires, descolonizando o pensamento a partir de desvios rizomáticos e trágicos³⁹.

A Amazônia, como chão e teia de saberes, é dissonante e complexa. Sempre foi vista como alegórica, fantasmagórica, uma região exótica, apresentando um divórcio entre cultura científica e cultura humanística (SNOW, 1995). Essa dicotomia gerou um abismo de incompreensão mútua: cientistas atribuem aos intelectuais das humanidades à falta de objetividade e rigor em suas pesquisas, e os intelectuais consideram os cientistas como especialistas e técnicos em excessividade. Xingu, nosso interlocutor nesta pesquisa, chama a atenção para o fato que,

³⁹ Uma forma de pensar e agir capaz de acolher a vida na integridade de seus aspectos, incluindo o que nela existe de sombrio e luminoso, de alegre e doloroso, de desfalecimento e exaltação. O Trágico é marcado pela autenticidade e pela recusa de uma postura estigmatizada pela influência da superficialidade e da negação das pulsões da vida.

Não podemos partir do entendimento de que para validar um tipo de conhecimento temos que invalidar o outro. Uma ciência que desdenha os saberes advindos de nossa tradição, acreditando que fragilizará sua veracidade, se postando em andares superiores. Então, a verdade dessas ciências se configura apenas como uma teorização do mundo, uma ficção da vida (entrevista 2020).

Observe-se que a questão não consiste em substituir uma complexidade por uma simplicidade, ou “uma complexidade menos inteligível por uma complexidade mais inteligível” (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 19). Por essa percepção a ciência e os saberes tradicionais ainda permaneceriam afastados, ignorando-se de maneira recíproca. A ideia é que ambas as culturas possuam pontos de confluência e partilhem de elementos comuns que podem colaborar para a formação da cultura científica, engendrada pelos processos de criação, nos quais cientistas e intelectuais estão mergulhados. Nesse sentido, os saberes tradicionais é o fio condutor da reflexão no processo de construção do próprio conhecimento. É por isso que a Amazônia nos ajuda a entender essa contemporaneidade do mundo e sua atualização conceitual, uma vez que, no interior de suas matas, ainda intocadas pela mão do “civilizador”, mulheres, homens e natureza se escondem, ao mesmo tempo em que se mostram, permitindo-nos entrar e partilhar de seus saberes.

Esses saberes que tem por fundamento a experiência das ancestralidades, não pela escrita, mas pela inscrita, com uma voz autoral que ecoa da floresta, dos pés daqueles que a conhecem como os estreitos furos na mata, e que os levam para seu destino, os indígenas, donos destas terras. Esses nativos que facilmente se entranham e se entregam aos encantos remanseados nos banheiros sedutores dos majestosos rios da Amazônia. Espaço de magia onde o invisível se mostra e se retrai num suave e sereno desengonço, que nos permite fazer a grande viagem pelo tempo e pelo não-tempo de seu povo.

É comum a cada viagem daqueles que vivem na região, pedirem permissão à mãe natureza para navegar pelos banheiros, ora inquietos, ora tranquilos, do soberano rio. O majestoso rio Amazonas, valioso para a vida do planeta, o mesmo que entrelaça a floresta amazônica nos labirínticos igapós, paranãs, restingas, nos espelhos d’água, na dialogia entre o real, o irreal e o surreal, é o doce e perigoso rio da Amazônia. Torres (2015, p.7) assinala que “os rios da Amazônia são pedra de toque inexcedíveis da sociabilidade, um anelo que dá conta do varar da vida [...]. Os rios não só têm uma função social nesta região, como também exercem poder de domínio espiritual sobre seus habitantes”. Faz pulsar ele engendra vida e magia na região, o que fascina o olhar do pesquisador.

O campo de pesquisa é um espaço de possibilidades que se põe no caminho do pesquisador de forma desconhecida, o que supõe um certo jeito na forma de lidar com esse desconhecido. Olhar para o campo e nele mergulhar não significa abarcá-lo em sua inteireza, senão direcionar o olhar para desbravá-lo e conhecê-lo. Na perspectiva de Bourdieu (2007), o campo de pesquisa é um espaço privilegiado, no qual as relações vão se construindo e se fortalecendo a partir dos vínculos que vão se estabelecendo entre pesquisador, espaço e informantes, ao longo da pesquisa. Bourdieu (2007, p. 274) afirma que,

A noção de campo é, em certo sentido, uma estenografia conceptual de um modo de construção do objeto que vai comandar –ou orientar –todas as opções práticas da pesquisa. Ela funciona como um sinal que lembra o que há que fazer, a saber verificar que o objeto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial de suas propriedades.

Esse autor nos apresenta o campo na perspectiva que Deleuze (2006) propõe ao pesquisador, no sentido de encontrar os rizomas. As matrizes rizomáticas são as relações horizontais tecidas no meio social no qual o objeto está imbricado, é preciso encontrá-lo, buscando-o no coletivo e não na singularidade, com um olhar que inclua aquilo que ele tem de mistério e que não compreendemos. Chama a atenção para o seu caule metafísico submerso que cresce e se “modifica em suas dimensões indefinidas e incompreendidas na sua totalidade” (DELEUZE, GUATTARI, 2012 p.17).

A nossa pesquisa se encontra situada no epicentro da maior floresta tropical do planeta, a cidade de Manaus. Sua fundação remonta o ano de 1669, a partir do Forte de São José da Barra do Rio Negro, constituindo-se na sede da Capitania localizada na margem esquerda do rio Negro. O nome Manaus provém da tribo dos Manaós, habitantes da região dos rios Negro e Solimões. A grafia antiga do nome da cidade preservava o "O" e acentuava a vogal precedente: "*Manaós*". Na língua indígena, Manaus é a variação de Manaos, que significa *Mãe dos Deuses*, das diversas deusas que adornam mitos e lendas que se fundem com a realidade de humanos e não-humanos, em sintonia com elementos do mundo, as quais rodeiam o sol, a lua, os sons a criação de palavras mágicas e de ritos que fazem parte do universo cultural amazônico.



Figura – 03: Planta da Cidade da Barra do Rio Negro do início do século XVIII.
 Fonte: Manaus, entre o passado e o presente, Durango Duarte, Biblioteca do Exército (RJ).

Na segunda metade do século XVIII a visão que recaía sobre a região era alinhada à concepção de uma Amazônia inóspita, com povos culturalmente inferiores, derivada do olhar etnocêntrico europeu. Funari e Noelli (2002, p.31), afirmam que “por muito tempo os cientistas guiaram-se pelo senso comum, considerando as economias indígenas como pobres ou atrasadas, em vez de considerá-las apenas diferentes de sua economia capitalista urbana”. Esse entendimento tem sua composição ancorada no contexto histórico dos viajantes que pode ser identificado como a pré-história da Amazônia. Um período de longa duração responsável pela elaboração de ideias errôneas e preconceituosas acerca das culturas e dos modos de vida dos povos tradicionais da Amazônia.

No horizonte dessa visão de conhecimento hegemônico, os saberes que se situam fora da órbita desse pensamento vão se configurando como *não ser*, negação da tradição, da experiência, execração do senso comum, enfim, um tipo de pensamento que estabelece o processo civilizatório sob os nexos da exclusão. É assim que o território vai se configurando em instrumento de exercício de poder, passando ao largo dos saberes e modo de vida tradicional. Esse processo abre um hiato entre o homem e a natureza, numa relação de dominação e subserviência. Capra (1982, p. 199), chama a atenção para o fato de que “a vida física e espiritual do homem está vinculada à natureza, [...] a natureza está vinculada a si mesma, para o homem, é parte da natureza”.

Em Maturana e Varella (2006, p. 26), “[...] há uma conexão com a teia da vida da qual fazemos parte”, uma sensação de estar junto com mãe terra, em constante conexão com a força criadora e que por meio da relação que temos com a natureza. Compreendemos, então, que ela gera, cura, transforma e alimenta, tudo está interligado por linhas cíclicas, elas são os caminhos ao longo dos quais a vida é vivida.

Esse processo de tecelagem da vida está sempre em dinamismo, por um caminho no qual os saberes e tradições dos povos da Amazônia são performados numa relação plena de alteridade com a natureza, como aponta um dos sujeitos da pesquisa: “os estudos produzidos que trazem os temas como, empatia, alteridade ou até mesmo a própria ideia de alma, tem como objetivo evidenciar a participação e a contribuição das mulheres nas relações, não somente com os homens, mas com o todo” (Juruá, entrevista, 2019).

Essas qualidades direcionadas às mulheres lançam luzes sobre as relações que elas estabelecem com a natureza, incluindo o masculino e a vida, de maneira geral. A relação de gênero nessa região está para além das relações entre mulher/homem e homem/mulher, situadas como um elemento que permite captar as texturas das interações sociais, construídas social, histórica e culturalmente. Esses elementos podem ser visualizados nas narrativas mitológicas dos povos indígenas que cultivam uma relação ancestral com a natureza, base primordial da organização política da comunidade. Isto é perceptível no mito do Grande Espírito⁴⁰, do povo Tukano.

Nesse mito, Yepá Oãkhë, deidade criadora, teve um casal de filhos os quais ficaram responsáveis pela organização e condução da humanidade. O instrumento que representava o poder sobre a humanidade era a flauta sagrada, que por tradição foi entregue ao filho (trovão), o primogênito. O jovem herdeiro, imaturo e preguiçosamente, não valorizou a importante chave para sua soberania. Sua irmã, a força geradora feminina ou Grande Espírito da natureza, escutava atentamente os conselhos e orientações do pai, entendia o valor da flauta e conseguiu tomar posse dela. Durante muitas luas a humanidade prevaleceu sob a governança feminina.

Sob o leme feminino o mundo era regido no compasso da música com disciplina, ordem e harmonia. Por ganância e inveja os homens lutaram por milhares de anos para tomar o domínio. Eles eram acomodados nos aspectos do manuseio da terra, do enfrentamento dos problemas difíceis, tanto complexos como dolorosos, num determinado dia, os homens conseguiram tomar da mulher a flauta sagrada. Através da embriaguez causada pelo preparo de bebida muito forte, a enganaram, deixaram para ela uma flauta falsa, roubando a

⁴⁰ Mito do Grande Espírito contado por Manoel Fernandes Moura – Tukano, Líder Tradicional Indígena da Amazônia Brasileira (10/08/1952 - 03/08/2014). Ver Pankararu, (2014).

verdadeira. A partir de então, foram progressivamente ameaçando-as pela força física, pela violência, agressividade, invasão, sequestro brutal, extrema ignorância. Era grande o medo da volta do domínio e da sabedoria da mulher, de seu místico trato com a terra, seu poder de proliferação e transformação natural, guardiãs do mistério da criação, virtudes que dimensionam o esplendor do poder matricial.

Vimos na narrativa mítica do povo *Tukano* que a mulher era responsável pela organização, harmonia e cuidado com a natureza, pelo fato de ela conhecer o mistério da criação, da vida e da morte, a força do espírito da natureza. A agricultura, o trato com a terra, reforça a concepção de espírito materno, pois ao plantar a semente, nasce uma nova vida, além de ser uma regeneradora. Esse pensamento possui uma visão holística da natureza, o mundo natural é um todo integrado a uma matriz comum, na qual nós e outros organismos somos partes. Isso nos encoraja a resgatar nossa verdadeira identidade, inserida nos círculos mais amplos da natureza, entendendo o mundo natural como extensão de nós mesmos, nosso eu estendido. Não há distinção entre o humano e o natural, tudo está interconectado na teia da vida, numa relação intrínseca de eterno devir, em que o eterno feminino se destacava.

A esse respeito, Torres (2012), salienta que tanto a terra quanto a mulher, são geradoras de vida e responsáveis em parte pelo equilíbrio do planeta, assim como “são as mulheres que tem mais zelo pelo meio ambiente do que os homens. Elas estabelecem uma relação de cumplicidade com os elementos terra, floresta e rios”. A concepção de Torres converge com a abordagem de Shiva (1991), ao evidenciar que as mulheres apresentam uma conexão simbólica com o meio ambiente, no modo de viver e de se relacionar com a natureza.

No âmago da literatura indígena constam informações de que nessas sociedades foi atribuído à mulher, também, o dom da fertilidade, âmbito humano, como na agricultura, nas práticas ligadas à terra, aparecendo um forte vestígio de matriarcado ou da forte presença feminina também nessas sociedades. Por exemplo, entre os povos Timbiras e Chavantes, são as mulheres as responsáveis pelo plantio e coleta (MALATTI, 1994). Essas narrativas mitológicas revelam um universo teogônico matricial, que faz parte do cotidiano daqueles que moram no âmago da floresta. Esse universo é representado por via de uma literatura *menor*, termo de Deleuze e Guattari, para se referir a um tipo de conhecimento que nasce do *desvio*⁴¹ para ampliar os cinco sentidos.

⁴¹A noção de desvio está vinculada a outros conceitos, como fora (Blanchot), dobra (Deleuze), passagem (Benjamin), que podem ser situados no mesmo campo semântico como termo que se remete a ampliação o seu alcance. Ver Deleuze, (2012).

As personagens míticas são figuras que remetem a um protagonismo e força feminina, destacando o poder de domínio, mistério e sedução das grandes deusas ou mães. No romance *Macunaíma*⁴² de Mário de Andrade, a personagem torna-se soberano do Mato Virgem somente após ter dominado *Ci*, Mãe do mato. Com a ajuda *Maanape* e *Jiguê*, seus irmãos, Macunaíma consegue dominá-la e, assim, brinca⁴³ com a índia. O ato sexual é acompanhado de risadas que vão num ritmo crescente, até chegar ao ápice do contentamento e da satisfação – da alegria e da relação prazerosa. As mulheres com quem Macunaíma se relaciona são as suas *bacantes*⁴⁴ e junto com ele participam da festa do amor, do êxtase e da sedução; são portadoras do furor e do impulso sexual.

Para os indígenas, todas as espécies – animais, vegetais e minerais – deveriam ter uma Mãe. A origem ancestral de todas as mães recebe a denominação de *Cis*, nela se encontram a *Mãe do Mato*, a *Boiúna Mãe*, a *Mãe Vei*, e a *Mãe de Deus*. Uma das mais conhecidas mães é a Mãe d'água, popularmente conhecida na região amazônica como *Iara*, meio mulher, meio peixe, que canta quando quer atrair um homem, sendo que o homem sempre acaba morrendo afogado. Na narrativa, há uma variação de nomes, a *Iara* é tratada pelo nome de *Uiara*, que tenta seduzir Macunaíma. Entretanto, “o indígena, pela sua concepção teogônica, não podia admitir a sedução sexual nas *Cis*, as mães, origem de tudo” (CASCUDO, 2001, p. 348).

Nessa narrativa aparece o feminino, a figura feminina e sua relação com a água. O feminino tem sua sensibilidade e beleza ao realizar o encantamento, mas possui o olhar firme e forte para revidar, quando a mulher se sente, de alguma maneira, ameaçada com situações que surgem em seu cotidiano. O mito da Mãe d'Água expõe a complexidade da vida amazônica, a interligação dos seres humanos e não humanos na teia da vida, nos remetendo à compreensão de uma ecologia profunda, aquela que “não separa seres humanos ou qualquer

⁴² Personagem principal do livro publicado em 1928 pelo escritor brasileiro Mário de Andrade, considerado a sua obra-prima que narra a história do herói índio Macunaíma, índio da tribo Tapanhumas. Nasceu às margens do rio Uraricoera, na Amazônia, desde seu nascimento na selva até sua morte e transfiguração teve uma trajetória movimentada e aventureira. Ele recebe ajuda de seus irmãos e outros personagens, em busca de uma pedra mágica, o muiraquitã, que havia recebido de seu grande amor, *Ci*, a Mãe do Mato, mas que fora perdida e acabara em posse de Piaimã, um gigante comedor de gente que vivia como abastado burguês em São Paulo. Ver Andrade, (2007).

⁴³ O verbo “brincar” é utilizado na obra com o sentido de ter relações sexuais.

⁴⁴ São sacerdotisas do Deus Baco. Mulher de postura lascívia e de costumes dissolutos. As bacantes são personagens protagônicas na tragédia grega de autoria de Eurípedes de Salamina. A peça foi representada pela primeira vez em 405 a.C., na Macedônia. Representa a atmosfera da história mitológica, repleta de figuras fortes. O fato de Zeus costurar o feto Dioniso em sua própria coxa até que ele crescesse, com o fim de escondê-lo de Hera. Já Dioniso vingava-se daqueles que negavam seu caráter divino e pelo injusto descrédito em que pairava o nome de sua mãe, Sêmele, sobretudo seu primo Penteu (rei de Tebas) e sua tia Agave. Disfarçado como um forasteiro e reunidas as Bacantes, as usa para se vingar de seus desafetos. Ver Eurípedes, *As bacantes*, (2010).

outra coisa do meio ambiente natural. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos, sendo os seres humanos apenas um condutor da teia da vida” (CAPRA, 2006, p.25-26).

Há na relação da mulher com a natureza, um zelo, um olhar de alteridade, um sagrado, por serem geradoras de vida. Nesse complexo simbólico ocorre uma interação mística entre os elementos da natureza e a fecundidade da mulher, denominada por Gimbutas (1988), de eterno feminino. O eterno feminino é visto como promotor de consciência ecológica, que identifica o papel da mulher como referência por meio de suas práticas ecologicamente racionais, no sentido de promover uma vida sustentável para os humanos e para a natureza, de modo geral. Essas práticas simbolizam o cuidado que as mulheres amazônicas têm para com a terra, floresta e água, guardando as sutilezas de uma mística transcendental evocativa da subjetividade feminina com as questões ambientais.

Esses conceitos não estão desconectados um dos outros, mas interligados, interrelacionados, como um grande rizoma, que espalha suas raízes como um grande e único tapete sobre a terra. Nesse processo, o conhecimento está em constante deslocamento e movimento e se constrói no devir do mundo, é desterritorializado, opera em conexão com as alteridades, dobros e fluxos advindos das experiências vivenciadas.

As questões da alma feminina não podem ser tratadas tentando-se esculpi-la de uma forma mais adequada a uma cultura inconsciente, nem é possível dobrá-la até que tenha um formato intelectual mais aceitável. “Foi isso que provocou a transformação de milhões de mulheres, que começaram como forças poderosas e naturais, em párias na sua própria cultura” (ESTÉS, 1997, p.70).

Abrir discussão sobre o eterno feminino em sua relação com a alma feminina assinalada no pensamento de Edith Stein supõe a ir além das concepções biológicas do masculino e feminino, exige compreensão da teia de entrelaçamento entre a alma humana e a natureza, consubstanciada na tríade terra/floresta/água. Esta concepção é nucleadora das pesquisas na Amazônia, não só no âmbito dos estudos de gênero, que vem há algum tempo buscando dar visibilidade às concepções de gênero na região, mas também na relação sociedade/natureza/cultura e a vida humana.

CAPÍTULO II- PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ALMA FEMININA

*A palavra alma é uma palavra imortal.
Em certos poemas ela é indelével.
Uma palavra de alento.
(Gaston Bachelard)*

2.1- A estética da alma: algumas aproximações

No campo filosófico, Tales de Mileto viu a alma como um princípio vital, uma força motriz, capaz de gerar movimento nos seres (*kínesis*, em grego). Ele olhou para o ímã e percebeu que se movimentava, logo, havia algo que nele possibilitava tal faculdade, a isso ele denominou *psychê*. Mais à frente, esse mesmo conceito e princípio foi visto como o que dava a outros seres, a animação, que não era simplesmente movimentar-se, mas sim, a própria vida. Na esteira desta reflexão, pode-se dizer que os seres que viessem a possuir alma, seriam denominados seres animados, diferente dos que não eram animados, no caso os seres inanimados. Depois de Tales, outros filósofos⁴⁵ vieram também a tratar da alma como questão filosófica, sobretudo, nas noções antropológicas e, bem ao lado do conceito de alma, tomava-se também o conceito de corpo.

Aristóteles também se dedicou ao debulhe do enigma da alma, na tentativa de descrever as suas afecções e a relação com o corpo. De imediato o filósofo remete-se a esta outra categoria, o corpo (*soma*, em grego), tema que se torna imprescindível tocar, ao se tratar da alma. A priori, essa questão lançada pelo autor sugere que “na maioria dos casos, a alma nada sofre sem o corpo” (ARISTÓTELES, 1994, p.54). É com essa afirmação que ele começa a relacionar essas duas categorias em seu tratado. De início, não hesita em pré-afirmar uma ligação, uma interdependência dessas duas realidades dos seres animados. Dizer que a alma nada sofre sem o corpo é um pressuposto para afirmar que, se assim o é, a alma não pode dele ser separada.

⁴⁵ Filósofos como: Platão, Aristóteles e Santo Agostinho debruçaram-se sobre o tema da alma humana em seus estudos.

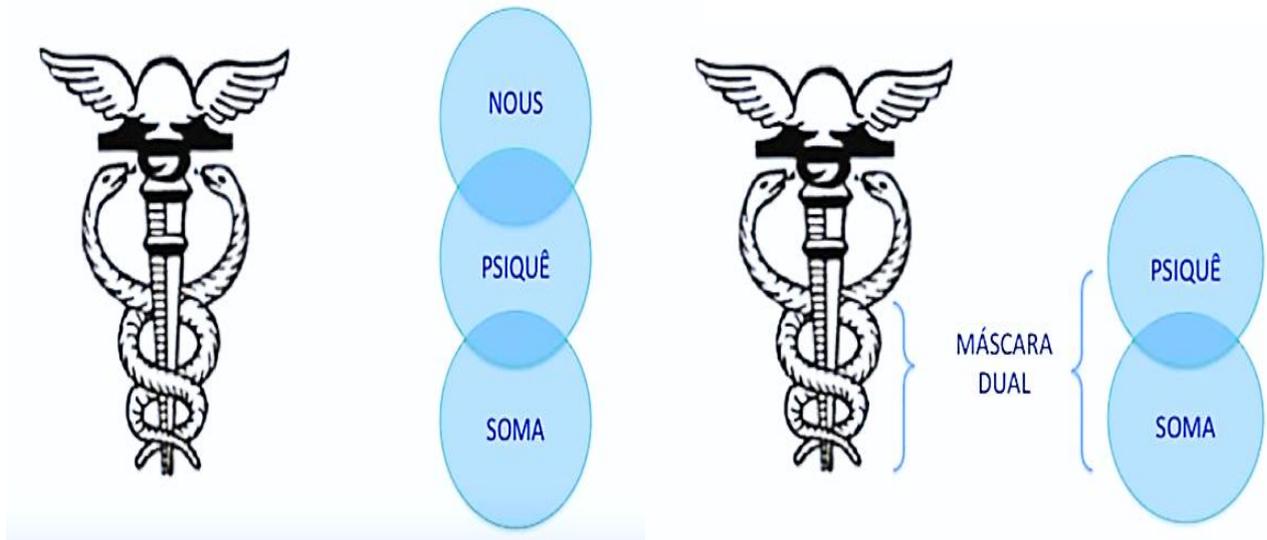


Figura-04: Caduceu de Hermes: representação da estrutura relacional - corpo, alma e espírito.
Fonte: Bolen, 1990.

Essa é uma representação grega da relação trinitária entre o Nous, a Psiquê e o Soma⁴⁶. No âmbito do Nous reside o plano das essências, do espírito ou das ideias, o que representa aquilo que realmente somos, seres viventes. Na esfera intermediária encontra-se a Psiquê, que espelha o pensamento ou a consciência, que faz intermédio da essência junto aos elementos externos, alcançados por via da última aliança, o Soma, que denota a parte física, aquilo que está para a matéria e para o externo. Stein (1999) assinala que o sentido da alma encontra-se na relação psicofísica, ou seja, na relação intrínseca entre corpo e alma. A autora pressupõe que o corpo sozinho nada faz, visto que é a alma, o seu princípio animador, sendo ela causa e princípio do corpo que vive. “A alma é simplesmente um princípio de vida: é a fonte das atividades próprias de cada ser vivo” (ARISTÓTELES, 1994, p.59), um sopro divino, ou equivalente ao que Bérghson (1991) chamou no fim de suas elucubrações, de Elã Vital⁴⁷, em outras palavras, a alma como energia vitalizadora do corpo.

Merleau-Ponty (2006) aborda tal questão usando o exemplo do membro fantasma, mostrando como a relação alma e corpo lida com o mundo. Essa concepção do autor propõe descredenciar o dualismo platônico e fundar uma fenomenologia no corpo, e como ele lida com a espécie de energia vital incorporada, a alma, que é sua potência e condição de conceber a vida. Mas é o corpo ancorado em situações mundanas que advém do seu campo fenomenal que se torna visível e legítimo a objetividade da razão, enquanto a alma é posta nas soleiras da

⁴⁶Caduceu de Hermes. Imagem montada com base na obra AS DEUSAS E A MULHER, nova psicologia das mulheres, de autoria de Jean Shinoda Bolen, (1990).

⁴⁷ Ele pode ser definido como o momento de maior energização e potência criadora e transformadora. Uma explosão vivaz que cria o extraordinário, não sendo encontrada do lado de fora, distendido, como força física; ele é internalizado e se movimenta por sua própria capacidade de fruição. Ver Bérghson, (1991).

crença, superstições e dentre outros preceitos religiosos. A alma feminina nesse sentido é obliterada pelo meio científico, assim como pelo contexto sociocultural, sendo vista como um fator alheio às inclinações do corpo e passiva ao mundo da vida, uma espécie de membrana plasmática ultraterrena que comporta as virtudes, uma faculdade exclusiva da humanidade.

Se mergulharmos mais a fundo nessa relação (alma e corpo), vamos perceber que Stein não hierarquiza a alma diante do corpo. Para a ela, a própria fenomenologia impede que um fenômeno seja estudado de forma isolada. Nesta via de entendimento, a alma e o corpo são visualizados num panorama de afinidade e interdependência. “A dualidade de corpo e alma não se encontra no horizonte da disparidade” (STEIN, 1999, p.191), mas, na esteira da complementariedade, mesmo que, no âmbito da existência o elo alma e corpo encontre-se numa relação psicofísica tênue.

Encontramos nas artes cênicas uma forma de exemplificar a relação alma e corpo ao projetarmos uma performance teatral em que os artistas temporariamente dramatizam um recorte da realidade, o corpo (soma) tem o papel de máscara (social), a qual ele usa para emitir sua mensagem. Assim como o artista se preocupa em não confundir sua atuação performática com sua interioridade (alma), a máscara não pode sobrepor-se ou atuar independente da face legítima do ser, a alma, caso contrário, se sujeitará a reduções e desarmonias transcendentais⁴⁸. De acordo com um dos sujeitos de nossa pesquisa,

As qualidades da alma feminina se refletem em todos os âmbitos da vida corpórea, na religião, na cultura, na educação, no saber entre outros. Historicamente quando esses fatores não convergiram com as qualidades da alma feminina foi trazido a tona a herege, a feiticeira, a leitora e escritora, a artista, a sábia e a criadora (Xingu, entrevista, 2020).

Observe-se que a fala de Xingu assinala que quando se tratou do estudo sobre a alma feminina, historicamente muitos pensadores⁴⁹ confundiram a “máscara” contextual, com a qual a mulher se encontrava, como sendo a natureza feminina, a predisposição à incapacidade nas atividades políticas ou no meio profissional. Por isso, elas foram classificadas com habilidades relacionadas ao lar, mãe, esposa, dentre outras. Esse pensamento evidencia a legitimidade da alma da mulher que se encontra na dinâmica das forças internas e externas do seu ser feminino. A mulher comporta e engloba em seu corpo e em sua alma, a feminidade, o que corresponde a uma unidade e a uma integridade convergida de forma fluida entre essas

⁴⁸ Ver Stein. A estrutura da pessoa humana, (2000).

⁴⁹ O pensamento platônico e aristotélico funda-se sobre a crença que o ser mulher possui características que é dada a sua natureza essencialmente determinada, sendo ela a incapacidade de satisfazer plenamente os requisitos da natureza humana. Ver Platão, (1977) e Aristóteles, (1994).

forças originárias que se espalham e lançam luzes sobre a natureza, a vida no sentido geral, como é possível visualizar no mito da origem da *Anhanga* (alma) pertencente ao povo Tupi-Guarani.

Nesse mito, *Nhandervuçu*, o espírito supremo, no princípio dos tempos ele destruiu tudo que havia e criou então a *Anhanga* (alma), uma energia que promove a vida que sempre existiu e sempre existirá. *Nhandervuçu* deu para *Anhanga* duas faces, a masculina e a feminina. Então homem e mulher foram criados juntos, mas com suas *Anhangas* diferentes. Para os Tupi-Guarani a união da alma masculina com a feminina deu origem a *Anhandeci*, o corpo. Nesse mito “o corpo tem a função de uma concha, o escudo protetor da alma” (NIMUENDAJU, 1987, p. 57), e cada corpo é possuidor de duas almas, uma masculina e outra feminina. Com a morte do corpo essas almas terão destinos diferentes, a masculina existirá em forma de entidade protetora e evocativa pelos mais velhos durante os rituais, enquanto a feminina se destinará ao poder celestial, tornando-se parte de uma energia cósmica e criadora contida na natureza.

Os Tupi-Guarani também revelam em sua mitologia que ao se encontrarem em estado de transe provocado por substâncias psicoativas, em sono profundo ou mesmo numa síncope, a alma deixa o corpo e vai buscar conhecimento em outras aldeias ou com espíritos de outros planos. E estabelece uma relação junto ao espírito quando percebe que seu corpo, sua casca encontra-se debilitado por forças degenerativas, como doenças, medo, dor, tristeza. E é a alma feminina a responsável de encontrar junto aos espíritos da floresta, água, terra, animais ou de sábios ancestrais uma forma de findar os males do corpo.

Note-se que a alma feminina atua de forma intermediária entre o corpo e o espírito, e recebe em si, não só uma missão corpórea, mas também, um elo espiritual, por fazer parte do ser “[...]. Por isso, a alma da mulher precisa ser ampla e aberta a tudo que habita a vida; ela precisa ser cheia de paz, para que as pequenas coisas não sejam apagadas por vendavais” (STEIN, 1999, p. 140). A alma não se delinea como um ser sem movimento. Stein imaginou os vários estágios da alma, que procedem de um vir a ser, que chega sempre disponível ao amadurecimento do ser feminino. De acordo com Bello (2000, p.155), “a vida da psiquê [...] aparece como a ação combinada de forças diferentes: a força sensível, que se apresenta a respeito da apreensão dos dados sensíveis e nos impulsos sensíveis, e a força espiritual, que é uma força totalmente nova e diferente da primeira e se manifesta nas atividades e capacidades espirituais”.

A mulher é capaz de viver sua vida de tal maneira a irradiar sua presença feminina para além de sua existência biológica, terrena, e de fazer acontecer a história da humanidade,

como aquela que viveu em plenitude com seu Ser humano e seu Ser mulher. Mesmo na espécie feminina, há múltiplas formas de concretização da matéria, sendo que, a alma humana como tal não é um ser pronto, parado, seu ser é vir-a-ser em que as forças que ela traz ao mundo, em sua forma germinal, devem desenvolver-se pela atividade.

O vir-a-ser da alma feminina encontra-se no horizonte da perspectiva do rizoma sugerida por Deleuze e Guattari (1997). Essa perspectiva não se opõe a uma forma, como também não se atinge uma forma definitiva, é um estado de variação, ou seja, de fluidez constante, não havendo espaço para o fixo, o cristalizado, o estático. É uma constante formação e transformação, um processo de devir, que flui e constitui alianças com interioridade feminina, que desvia das lascas da máscara-realidade. O devir é a linha de fuga que desfaz as determinações e as significações em proveito de uma alma mais fluida onde se movimentam os afetos e as pulsões.

Por isso, o devir da alma feminina é a possibilidade de não fazer parte dos jogos essencialistas de identidades formadas pelas vertentes determinantes do multiculturalismo e das políticas de gênero e sexualidade. A alma feminina traz a possibilidade de produzir novas subjetividades ainda não capturadas pela forma de existir na moral, na cultura ocidentalizada e no pensamento globalizador de massa.

Essa concepção permite-nos compreender que a alma encontra-se em pleno devir, pois ela não se apresenta desde o início do desenvolvimento psíquico de um indivíduo, ela vai se tornando visível gradativamente. As relações com o mundo, os fatos, as circunstâncias externas, como por exemplo, um talento artístico, os afetos, tudo e qualquer coisa, podem contribuir para a formação e transformação da alma. Sobre esse aspecto, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa assinala que,

A ideia de alma trazida por Stein, que mesmo sendo uma fenomenóloga, com vigorosa leitura em Tomas de Aquino, apresenta a alma às margens daquela estrutura rígida definida por Platão. Stein buscou elevá-la como condutora das vontades e virtudes latentes nas ações corpóreas (Solimões, entrevista, 2019).

Note-se que na fala de Solimões há um entendimento de que em Stein alma e corpo se interconectam na composição do ser em meio a uma relação de forças intrínsecas e extrínsecas que conduzem a vida. Por essa premissa se enveredam afigurações como a de latência, a qual Espinoza denominou *conatus*⁵⁰. Esse pensamento enfatiza que a latência é

⁵⁰ Pode ser visualizado como a essência atual de um ser. É a potência que parte de nós mesmos para criar as condições para persistir em nossa vida corpórea. Ver Espinoza, (2009).

constituída por meio da unidade entre a proporção externa do corpo e do encadeamento interno do próprio ser, ou seja, é aquilo que lhe garante que ele seja o que é, e não outra coisa. Assim, tanto para Stein, quanto para Espinoza, é pouco provável conceber a integralidade humana separada de seu estado corpóreo, pois sua singularidade só é possível enquanto manifestação presente também na forma física. A ausência dessa manifestação abrirá uma imensa fenda na composição estrutural do ser humano⁵¹”. Por essa via se assinala que a alma opera como um elo entre o indivíduo e o mundo, e está vinculada à identidade pessoal, sendo que, “a perda desta conexão implica em um desajustamento do ser humano com o seu próprio processo de aquisição de consciência” (JUNG, 1999, p.91).

Pode-se, então, sugerir que a alma incorpora por meio das ações exteriores uma espécie de motor-movente, sempre em busca daquilo que possa aumentar sua potência. Para Espinoza (2009, p.07), “o corpo é potência e a potencialidade de cada corpo se desenvolve na relação com seu interior”. Isso mostra que o corpo é o vitalizador da alma, ao captar na parte externa, elementos motivadores que intensificam sua atuação, isto é, as situações cotidianas servem como dispositivos que ativam ou reativam as atitudes da alma, emergidas por meio das ações e reflexões do indivíduo. Essa relação enérgica entre corpo e alma é entrópica, na medida em que a força genuína da alma é dotada de fluidez. É o que revela Estés (1997, p. 96), a saber:

A força criadora escorre pelo terreno de nossa Alma à procura de depressões naturais, os arroyos, os canais que existem em nós. Nós nos tornamos seus afluentes e sua bacia. Somos as suas piscinas naturais, suas represas, córregos e santuários. A força criadora selvagem escorre para todos os leitos de que dispomos, aqueles que nascemos bem como aqueles que escavamos com as nossas próprias mãos.

Nesse fragmento do poema *As águas claras: o sustento da vida criativa*⁵² aparece à alma num jogo de forças, num mar agitado, num embate furioso, onde uma onda se sobrepõe a outra. Esta representação indócil da alma não se distancia da ideia apresentada por Stein, já que a autora percebe a estética da alma entremeada a uma natureza intensa e fruída em vias relacionais, conduzida por forças endógenas e exógenas, que dão vigor à vida em meio à dança corporal de vontades envernizadas, a qual Nietzsche (2002), nomeou como vontade de potência ou face mortal da alma.

⁵¹ Ver Stein. *A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça*, (1999).

⁵² Poema contido no livro *Mulheres Que Correm Com Lobos*, por Clarissa Pínkola Estés, (1997).

Na concepção nietzschiana, a vida é como um rio em movimento, e determinados contextos originam forças que reativam e procuram dissimular o andamento do rio, secá-lo. O corpo, e conseqüentemente, a mente, são como os banzeiros que vivem dos fluxos revoltos que os atravessam. Ao postular a hipótese da alma como energia fluída, Nietzsche acolhe a ideia de novas possibilidades interpretativas, que afirmem a vida por si própria, sem recorrer ao transcendente ou a outras vertentes de pensamento que servem para validar a nossa realidade. Assim como Nietzsche, Ingold (2015), também enxerga o viver como um encontro de energia fluída: as corredeiras, as cachoeiras e as águas calmas, que não residem somente na alma, mas também no corpo existente.

É cintilado nos escritos de Nietzsche (2002, p.12), que, a “alma como pluralidade do sujeito”, como um refinamento hipotético, revela a potência de agir dos seres humanos. A ideia de ter alma é deslumbrante, poético demais, para não ser filosofia. A própria filosofia é filha do corpo atravessado por inúmeros impulsos, na medida em que o pensamento recebe influência corpórea, mas que se alberga na mente. Nesse sentido, o pensamento é uma constituição entre mente e corpo, sendo que essa projeção corpórea cataliza as vontades, tornando-as acessíveis à vida moral. Tendo isso posto, cabe aqui indagar: será a mente a representação de alma para Nietzsche? Sobre essa visualidade da alma, um de nossos informantes ressalta que,

Ao conduzir as vontades, o corpo se encontra sujeito às imposições externas, como a cultura e as regras morais. Esses fatores aparecem como espécie de malha, com espaços estreitos e que se retraem ou se contraem, dependendo do contexto em que os corpos padecem. Os meus estudos sobre os pensamentos de Stein me fizeram enxergar o corpo como o rosto da alma e potencializador dela. A alma não se encontra num plano inatingível e imutável, sua presença se encontra em meio a um jogo de equilíbrio e desequilíbrio, revelado em nosso pensar e agir (Solimões, entrevista, 2019).

No relato de Solimões, supõe-se que a alma, em sua relação com o corpo, encontra-se guiada por forças que brotam de sua composição psicofísica. Esta ideia aproxima-se da concepção de relação entre alma e corpo, revelada por Stein, associada a análise nietzschiana sobre os princípios vitalizadores que conduzem a vida, o princípio apolíneo e o dionisíaco. A alma é, então, possuidora de uma fluidez dionisíaca que conduz e transcende as regras e normas por meio das vontades, desejos e criatividade, enquanto o corpo é comedido pelas imposições imbuídas na realidade que ele está inserido. Em Schopenhauer (2007), podemos perceber que a fenomenalização do ser humano tem por meio do corpo a chave de decifração do enigma do mundo ou da objetivação da vontade, porém, o sentido do *em si* das coisas se

encontra para além daquilo que se pode observar. Pode-se dizer que a essência do ser se revela como uma força cega e irracional que se compõe a partir das experiências que o ser humano obtém internamente. Essa força endógena tem o corpo como responsável pela objetivação ou manifestação dessa energia interna.

Bonder (1998 e p.122), revigora essa ideia destacando que “as roupas que vestem de moral as intenções humanas nos tornam prisioneiros de uma realidade que nos poda, nos restringe e ameaça nossa sobrevivência. Pode enxergar-se nu, no entanto, é uma traição ao animal consciente, difícil de se bancar”. O corpo revela sua face apolínea ao ser guiado pelas obrigações oriundas da condição social, pois a alma feminina, mesmo tendo em seu âmago, o semblante dionisíaco destilado em meio às pulsões, as vontades, a insatisfação, a insubmissão dentre outros, encontra no corpo-apolíneo os marcadores sociais como: cultura, moral e religião que albergam em si força que reativam a fluidez da alma feminina e que possibilitam que a mulher, em muitos contextos, seja submissa e subjugada pelo corpo, por meios normativos que constituem a vida social.

Perceba-se que pelo leito da fenomenologia da alma feminina, se dimensiona a situação das mulheres por uma análise menos privada no âmbito histórico-social, e dá visibilidade ao sentido relacional entre natureza/processos culturais, ao qual acredita-se que o ser humano está destinado a seus efeitos, por meio de suas experiências. Para Stein (1999, p. 33), “o corpo da mulher não surge como uma mera questão natural ou de uma consequência banal dos processos sociais, mas se dá por meio da relação entre a natureza e as atuações sociais”. No entanto, a ênfase em apenas um desses fatores tende a ser lesivo a esta composição, podendo gerar entropias nessa relação psicofísica, ou seja, emergiria cenários movediços às mulheres, como a soberania masculina, pela força física ou a apreciação de estereótipos que atribuem às mulheres os piores predicados possíveis. Gambini (1999, p.176) chama a atenção ao ressaltar que,

Na nossa história é sempre o masculino que dita e faz – os desbravadores, os jesuítas, os bandeirantes, os empreendedores, os fazendeiros, são sempre os homens, e isso é um modo de olhar e conceber. Nós olhamos assim. Esse hábito é tão inconsciente que a gente continua olhando dessa forma e até acha normal. Nossa leitura da história é vesga porque dá primazia a um só lado.

Em meio a essas concepções, torna-se nítido a necessidade de um diálogo entre mulheres/homens com a natureza e a cultura, sob o verniz de uma razão sensível. Estamos nos referindo a uma razão da cultura, não apenas pelas lentes da técnica ou da lógica instrumental, mas pelo leito da sensibilidade. Faz sentido aferir o entendimento de que a

natureza feminina está além das determinações voláteis e bio-culturais, ou seja, parte da premissa de que a condição das mulheres ainda está imbricada a uma herança colonial da apreciação do corpo nativo.

Uma via possível de diálogo entre mulheres/homens com a natureza e a cultura se apresenta por meio do pensamento de Stein, que ao lançar raios de luzes sobre a alma feminina como força natural que energiza e conduz a vida. Vida que revela na natureza inscrições do feminino, como por exemplo, a maternidade que é uma atitude da alma, pois projeta o outro pelo sentido universal da criação, haja vista que, a *maternidade espiritual*⁵³ sugerida pela pensadora é colocar-se plenamente a serviço do outro que necessita de cuidado e se manter atento à necessidade alheia. Por isso, a mulher que não é nem esposa nem mãe precisa efetivar essa maternidade espiritual em suas atitudes e ações. Por outro lado, a mãe biológica também precisa comprovar a sua maternidade neste espaço de doação e compreensão. Daí se deduz que a “maternidade é uma atitude espiritual, que implica vivência, virtudes, e que às vezes, se expressa ou não na corporeidade” (STEIN, 1999, p.125).

Há uma dupla análise entre o modo de viver espiritual e biológico, com diferenciação entre os gêneros que é estreitamente ligada à condição do *requinte materno*⁵⁴, que se encontra na mulher, uma vez que em seu âmago albergam-se as maternidades, tanto na faculdade espiritual (virtude geral), quanto na faculdade natural (virtude particular). Não obstante, essas virtudes precisam ser efetivadas durante as vivências, no ato de cuidar e de estar a serviço da necessidade do outro, que de alguma forma expressa essa precisão diante das vicissitudes da vida. O estar ao lado do outro, o ser companheira, não se limita somente a relação *marital*⁵⁵, mas sim a um dar de si, de sua própria feminidade, que é uma expressão de sua humanidade. Um dos sujeitos ouvido nesta pesquisa chama atenção para o fato de que “o símbolo da maternidade está relacionado ao ato de cuidar do outro, é uma atitude que sobrepuja as atribuições biológicas” (Xingu, entrevista, 2020).

Xingu assinala a maternidade como uma virtude não exclusiva da condição biológica, ou seja, é algo presente no interior do ser, que se materializa nas ações de homens e mulheres, mas que também se dimensionam na natureza no sentido do cuidado com a vida em geral. Na

⁵³ Qualidade que reside no âmago da alma. Essa qualidade fluída encontra-se relacionada à nutrição, transformação, e geração da vida. Essa peculiaridade é posta no horizonte da alma feminina. Ver Stein, (1999).

⁵⁴ Relacionado às faculdades maternas, tanto no seu sentido espiritual o qual se reflete as virtudes do cuidar, abraçar o que é vivo, proteger, nutrir dentre outros, quanto no sentido da capacidade biológica de gerar a vida.

⁵⁵ Relação, conforme o próprio termo sugere, é uma espécie singular de relação entre pessoas que se unem uma a outra, com propósito de vida mútua em comum.

carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, João Paulo II (1998, p. 23) pontua que, “o ser mãe não é somente um evento físico, mas também afetivo e espiritual, é uma verdadeira troca de dons, dos quais depende a sorte da humanidade”.

Observe-se que tanto para Xingu quanto para o Papa João Paulo II, a qualidade maternal transcende os aspectos atribuídos ao biológico e que não se determina ao feminino, embora apareça mais inclinada aos valores do universo feminino, como o gerar, o nutrir e o cuidado. Esses valores simbólicos nos levam a perceber que as faculdades maternas que compõem a dimensão do feminino aos aspectos encontrados no imaginário dos povos tradicionais, como é o caso do símbolo da Grande Mãe, representação maternal que remete à figura sagrada criadora e transformadora de tudo o que existe. Segundo Campbell (1990, p. 191), “a mulher é quem dá vida às formas e sabe de onde estas provêm. Provém daquilo que está além do masculino e do feminino; daquilo que está além do ser e do não-ser”. A Grande Mãe, enquanto terra-mulher é o ‘trono em si’, e caracteristicamente o ‘útero’ (maternalidade) que é o símbolo da aceitação dos seres pelo Grande Feminino.

O valor materno, como qualidades da alma feminina, é definido por meio das particularidades de proteção amorosa, beleza espiritual e pureza. As representações mais características do símbolo materno, relacionados à figuras como: a mãe, a avó, a madrastra, a sogra, a ama de leite, mulheres com quem nos relacionamos; no sentido mais elevado temos a mãe de Deus; em um sentido mais amplo, a igreja, a terra, a matéria, o mundo subterrâneo, a lua; em sentido mais restrito, o jardim, a gruta, o poço profundo; restringindo ainda mais; temos o útero, as formas ocas, o forno, o caldeirão e o túmulo, entre outros.

A representação do feminino relacionado aos elementos da natureza também revela sua face *Erínia*⁵⁶. A mesma natureza que dispõe o solo fértil para as plantações é a mesma que impõe a seca e a fome, é a chuva que rega a lavoura e hidrata os seres, porém em excesso, as águas revoltas também os afogam, os matam. É o feminino vigente com todos os seus atributos, do calor e luz que incandesce, do frio e escuridão que cega, uma fluidez; uma força vital de expressão cósmica, uma natureza (mãe) inconstante, que transborda e que escapa das definições molduradas e conceitos forjados sobre ela. Para Jung (1999, p.123), essa representação do feminino (*anima*) é vista da seguinte forma:

O maternal: a sabedoria, a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade, alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento, o

⁵⁶ Na mitologia grega, eram mulheres aladas que possuíam a missão de vingar os deuses e castigar os mortais pelos delitos cometidos.

instinto e o impulso favorável; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal.

Pode-se dizer que a imagem da mãe constitui-se numa estrutura psíquica de grande relevo para cada alma viva. Os inúmeros nascimentos, repetidos por milhões de anos, com a consequente relação mãe-filho, filho-mãe, sedimentaram no substrato psíquico universal a figura arquetípica da mãe. A figura materna possui um caráter mitológico, originado da concepção materna da Grande Mãe, *Magna Mater*, da humanidade toda, para um grande mito inato e todo poderoso. Em tempos de aquecimento global e de conscientização do homem a respeito de sua responsabilidade ecológica, essa Grande Mãe é a Terra viva, *Mater natura*, “[...] um gigantesco superorganismo, que para os povos tradicionais da Amazônia é chamado Pachamama, que se autorregula de tal forma que se torna apto para gerar permanente vida e se autorregenerar” (DA SILVA, 2013, p. 133).

Entre tantos significados que anunciam a face feminina da natureza, a água simboliza a aura⁵⁷ materna, no que tange às características alveais, como a fecundidade, a fertilidade, a transformação, a purificação, a força e a limpeza. A água geralmente apresenta duas características femininas fundamentais: a sensualidade e a maternidade. As mães do mar, ao mesmo tempo que são belas, também são ameaçadoras, pois são associadas aos perigos das correntezas dos mares e dos rios. Iemanjá, Iara, Afrodite e as Sereias são exemplos típicos. Iemanjá é considerada a mãe divina das águas doces e salgadas, muito cultuada e respeitada, é mãe de quase todos os Orixás. Na mitologia amazônica, Iara, se remanseou pelas águas turvas no encontro dos rios Negro e Solimões e é considerada a criadora da pororoca, no encontro do rio com o oceano. Afrodite, a deusa do amor e da sexualidade teve forte relação com o mar, reconhecida por marinheiros que lhe pediam proteção em novas viagens pelas ondas.

Jung (1975, p. 316), descreve uma espécie de aura maternal por meio do *humus* simbolizado na água, uma grandeza geradora de energia cósmica; “a água é como música, traz em si e faz aflorar todos os sonhos da alma. A beleza e a magnificência aquática provêm do fato de impelir-nos a descer nas profundezas fecundas de nossa alma, onde nos defrontamos conosco, recriando-nos, animando o triste deserto”. A água representa a qualidade maternal da natureza, que encanta, acalenta, nutre, mas que também assusta, com seu poder temeroso. Raul Seixas, na canção *Medo da Chuva*, identifica a chuva como poderosa e temida, ao mesmo tempo a viu como possibilidade de mudança e renovação da vida em contínuo

⁵⁷ Termo relacionado às artes. É assinalado como um elemento de caráter essencial que revela o sentido de autenticidade e unicidade na existência material que se encontra além da apreciação estética. Ver Benjamin, (2012).

movimento: “*pois a chuva voltando pra terra, traz coisas do ar [...]*”⁵⁸, processo de dissolver e coagular, algo tão real quanto a mística qualidade feminina. Um dos sujeitos desta pesquisa ressalta que “o feminino como símbolo materno é cultivado no imaginário dos povos tradicionais numa relação entre o imanente e o transcendente” (Xingu, entrevista, 2020).

Note-se que a estética do princípio feminino é projetada por meio das manifestações naturais, como um feminino sagrado, nutritivo, terno, caloroso e cuidadoso. Sua proteção é feroz. É dela que todos se originam (útero sanguíneo) e a ela todos voltarão (cova, sepultura, tumba, como útero terrenal, mais quente que o ar e a água, onde ocorre a gestação da morte para a vida do além-túmulo). Para Loureiro (2001, p.88), essa relação simbólica “emana do devaneio e do imaginário em liberdade”, cuja mediação é feita por meio das simbolizações estéticas configuradas na mitologia, na arte, na visualidade amazônica.

Essa visualidade da estética da alma feminina é dimensionada para além das colorações e limites dos formatos. O sentido estético dela está na fluidez das qualidades interiores do ser, na faculdade do devir e na plena relação com a vida em geral. Kopenawa e Albert (2015) acenam dizendo que a natureza é possuidora dessa faculdade, pois, “na floresta enxergamos o outro pelos olhos da alma” (KRENAK, 2019, p. 22).

Para Viveiros de Castro (2017), nas sociedades ameríndias é pela natureza que se expressa a subjetividade (alma). Esse grande organismo evoca um espaço que não é aquele território abstrato loteado por *napë*⁵⁹, que exaurem suas vidas, na ânsia do lucro. Kopenawa e Albert (2015, p.480), falam sobre um mundo sem cercas e sem donos, pois “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*⁶⁰, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol. É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca”.

Estamos nos referindo a uma ecologia ancestral que tem na floresta fecunda — que respira e nos acolhe—uma conexão viva e pujante com todos os seres. Arrancá-la de sua função cósmica significa o desmoronamento do céu, um vazio existencial profundo. É assim que compreendemos a simbologia da alma feminina como o semblante da natureza, atuante nos trópicos úmidos.

⁵⁸ Canção medo da chuva de composição de Raul Seixas e Paulo Coelho, (1974).

⁵⁹ *Napë* na língua Yanomâmi significa forasteiro, inimigo. Ver Kopenawa e Albert, (2015).

⁶⁰ Termo Yanomami utilizado para identificar os espíritos da floresta. Ver Kopenawa e Albert. A queda do céu, (2015).

2.2- O princípio feminino em Edith Stein

A grande tarefa civilizacional, e talvez a mais urgente nos dias atuais, consiste na revitalização do princípio feminino. “Chamo atenção para o fato de que não falo de categoria feminino/masculino, mas de princípio feminino/masculino [...]” (BELLO, 2000, p.113). O masculino não diz respeito somente ao homem, mas também à mulher. O feminino não ganha corpo apenas na mulher, mas também no homem. Esse feminino representa o princípio de vida, de criatividade, de receptividade, de enternecimento, de interioridade e de espiritualidade no homem e na mulher. Trata-se de um princípio inclusivo e seminal que entra na constituição da realidade humana (STEIN, 1999).

Na contramão a essa perspectiva, encontra-se a concepção do sagrado feminino⁶¹ que abordar um feminino sagrado, inspirado nas figuras mitológicas das deusas antigas, que une todas as mulheres a partir de algumas características atribuídas a elas como gerar, nutrir, entre outras, o que culmina por aderir a mentalidades de uma natureza ou uma essência para as mulheres, a feminilidade, que o patriarcado incutiu socialmente no Ocidente, em particular. A mulher é concebida nessa percepção como possuidora de uma natureza acentuada sobre os quatro pilares essenciais da feminilidade; a receptividade, a generosidade, a dignidade e a maternidade. Uma vez defendida essa ideia, partimos do princípio de que o ser já existe enquanto conceito, já definido por ele, não havendo espaço para devir e para a complexidade na constituição do ser. Em outras palavras, ocorre a demissão ontológica, que implica na liberdade de vir-a-ser.

Para Beauvoir (1982. p.198), “o sagrado feminino é, por conseguinte, um estereótipo, que gera um dualismo artificial que caracterizou as clivagens macho-fêmea, homem-mulher, masculino-feminino no decorrer da História. Este estereótipo foi consolidado ao longo das gerações por sua própria conta”, mantendo discursos que essencializam uma natureza da mulher, resulta por situar-se em um lugar desconfortável em relação às discussões de gênero. Enquanto as novas perspectivas sugerem a dissolução da antítese, numa trilha de conciliação entre natureza e cultura, o sagrado feminino revigora a concepção que homens são de uma natureza e mulheres de outra, ambos enfeixados em fronteiras essencialistas e reducionistas que são determinantes, fixas e acabadas, desprivilegiando e apagando quaisquer possibilidades de desarticulação da simetria entre os gêneros.

⁶¹ Concepção que sugere que as mulheres possuem em sua essência uma herança mística (das Grandes Deusas), a feminilidade, que as possibilitam de exercerem suas peculiaridades naturais. Ver Faur, (2001).

Em via oposta a essa premissa, a concepção do eterno feminino propicia uma nova inteireza à humanidade, ao transcender as distorções sobre a relação homem-mulher e ao ultrapassar o sexo biológico de pertença. Significa não somente libertação dos humanos, especialmente da mulher, mas também da natureza e das culturas não estruturadas no eixo do poder-dominância, equiparadas ao fraco e ao frágil — portanto, ao feminino cultural. A recuperação do princípio feminino permite um processo de libertação mais integral e verdadeiramente incluyente, pois parte do feminino oprimido, como ressalta uma de nossas informantes da pesquisa ao dizer que, “no percurso histórico ocidental o princípio feminino não foi somente negligenciado, mas também foi visto como algo reducionista” (Andirá, 43 anos, entrevista, 2019). Na fala de nossa informante percebemos a relação do princípio feminino com a vida, no sentido geral, e não associando somente à mulher, aspecto reducionista apontado por ela. Para Boff (2000), há necessidade do resgate do princípio feminino para que haja maior inteireza e integridade no humano, pois o princípio feminino lança luz sobre a vida e dimensiona o sentimento de alteridade nas relações entre mulheres, homens e natureza.

As virtudes naturais do cuidar, guardar e conservar são qualidades atribuídas ao princípio feminino, independente da faculdade natural materna. Nas narrativas mitológicas como as do povo *Aruá*⁶², a maternidade está relacionada ao sagrado no sentido da criação e manutenção da vida natural. No mito, a figura feminina é representada pela terra que ao engravidar por diversas vezes, dá origem a todas as criaturas. Nesse tempo mítico a Mãe Terra, a grande mãe protetora, não gerava o filho na barriga e também não engravidava pela vagina. Paricot, espírito supremo, acariciava os dedos dos pés da mulher, que ao ficar grávida, gerava os seres da natureza em suas panturrilhas.

Observe-se que nessas narrativas a figura feminina é relacionada a tudo o que deve ser, crescer e se desenvolver. Ela é detentora de uma percepção especial ligada à maternidade, aos valores que transcendem as faculdades biológicas. Suas virtudes maternas florem o princípio feminino que energiza o agir e tem sempre em seu horizonte o sentido do proteger, velar, alimentar e promover o crescimento. Em Bachelard (1988), aquilo que possui a membrana do *anima* projeta em seu interior a suavidade da nebrina e em seu corpo uma tormenta vigorosa, isto é, mostra que reside na característica feminina elementos que espelham o semblante de uma natureza em intenso devir, em cenários de criação e transformação constante da vida.

⁶² Grupo indígena que se situa no Estado de Rondônia. Ver Mindlin. Moqueca de Maridos, (1997).

O princípio feminino é entendido por alguns autores — Stein (1999); Bachelard (1988); Neuman (2000); Estés (1997); Jung (2008); Gimbutas (1998); Koss (2000) — como um poder transcendental, uma dinâmica energética, complexa e profunda, que se encontra nas linguagens simbólicas, sejam elas das deusas, dos contos de fadas ou dos mitos. Nasce dentro das pessoas como princípios interiores e articula forças fundamentais para questionar a própria forma de ser e conviver. É possível dizer que, esse princípio, pode se manifestar por meio de uma ideia, de uma emoção, de uma imagem ou de uma manifestação da natureza. O encontro com o *anima* nos deixa mais leves, ameniza-nos os hematomas do cotidiano, nos cura as dores da alma, tornando-a mais clara, e dá consistência ao vigor feminino, que energiza e colore à tintura, o sentido de viver.

O princípio feminino é um valor que se articula com a energia feminina presente tanto na natureza humana quanto na extra-humana. Esse princípio é tido como uma força espiritual, uma imagem primordial, um arquétipo, que na concepção de Jung (2008), é um modo de viver de forma mais harmônica e respeitosa com a natureza e tudo que vem dela (árvores, os animais, os rios e mares). Ela existe em nosso corpo como nos nutrimos, alimentamos e nos relacionamos com todos os seres existentes.

Esse olhar da subjetividade feminina sob os auspícios de uma razão sensível estabelece uma relação de alteridade e reciprocidade com o outro que, neste caso, é a natureza. Essa relação se expressa para além do proselitismo verde, centrado no dualismo natureza/cultura; homem/natureza (TORRES, 2012). É uma postura que incorpora a relação entre a natureza – mulher, natureza–negro, natureza–índio, natureza–operário, natureza–camponês, enfim, natureza–humanidade. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa chama a atenção para o fato de que,

Esse olhar mais subjetivo vem contribuir para a nova alçada que se pretende, como na Amazônia, por exemplo, o Sínodo para Amazônia que tem como objetivo trilhar novos caminhos da evangelização para a região e traçar as questões voltadas à natureza e à ecologia integral e aí é dada a importância de uma forma de ver o mundo, que não pega somente o superficial da coisa (Juruá, entrevista, 2019).

Juruá propõe que pelas vias da subjetividade pode-se alcançar um possível entendimento sobre a complexa relação do humano com a natureza em particular, na Amazônia. Se tomarmos a noção de empatia sugerida por Stein, vamos perceber que as mulheres possuem uma ética da responsabilidade na relação com os outros seres. “A empatia feminina não pode ser confundida como uma ação de finalidade antropológica. É uma atitude

para que revela a grandeza da alma em seu sentimento recíproco” (BELLO, 2000, p. 23). A preocupação ecológica emerge como ásteres cintilantes na ação feminina; em sua ontologia, sua subjetividade, que engloba as capacidades sensoriais, afetivas, imaginativas e racionais. Essas qualidades estão entrelaçadas ao processo de compreender, perceber, decidir, agir e ao relacionar a harmonia do equilíbrio da vida e da interconexão com os seres.

Entre as primeiras representações do divino que a humanidade adotou, tradicionalmente muitas delas estão ligadas a algum culto antigo de fertilidade, enquanto representações dos poderes do mundo, geradores da vida, precursoras muito antigas do feminino sagrado que ainda será reverenciado em épocas históricas. As imagens maternais com suas características femininas – seios, ventre, vulva, quadris – deliberadamente exageradas, são “uma representação religiosa – a reificação da Geradora da Vida. Aquelas partes do corpo que, aos nossos olhos, parecem exageradas ou grotescas são as suas partes mais importantes, mágicas e sagradas; a fonte visível e produtiva da continuidade da vida em seus diversos aspectos e funções” (GIMBUTAS, 1998, p. 54).

Mas, não é só no início da aventura humana que a representação do Grande Feminino se faz presente. A imagem da natureza como Grande Mãe atravessa toda a chamada revolução agrícola para firmar, no período seguinte, sua adoração. Entre os povos tradicionais, em particular aqueles que habitam a Amazônia, esta representação imagética é considerada com um grande prestígio ao feminino, fato atestado pelo impressionante número de esculturas, gravuras e outras imagens, como representação imponente das personagens femininas, cujo poder e natureza divina se afirmam nitidamente. Lévi-Strauss (1985, p. 28), vê na prática da mulher oleira uma forte relação com a terra, como se houvesse um diálogo íntimo entre ambas, considerando que, "cabe à índia fabricar os recipientes de cerâmica e utilizá-los, pois, a argila de que são feitos é fêmea, como a terra — em outras palavras, tem alma de mulher". Note-se que a produção artesanal das vasilhas de cerâmica feitas de argila é constituída por um simbolismo que confere à mulher uma mística feminina, um espírito feminino, representado pela terra e interligado por uma força sensível, criadora e recriadora, que abraça, pune e transforma as diferentes formas de vida.

O trato com a terra aparece nos mitos como, por exemplo, do povo Wayana⁶³, que possuem várias deusas que simbolizam os poderes naturais, criativos e controladores das colheitas, dos ciclos lunares, e da vida humana. Nos mitos, a deusa criadora controla e

⁶³No mito de *Umalé* (deidade da terra) às mulheres tem o poder da arte de produzir utensílios por meio da matéria-prima do solo sagrado.

mantém a ordem cósmica, os ciclos naturais e a continuidade do mundo. Essas narrativas são possuidoras de “símbolos que envolvem os elementos da natureza, os fenômenos e os destinos dos seres vivos” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 223).

Perceba-se que nesta continuidade da representação feminina, 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, ocorreu que a descoberta da agricultura reforçou consideravelmente essa associação ao vincular simbolicamente à fertilidade da terra à fecundidade feminina. Por esse motivo, para os povos tradicionais das sociedades agrícolas, as mulheres se tornaram, então, as responsáveis pela abundância das colheitas, uma vez que conheciam e compartilhavam do mistério da criação. Esse modo de pensar constitui uma expressão daquilo que Eliade (2007) considera ser uma consciência agrícola, uma concepção de mundo que tem na percepção de uma solidariedade mística, entre a fertilidade da terra e a fecundidade da mulher, uma das suas intuições fundamentais. Nessa concepção, o próprio trabalho agrícola é um rito, já que além de ser um ato realizado sobre o corpo da Terra-Mãe, implica na integração do lavrador com os seus ciclos.

A consciência agrícola enseja, conforme uma religião cósmica⁶⁴ fortemente ancorada no vínculo mágico, que une agricultura e procriação, na qual os ritos destinados a assegurar a fecundidade do solo são frequentemente realizados pelas mulheres. São exemplos de tais ritos: a nudez, as orgias, as gotas de leite materno derramadas no campo, a semeadura ritual. Em alguns casos, apenas as mulheres grávidas podem participar, em outros apenas as virgens, e em outros, ainda, apenas as casadas. Todos eles reafirmam a crença nesse vínculo cósmico, nessa solidariedade profunda em virtude da qual “a fecundidade da mulher influencia a fertilidade dos campos e a opulência da vegetação, por sua vez, ajuda a mulher a conceber. Os mortos colaboram com uma e com a outra, esperando dessas duas fontes de fertilidade, a energia e a substância que os reintegrarão ao fluxo vital” (ELIADE, 2007, p.70).

Na concepção dos povos ancestrais, a mulher foi percebida como a responsável pela abundância da colheita, pelo fato de ela conhecer o mistério da criação, da vida e da morte. A agricultura reforça a concepção da Mãe-Terra, pois ao plantar a semente, nasce uma nova vida, além de ser uma regeneradora. O matriarcado foi o tempo das grandes deusas, as quais inspiraram organizações sociais marcadas pela cooperação, pela reverência à vida e a seus mistérios, momento em que a mulher exercia papel fundamental.

⁶⁴ Ver Eliade. Mito e realidade, (2007).

Para Gimbutas (1998), a fertilidade e a agricultura reforçam a onipotência da Terra-Mãe e, com ela, o prestígio das mulheres. A própria atividade agrícola é uma prática regenerativa. Por meio dela a semente enterrada sob a Terra volta à vida. É por conta dessa afinidade, e da natureza ctônica de ambos, que os cultos da fertilidade vinculam-se, de modo profundo, ao eterno feminino, a relação com tudo que toca a vida e a riqueza, diz respeito à mulher. Fonte de fertilidade ela é também a curadora que conhece as ervas, é a guardiã da vida.

A atuação feminina se reveste de uma mística entrelaçada à natureza terra/água/floresta que transcende os limites de sua pertença identitária, pura e simples. Essas asserções sugerem a construção de um sistema integrado e harmonioso entre seres humanos e o meio ambiente. Trata-se de uma relação de reciprocidade, afetividade e respeito para com a natureza, que é a teia da vida, “e tece a sociabilidade na Amazônia do ponto de vista material e imaterial, numa transcendentalidade mítica dos povos da floresta” (TORRES, 2005, p.34).

Em 1972, na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, povos de todo o globo escreveram a *Carta da Terra* reconhecendo que a Terra é viva, é nosso lar, e que propicia todas as condições essenciais para a evolução da vida, a “a proteção da vitalidade, diversidade e beleza da Terra é um dever sagrado” (CARTA DA TERRA, 1972, p.10) e para salvaguardar o futuro, deve-se decidir viver com um sentido de responsabilidade universal, identificando-nos com a comunidade terrestre como um todo, bem como com nossas comunidades locais.

Ainda nessa carta, é posto em discussão que “o espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida e com humildade em relação ao lugar que o ser humano ocupa na natureza” (CARTA DA TERRA, 1972, p.12), de modo a respeitar a Terra em toda sua diversidade, cuidando da vida com compreensão e amor. Assim, os princípios do eterno feminino e das culturas matrísticas ressurgem nessa declaração de princípios éticos tidos como única esperança na manutenção da vida na Terra. Elucidando essa questão, Tapajós, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa, expõe em seu relato que “o entrelaçamento das questões ecológicas com as de gênero é importante para que se tenha maior dedicação ética ao meio ambiente, pois na história do pensamento a ética sempre esteve a serviço dos princípios antropológicos” (entrevista, 2019).

No teor da fala de Tapajós transparece a relação da temática de gênero por meio do cuidado que as mulheres amazônicas têm para com a terra, floresta e a água, que guardam

sutilezas de uma mística transcendental evocativa da subjetividade feminina com as questões ambientais repousada numa relação de alteridade e de sororidade com a Mãe natureza.

A terra ou a Pachamama, é vida, assim como a mulher, ela tem força geradora e criadora, ambas são fecundas e vitais. Pachamama é como uma força suprema, energia máxima do eterno feminino. Ela reúne em si os poderes maternos (Mama) e é a doadora dos alimentos e dos atributos do tempo e do universo (Pacha). Uma representação *theagônica*⁶⁵ dos povos da floresta, honrada como Mãe divina – das montanhas e dos homens, Senhora – dos frutos e rebanhos, Guardiã – contra pragas e geadas, Protetora – nas viagens e caçadas, Padroeira – da agricultura e tecelagem. Na Constituição Federal do Equador a base pétrea para a vida social é o respeito a essa entidade sagrada, “a natureza, ou Pachamama, onde a vida é reproduzida e existe, tem o direito de existir, persistir, manter e gerar os seus ciclos vitais, estruturas, funções e os seus processos na evolução” (CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR-Art.71, 2008, p.53).

No trecho retirado da constituição equatoriana⁶⁶ é elucidado que a vitalidade dessa entidade sagrada engendra uma espiritualidade de bem viver e de pertença dos povos ameríndios com a terra. Ela encontra-se associada ao sentido da vida, envolvendo o nascimento e a maternidade. Há aqui uma atribuição de gênero nesta relação mística com a natureza, em que a Terra-Mãe aparece como uma dádiva espiritual. Para Strathern (2006, p.22), “as dádivas são vistas como uma forma de sociabilidade e um modo de integração societária”.

Esse é, pois, um olhar de subjetividade feminina que se põe sob os nexos de uma razão sensível⁶⁷, que estabelece uma relação de alteridade e reciprocidade com o outro que, neste caso, é a natureza. Longe de qualquer perspectiva essencialista associada ao aspecto da feminilidade, a ética do cuidado e do bem viver, possui um aspecto político e socioeducativo bem definido no plano do ecofeminismo, enquanto um projeto ético-político das mulheres da floresta que habitam a Amazônia profunda. O ecofeminismo na Amazônia assume uma vertente arraigada às práticas sociais das mulheres da floresta que tem na relação de afetividade e conservação da natureza o seu ponto alto. Essa consciência ecológica decorre da

⁶⁵ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que representa o eterno feminino como energia pujante que conduz a vida natural e, por extensão, o cosmo. A *theagonia* está associada à cosmogonia dos povos tradicionais (que gira em torno da origem do mundo), o sentimento materno, altero, que expressa o sentimento de reciprocidade com a natureza.

⁶⁶ A Constituição do Equador (2008), no seu artigo 71, reconhece a própria natureza (Pachamama) como sujeito de direitos, especificando o seu direito à existência, manutenção e regeneração dos ciclos vitais.

⁶⁷ Ver Maffesoli. Elogio da razão sensível, (1998).

relação da mulher com o meio ambiente, sua responsabilidade com a vida natural, o respeito aos ciclos da natureza e ao autoconhecimento. É um caminho de redescobrimto do feminino no sentido da ancestralidade e de sua conexão com o meio ambiente. No caso específico da Amazônia, o feminino refletido na natureza se entrelaça na proteção e na relação de alteridade entre os povos. Para Gimbutas (1998, p. 56), o feminino representa,

A imensurável energia criadora do universo, mas também como destruidora, pois, no fundo, todos os atos de criação são também atos de destruição. Ela vem de muitas culturas. Ela é às vezes representada como o sol (luz) ‘ativo’ ao invés da lua (sombra) ‘passiva’. Ela é a guerreira que protege o Seu povo. Ela é Ereshkigal bem como Inanna. Ela é Kali, Ela é Venus, Ela é Freya. Todas as criaturas são Suas e a Terra é o Seu corpo. Suas energias estão ao nosso redor na forma de rios, raios e ventos, criando e destruindo constantemente.

Na perspectiva adotada por essa autora, o princípio feminino é representado por meio do mistério e da linguagem simbólica e metafórica das duas luzes: uma para reger o dia e outra, a noite. A luz do sol é a soberana do dia, da consciência, do trabalho e da realização, do entendimento e da discriminação, o Logos. A luz lunar é a soberana da noite, do inconsciente, do instinto, o Eros. Harding (1998)⁶⁸ compara o útero, à árvore e à Lua. Mostra que a Lua é o símbolo da mulher através dos tempos e das mais diversas civilizações: Índia, Américas do Sul e Norte, África, Austrália e Europa. A maioria dos povos primitivos acredita que a Lua é uma força fertilizadora que faz as sementes germinarem e as plantas crescerem, sendo responsável não só pela gravidez das mulheres como também pelo cuidado delas depois do parto. “Para as mulheres a própria vida é cíclica. A força da vida se movimenta e flui em sua experiência efetiva, não só num ritmo diurno e noturno, mas também segundo os ciclos lunares [...]” (HARDING, 1998, p.145).

Conforme o costume judaico do *Shabat*⁶⁹ é prerrogativa da mulher acender as velas ao cair do sol da sexta-feira. A mulher é aquela que dá à luz, é a chama que ilumina com intensidade o ambiente e mostra com precisão o próximo passo. Essas expressões culturais, espirituais, celebrativas e místicas valorizam as formas mitológicas do povo, os rituais que ajudam a enxergar o valor do feminino, que lembram constantemente o valor sagrado de

⁶⁸ Ver Harding Os mistérios da mulher, (1998).

⁶⁹ Na tradição judaica o Shabat é considerado um dia santificado de descanso após a labuta. Essa tradição é também a base para o conceito da semana como sendo uma unidade cíclica de tempo. Ver Levinas. Quatro leituras talmúdica, (2003).

todos os tipos de vida e de nossa dependência da natureza, pois de acordo com Eliade (2007), vivemos num grande espiral por onde a vida corre por estradas sinuosas, os seres se encontram em determinados pontos de suas caminhadas, se entrelaçam, se afastam, partem, retornam às origens. Uma lógica de regresso, um retorno ao ventre, aos sentidos, ao sensível, ao útero materno. Tornamo-nos humanos na medida em que descobrimos e nos ligamos a esse maravilhoso ciclo de vida, de nossa casa comum, da pertença interplanetária, uma convivência saudável e solidária nessa Casa-Mundo, cuja pertença transcende os nexos relacionais da aldeia e das localidades, para alcançar o Planeta.



Figura-5: O Espiral como representação simbólica do eterno ciclo da vida.

Fonte: Neumann. O medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina, (2000).

Nessa imagem está representado o símbolo místico do espiral⁷⁰ que para muitos povos antigos representa a essência do mistério da vida. O Grande Espiral ou Grande Círculo pode ser vivenciado como o mundo ou a natureza no exterior, e como o destino e o inconsciente internamente, o que abrange e representa o Grande Feminino. Para Neumann (2000), o feminino tem por núcleo simbólico o círculo que possui a equação simbólica, Corpo = Círculo = Mundo. O espiral, o interior do corpo, em termos arquetípicos, é a geração e transformação

⁷⁰O grande espiral é considerado como símbolo do eterno feminino através dos tempos e das mais diversas civilizações: Índia, Américas do Sul e Norte, África, Austrália e Europa. Seu significado representa as estradas dos espirais da vida, é essa busca, é o retorno, é o início, é caminhar em círculos/ciclos assim como caminha a natureza, pois somos parte dela.

da vida, qualidades que se encontram no semblante feminino. Faz parte do princípio feminino o caráter simbólico do nutrir, dar calor, proteger, amparar e dar a vida. Essas qualidades relacionam transcendentalmente o princípio feminino à natureza por meio de seus elementos projetados no imaginário dos povos tradicionais, como pertences sagrados, a terra, a água e a floresta.

A linguagem mítica que conduz o imaginário dos povos originários da Amazônia, faz uma mediação entre o sagrado e os elementos da natureza e, se levarmos em conta o pensamento de Lao-Tsé na obra *Tao Te Ching* (1973), que define a água como imortal, podemos considerá-la a alma da própria natureza. Sem ela o espírito vital não existiria. Talvez por ter essa concepção, nossos antepassados a tinham como objeto de grande reverência. Os povos antigos acreditavam que ela era habitada por divindades. Barros (2002, p.83), considera que,

Em lugares como a Amazônia, até hoje, Deus é visto como o Espírito das Águas. A água movimentada, isto é, com espírito, *ruah* sopra, ventania, é água-viva e santa. Toda fonte é sagrada, é fonte de Oxum, nas religiões afro-brasileiras, é como o templo no qual se fazem e se renovam as alianças da vida, alianças de casamento e a própria aliança com Deus. Nas antigas religiões pagãs, as fontes eram lugar das ninfas. No cristianismo popular, perto das fontes aparece a Virgem Maria, que, até hoje, tem a sua fonte como milagrosa [...].

Em quase todas as culturas, a água é fonte de vida quando se movimenta e fonte de morte quando estagnada. Este é um diálogo inter-religioso e espiritual observando como cada tradição apresenta o significado da água na sua espiritualidade, pois, para além da sua materialidade a água simboliza a vida.

Na tradição hinduísta, assim como na amazônica, as águas são femininas e fluem para garantir a fluidez da vida, e é a característica primária da energia da Grande Mãe, é o elemento preservador da vida, manifestada na forma de chuva, seiva, leite e sangue. Mergulhar na água é penetrar no mistério da *Thea-Mater*⁷¹, é a iniciação do supremo segredo da vida. Para Koss (2000, p. 39-40), na cultura desses povos "as águas, que são deusas, conduzem a vida do povo", pois o orvalho e a chuva se transformam na seiva vegetal e está no leite que alimenta e nas águas sagradas dos rios que hidratam os seres.

Em terras brasileiras os povos das florestas que convivem com os grandes rios ainda nutrem o olhar místico para as águas. Na imensa extensão de florestas e grandes rios como os da Amazônia, os mitos e as lendas povoam o imaginário dessas pessoas que estão em sintonia

⁷¹ Temo utilizado para definir a representação da Deusa Mãe.

com os mistérios da natureza, como exemplo, podemos citar fragmentos de uma conferência feita por Kaká Werá, representante indígena de origem *Tapuia*, do grupo dos *Txucarramães*, sobre as águas. Na ocasião, Kaká partilha uma memória ancestral com a finalidade de servir de inspiração e motivação para gerar o que ele considera ser a sustentabilidade da vida. Essa memória vem da cultura Tupi por meio de uma das suas ramificações, o povo *kamayurá*, que vive no Xingu. Vejamos,

Muito antigamente, quando ainda não havia seres humanos, só havia os nossos primeiros avós: o povo árvore, o povo pássaro, os animais e também os nossos antepassados das estrelas. Nas estrelas havia uma deusa chamada Yamaritsuma que, ao olhar para a Mãe Terra do seu lugar, se apaixonou por um pequeno filete prateado que resplandecia num pontinho de um lugar sagrado. Ela caiu e se integrou a esse filezinho se tornando a própria vida, a alma desse filezinho.

A deusa foi chamada pelos kamayurás de Morená e é conhecida hoje como a matriz de três grandes rios, Ronuro, Xingu e Coliseu que se desdobram em tantos outros. Naquela época, Morená era de tal forma maravilhosa que atraiu a atenção do próprio criador que desceu do seu coração, o sol, e se transformou no primeiro homem que os kamayurá chamam de Mavutsinin.

Mavutsinin se apaixonou por Morená. Ele mergulhou suas mãos dentro da água, que era o coração da deusa, e retirou uma concha palpitante. Ele soprou a concha transformando-a na primeira mulher. Eles se casaram e geraram os primeiros filhos, as primeiras tribos, que se desdobraram e assim nasceu a humanidade (WERÁ, 2016, p 34).

Na visão de Werá, nessa cosmovisão, somos filhos e filhas de Morená, a primeira água de onde surgiram inúmeras nascentes, a do Xingu e tantas outras que, porventura, geram outras tantas, como a do Araguaia, do São Francisco e outras. Morená representa na cosmovisão da cultura *kamayurá*, a mãe de todas as vidas e, sendo nós, parte das vidas, recebemos uma herança dessa mãe. Herança genética e espiritual que tece e forma até hoje o nosso modo de ser. Werá revela que, de acordo com essa visão ancestral, uma parte da herança da Grande Água – a deusa mãe – é a habilidade de sentir, de se emocionar, de ter afeto, se apaixonar e, como herança maior, a própria vida. A vida herdada da mãe de todas as vidas impulsiona algumas qualidades matriciais presentes em cada célula humana, como a saúde, a abundância e a harmonia. Essa herança é tida como inesgotável e surge dessa época, do ponto inicial, da paixão entre *Mavutsinine* e *Morená*.

Essas concepções míticas da natureza reconhecem diversas dimensões da água, física, biológica e cultural e simbolicamente a consideram o leite materno da Terra. Elas, com suas sabedorias ancestrais, revelam a inter-relação entre a água e o feminino e a identidade da mulher com a natureza. Eisler (2007), sustenta o argumento de que há evidências da

divinização da fêmea, porque a natureza biológica da mulher está ligada ao parto e à sustentação dos filhos pela maternidade. Existe uma associação muito forte do princípio feminino com as águas, em que o feminino é a forma integradora das energias cósmicas que potencializam a vida. Conforme Eisler (2007, p. 50),

O movimento dos corpos celestes; a dança das estações; as mudanças de luz e sombra, de pressão e umidade, de calor e frio, de expansão e retração se refletem na vida cósmica e humana, no macro e no micro. Por ser o feminino a forma pela qual as energias universais se integram, ele se tornou o símbolo mais antigo e fundamental da humanidade.

Veja-se que a água simboliza uma das formas de generosidade feminina que gera e alimenta vidas. Assim como o feminino, a água é inclusiva, flexível, um ser de inter-relações por natureza. Por isso, ela é reconhecida como persistente, amorosa, complementar e receptiva. A água segue, portanto, esse padrão considerado sagrado. Bachelard (1989), percebe as imagens substanciais da água através da imaginação material dos sonhos refletidos nas poesias e a considera um elemento que repousa cativamente no imaginário dos povos.

A água possui voz, tem uma linguagem poética que é própria da feminidade. Os regatos e rios sonorizam as paisagens que são mudas e, com o seu ruído, quando são claras, correntes, primaveris nos remetem ao nascimento, amor, pureza, à vida. As águas femininas são como espelhos cintilantes, que a água possui e que reflete o brilho dos olhos da Terra-Mãe. É uma verdadeira escola do olhar. Uma pedagogia da contemplação. Um aprender a aprender olhar. O olhar que experimenta a vertigem de uma alma errante. Na margem do rio e no húmus do solo da floresta irrompe a vida, em duplo. É o reino das ambiguidades e da semovência de contornos. É um modo de contemplação que forma a *poiesis* da vida amazônica.

É, pois, por essas veredas de pensamentos que se destila o sopro do princípio feminino por meio da concepção *theagônica* que se entrelaça à afinidade dos povos tradicionais com a natureza e seus elementos. Essa conexão fraterna emerge por meio do sentimento ternário, solidário e afetuoso, que no caso específico do elo íntimo entre as mulheres e a natureza, se reveste no sentimento de sororidade velado na relação de alteridade entre o imanente e o transcendente feminino.

2.3- A formação da personalidade da mulher

A noção de personalidade está associada ao conceito de pessoa, num contexto de construção sociocultural de si e de sua trajetória de vida, a qual não está dissociada da contingência histórica da coletividade que constitui o ser. O humano, pessoa, não é um ser isolado das outras pessoas e nem totalmente preso às determinações da natureza, pois possui a possibilidade de transcendência para a sua constituição pessoal. Esta é, pois, a ideia precípua de Edith Stein (1999), segundo a qual a pessoa se constitui por meio de sua história pessoal, de vivências e realizações, de tomadas de posição.

Para Stein (2000, p. 30), a formação da personalidade “é um processo que parte do interior e conduz para o mundo exterior, desenvolvido pela força vital, que modela o corpo e a alma de modo que assumam uma forma à sua própria imagem”. Por isso, a formação é uma atividade que dimensiona as potencialidades já contidas na pessoa, como disposições originais que, em contato com o mundo dos valores, qualifica sua estrutura corporal, psíquica e espiritual. Essa última, que se constitui na dinâmica do intelecto, da razão e da vontade, deve reger o processo formativo da pessoa.

Na constante busca pelo entendimento acerca da formação da pessoa humana e em particular, a da mulher, Stein (2000), sugere que esta formação se constitua num desenvolvimento por meio da força vital, para que essa se torne segundo a relação de suas potencialidades, internas com o âmbito externo, ou seja, para que se realize nas ações o sentido dessa relação. É preciso que sejam constituídas as aptidões do corpo e da alma em plena relação. Tal processo começa a acontecer dentro da pessoa, semelhante ao que acontece com a semente de uma planta, que recebe uma forma particular, imbuída de uma potência, que aos poucos vai se desabrochando até se tornar aquilo que está prescrito na sua forma interna.

Não obstante, deve-se reconhecer que, nem sempre o sujeito consegue livremente passar de uma forma de ser para outra mais elevada, o que pode, muitas vezes, é co-estabelecer, pois, a mudança depende de outros aspectos, tais como as adequações originárias, os contextos sociais, os agentes formadores, as situações motivacionais, dentre outras. É um processo que, partindo do externo, aciona o interno e deve atingir o núcleo da pessoa, ou, como Stein o chama, *a alma da alma*⁷². Do mesmo modo que a planta recebe os nutrientes de

⁷² Ver Stein. A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça, (1999).

que necessita do solo, do clima, dos cuidados da jardinagem, também “[...] o corpo retira esse material de que necessita do mundo físico, a alma do ambiente espiritual, do mundo das pessoas e dos bens de que deve se alimentar” (STEIN, 1999, p. 137).

Na composição da personalidade o mundo físico possui a função de potencializar a alma, assim como a terra, a água e os nutrientes ajudam as sementes a se tornarem uma bela árvore, com o ser humano acontece o mesmo. A educação, que se origina da palavra latina *educere*, é justamente isso, tirar de dentro do ser humano, da sua alma, as potencialidades nela contidas. O processo educativo ou formativo é a via que tem o poder de tocar no núcleo central da pessoa. Só assim a existência ganha sentido e razão de ser. E, quando essas experiências são compartilhadas, tornam-se nutrientes também para a formação de outros, um processo que acontece pela relação de alteridade entre os seres humanos. Para Ricoeur (1991, p. 49) “[...] a pessoa é à qual atribuem-se duas espécies de predicados: os predicados físicos que a pessoa tem em comum e os predicados psíquicos que a distinguem dos outros”. Solimões, um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa, enfatiza que,

A concepção steiniana de personalidade é bastante complexa. A pessoa se forma, para ela, tanto no processo social – existencial, como no processo interno vivencial, ou seja, a pessoa experimenta as experiências de uma forma externa, por meio do corpo, mas ela também vivencia essas experiências internamente de forma pessoal. São justamente essas duas realidades que formam a pessoa (entrevista, 2020).

Solimões chama a atenção para o fato de que o processo de formação da personalidade está relacionado à experiência vivida em conjunto, no mundo comum de todos os envolvidos no contexto. Cada pessoa tem ao mesmo tempo, a experiência única e diferenciada de si própria, que permite ao ser humano ter uma visão do mundo e das pessoas, a partir de si mesmo. Ou seja, a *personalidade é limiar*⁷³⁷⁴, pois é marcada pelas influências advindas do meio onde se vive e pela participação interna contida no indivíduo.

A *personalidade limiar* pressupõe a existência de um processo formativo o qual repousa numa relação tênue, um vir-a-ser, uma fluidez entre as forças internas (alma) e externas (corpo) que constituem a personalidade. Essa concepção encontra ressonância na personalidade da mulher, uma vez que ela é detentora de uma alma densa, imensurável, de singularidade

⁷³ Representar a personalidade como advinda do processo formativo fluído que leva em consideração os fatores internos derivados da alma (força singular) e fatores externos oriundos do contexto social (força coletiva).

⁷⁴ O Limiar é revelado como um pensamento reverberante, em trânsito, rizomático, servido por uma forma de pensar situada às margens do pensamento hegemônico. Ver Benjamin, (2012).

vigorosa, mas que encontra no corpo a malha que criva e condiciona as faculdades internas na tentativa de pô-las sobre os moldes que o contexto sociocultural atribui.

O processo de formação da personalidade da mulher perpassa por uma conexão e reconexão entre as virtudes da alma que são energizadas pelos elementos captados pelas vivências corpóreas. Aspectos como: a relação inter–intrapessoal, traumas, medos, crenças e emoções, são atributos que constituem a pessoa em sua dimensão interna e externa, independentemente da idade, gênero, cor ou etnia, é um processo de constante fazimento, e nesse processo o mundo exterior reflete o universo interior. A composição da pessoa humana está sob a influência de múltiplas forças. Nesse processo formativo, a alma recebe essa influência do ambiente espiritual e o corpo a colhe do ambiente físico.

Observe-se que a personalidade a ser formada não é um material inerte, como tinta ao ser manuseada pelo pintor, que depende unicamente da atuação externa para se metamorfosear e conceber diferentes formas estéticas. A personalidade tem em seu processo formativo, semelhanças ao nascimento de uma criança, que possui em si, uma força invisível, germinativa e que amadurece a partir desse pequeno e indefeso ser, até assumir uma personalidade madura e bem desenvolvida, com características individuais, claramente definidas. Mesmo as crianças, não dependem apenas de fatores externos para seu desenvolvimento, mas também de fatores internos como o instinto, inteligência, sentimento, entre outros.

O ser humano, diferentemente dos animais, tem consciência de si mesmo, e todas as vivências humanas, de alguma forma, estão ligadas à essa consciência do “eu” e à liberdade de atuação sobre si mesmo. No processo formativo é preciso que sejam despertadas as potências existentes na alma, mas, de maneira a observar que as peculiaridades da alma são postas diante de realidades que se mostram nocivas à potencialidade almatina, que quando impulsionadas, encontram-se externamente catalisadas pelas particularidades do campo social, como é a situação de mulheres que se encontram em contextos de resistência a sua inserção na vida social, como o caso das mulheres amazônidas, caricaturadas e silenciadas diante do forjo histórico que se estende desde a colonização da região.

A formação pessoalística da mulher envolve um entrelaçamento simbólico entre a mulher projetada pelas lentes colonizadoras patriarcais destiladas por via da cultura, religião, educação dentre outros, com a mulher que é atuante nas lutas sociais, no desenvolvimento da consciência ecológica e na inserção nos mais diversos campos do conhecimento humano. É diante desse processo dinâmico que a personalidade se forma, em meio a um jogo de forças

ativas (internas) e reativas (externas), que modelam o processo formativo refletidos nas atividades psicofísica do indivíduo.

Com ênfase na concepção de que a potencialidade da alma encontra-se numa relação fluída entre sua natureza *selvagem*⁷⁵ e a vértice moral do corpo, encontra-se na música de Raul Seixas uma versão que traduz artisticamente essa relação indócil, a saber:

*Enquanto você se esforça pra ser
Um sujeito normal
E fazer tudo igual
Eu do meu lado aprendendo a ser louco
Um maluco total
Na loucura geral
Controlando a minha maluquez
Misturada com minha lucidez [...]*
(Claudio Roberto; Raul Seixas, 1977).

Esse trecho da canção mostra o esforço do indivíduo para seguir os padrões normativos massificados pelos condutores sociais, como a moral, a cultura e a religião, que se encontram no âmago da formação dos povos. O esforço enfatizado pelo artista reflete o dever social de agir dentro das determinações impostas por leis e normas, que atuam como padronizadores do comportamento dito normal e lucido. Para Stein (2000), a energização da alma ao corpo conduz as ações para além das normas externas que direcionam a vida humana, ou seja, ao seguirmos essa força ativa, provavelmente agiremos em disparidade com a postura estipulada moralmente em várias culturas. A peculiaridade dessa energização da alma nas ações do corpo pode ser representada como imoralidade⁷⁶ ou simplesmente, maluquez. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa assinala que,

Toda e qualquer experiência vivida e experimentada é importante para formação da pessoa. Por isso, que, se indivíduos diferentes viverem a mesma experiência no social, não necessariamente terão as mesmas impressões das experiências que viveram, pois, possuem singularidades internas, uma alma ímpar e pulsante (Solimões, entrevista, 2020).

Perceba-se que Solimões ressalta que mulheres e homens são dotados de forças internas singulares, por meio da potencialidade natural e forças externas. E na medida em que recebe influência da cultura que molda suas aptidões físicas e psíquicas, essas influências de

⁷⁵Ver Estés. *Mulheres que Correm com Lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*, (1997).

⁷⁶ Ver Bonder. *A alma imoral: traição e tradição através dos tempos*, (1998).

caráter gerais vão de encontro às singularidades internas, o que leva cada pessoa a pensar e agir de forma diferenciada. A pessoalidade encontra-se aberta a disposições físicas e psíquicas, bem como o atuar da vida espiritual, que se submete ao processo formativo. “No caso da pessoa, a alma é tomada como agente formador, ao mesmo tempo em que o objeto que vem sendo formado no decorrer do próprio processo” (PARISE, 2014, p. 134).

No contexto amazônico a estética da alma, em particular, a feminina, não é canônica, é errante, densa, leviana, selvagem, feroz, com semblante composto de uma *poiesis*, agrado, amor, como também, transbordamentos, pujança. É uma poética de pessoas, que tem vigor, desejos, e que não é remansada. Trata-se de um desregramento ecológico que vive o seu tempo, um tempo mítico, tempo complexo e tempo social, que desempenha uma função fértil, porque traz a lume o flauteio, e vê neles, suas sombras, numa sonoridade poética da vida.

Estés (1997), vê a alma feminina como selvagem, aguçada de peculiaridade e de fluidez em conexão com os elementos da natureza, que se espelham em sua formação pessoal. A alma selvagem tem a força necessária para modificar e colorir a vida com as cores que deseja, pois ela é dotada de grande capacidade de superação, garra e coragem. Essas virtudes permitem que elas abandonem a posição de vítima e co-criem a realidade, se tornando dona de si mesma. E nesse mergulho em si a mulher encontra em sua alma selvagem o poder, ousa gritar e também domina o silêncio. Ela exerce domínio sobre si e reconhece seu limite e as sombras. Essa mulher caminha nos vales escuros de si mesma com os olhos abertos para a verdade e não se intimida com suas feridas, enfrenta, cura e carrega consigo as cicatrizes da vida. Essa mulher mergulha nas profundezas de seu mundo interior para descobrir, encarar e reconhecer as peculiaridades e sutilezas da alma, livre da máscara pessoalística tramada pelas realidades dissonantes.

A alma selvagem da mulher brota nas pintoras, escritoras, escultoras, dançarinas, pensadoras, rezadeiras, de todas as que procuram e as que encontram o vigor interior, pois ela se dedica a florear as potencialidades, e essa é a principal ocupação da alma feminina. Como toda arte, ela é visceral, mas também cerebral, usa a sabedoria interior como um farol, um guia diante da imensidão do mar. Ela sabe rastrear, repelir, sentir, disfarçar e amar. “Ela é intuitiva, típica e transgressora; de percepção aguçada ao alcance da visão, a audição apurada e o cuidado com o próprio fogo criativo e assim fazê-la vicejar em sua plenitude. É a força vital da mulher” (ESTÉS, 1997, p.153).

A alma selvagem é o princípio feminino que se encontra relacionado tanto com o mundo visível quanto com o oculto. O termo selvagem nesse contexto não é visto de modo pejorativo, mas sim em seu sentido original, de viver a vida em plena conexão com sua

interioridade transcendental. Essa interioridade tem relação com a alma feminina, a sabedoria mais profunda, o conhecimento da própria feminidade. Pode-se dizer que do ponto de vista arquetípico, a mulher selvagem é a alma feminina, é o princípio feminino cintilado na natureza, a mulher, o homem e as formas criativas de ser e perceber. Com relação à mulher, supõe considerá-la produtiva e ativa em suas ações. E no que diz respeito ao homem, florescer o princípio feminino implica lançar luzes sobre as práticas sociais em função de promover a vida de forma que não a limite ou a atemorize (SHIVA, 1988).

Essa acepção de alma fluída e seu entrelaçamento com a formação da personalidade, entre os povos tradicionais do território amazônico pode ser visualizada por meio da poética dos mitos, é uma forma de esses povos manterem suas identidades como característica fundamental da formação da pessoa. A fluidez da alma está presente em todos os meandros da vida, nos rituais de passagens, no modo de pensar em termos de cosmogonia, teogonia, epifanias, enfim, é a estética da *pessoalidade limiar* que se constrói em meio aos elementos que lhe são oferecidos pelo ambiente cultural e se empenha na construção do ambiente sociocultural que a forma.

A noção de identidade, com sua expressividade inscrita na cultura das pessoas que participam dos ritos por meio do *corpo/cultura—corpo selvagem*⁷⁷ para se fazer comunicar. Como nos rituais de passagem, em algumas etnias, como a Sateré-Mawé, no ritual da moça nova⁷⁸, quando a menina põe os pés na terra ela se comunica com a Mãe Terra. Quando na dança da Tucandeira⁷⁹, o menino pisa no chão, está se conectando com a Mãe Terra (TORRES; NUNES, 2014). Há aqui o fato de que o primeiro contato íntimo, sexual, do menino, é com a Tucandeira, formiga venenosa que atrai o menino, levando-o para a cópula. Guiados pela ardência dos hormônios que sobejam em lascívia, na chegada da puberdade, o menino vê fascínio pela Tucandeira que o convida para iniciar a atividade sexual. Ela é a mulher que o atrai, pois, após ele inserir a mão na luva, está autorizado a iniciar a sua jornada, sua conexão de corpo e alma com seus ancestrais, ou seja, “ligar o espírito à natureza, a mente ao corpo e o eu ao universo” (CAVALCANTI, 2000, p. 19).

Entre os povos tradicionais a expressividade cultural está inscrita na identidade da pessoa. Esse processo perpassa pela relação com a natureza, uma relação sagrada com a

⁷⁷ Ver Lévi-Strauss. O pensamento selvagem, (2012).

⁷⁸ A Moça Nova é o ritual de passagem feminino, da etnia Sateré-Mawé, que ocorre por ocasião da menarca ou primeira menstruação. Consiste num retiro de confinamento e reclusão da moça sob a observância de regras e determinações. Ver Nascimento, (2013).

⁷⁹ Ritual de passagem masculino Sateré-Mawé que consiste numa dança ritualística conduzida pelo pajé, momento em que o menino põe a mão na luva para receber ferroadas da formiga Tucandeira.

Grande Mãe, a representação do princípio feminino ancestral. Essa concepção *theagônica*, isto é, a representação do feminino que cintila uma energia cósmica, celeste, telúrica e ctônica que dá e tira a vida, a Grande Mãe. A eterna criadora, ceifadora, regeneradora; a tecelã Divina que entrelaça e conduz todas as forças do universo. Essa representação *mater natura* é possuidora dos úteros sagrados da vida, a *tríade materna*⁸⁰. A terra/água/floresta forma o corpo ancestral da Grande Mãe, a natureza.

Para os povos *Yanomami*⁸¹, a floresta é inseparável da terra que a suporta e da água que a nutre, denominada por eles de ‘pele da floresta’. *Urihi*, a terra-floresta, é uma entidade viva, animada, é de onde tudo prospera e sustenta a existência dos seres. Segundo Albert e Kopenawa (2003, p. 46), “*Urihi* é um sopro de vida muito longo da mãe-terra ou terra-floresta. É a vitalidade que anima sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis”.



Figura: 6- O Útero e a tríade *natura*.

Fonte: Jana Richardi, óleo sobre tela, 2016.

⁸⁰ Nesta reflexão fazemos referência ao termo criado para representar a tríade terra/água/floresta como a face feminina, criadora e regeneradora da natureza, em particular, a natureza Amazônica.

⁸¹ Povos indígenas que vivem nas florestas e montanhas do norte do Brasil e sul da Venezuela.

Essa é a representação da *tríade materna* (terra/água/floresta) que assinala o grande manto que envolve, acolhe e protege os seres, é o húmus, o colo e o berço primordial. A energia vivaz contida nestes elementos proporciona a vida, a capacidade de se metamorfosear — sejam as mudanças mais suaves, sejam as transformações mais densas. Os úteros da Grande Mãe exprimem um poder multifacetado, e neles possuem o melhor e o pior dos sentimentos, pois ao mesmo tempo em que curam, nutrem e criam, eles também matam, adoecem e lastimam.

Essa representação de um feminino insólito, imensurável e pujante representa o inconsciente que procura renascer das profundezas da sabedoria, da destreza e da expertise feminina, são *reflexos de psique*⁸². Os úteros da grande mãe também representam as pulsões, os desejos, a sedução, mistério e a textura, são *reflexos de Afrodite*⁸³, que simboliza as profundezas da alma, o abismo das emoções e a capacidade da criação, da fúria, do remanso e da transformação da natureza. Uma de nossas entrevistadas assinala que “a mulher é um ser de força e de energia singular, uma energia criativa. Essa força interior da mulher tem demonstrado no âmbito político em particular, uma melhor relação e reconhecimento do valor do outro, tanto no que diz respeito ao humano quanto à própria natureza em geral” (Andirá, entrevista, 2020).

Andirá chama a atenção para o fato de que o universo pessoalístico se apresenta como um composto de várias circunstâncias com que a pessoa lida em seu ambiente, por meio das relações interpessoais (comunitárias, sociais ou de massa), do ambiente natural (alimentos, clima dentre outros) ou do seu mundo espiritual, que pode favorecer o processo de expressão de suas disposições mais originárias, daquele potencial, tanto universal, quanto individual, que ela carrega em si.

Nesse contexto a personalidade se revela no âmbito do devir que oculta e mostra a potencialidade interna do indivíduo – uma espécie de máscara teatral, que mesmo forjada, desobedece o roteiro da normas sociais, pois, a constituição da pessoa humana concilia dentro de si forças divergentes da natureza e da cultura (JUNG, 2011). A personalidade remete a um processo relacional conflituoso de influência endógena e exógena, na qual a pessoa necessita ser nutrida em seu desenvolvimento por elementos que vigoram em seu corpo e sua alma. Essa formação pode ocorrer de forma espontânea, equilibrada ou desequilibrada, de acordo

⁸² Faculdades relacionadas à riqueza interior, a sabedoria, a criatividade e adaptação, mas, no entanto, sente-se muito só e incompreendida. Ver Johnson. SHE: a chave do entendimento da psicologia feminina, (1987).

⁸³ Faculdades que dimensionam a vaidade, o desejo, sedução, luxúria e a fertilidade - instinto materno básico, guerreira, poderosa e influente. Ver Johnson, (1987).

com o contexto atribuído, haja vista que, mulheres e homens são dotados de uma força vital fluida, o que leva ao desenvolvimento da personalidade a um processo relacional tênue entre essas forças.

Na obra *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”*, publicado em 1938, Marcel Mauss aborda a formação da personalidade pela perspectiva evolutiva, no contexto histórico dos povos, ou seja, as noções de pessoa vistas no plano histórico-linear são construções culturalmente variáveis que fazem parte do processo de formação da pessoa no horizonte do tempo-espaço em que ela se encontra. Ao considerar essa visão, a personalidade encontra-se interconectada às características objetivas e subjetivas pertencente à comunidade em que ela está inserida. Ao falarmos da personalidade da mulher em seu processo formativo, as variações tornam-se mais acentuadas, pois o patriarcado é influente em seu contexto histórico-cultural e exige dela uma adequação moral em conformidade com as peculiaridades culturais da comunidade. Não obstante, a mulher faz brotar as potencialidades de sua alma mesmo frente às realidades mais adversas, fazendo uso da astúcia, da criatividade e destreza. Ela lança sobre a personalidade resquícios indóceis, o que a leva à transgressão das vestimentas normativas observadas em diversas realidades, como é o caso das mulheres representada no mito do povo *Makurap*⁸⁴.

No mito das mulheres do arco-íris, *Botxatoniã*⁸⁵, revela nitidamente a transgressão feminina que, invariavelmente, provoca problemas na vida da aldeia ou, ao menos, na vida conjugal. Nessa narrativa as mulheres se apaixonaram por um ser que vivia no fundo das águas, o *Amatxutxé*⁸⁶, esse homem ou bicho, que lhes pareceu belíssimo. Ficaram desvairadas, deixaram de lado os seus maridos, nem cuidavam mais dos filhos, só pensavam no novo amor (MINDLIN, 2014). Com isso, os homens ficavam abandonados e saíam para caçar com mais frequência do que seria habitual. A transgressão das mulheres não atingia unicamente o marido, mas implicava no valor moral do povo, uma forma desregramento social associada ao gênero.

Perceba-se que por via desta narrativa a formação pessoalística acontece mediante ao entrelaçamento de diversos fatores que constituem cada ser humano, os complexos fatores

⁸⁴ Grupo indígena que habita o sul do estado brasileiro de Rondônia, mais precisamente as áreas indígenas rio Branco, rio Guaporé e rio Mequens.

⁸⁵ Termo referente às mulheres do arco-íris na narrativa mitológica do povo *Makurap*. Ver Mindlin. *Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas*, (2014).

⁸⁶ Criatura de aparência mesclada entre homem e bicho que vivia em baixo das águas.

que envolvem a identidade em diferentes grupos tribais⁸⁷ inter cruzam o corpo e a alma associando-os a constituição da pessoa em meio as suas inclinações, disposições genéticas, potências originárias, valores, desejos, afetos, tradições, concepções e influências do meio sociocultural. Sem a análise desse todo globalizante, associada à visão nuclear da singularidade do sujeito, a ação formativa torna-se segmentada e fragilizada. Na composição da pessoa humana “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas” (MAUSS, 2013, p.38). Um dos informantes de nossa pesquisa chama a atenção para as concepções que não levam em consideração a complexidade como ponto fundamental para o entendimento humano. Vejamos:

É sempre perigoso fazermos afirmações sugerindo certezas sobre qualquer concepção que envolva a formação humana, em particular a da mulher, seja ela derivada de um sentido interno (alma) ou como um constructo (social). Quaisquer afirmações demasiadas de uma dessas vertentes podem desembocar em determinismos que a história do conhecimento já nos mostrou (Xingu, entrevista, 2020).

Note-se que na fala de Xingu há uma preocupação com as concepções que evocam certezas a respeito da formação da personalidade da mulher, alertando para teorias como, biologismo, essencialismo e determinismo social, base ideológica que se destilaram no decorrer dos séculos. Essas teorias associam a mulher a uma natureza predisposta ao mundo privado e com predicados ligados unicamente ao corpo, de modo a não possibilitar uma análise que levasse em consideração um pensamento mais aberto sobre a formação sociocultural dos sujeitos. Para Bonder (1998, p.70), “a polarização de entendimento da nossa humanidade traz com ela a perda da escuta, ou seja, a perda da diversidade, da capacidade de acolher diferenças”. Uma de nossas informantes ressalta que na Amazônia as mulheres lutam por esse reconhecimento e contra os vestígios patriarcais que se assentam na região, desde a época da colonização. Vejamos:

O Ser mulher da Amazônia não é determinado unicamente pelos fatores que o patriarcado historicamente forjou sob ela. A luta, a resistência e o novo cenário social mostram uma mulher que ocupa espaços que antes eram exclusivos de homens, em uma intensa busca para se reconhecer o valor da mulher como mulher (Andirá, entrevista, 2020).

Nossa entrevistada atenta para o fato de que o contexto sociocultural onde se insere a mulher amazônica com sua característica étnico-indígena contribui para a formação

⁸⁷ Ver Viveiros de Castro. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, (2017).

estereotipada e preconceituosa da figura feminina, o que leva a luta do movimento de mulheres ter como símbolo de contestação, as heranças do patriarcado colonial, que se encontra arraigado, na região. A resistência do movimento parte também da preocupação com a formação das mulheres em futuras gerações, pois “como condição da consciência e da ciência [...], consciência de ser e estar, em que o ‘eu’ torna-se pessoalidade e personalidade” (MAUSS, 2003, p. 186), tem-se uma relação do Ser como o mundo que se velam os traços configurativos da pessoalidade⁸⁸. O trecho do poema *Tua força, mulher amazônida*⁸⁹ pode ser ilustrativo da força que essas mulheres possuem. Vejamos:

*Tua força, mulher Amazônida
Vigora nos braços de rio
Que sustenta a flora e a fauna [...]
Tua luta traz em si o direito à vida
e a dor nascente em teu ser[...]
(Oliveira, 2020, n.p)*

Esses versos do poema nutre a pessoalidade da mulher ao relacionar suas características aos elementos da floresta, apontando que “há, na região amazônica, um emaranhado de símbolos, a começar pela simbologia própria da floresta de todos os seres, resultado do sonho de sair de si à procura do outro, que somos nós, ainda numa expressão dialética do próprio ser” (LOUREIRO, 2001, p.88). É esse Ser Mulher de alma errante, alma que vigora as atitudes corpóreas, que direcionam os desejos e anseios convertendo-os em ações singulares, mas essa singularidade desagua num mar de similitude ordenado por marcadores sociais, como: a cultura, as normas e as religiões. Fortalece-se então, a concepção que a formação pessoalística encontra-se em meio à individualidade (singularidade) do ser e a coletividade (similitude) das ações sociais.

Essa percepção de alma feminina, *inconstante e selvagem*⁹⁰, em sua relação com a formação da pessoalidade, revela a atuação vigorosa da mulher na Amazônia por meio do protagonismo nas lutas sociais e em seu vínculo com o meio ambiente, na relação com a vida na natureza de modo geral, pois "quando a natureza é agredida, a mulher também sente. A terra, a água e a mata são femininas" (SHIVA, 1991, p.70). Essas faculdades da alma feminina são verdadeiras fortalezas diante de realidades que ainda possuem resistência acerca

⁸⁸ Ver Bello. A fenomenologia do se humano: traços de uma filosofia no feminino, (2000).

⁸⁹Poema *tua força, mulher amazônida* de autoria da escritora e educadora paraense Caroline Oliveira.

⁹⁰ A noção de inconstância e selvagem está vinculada ao conceito utilizado por Viveiros de Castro na obra a inconstância da alma selvagem.

da participação ativa da mulher na defesa da causa ecológica e de promover algo além do cuidado com a natureza, a justiça social.

De acordo com Groult (2002, p. 33), “é preciso sarar de ser mulher; não de ter nascido mulher, mas ter sido criada por mulher num universo de homens; ter vivido cada etapa e cada ato de nossa vida através do olhar dos homens, conforme os critérios dos homens”. Os vetores sociais, como a educação e a cultura, se apresentam como ponto de entrada principal para a análise da personalidade da mulher, pois esses marcadores sociais ao mesmo tempo em que podem se tornar um solo fértil para o despertar das potencialidades internas da mulher, podem também representar uma superfície árida e infecunda que desnutram essa força germinal.

Essas percepções sobre a formação pessoalística da mulher perpassam pela interação entre as forças que se relacionam e identificam o sentido complexo do ser humano. A personalidade encontra-se em meio à percepção de precedência e consequência, constituída na alma e na cultura, ou seja, o Ser encontra-se antes da forma moldada pelo âmbito social, mas, nutre-se e complementa-se pela via do contato do ser com o mundo.

CAPÍTULO III – A AMAZÔNIA E O PROCESSO DE ALTERIDADE NUMA PERSPECTIVA DE STEIN

*Quando as mulheres são relegadas a disposições de ânimo, a maneirismos e a contornos que se amoldam a um único ideal de comportamento, elas se tornam cativas tanto no corpo quanto na alma, não gozando mais de liberdade.
(Clarissa Pinkola Estés, 1989)*

3.1 As alteridades e as estruturas de poder na Amazônia

Desde a época dos expedicionários e colonizadores ocidentais as narrativas construídas sobre a Amazônia atribuíam-lhe a imagem de paraíso edênico, cenário de monstros e mitos, retratados nos relatos de cronistas, viajantes, naturalistas e religiosos. Durante muito tempo, esses discursos anuviaram e obscureceram o olhar autóctone fundado nas culturas e saberes dos povos indígenas, cujo curso da vida social está associado ao ritmo das águas e ao manejo dos recursos da flora e da fauna.

A primeira expedição científica vinda para a região amazônica no século XVIII (1735-1745) é a de Charles Marie de La Condamine que divulga, entre os resultados de sua pesquisa, a importância do *caúcho*⁹¹ para empreendimentos comerciais futuros. A História natural, desse período, instituir-se-ia como um projeto político e intelectual, peculiar do século XVIII. Esse novo modelo epistemológico apontava para o importante papel do naturalista europeu na ordenação e classificação de formas de vida recolhidas da Amazônia e de outras partes do novo mundo.

É nesse período de aprimoramento da técnica de observação da natureza que a Coroa Portuguesa passa a formar e enviar naturalistas como Rodrigues Ferreira, objetivando a realização de registros e relatos mais precisos sobre o Novo Mundo. A normatização do olhar científico de naturalistas às ideias de Carl Von Lineu e Conde de Buffon incluía classificar, colecionar e reduzir a vida de homens, mulheres e dos demais seres aos padrões taxionômicos inteligíveis da ciência europeia, transformando-os em recursos comercialmente exploráveis.

⁹¹ Também conhecido como *Castilla ulei*, é uma árvore nativa da floresta amazônica de onde se extrai um látex utilizado para se fabricar borracha.

Na medida em que os viajantes voltavam à suas terras passaram a difundir relatórios de viagem, de leitura pitoresca, informativa e fascinante sobre o homem do Novo Mundo, o que levou a classe média europeia a substituir a literatura anterior marcada por cartas e diários (QUINTANEIRO, 1996). Os relatórios dos viajantes traziam consigo um ‘Olhar’, que representava um estilo de pensamento, diferenças ontológicas e epistemológicas entre o *Ego* e o *Alter*, em suma, uma forma de inventar o Outro, o desconhecido como sugere Said (1990), ao descrever o Oriente como Invenção do Ocidente, revelando como o Ocidente forjou o Oriente a partir de suas próprias questões.

A invenção do Outro, selvagem, sem Deus, sem moral e lei serviu de fundamento aos intentos imperialistas da Europa. É o que revela um dos sujeitos participante desta pesquisa ao enfatizar que, “o racionalismo ocidental utilizou do discurso da razão teleológica (o racionalismo como promotor de um futuro melhor) para esvaziar a cultura dos povos tradicionais de qualquer sentido de organização. Isso serviu como base para o engajamento na conquista” (Xingu, entrevista, 2020), uma vez que, aos olhos do conquistador os povos do Novo Mundo não seguiam o mesmo fluxo de ‘desenvolvimento’ da razão ocidental, ou seja, estavam num patamar inferior aos europeus.

Esse raciocínio foi direcionando os povos da Amazônia por meio dos relatórios dos viajantes e conquistadores, que por aqui andaram e manifestaram seu fascínio ou estranhamento em relação à natureza e aos povos nativos, incluindo o olhar turvo e preconceituoso para com as mulheres deste território. Nesses relatos, a figura da mulher era posta sobre os parâmetros da chamada ‘civilização ocidental’, tida como física, econômica e culturalmente superior.

A fragilidade da produção literária ajudou a fortalecer a visão homogênea e estereotipada sobre a região, em razão que, a Amazônia sempre foi vista por meio de uma ótica de sobrevoo, fictícia e metaforizada, compondo o quadro de uma região inventada⁹² ou recriada. De acordo com Pinto (1999, p. 45), essa visão “se fixou de maneira incisiva com o processo de ocidentalização do mundo, com a demarcação e a acentuação da fronteira Ocidente-Oriente”, sistemas de representação que conferiu novos sentidos às identidades étnicas e culturais no âmbito do exótico, primitivo e selvagem.

Essa percepção sobre a Amazônia fez da mulher um dos instrumentos utilizados na constituição da identidade amazônica, tornando seu corpo uma peça central na vitrine do

⁹² Ver Gondin. A invenção da Amazônia, (2007).

Novo Mundo no âmbito do exótico, “um ideário de feminino sem aura, reduzido à maternidade biológica, e ao trabalho, coadjuvante” (Amazonas, 41 anos, entrevista, 2020).

Na opinião de Amazonas a Amazônia em seu contexto sócio-histórico repousa numa estrutura de poder que põe a mulher na situação de Outro, um Outro *menor*, destituído de valor político-cultural, arrebatado pela herança determinista da colonização. A projeção de um feminino esvaziado ⁹³era compatível ao *metiê*⁹⁴ das mulheres europeias como constata Agassiz (1975, p. 168), ao dizer que, “na Amazônia é a mulher que organiza a economia doméstica, enfrenta e desbrava o rio e a floresta igual ao homem [...], já as senhoras brasileiras dos pequenos centros tem a vida triste e monótona, seus dias são tão descoloridos com os das freiras dum convento”.

Observe-se que o protagonismo das atividades exercidas pela indígena foi posto na soleira do modelo de feminino cultivado no Ocidente. A importância do papel mulher amazônica na prosperidade da comunidade foi subtraído frente ao modelo estéril de feminino europeu. Essa projeção sobre a mulher indígena se constituiu mediante a uma percepção de *alteridade indiferente*⁹⁵, ou seja, uma percepção que leva em consideração a presença do Outro diante de um sistema simbólico classificatório. No caso da mulher indígena a escala atribuída a ela é um menor valor. A canção *Desconstruindo Amélia*⁹⁶ ilustra artisticamente essa forma de pensar e agir. Vejamos:

*Ela foi educada pra cuidar e servir
De costume, esquecia-se dela
Sempre a última a sair
Disfarça e segue em frente
Todo dia até cansar [...]
E não entende o porquê
Tem talento de equilibrista
Ela é muita, se você quer saber.*
(Martin Andrade; Priscila Novaes, 2009)

Esses fragmentos da canção exprimem bem a projeção de Outro *menor* sobre as mulheres, uma forma de pensar e agir que compõe a estética da alteridade *indiferente*. Para

⁹³ Ver Gambini. Espelho índio: a formação da alma brasileira (1999).

⁹⁴ Termo francês que se refere à ocupação, profissão ou modo de ser de uma pessoa.

⁹⁵ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que representa a projeção do Outro como um Ser destituído de valor semelhante a aquele que o classifica e subordina. Esse pensamento assinala para um esvaziamento interior do Ser, determinando seu valor unicamente pela via social.

⁹⁶ Música composta por Martin Andrade e Priscila Novaes e interpretada pela cantora Pitty no ano de 2009.

Bello (2000), esse modelo de alteridade marca a forma com que os Estados organizam seu contingente populacional, na medida em que forjam e se utilizam da noção fabricada de comunidade e povo como instrumento da organização social. A comunidade nesse sentido é posta no âmbito dos vínculos espirituais entre seus membros, além dos vínculos simbólicos, corporais e étnicos, enquanto a noção de povo é reduzida a ocupação de território e a uma equivalência étnica destituída de qualquer vínculo subjetivo.

Examinemos, pois, a situação de Edith Stein, judia levada ao holocausto, que se converteu ao cristianismo na forma do catolicismo, mas diante do Estado Alemão de sua época, ela ainda continuava a pertencer ao povo judeu (BELLO, 2000), o Outro *menor*. Isto é, a noção de povo e comunidade são postos em vias diferentes, na rota da desigualdade. A alteridade como conveniência política é peça central na engrenagem do poder.

Essa projeção de alteridade se distancia do sentido cultivado no pensamento de Edith Stein. Para ela, a alteridade é vista como a qualidade que consubstancia a empatia e a solidariedade, num projeto de vida que resulta em um *nós*, e que simultaneamente dimensiona um vínculo ético por meio da abertura ao Outro, caracterizado como um movimento de complementaridade⁹⁷.

Por essa perspectiva, a alteridade não recai num plano teórico ou num discurso vazio, ela está inserida no mundo da vida, na sociabilidade inerente ao ser humano, o qual para viver necessita do Outro *puro*⁹⁸. A alteridade na perspectiva *steiniana* propõe o reconhecimento do Outro (*alter*) como Ser (*itas*), diferente, mas de valor equitativo, sugerindo um desvio das concepções de alteridades *indiferentes*, pelas quais foram conduzidas a subordinação de diversos povos⁹⁹. A alteridade nesse sentido se mostra mais profunda e ampla, uma qualidade que revela a estética da alma em seu sentido totalizante, a vida.

Esse sentido de alteridade não compôs o projeto colonizador europeu na América latina, ou como observa Dussel (1993, p. 10), o sentimento alteritário “esteve secularmente num sono ontológico”, que foi o caso da colonização da Amazônia. Essa concepção nos remete ao fato de que a ideia de alteridade esteve à serviço de uma ética antropológica, utilitarista, que justifica a relação destrutiva entre homem-mulher, humano-humano e humano-natureza, o que Gambini (1999) denomina de *projeção negativa* sobre o Outro.

⁹⁷É considerada como o resultado de uma relação de reciprocidade. A complementaridade encontra-se exclusivamente relacionado à igualdade de valor. Ver Parise, (2014).

⁹⁸ Percepção do Outro como Ser constituído de valor semelhante, um Ser de complementariedade. Ver Bello, (2000).

⁹⁹ Nativos do continente africano, asiático e americano, são exemplos de povos conquistados por via de uma projeção de inferioridade.

Essa concepção assinalada por Gambini, se acentuou na Amazônia revestida de uma alteridade *indiferente* às mulheres, um olhar para o Outro vazio de valor, mais precisamente as mulheres agricultoras, que ainda tem seu labor cotidiano não reconhecido no campo das políticas públicas, sem visibilidade para o Estado protetor. As leis existem prevendo direitos às mulheres, contudo falta um *status* de reconhecimento, de inserção delas nas políticas públicas, garantindo a elas condições para que tenham direitos iguais de participação social (FRASER, 2007). Diante desse contexto Amazonas revele o seguinte:

As mulheres do campo tem se envolvido com as diversas atividades produtivas no contexto da agricultura familiar, dividindo seu tempo entre as atividades domésticas, as criações de animais e agricultura. Elas não se intimidam diante dos desafios postos em seu cotidiano, sejam pelo próprio trabalho, pela ausência de políticas públicas. Essas mulheres se utilizam de suas atividades com a terra, com natureza, para revigorar suas forças e manter a sobrevivência dos seus (entrevista, 2020).

Mesmo ativamente participativa na cultura por meio do trabalho, a invisibilidade das mulheres ainda é potente tanto no âmbito do Estado quanto da ciência. Amazonas revela que as atividades realizadas por mulheres agricultoras da Amazônia transcendem a lógica do *pathet-capital*¹⁰⁰ que configura as estruturas de poder na região.

A consciência ecológica das mulheres da Amazônia não prescinde dos valores culturais com a terra que é associada à concepção da própria vida, já que a terra representa um ambiente de herança cultural, afetiva, de identidade e espiritualidades que extrapola as concepções de meio de produção, bens e consumo. Estés (1997, p. 126) revela que “as ações das mulheres reafirmam seu relacionamento com a natureza, elas são observadoras internas permanentes, uma sábia, uma visionária, uma inspiradora, uma criadora e uma ouvinte que guia, sugere e estimula uma vida vibrante nos mundos interior e exterior”.

Perceba-se que o simbolismo feminino nas ações assinalado por Estés converge com as práticas das mulheres agricultoras da Amazônia. Possuem dupla jornada de trabalho assumindo diversas atividades na comunidade como o preparo da terra, o plantio, participam de grupos de produção e das atividades políticas e culturais, organizando e mobilizando a comunidade, além dos afazeres domésticos. A mulher agricultora não fica restrita à casa zelando dos filhos, mas trabalha ativamente para prover o sustento do seu grupo familiar, junto com o marido fazendo os trabalhos mais pesados.

¹⁰⁰ Refere-se à conjuntura sócio-histórica que dimensiona os valores do patriarcado alinhado ao ponto de vista econômico, político e cultural que incidem na vida cotidiana dos indivíduos e estruturam valores, modos de pensar, de ser e agir. Ver Costa, (2005).

O trato das mulheres com terra revela uma relação de *alteridade* com a natureza em seu sentido totalizador, a vida. As mulheres constroem o seu ser social na teia da vida numa ecologia profunda (CAPRA, 1994), uma alteridade com a natureza sob a mística de uma *ecoética*¹⁰¹, ou seja, uma percepção valorativa da existência dimensionada no horizonte da vida de todos os seres, onde cada pedaço da terra, cada folha verdejante de uma palmeira, cada gota de seiva que percorre o corpo das árvores, cada punhado de areia das margens dos rios, cada feixe de luz que penumbrar na floresta densa, cada clareira e inseto a zumbir são formas de vida que merecem e clamam por valorização e cuidado.

Esta é uma forma de ressignificação dessas mulheres que se reelaboram como construtos sociais. Amazonas ao evidenciar as práticas das mulheres agricultoras como um *drible* nas estruturas de poder, na lógica do *pather-capital*, chama a atenção para o fato de que “As mulheres são voltadas para relações e estratégias de longo prazo. A agricultura familiar feita por elas faz todo o sentido, a família não se limita ao seu núcleo parental, é um planejamento de vida que leva abrange os ensinamentos e o justo sustento para as gerações futuras” (entrevista, 2020). Esses ensinamentos são repassados pelos mais velhos em forma de conselhos e exemplos de vida para que “não nos esqueçamos de onde viemos, porque assim saberemos quem somos e para onde vamos” (KRENAK, 2019, p. 54).



Figura: 7- Constelações femininas.

Fonte: Khardana. Constelações familiares, 2016.

¹⁰¹ Ver Castro. Ecoética amazônica – o Bem Viver e o princípio responsabilidade de Hans Jonas, (2019).

Essa ilustração enfatiza a percepção de Amazonas de que as práticas das mulheres agricultoras se acentuam na perspectiva do cuidado, da ecologia, do pensar o mundo sob a ótica da responsabilidade, da reciprocidade e sensibilidade. São práticas que trazem esperança de novas relações com afetos e respeito para com o presente e o futuro, não só das gerações humanas, mas de outras gerações de seres vivos, “é algo que vem da alma e encontra suporte na formação cultural desses povos” (TORRES 2005, p.34). Essas perspectivas encontram no poema de Iraildes Caldas uma versão que traduz artisticamente a aura da mulher amazônica, espelhada em sua luta pela sobrevivência, sua pujança de viver e de cultivar reciprocamente a vida. Vejamos:

*A mulher Jaguar ensina você a conhecer
Sua verdade que não consegues ver
porque és limitada pelas tuas crenças.
Cancela os teus bloqueios, manifeste-se
ao mundo sem julgamento de si, sem pedir
aprovação de ninguém. Você está pronta, entre
no portal da consciência da nova caminhada
de mulher poderosa e vivaz.
(Caldas, 2020)*

Esses versos realçam a participação da mulher amazônica na construção de uma perspectiva de vida mais justa, solidária, que integra a relação alteritária entre mulher/homem /natureza, uma relação que transgride a não proteção do Estado que nega os direitos das mulheres. Torna-se pertinente reconhecer as práticas das mulheres como “uma concepção de mundo que tem em seu interior uma solidariedade mística entre a fertilidade da terra e a fecundidade da mulher uma das suas intuições fundamentais [...]” (ELIADE, 2007, p. 70), pois o trabalho na agricultura é considerado um rito de procriação da vida que perpassa por todo o corpo da Mãe-Terra. O trabalho da roça é realizado e conduzido pela mulher, demarcando a sua interação cósmica e a sua atuação protagônica junto à natureza como se percebe no mito da *Yebá Buró*¹⁰², a ‘Velha da Terra’, do povo Dessana.

¹⁰² Em demorada cerimônia, *Umurĩ ñehku* permitiu que *Yebá Buró* soprasse a fumaça de um cigarro para dentro de uma cuia que estava sobre um suporte e foi coberta em seguida por outra cuia de mesmo tamanho, ao mesmo tempo em que soprou a fumaça, *Umurĩ ñehku* orava para abençoar a mulher. Quando terminaram a cerimônia, os dois destamparam a cuia e viram sete sinais de gente, parecendo-se larvas.

- Agora sim, nós conseguimos formar a Gente do Universo, disse *Yebá Buró*. Mas *Umurĩ ñehku* estava preocupado em saber quem seria o líder supremo dos sete sinais de gente, e somente depois de algumas horas, decidiu: - O primogênito será Abe, a luz que nunca terá fim, fará o bem para os seus irmãos e dominará a terra inteira. Em seguida, abriu a cuia e ordenou:

- Abe, saia da cuia transformadora e comece agora seu trabalho.

Na origem da terra a mitologia dá conta de que antes, não havia nada no universo além da escuridão, por isso, cansado de viver sozinho, o Avô do Universo chamado *Umurĩ ñehku* – um ser que surgiu por ele mesmo – decidiu criar a terra e todos os seres para habitá-la. Utilizando-se de sete peneiras, cada uma feita de um material diferente, criou a terra, matas, rios, animais e peixes em um ritual onde abençoava cada objeto. Assim, das peneiras de *Uarumã*¹⁰³ originou-se os elementos que compõem a natureza cujo objetivo é proteger a Terra, seu útero e eterna morada.

Assim que terra e água começaram a existir, *Umurĩ ñehku* abençoou mais uma vez a terra, benzendo-a como se fosse uma mulher para que ela gerasse filhos. Feito isso, surgiu uma mulher, *Yebá Buró*, a ‘Velha da Terra’, como o primeiro retrato da mulher-mãe, a qual as mães das gerações futuras iriam se assemelhar. Eles se saudaram, mas durante muito tempo *Umurĩ ñehku* procurou gerar sozinho à Gente do Universo, no entanto, nunca obteve sucesso e foi somente com a participação de *Yebá Buró* que a criação dessa gente foi possível.

Esse mito também narra que, caso haja menosprezo a participação feminina e sua importância para a criação da Gente do Universo, e a hegemonia do masculino se manifeste nas relações interpessoais dos indivíduos, a ordem de *Umurĩ ñehku* é para que *Yebá Buró* sobre tempos tenebrosos e reerga a ordem e o respeito a Grande-Mãe (FERNANDES, 2014).

Perceba-se que essa narrativa evidencia a representação feminina entre os povos tradicionais da Amazônia, engendrando uma perspectiva contra hegemônica que dissocia o poder da figura masculina, uma forma de descentralização das esferas do conhecimento. Em Deleuze (2011), para que haja a dissolução dos antigos paradigmas é necessário não somente uma mudança no âmbito social, mas antes disso, uma mudança no âmbito subjetivo, no retorno à interioridade do sujeito como *Antropo* (humano) em sua complexidade, é o que assinala Solimões, um dos sujeitos desta pesquisa, ao dizer que “estamos assistindo nos últimos anos uma nítida preocupação com o bem estar espiritual das pessoas, almejamos um fortalecimento interno, uma conexão com nos mesmos. Isso evidencia que nosso atual modelo de vida social está fragilizado, está entrando em crise” (entrevista, 2020).

Abe saiu da cuia e no mesmo instante surgiu à luz, pouco depois surgiram às estrelas que mais tarde geraram seus descendentes. Depois, *Umurĩ ñehku* voltou-se de novo para a cuia e disse:

- O segundo irmão será *Deyubari Gõãmu*. Dono da caça e da pesca, inventará instrumentos para que as gerações futuras se alimentem. Agora saia da cuia e comece seu trabalho conforme eu lhe ordenei. Ver Parokumu; Kehiri, (1980).

¹⁰³ Espécie de palmeira, típica da região amazônica, que possui folhas largas e fibrosas.

Solimões chama a atenção para a atual crise civilizatória que é uma crise de percepção¹⁰⁴, um olhar destituído de si, fragmentado, incapaz de compreender os nós de complexidade de cada ser, o que leva-nos a pensar de forma linear e, assim, entender a vida por uma única via, o social. Não obstante, as narrativas mitológicas como as do povo Dessana, engendram um olhar para a interioridade do ser, um enlace ecológico no sentido em que o outro mora em mim e que a responsabilidade e o cuidado encontram-se no horizonte da *alteridade natural*¹⁰⁵.

Os mitos são denominados por Eliade (2007) de ‘histórias verdadeiras’, é uma forma de ver o mundo pelos desvios das lentes que hierarquizam as relações entre homem/mulher e humano/natureza. Essa percepção acena para as mudanças no modo de ver as práticas das mulheres agricultoras da Amazônia, abre margem para a passagem do paradigma produtivo-capital, para o paradigma do diverso, justo, solidário, altero e recíproco que favoreça a conexão de cada pessoa consigo mesma e com os outros seres, permitindo a reflexão sobre a importância de se cultivar a humanidade, compreender a ancestralidade e respeitar a Mãe-Terra, o planeta e todo o universo como sagrados para nossa convivência pacífica.

Essa perspectiva almeja o mundo natural e o mundo humano como interligados na grande teia da vida, que reverbera e atingem todos os âmbitos da civilização, as relações de gênero, a cosmologia, a relação com o corpo, com o sexo, com a natureza, com a ciência, dentre outros. Para Coler (2008), nas sociedades lideradas por mulheres a organização social espelha-se na estrutura orgânica da natureza, uma vez que, a igualdade e a preocupação com o bem comum segue a harmonia e a reciprocidade vivenciada no vínculo com os elementos da natureza – água, terra, fogo, ar e *Nhandereko-há*¹⁰⁶ – com o objetivo de desenvolver as conexões com a natureza, favorecendo a integração entre ser humano e ambiente, numa percepção de que somos uma coisa só, “que precisamos buscar nossas essências e mergulharmos profundamente na vida que pulsa em nós e no planeta” (WERÁ, 2016, p. 67), e que por meio delas possamos encontrar inspiração para propor um mundo diferente, um mundo no qual a posse e o domínio não sejam as únicas formas de relacionamento nem entre os seres humanos, nem entre nós e aqueles com quem partilhamos a vida na Terra.

¹⁰⁴ Ver Capra, (1984).

¹⁰⁵ Refere-se a uma faculdade interna que possibilita as comunhões emocionais, isto é, entrelaçamento e compartilhamento de elementos subjetivos que unem os seres como: emoções, segurança, crenças, paixões, dentre outras. Ver Maffesoli, (2001).

¹⁰⁶ Entre os povos tradicionais da Amazônia é considerado o modo de ser ou de viver, o jeito de educar os filhos e filhas, forma de enxergar o mundo, como se relacionar com a espiritualidade e ancestralidade do povo. Ver Oliveira, (2018).

Para Morin (2005), hoje a nossa necessidade histórica é encontrar um método capaz de detectar e não de ocultar, as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as imbricações, as interdependências e as complexidades. Tudo que é humano é ao mesmo tempo natural, psíquico, sociológico, econômico, histórico, demográfico, importando o fenômeno multidimensional que forma a vida planetária. Deve-se, então, evitar que esses aspectos sejam separados, para que formem uma visão *poliocular*¹⁰⁷, ocultando o menos possível a complexidade do real.

Retorna-se, assim, a uma concepção de mundo mais holística, uma interação entre o material e o espiritual, uma sinergia *ecosófica* que ultrapassa a noção de *Ego* para considerar a de *Alter*, um alargamento da visão de humano remetendo-nos um *humanismo integral*¹⁰⁸, isto é, que integra os diversos elementos de sentido que a modernidade obliterou. Para Xakriabá (2018, p.110), “a expectativa é que valorizem nossa gente, nossas mulheres, suas narrativas, suas histórias, suas memórias [...] para que isso sirva de retomada, de gestão do território; no ser professora, no ser parteira, no ser raizeira. Que isso possa servir como conhecimento de cura”.

Essas formas de pensar inserem as mulheres e suas práticas no epicentro de um outro paradigma, um outro modo de viver a vida, na qual a figura masculina não detém mais a dianteira da organização econômica, política ou social, tratada historicamente como massa disforme e ambígua que atua a serviço dos interesses do *poder*. Essa perspectiva abraça a relação de *alteridade pura*¹⁰⁹ como manifestação da alma feminina, e engendra um retorno às coisas primeiras, ao *oikos*, a eterna morada, onde se encontra toda a diversidade, a conexão entre todos os seres (inclusive os humanos) e a continuidade entre a vida humana e a vida natural.

¹⁰⁷ Ver Morin. Introdução ao pensamento complexo, (2005).

¹⁰⁸ Refere-se ao entrelaçamento entre razão e sentido, um retorno a uma concepção do mundo mais holística, na qual existe uma interação entre o material e o espiritual. Ver Maffesoli, (2014).

¹⁰⁹ Nesta reflexão fazemos referência ao termo utilizado para identificar a relação alteritária mediada pelo valor equitativo entre os seres humanos e não-humanos.

3.2 - O limiar da maternidade e o sentido da alteridade

A representação feminina plena de sua individuação é manifestada na trajetória da humanidade sob diversas formas. Ela é o alfa e o ômega, o princípio e o fim. A memória, o tempo, o movimento. Essa percepção mostra que a simbologia feminina “brinca”¹¹⁰ pelas zonas limiares do conhecimento, uma vez que, as faculdades relacionadas ao feminino estão associadas à mudança, transição, fluxo, num reverberante e rizomático *saber de limiares*, fundado na prática do desvio, de deslocamentos quase imperceptíveis do que está mais próximo para o que está mais distante, um Eros da distância como sugere Benjamin (2012).

O sentido do limiar é representado no filme ‘Mãe!’ (Mother!), ilustrando a tessitura do conhecimento pela perspectiva rizomática que estamos nos referendo. Trata-se de uma produção cinematográfica do ano de 2016 que se passa na cidade de Montreal (Canadá), dirigida por Darren Aronofsky e protagonizada pelas personagens: Javier Bardem, creditado como Ele (o relativo a Deus), Jennifer Lawrence é Mãe (A Mãe Natureza), Ed Harris é o Homem (Adão), Michele Pfeiffer é a Mulher (Eva), Domhnall Gleeson é o filho mais velho (Caim) e Brian Gleeson é o irmão mais novo (Abel). O filme é aclimatado e ambientado por aspectos bíblicos que o diretor apresenta ao público – sua visão do nascimento e eventual fim da humanidade, trazendo a público no singular verniz artístico o tema da violação e tormento da Mãe-Terra evidenciada dramaticamente por meio da relação de gênero.

Antes, porém, é preciso deixar claro que a violência à Mãe-Terra no dualismo patriarcal homem/mulher como parte fundamental da distinção dos seres humanos com a natureza, se põe primeiramente no âmbito da racionalidade, uma distinção que dá superioridade à figura masculina. A segunda distinção ocorre entre os homens e as mulheres por fatores biológicos de maior qualidade como o tamanho do cérebro e força física que garantiam maior superioridade ao homem. Ambas estas distinções compartilham um aspecto comum, o da dominação na qual “as mulheres tem sido associadas à natureza, ao material, emocional e o particular, enquanto os homens são associados à cultura, ao imaterial, ao racional e abstrato.” (GARRARD, 2006, p. 42). Estes aspectos dominantes conferiam às mulheres e à natureza condições subalternas e o menosprezo pela condição feminina.

A trama do filme aborda a relação de gênero revertida por meio do mito criador judaico-cristão como forma de representar a atuação do símbolo masculino (criador-divino) e

¹¹⁰ Termo utilizado para representar a fluidez ou fluxos de transformações em que se encontra o pensamento. São passagens que permitem transitar entre mundos, situações diversas e de experiências diferentes, permitindo transitar entre o imaginário e a realidade. Ver Benjamin, (2012).

do feminino (mãe-natureza), numa relação entre a dominação-exploração da natureza e a dominação-exploração da mulher, ambas ameaçadas pelo não reconhecimento de direitos e pela estrutura de poder que obliteram seu valor.

À primeira impressão, pode parecer, que o filme, não passe de uma história conturbada de um casal vivenciando desentendimentos conjugais e problemas confusos. Não é isto. Narra a história de uma mulher submissa e sem voz perante um homem, forte e poderoso, em outras palavras, retrata a representação feminina por meio da figura da Mãe Natureza (procriadora, fértil e submissa) e, de um homem, que é o seu criador, Ele ou simplesmente, Deus.

O filme mostra dramaticamente a clássica relação entre maternidade, feminilidade e natureza, que ocasiona a metáfora da Mãe Natureza, analogia muito utilizada pelos argumentos culturais advindos do Ocidente em referência ao sagrado feminino. Essa associação pejorativa que concebe a mulher apenas como reprodutora assinala uma análise androcêntrica de que as mulheres oferecem algo aos homens, carregando a maternidade como um fator único de representação, destituindo a mulher de seu papel social.

A voz da personagem Mãe, não é ouvida por nenhum das personagens da narrativa e suas ações se voltam só para construir um paraíso para que ambos vivam. Já seu marido, tem sua voz reverberada em todo o espaço, pois ele se vê como o criador de todas as coisas, uma figura soberana e dominadora. Amazonas, uma das informantes desta pesquisa, revela que essa percepção encontra ressonância na organização familiar das comunidades agrícolas, como é o caso da Amazônia, onde “nessas comunidades rurais da região as mulheres falam pouco na presença dos maridos, são cautelosas naquilo que falam para não desagradá-los” (entrevista, 2020).

Os relatos de Amazonas evidenciam o silenciamento do sujeito feminino, uma espécie de *logofobia*¹¹¹, que é fruto dos arquétipos instituídos a partir do inconsciente coletivo, que dissemina culturalmente o costume de que as mulheres não devem comentar nada relacionado à vida privada ou íntima, a não ser para seus companheiros. A elas é permitido somente comunicar-se em convergência ao discurso masculino, e aquilo que escapa desse consentimento deve ser guardado em sua memória, isto é, o olhar próprio sobre si, deve ser reservado.

Essas evidências empíricas encontram-se destiladas na trama do filme em forma de analogias bíblicas que retratam a condição da mulher como um ser secundário, criada posteriormente da costela de um homem (Adão). O pecado, o surgimento dos filhos (Caim e

¹¹¹ Refere-se ao receio e a angústia de não ter o discurso próprio, individualizado, reconhecido e validado. Ver Foucault, (2012).

Abel), a violência, a morte de um filho por outro, e até a gravidez da protagonista (que se torna Mãe no filme), simbolizam a subjugação da figura da mulher. No estágio final da gravidez da Mãe (metáfora do nascimento de Jesus), Ele consegue finalizar seu grande feito, o poema (sagrada escritura), trazendo milhares de admiradores para dentro da casa, que fica superlotada e cheia de conflitos. A casa se torna, então, simbolicamente o Planeta Terra e, de uma forma angustiante, retrata as problemáticas do mundo moderno¹¹².

Todos os desastres visualizados no filme são também percebidos no mundo real-contemporâneo, as ações humanas predatórias provêm da ideia de certeza da infinitude dos recursos naturais no Planeta e da dominação dos homens que agem como dominantes da natureza e que ela sempre estará à disposição do seu desfrute ilimitado. O ser humano se postula como ser superior, e como Prometeu¹¹³ na aventura de dominar a natureza bruta, e que projetou sobre a mulher essa personificação, entendendo-a como um caos, ao qual é necessário pôr ordem.

Para Krenak (2019, p. 16-17), “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”. É, por meio da energia vital que recebemos da vida planetária, que aos poucos estamos sendo capazes de lembrar que, na verdade, a natureza não está lá e nós, humanos, aqui. Estamos reconhecendo que somos natureza completamente.

Não obstante, desde as revoluções científica e industrial, acredita-se que nós, humanos, somos seres separados das outras formas de vida, a que denominamos de natureza. Se, por um lado, o progresso da ciência e da indústria simbolizaram um avanço para a humanidade, por outro retardou a evolução espiritual e a conexão com a natureza. Francis Bacon, Isaac Newton, Galileu Galilei, René Descartes, entre outros, afirmaram que entendemos o universo pela matemática e que não pode ser medido, tocado, quantificado, e visto é inexistente. Esqueceram-se de visualizar a intuição, a imaginação e o sentimento, em suas buscas pela verdade absoluta.

¹¹² A degradação do meio ambiente, as guerras e os vícios são temas abordados no enredo do filme Mãe!, (2016).

¹¹³ No mito, tal como encontramos nas poesias de Hesíodo e na tragédia de Ésquilo, os bens humanos são dádivas de Prometeu, o providente, o inventor e doador das técnicas aos homens néscios. Com a entrega do fogo dos deuses, símbolo das técnicas e da inteligência, Prometeu transforma o percurso dos destinos humanos, tornando possível uma existência humana ativa sobre a natureza, a qual era até então deviam obediência. Ver Hesíodo, (2001).

Francis Bacon foi ainda mais longe e afirmou que a natureza deveria ser dominada pela força do homem. Empresas, indústrias, religiões, sistemas educacionais e o capitalismo não apenas acreditaram nesses pensamentos como começaram a nos ensinar que a natureza não passa de um monte de recursos naturais para proveito humano, como se todos os seres vivos do planeta existissem para prestar serviços ambientais à ânsia da humanidade. Grande erro.

A dualidade humano-natureza é representada no filme por meio da atuação da figura masculina, Deus, homem-todo-poderoso, é o criador de tudo e, especialmente, da natureza, que é personificada no corpo de uma mulher. Ele, é personificado no corpo de um homem, que cria e dá a vida às coisas, recebendo toda a atenção e a idolatria de milhares de seguidores. Já Ela, realiza todas suas atividades domésticas de forma solitária, sem receber a ajuda de ninguém, sendo silenciada, humilhada e degradada pelo poder humano (seus filhos). Trata-se da exposição do papel da mulher na ordem do judaísmo dentro dos ensinamentos do *Talmude*, ‘a casa é a mulher’¹¹⁴, é ela quem torna a vida pública do homem possível. É dela a responsabilidade pela vida espiritual, pela paz doméstica e por tudo aquilo que dá suporte ao homem.

Não obstante, o filme também cintila em seu enredo que a figura feminina vinculada ao ambiente doméstico (casa), possui uma conexão social ampla. A casa é metaforicamente apresentada como o próprio Planeta. E, como é percebido nitidamente na trama, a Mãe é a casa, e portanto, a natureza. Ela está ali para cuidar daquele cosmos, doa-se para curar a natureza das ações humanas. Para Capra (2002, p. 238), “a característica mais marcante da Casa-Terra é a sua capacidade intrínseca de sustentar a vida”. No filme é representado pela atuação da Mãe no cuidado com a casa-comum, que constantemente defende-la e harmoniza-la. A presença feminina é simbolizada como um ser que gera e regenera a vida no Planeta, remetendo-nos à figura ancestral da Pachamama, a Grande Mãe, a representação do eterno feminino para as culturas indígenas andinas.

No pensamento de Hesíodo (2001, p. 130), a Terra é a primeira forma feminina, ela constelou-se antes, em virtude de que, “primeiro nasceu a Terra de amplo seio, de toda sede irresvalável [...], a Terra primeiro pariu igual a si mesma e o Céu constelado para cercá-la toda ao redor”. A esse respeito, vejamos o que diz Tapajós, um dos sujeitos desta pesquisa ao ressaltar que: “a Mãe Natureza, nossa legítima mãe, é sujeito, ou seja, ela quer, ela manda,

¹¹⁴ Ver Lévinas, (2003).

condena, perdoa, cria e pune, e nós somos seus filhos” (entrevista, 2020). Essa percepção ecoa no âmbito amazônico por meio das narrativas indígenas, onde a Terra tem voz nos mitos e lendas, nos seres fantásticos e mistérios da floresta. A natureza é casa, mãe e irmã, tendo forte significação em seus modos de vida.

A projeção que o enredo do filme faz à figura da Mãe Natureza é a de um sujeito sem direitos e voz, isto é, a natureza como uma presença animista que simboliza um objeto mudo, intocado, hedônico, que reflete um mundo primitivo, de modo que, em nossa cultura apenas os seres humanos têm *status* de sujeitos falantes. Os sons da maratona das águas, a euforia dos galhos das árvores diante do vento, o zumbido e os murmúros que advém da mata tornam-se apenas orações silenciosas.



Figura-8: A face da Mãe Natureza
Fonte: Myloview, Acrílico sobre tela, 2017.

Estamos diante de uma representação do semblante feminino que evoca a relação entre natureza e mulher, que na narrativa fílmica é protagonizada como Mãe mais-do-que-humana, uma personificação do eterno feminino de onde emerge a visão da Terra como um organismo vivo, e não apenas como um lugar onde a vida se dá. Essa cosmovisão é percebida durante a cena do sacrifício da Mãe que ao incendiar seu próprio corpo almejava destruir junto, consigo, os males que a humanidade promove a casa-comum (Planeta). O sacrifício da Mãe revela peculiaridades que nos remetem à concepção de natureza como mãe ambígua, simultaneamente, criadora e destruidora, dona da vida e da morte. Simbolicamente essas características são dimensionadas para as Grandes Mães, entidades de poderes atemporais em

suas específicas culturas, como é caso da Pachamama entre os povos tradicionais da América Andina, Gaia na tradição grega antiga, entre os hinduístas é denominada como Viraj, a Mãe Universal, e Onilé entre vários povos¹¹⁵ do continente africano.

O sacrifício realizado pela Mãe para salvar a vida do Planeta (casa) convergem com a concepção de alteridade, sugerida por Stein (1999), uma vez que, ao enxergar o outro pelas lentes do cuidado e da responsabilidade emerge o sentimento maternal, que para ela realça a estética da alma feminina. O filme traduz artisticamente a concepção da *alteridade pura*, ou seja, uma percepção alteritária estendida para fora da relação binária e dicotômica entre homens e mulheres, alcançando a vida em seu sentido totalizante, o planeta. Isto evidencia que o reconhecimento da alteridade é um fator essencial para a manutenção do *Bem Viver* entre os povos.

Para Dubost (2006), a natureza é a representação primordial¹¹⁶ do Ser, a *Arché*, de onde tudo advém, como enfatiza a filosofia pré-socrática¹¹⁷, mas que na racionalidade moderna foi posta sob a lógica do terceiro excluído, uma projeção que pressupõe a realidade como um processo estático, destituído de interação, levando a postular a “verdade científica” como irrevogável. Por isso, a lógica do terceiro excluído tornou-se um instrumento procedimental para a instituição dos determinismos.

Em consequência dessa visão, projeta-se a existência de um único nível de realidade, a definição de “verdade absoluta”, que oblitera o valor da natureza e consigo a interioridade do sujeito, haja vista que somos integralmente natureza e cultura¹¹⁸. Em seu desdobramento essa projeção alcança a perspectiva da alteridade, pois o que está em jogo é o encontro do eu (unidade) na face do outro (totalidade), uma fusão que a modernidade rejeitou e, ao não se realizar, expôs as diferenças e com elas, a hierarquização entre os seres.

Na trama cinematográfica a relação mulher/natureza engendra em seu sentido um contorno erótico, que é realçado por meio do encontro do outro (mulher) com o outro (natureza), no sentido de que, “a natureza é posta sob o véu imagético da amante, é a representação da presença não reconhecida e da distância ressonante, uma relação tênue de alteridade” (DUBOST, 2006 p. 321). Nesse aspecto, a presença da Mãe como face do eterno feminino é desbulhada no decorrer das cenas simbolizando a aura da natureza, que reluz sua

¹¹⁵ Os povos de origem *Iorubá*, grupo étnico-linguístico da África Ocidental.

¹¹⁶ Refere-se ao sentido universal do ser, destituído de reducionismos biológicos e regimentos sociais. É o ser em seu sentido totalizador, a vida.

¹¹⁷ Ver Heráclito. Os Pré-Socráticos, (1989).

¹¹⁸ Ver Morin, (2000).

energia cósmica convertida na criação, no cuidado, no nascimento, na gestação (tanto da criança quanto da obra de arte) e na destruição, como é assinalado na fala da personagem Mãe ao proferir: *a vida, a morte e o renascimento fazem parte de mim*¹¹⁹. Esse enunciado nos remete a uma erótica do ser, a interioridade do sujeito, ao ser destituído de regimentos sociais, é o encontro do *eu consigo mesmo*¹²⁰.

Essa representação erótica do feminino encontra-se latente na tradição indígena para quem “a imagem materna com a terra, a obscuridade, o lado abissal do humano corpóreo e essencial com suas paixões animais e sua natureza instintiva, e com a matéria em geral” (HILLMAN, 1984, p.191). Na opinião de Xingu, um dos participantes desta pesquisa, “a tradição cultural do Ocidente, atribui o que está relacionado ao feminino ao corpo por meio da virgindade, do desejo, da fragilidade entre outros” (entrevista, 2020), uma redução *aurática*¹²¹ do feminino que o projeta restritamente ao corpo da mulher. O feminino com o corpo simbolicamente domesticado e a alma reduzida a uma ideia projetada de fora, isto é, a concepção que a alma é alheia às inclinações libidinosas do corpo, faz com que a representação do feminino tenha seus rastros e evidências obliterados, moldurados nos padrões do patriarcalismo ocidental.

O mito criador judaico-cristão teve participação fundante na formação do pensamento ocidental, pois a imagem de um Deus, Pai soberano e vigoroso, está associada à figura masculina, enquanto a figura feminina se associa aos sentimentos, o pecado e a razão inferior¹²². A liderança masculina é postulada como um ideal de autoridade e consequentemente legitimada como modelo de organização natural e social, pois “ao destoar-se passa a chamar Deus de mãe, de Terra-mãe, de sabedoria infinita, de mistério da vida. Mas todos esses ‘jeitos’ diferentes de chamar Deus não é muito frequente. Isso porque toda a organização política, social e religiosa repousa na ideia de Deus, o Grande Pai” (GEBARA, 1991, p.35).

A concepção de Gebara é evidenciada em toda a trama do filme ‘Mãe’. Há uma simetria bem reluzente entre qual é a posição do homem e da mulher na sociedade. O homem, dominador da mulher, ou melhor, da mulher e da natureza. O homem possui tempo suficiente

¹¹⁹ Frase retirada do filme Mãe!. Paramout Pictures, (2017).

¹²⁰ Ver Maffesoli, (2003).

¹²¹ No que diz respeito ao feminino, a auratização representa investir o seu poder simbólico, é perceber seu véu de ancestralidade.

¹²² Ver Gebara. Teologia Feminista, (1991)

para se autorealizar pessoal e profissionalmente. Enquanto a mulher, é um ser submisso ao homem, e que deve aceitar as imposições silenciosamente, considerando a maternidade neste contexto, como pré-requisito da subjugação feminina.

Na tentativa de elucidar a relação mulher/maternidade Stein (1999), revela a maternidade com características que transcendem os aspectos biológicos. Para ela, a maternidade possui um sentido totalizante que se encontra na dimensão do cultivo da vida, do cuidado, da empatia e da responsabilidade consigo e com outro, seja ele de natureza semelhante ou não, posto que, a faculdade maternal não é exclusiva do feminino, pois tanto mulheres quanto homens podem alcançá-la e exercê-la na medida em que se relacionam de forma justa, recíproca e equitativa.

Essa percepção sobre a maternidade como estética da alma é transparecida na obra *Os Símbolos da Transformação* de Carl Jung por meio do termo alemão *Seele*, para fazer referência a uma ‘energia psíquica da totalidade’ que cria e transforma a matéria (corpo físico). Já em Durand (1988), essa representação vigorosa, assim como os *anjos da teofania plotiniana*¹²³ possui uma dupla natureza, humana e divina, que é o sentido do *eternamente feminino*¹²⁴, o que Jung (1999) concebe como algo que se encontra em contínuo movimento energético universal, a força que penetra e coliga todas as formas e atividades. A esta pujança psíquica ele denomina de alma.

Essas percepções acerca da representação da maternidade é refletida na trama do filme ao apresentar o sofrimento da Mãe ao ver sua casa (planeta terra) sendo destruída pelos visitantes, e ao dar à luz seu filho, presencia o povo matando-o e devorando-o. A Mãe sente que ao perder seu filho, sua casa, perde o seu próprio corpo. Essa percepção trazida na trama revela o sentimento maternal pela via da empatia assinalado por Stein (1999), como a capacidade de perceber a necessidade do outro (que pode ser física, psíquica ou até mesmo espiritual), uma ampliação dos sentidos que nos conecta com a teia da vida e que nos possibilita agirmos coerentemente com o bem comum, cuidando eticamente de si e do outro.

O Papa Francisco aponta poeticamente o símbolo maternal como a linha que conecta o feminino à natureza, expandindo o sentido empático, pondo-o no horizonte do cuidado e do sustento da vida planetária. Vejamos:

¹²³ No pensamento de Plotino, designa-se como uma entidade intermediária, entre o divino e o humano, que promove e mantém o equilíbrio, atuando como, uma espécie de anjo da guarda. Ver Plotino, (1992).

¹²⁴ Ver Jung, *Os Símbolos da Transformação*, (1999).

*Mostrai-vos como mãe de todas as criaturas,
na beleza das flores, dos rios
do grande rio que atravessa
e de tudo que vibra nas suas florestas.
Protegei, com o vosso carinho,
aquela explosão de beleza.
(Francisco, 2020, p.84)*

Esses versos realçam o sentido materno não como um mito, uma lenda, ou mesmo um símbolo no sentido moderno do termo, mas uma realidade cósmica que reitera a ligação entre todo o mundo vivo ao mistério da criação, ressaltando valores como a cooperação e a convivência pacífica seja entre os seres humanos, seja entre os humanos e os demais seres. Trata-se de uma realidade diferente daquela vivida nas sociedades guiadas pela lógica do capital, que projetam a relação com o outro por via da dominação e força bruta¹²⁵.

No pensamento de Christi (1999), a representação materna está relacionada à eterna morada, o útero em que fomos gerados e para onde retornaremos, pois tudo que toca o fluxo da vida diz respeito ao feminino, é o que evidencia os estados de ânimo e aquelas motivações potentes, persuasivas e persistentes. É o que vemos na fala de Amazonas ao assinalar que,

A atividade agrícola, em particular aquelas as quais as mulheres estão mais envolvidas, existe um cuidado muito forte com a manutenção da vida natural, a terra, parece que é parte viva de seu corpo, pois elas a protege como se a si mesmas. Mas também percebemos que os homens possuem esta preocupação, isso é visível por meio do reconhecimento que eles dão as mulheres no sustento da família e na crença no conhecimento que elas possuem sobre as ervas, o tempo e na cura do corpo que vem da floresta (entrevista, 2020).

O relato de Amazonas abre a discussão para uma representação de maternidade que transcende os aspectos biológicos. Traz a concepção do *requinte materno*¹²⁶ da faculdade maternal que lança luzes à dimensão da vida no sentido geral, alcançando dessa forma a dimensão masculina. O símbolo maternal engendra alegoricamente a criação, a manutenção e a transformação da vida em sua noção ampla, e em sua estética reflete a empatia e o cuidado de si e do outro (STEIN, 1999). Ou seja, ela evoca a *internalidade transcendental*¹²⁷ contida

¹²⁵ Ver Gambini. Espelho Índio: a formação da aluna brasileira, (1999).

¹²⁶ Perspectiva discutida no segundo capítulo (item 2.1) deste estudo.

¹²⁷ Perspectiva discutida no primeiro capítulo (item 1.1) deste estudo.

nos seres, inclusive no masculino, como é perceptível no mito da *origem das mulheres*¹²⁸ do povo *Suruí Paiter*¹²⁹.

Nessa narrativa, os primeiros entes divinos nasceram de si mesmos, brotaram como plantas. Um deles é *Palop*, Nosso Pai, que fez seu irmão, *Palop Leregu*, Nosso Pai de Roupas, ligado aos homens de pele branca. *Palop* foi quem criou o primeiro ser humano, um homem sozinho, *Ibeap*, ente protetor das matas. Por se sentir sozinho, *Ibeap* namorava com as árvores, e após copular com uma árvore rachada por um raio enviado por *Palop*, ele ouviu o murmurar no oco da árvore. Quando foi ver, eram duas crianças, *Kabeud* e *Samsam*, as duas primeiras mulheres que, ao serem geradas sem a presença da mãe, tornam-se os símbolos da representação da *maternidade universal*, uma energia espalhada na vida natural.

No filme essa percepção de maternidade é visualizada na cena que representa o nascimento de Eva, que surge após Adão ter sofrido com fortes dores abdominais durante a noite anterior. As dores de Adão representam na trama o nascimento da mulher, sua companheira, pois, na medida em que Eva é retirada, criada ou produzida da costela de Adão, tem-se a ideia que a mulher nasce do homem, evidenciando a experiência da maternidade universal (TUBERT, 1996) em que tanto o ser feminino, quanto o masculino assim como a vida natural, são conduzidos pelo fluxo do princípio feminino, o que possibilita reunir em si a faculdade materna da criação no sentido de unidade¹³⁰ e totalidade¹³¹.

Na cosmologia das sociedades matrifocais¹³², a maternidade não era simbolizada por polarizações ou princípios separados e opostos (masculino e feminino), pois estes coexistiam e se complementavam sem que um estivesse subordinado ao outro. A sociedade refletia um panteão governado por uma entidade materna (cósmica e telúrica), que se encontrava na existência em geral, era o que garantia a fertilidade da terra, dos humanos e dos animais. Essa entidade era postulada como divindade suprema e eterna, ao passo que tanto o masculino quanto o feminino estavam vinculados à dinâmica das estações, morriam e renasciam conforme os ciclos da vida.

¹²⁸ Ver Mindlin. Diários da floresta, (2006).

¹²⁹ Os *Suruí* são grupos indígenas presentes nos Estados de Rondônia e Mato Grosso.

¹³⁰ O que se refere à singularidade de cada ser existente, humanos, plantas, minerais entre outros.

¹³¹ Refere-se à semelhança natural, na medida em que cada ser possui valor equitativo no horizonte da vida.

¹³² Diz respeito às sociedades centradas na figura feminina em todos os seus aspectos. Estas culturas zelavam pela igualdade entre todos os seres, humanos e não-humanos, compreendendo o feminino como gerador e nutridor de tudo quanto há. Ver Gimbutas. Mulheres e a deusa, (1990).

A experiência da maternidade em Adão pelo fluxo do princípio feminino remete-nos a uma representação do *hierós-gámos*¹³³, símbolo de uma fusão cósmica, a união entre o céu e a terra, as energias diferentes e complementares. Para Muraro (1993), essa projeção simbólica por via do nascimento de Eva emerge a representação de uma natureza *andrógina*¹³⁴ em Adão, por comportar em si as dimensões da unidade (masculina) e da totalidade (princípio feminino), uma vez que, da costela extraída do corpo masculino é que se tem a criação da mulher, Eva, ou seja, a manifestação da maternidade universal.

Por essa perspectiva, homem é o progenitor da mulher, sua ‘mãe’ por excelência, isto é, ele é também possuidor das faculdades maternas, como nos acrescenta Xingu ao expressar que: “na esteira da maternidade o que se sobressai não é o humano, o feminino ou masculino, é a vida” (entrevista, 2020). Significa dizer que no horizonte da existência o princípio ou alma cósmica que representa o eterno feminino, está por tudo e em tudo, não só na interioridade humana, masculina e feminina, está na vida em seu sentido totalizante.

Considere-se, então, que os conceitos *Junguianos* de *anima* e *animus*, comumente associados a determinadas características do *ser mulher* e do *ser homem* ou à feminilidade e masculinidade, talvez estejam sendo usados de modo equivocado, em especial, quando vinculam a temática de gênero à figuras estáticas. Na obra *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, Jung postula uma psique híbrida, em que *animus* e *anima* estariam presentes como energias e representações do masculino e do feminino sem um conteúdo definido em todos os seres humanos, atuando de forma complementar no dinamismo da psique. Esta proposta de integração, união, fusão, conciliação de opostos, baseia-se em uma dimensão mítica de busca pela totalidade e integralidade perdidas, os conceitos de *animus* e *anima*, ganham uma perspectiva que foge do dualismo binário e caminha para a androginia.

A mitologia grega narra que antes dos seres humanos, andavam sobre a Terra três seres¹³⁵, *Andros* (entidade masculina, filhos do céu), *Gynos* (entidade feminina, filhas da

¹³³ Cerimônia associada ao casamento ou união sagrada de divindades com poderes e funções díspares. Esta união possui como significado simbólico/mítico a primavera, o nascimento de uma nova vida. Ver Challaye, (1963).

¹³⁴ Refere-se ao ser em que as características dos gêneros são claramente expressas em um único indivíduo.

¹³⁵ Esses seres possuíam um poder imenso, mas tornaram-se ambiciosos e decidiram rivalizar com os deuses e subiram o monte Olimpo. Zeus então reuniu os imortais para um conselho. O que fazer? Aniquilá-los? Dessa forma perderiam os sacrifícios e adoração, mas os deuses não poderiam deixar este fato impune. Pôs-se então Zeus a cortar todos os seres ao meio e como castigo, mandou Apolo virar-lhes o pescoço em direção à mutilação, para que sempre se lembrassem dos seus crimes contra os deuses. Apolo também curou suas mutilações e repuxou a pele que sobrava de todos os lados em direção ao ventre, conhecemos isto hoje como umbigo. Após todos serem separados, cada qual procurava sua “outra metade” e ao encontrá-la se entrelaçavam até uma das partes morrerem de inanição, a parte que sobrava procurava outra metade para se entrelaçar e uma delas também perecer e este ciclo não terminaria. Zeus sentiu compaixão pelos seres e resolveu mudar os seus órgãos genitais

Terra) e *Androgynos* (entidade masculina e feminina, filhos da Lua). Em suas elucubrações Platão (1996, p.20) ressalta que, “três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, mas também havia mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome; andrógino que era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino”.

A célula *mater* do mito fundador da humanidade engendra formas transgressoras de estruturação. Encontramos em Adão a condição andrógina que lhe permite a faculdade de gerar vida através da extração de sua costela para dar à luz a Eva. Mesmo que Eva gere seus filhos, Caim e Abel, foi Adão o primeiro ser humano a dar à luz a outro ser humano. A figura de Adão representa em si um feminino primordial (dimensão da totalidade), pois “a personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina” (CAMPBELL, 1990, p.177), ou seja, Adão encarna o princípio feminino, carregando consigo o poder de dar à luz e, transformando-se na ‘mãe’ da mulher por meio da condição de partenogênese¹³⁶. Isso simboliza os poderes que, outrora, pertenciam às divindades femininas ou a algumas figuras masculinas, como é caso do mito do nascimento de Atena¹³⁷, entidades sagradas relacionadas ao controle da natureza e a condução da vida humana.

Para Eliade (1978), durante milênios a terra mãe dava à luz sozinha por partenogênese, assim como Adão. Essa representação do feminino primordial foi o que permitiu a criação de instituições de caráter matriarcal ou matrilinear, nas quais é o masculino que habita a casa (planeta) criada pela mulher. Nesse aspecto, assim como no filme Mãe, a natureza reluz a fecundidade feminina, conseqüentemente, tornando-a responsável pela abundância das colheitas, pois é ela que conhece o mistério da criação. “Trata-se de um poder místico que governa a origem da vida, o alimento e a morte” (ELIADE, 1978, p. 61).

O culto ao eterno feminino é um dos mais antigos que se tem conhecimento. O primeiro elemento cultuado pela humanidade foi a Terra. E a Terra, dizem os mitos¹³⁸, foi

para a frente do corpo, pois antes seus órgãos eram para fora e se reproduziam na terra como as cigarras. Pois com seus órgãos virados para a frente quando um homem encontrasse uma mulher poderiam saciar-se e dar continuidade a raça e, se, fosse um homem com um homem, saciar-se-iam, descansariam e voltariam ao trabalho cuidando da vida.

¹³⁶ Diz respeito ao crescimento e desenvolvimento de um embrião sem que ocorra a fertilização, ou seja, ocorre por reprodução assexuada.

¹³⁷ Segundo o mito grego, ao saber que teria um filho, Zeus foi prevenido por Urano e Gaia de que seu filho com Métis acabaria por lhe usurpar o trono celeste. Imediatamente, Zeus engoliu a esposa grávida. Ao sentir que o momento do parto chegava, alertado por uma excruciante dor de cabeça, Zeus chamou Hefesto e lhe pediu que rachasse sua cabeça ao meio com um machado. Assim feito, dali saiu Atena, já adulta e armada, emitindo um grito de guerra que abalou o mundo.

¹³⁸ Na mitologia grega *Gaia*, a deusa primordial, é a geradora de todos os deuses e criaturas da terra.

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 humano. Ela era a mãe de todas as coisas vivas e também a responsável pela morte. Afinal, se a vida era percebida como um emergir do ventre da Terra, a morte representava uma volta, um regresso, para que um novo nascimento pudesse acontecer. Assim ocorria com a semente, assim também com os humanos. Os ciclos de morte e renascimento; criação e destruição; observados na natureza, eram sentidos como igualmente válidos para a trajetória humana no mundo.

Nesta viagem pelo fluxo do eterno feminino como aura da natureza, o poema de Iraíldes Caldas faz referência a esta energia vivaz que retumba no âmago da existência, que ombreia a geração e a transformação no devir da vida. Vejamos:

*A Mãe-Terra, útero da humanidade, acolhe
nossas sensações para depositar aos pés
do eterno feminino transcendendo-nos
Nessa energia cósmica ampliamos
Nossos sentidos para entrarmos
na conexão do universo com
a força que jaz em nós.
(Caldas, 2020)*

O poema demonstra artisticamente a energia primordial que se revela em cada cena do filme *Mãe*, que promove um outro olhar acerca da natureza selvagem¹³⁹ e instintiva da alma feminina, regida pela energia da Grande Mãe, que vigora o útero da vida. O útero da vida não é negado aos homens, pois a maternidade encontra-se dimensionada para a vida, conforme nos assinala Solimões, um dos sujeitos desta pesquisa ao revelar que: “a maternidade é vista como o centro da estética da alma, uma virtude empática, que participa da natureza de forma vigorosa, enquanto geradora de vida, entrando no ciclo enérgico da alma feminina” (entrevista, 2020).

O relato de Solimões revela uma natureza aliada ao feminino por via da relação da maternidade com os elementos naturais. O aspecto materno se apresenta como virtude presente na dimensão feminina ao expressar a conexão do ser humano com a natureza extra-humana, no sentido de que, “cada um de nós carrega um universo de homens, mulheres e natureza dentro de si, na medida em que carregamos um inconsciente e que não somos apenas

¹³⁹ Ver Estés, (1997).

isso que mostramos uns para os outros e para nós mesmos. Há mais. Esse *mais* chamo de ancestralidade” (GAMBINI, 1999, p.28).

Convém assinalar, que a produção fílmica *Mãe*, repassa a mensagem de uma representação feminina que não cabe em si, que transborda e amplia os sentidos, como reflete Ingold (2015, p. 299), ao expressar que “devemos reconhecer no poder da imaginação o impulso criativo da própria vida, gerando continuamente as formas de encontrarmos, seja na arte, através da leitura, escrita ou pintura, ou na natureza”. A trama revela criativamente a subjetividade feminina sob horizonte de uma razão sensível e estabelece uma relação de alteridade e empatia com o outro que, neste caso, é a natureza. Essa conexão se expressa para além do proselitismo verde, centrado no dualismo natureza/cultura; homem/natureza (TORRES, 2015).

Frente a essa premissa, o eterno feminino se restabelece pela visibilização da maternidade como primordialidade da alma feminina e sua relação equitativa com a natureza, expandindo uma energia criativa não arbitrária, que não exime os homens deste universo enérgico e místico, que interliga os seres humanos por meio da relação de alteridade com o meio natural. Essa percepção é refletida na atuação da personagem Mãe no decorrer de toda trama. É Ela que dar à vida àquilo que morre, é nada menos. Ela é a mãe de tudo e de todos.

3.3 - A mulher ameríndia e a alteridade da Pachamama

Refletir sobre a relação de alteridade presente nas práticas sociais das mulheres amazônicas e sua conexão com a manutenção da vida natural requer que voltemos o olhar ao âmbito da representação ancestral, a nascente geradora da vida planetária, a figura da Pachamama. Essa entidade evoca no imaginário dos povos indígenas da região o sentimento de que somos filhos de uma Grande Mãe, nossa primeira morada, e que a ela devemos respeito durante nosso trajeto pelas veredas da existência.

É pelo corpo da Pachamama que as práticas sociais das mulheres se revestem de uma mística entrelaçada à *tríade materna*¹⁴⁰ (terra/água/floresta), que dá significado simbólico às atividades por elas realizadas no âmbito da agricultura familiar, que explica a relação ternária de afetividade e sororidade que elas estabelecem com a Mãe-Terra. Nessa tecelagem da

¹⁴⁰ Perspectiva discutida no segundo capítulo (item 2.3) deste estudo.

existência, fazemos costuras e chuleios que vão sendo entrelaçadas na grande malha da vida por meio do cuidado e da responsabilidade com os demais seres vivos. “Se nos predisusermos à percepção indígena em relação à natureza como Mãe, e de tudo o que ela representa, estaríamos trabalhando para introduzir em nossa consciência de hoje a alteridade genuína” (GAMBINI, 1999, p. 26), uma lógica que nos é desconhecida, uma estética nova, uma espiritualidade que não conhecemos, uma outra percepção, uma sensibilidade, um modo de ser que ignoramos.

Na visão de mundo personificada pelas mulheres ameríndias, toda natureza é parte da Pachamama, Ele/Ela Criador/a é fonte de toda riqueza; as mulheres agricultoras – camponesa e indígena – que vivem e se alimentam da natureza, tem um profundo conhecimento dos processos do modo de vida sustentável que se encontra estreitamente relacionado com a floresta, com os rios, com a várzea e com o movimento das águas.

De acordo com Nascimento (2015, p. 148), “na Amazônia as agricultoras, as pescadoras, extrativistas, indígenas, artesãs, parteiras, quilombolas entre outras exercem um protagonismo fundamental na reivindicação de políticas públicas para o fortalecimento de mecanismo de proteção à floresta”. Essas mulheres demonstram que elas são protagonistas de sua história, lutam para exercer sua cidadania, driblam as balizas do patriarcado, enfrentam as adversidades da vida, criam e recriam seus mecanismos de sobrevivência em diferentes contextos e contribuem para a elaboração de políticas públicas oriundas de suas reivindicações, visando o bem estar de todos os seres vivos.

A relação das atividades realizadas pelas mulheres se dá a partir da sua experiência com a terra, a floresta e os rios, que são as principais referências de sua vida. Em épocas anteriores à colonização europeia entre as populações indígenas a abundância de alimentos só era possível por causa do uso sustentável de todos os recursos naturais disponíveis, quando a caça, a pesca, a coleta e a agricultura, sobretudo na várzea, eram praticadas de acordo com as leis de vazante e enchente das águas dos rios.

Assim, “os diferentes povos e suas diferentes matrizes de racionalidade com toda a riqueza de saberes, os modos como se sabe (saber) pelo *com-tato* com a língua, pelos cheiros, pelos sons, pelos tatos que, por estes sentido, conclamam *a visão a ser com a natureza*” (LEFF, 2006, p. 11-12), conclamando a uma relação de alteridade, intimidade e cuidado. Tradicionalmente as mulheres partilham e cuidam dos rios, das matas e da terra, para satisfazer as necessidades básicas de suas famílias e de sua comunidade, revelando uma relação de sustentabilidade no manuseio dos elementos da natureza.

A esse respeito, Torres (2012, p.113), identifica “que elas têm como ponto de referência as suas vivências e experiências [...] em estreita conexão com o conceito de equilíbrio que envolve a relação mulher-terra, terra-vida, homem-mulher e homem-natureza”. Amazonas, uma das interlocutoras desta pesquisa, assinala que,

Desde tempos imemoriais, as mulheres são consideradas as guardiãs da agricultura, associadas à capacidade de dar vida aos campos, profundas conhecedoras da sabedoria da Terra e dos frutos nela gerados. Dessas experiências nasceram os saberes que foram passados de geração em geração guiando as vivências por meio de uma relação mais harmoniosa e equilibrada com a natureza (entrevista, 2020).

Amazonas evidencia que a sabedoria secular herdada pelas mulheres traduz em suas práticas ecológicas a relação de alteridade no conviver com a Mãe-Terra, dedicando-lhe respeito, amor e profundo zelo. Na visão dos povos ameríndios, a terra é mais do que simplesmente o lugar onde se vive. Ela é sagrada, é capaz de fazer germinar e de acolher plantas, animais e uma infinidade de seres vivos, além dos humanos, compondo assim ambientes onde a vida frutifica em todo o seu esplendor.

O trato das mulheres com a natureza engendra a consciência ecológica como referência de suas práticas ecologicamente racionais no sentido de promover uma vida sustentável para os humanos e para a natureza, de modo geral. Essas práticas guardam sutilezas de uma mística transcendental evocativa da subjetividade feminina com as questões ambientais, que soam como certo clamor por um princípio de responsabilidade com a vida planetária.

As mulheres desenvolveram e continuam a desenvolver no cotidiano diversas estratégias de conservação e cuidado com o ambiente, sendo elas uma fonte de inspiração para a sobrevivência do planeta. Elas conhecem as ervas medicinais, entendem que devem proteger e respeitar os seres da floresta e das águas e sabem como tratar a terra em suas atividades agrícolas. Essas práticas sociais são um marcador do exercício de sua cidadania e de sua inscrição na vida, uma autêntica ‘cultura da floresta’, uma relação de alteridade entre humanos e não-humanos, baseada na troca e na solidariedade.

Os povos indígenas conferem aos animais e às plantas os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa. Nas cosmologias ameríndias, observa Viveiros de Castro (2005, p. 127), que “as relações entre uma sociedade indígena e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações de

diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, é uma comunicação de alteridade entre cultura e natureza”.

É conferida à natureza uma dimensão de valor ético, as práticas realizadas pelas mulheres, batizadas hoje de sustentáveis, têm demonstrado ao longo do processo histórico sua conexão e interação com a natureza, pois ambas estão interligadas por linhas invisíveis, todas lutam, constroem estratégias e delimitam objetivos. Ingold (2015, p. 111), revela que esse processo “é comumente conhecido como ‘rede da vida’, é precisamente isso: não uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas”, pois essas mulheres buscam construir um futuro comum para todos os seres vivos sejam seres humanos, animais ou vegetais, que vivem hoje e os que ainda estão por vir. Há, como se vê, um sentimento de pertencimento, cuidado e de preservação do ambiente natural, onde em que vivem como ressalva uma de nossas participantes nesta pesquisa. Vejamos:

Temos a necessidade de retornar ou dar à mesma importância a forma que o sujeito do campo dá a natureza. As mulheres, por exemplo, encaram a natureza como parte delas mesmas, a natureza é vista como um ser de valor, de direito, de vida. Há um sentimento de cuidado e responsabilidade como se os animais, plantas dentre outros como se fossem membros da própria família (Amazonas, entrevista, 2020).

A fala de Amazonas expõe o fato de que as mulheres agricultoras, pescadoras, oleiras entre outras possuem uma percepção da natureza como parte da vida humana em suas múltiplas dimensões, como um ser de valor equitativo. Trata-se de um olhar de subjetividade que estabelece uma relação de alteridade e reciprocidade com o outro, uma ética do cuidado e da responsabilidade, associada à aura resiliente das práticas ecológicas que se expressam no trato com os elementos naturais.

As práticas ecológicas realizadas pelos povos indígenas, pelas mulheres em particular, fazem aumentar, ao invés de reduzir, a biodiversidade florestal; elas tendem a modificar sutilmente os ecossistemas amazônicos, gerando ecologias induzidas e localizadas, ilhas de recursos cuja diversidade biológica é manejada e modelada em benefício das gerações presentes e futuras.

A realização dessas práticas evocam a perspectiva da *ecoteridade*¹⁴¹, uma relação recíproca com a natureza, que a enxerga não como um Outro destituído de valor, sem direito a voz e a vida. O sentido dessas práticas leva em conta sempre os fenômenos da

¹⁴¹ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que identifica a natureza como Ser de valor equitativo. No sentido da *ecoteridade*, a natureza humana e não-humana, encontram-se no horizonte da igualdade e complementaridade.

complementaridade e da interdependência, no modo de pensar, de sentir, de agir, sem a preocupação com a sobreposição, assimilação ou destruição do outro com o qual nos relacionamos. O que se sobressai é o valor inerente à vida que é tratada com responsabilidade¹⁴² para que se possa alcançar o reconhecimento e a comunhão universal¹⁴³ entre os seres.

Pela perspectiva da *ecoteridade* a natureza humana e não-humana encontra-se no horizonte da igualdade, pois elas estão interconectadas interna e externamente. Exteriormente estamos no âmbito dos sistemas vivos, pois na biosfera não existe nada fora, apenas fronteiras políticas e sociais, fatores alheios ao sentido da vida. Interiormente, os processos mentais da imagem e da paisagem se interconectam e moldam nossas percepções e sensações, engendrando o sentimento de pertencimento ao meio natural, que para os povos indígenas é manifestado por meio das “afetividades, carinhos e cuidados característicos das crias da Terra. Os indígenas são os focos de resistência na preservação dos biomas e das culturas que colocam a natureza como centro de vida” (KRENAK, 2019, p. 32).

De acordo com Stein (1999), o humano e o não-humano não são de naturezas díspares, pois ambos possuem a linha integradora da semelhança que é a vida. A relação entre os seres vivos como a autora sugere, deve ser conduzida pelo sentimento de alteridade, a qualidade estética da alma, ou seja, é o que faz com que encontremos a leveza de viver no sentido poetizante da reciprocidade em nossas relações com o outro. Conforme Morin (2012, p.136), “o estado poético é um estado de emoção, de afetividade, realmente um estado de espírito. Esse estado pode ser alcançado na relação com o outro, na relação comunitária, na relação com outros seres vivos”.

A complementaridade é posta nesse âmbito como ponto chave para atingir o equilíbrio dos opostos que, juntos, constituem o todo (STEIN, 1999). O objetivo não é anular o outro, mas aumentar cada um deles em uma nova síntese, procurando formas de complementar e completar a totalidade das diferentes partes, até mesmo as antagônicas. As diferenças e as particularidades são parte da natureza e da vida, cabendo a nós a afetiva e efetiva prática do respeito à diversidade e encontrar formas de articular experiências, compartilhar conhecimentos e reconhecer os ecossistemas.

¹⁴² Ver Jonas. O Princípio da Responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica, (2006).

¹⁴³ Ver Francisco. *Laudato Si*, (2015).

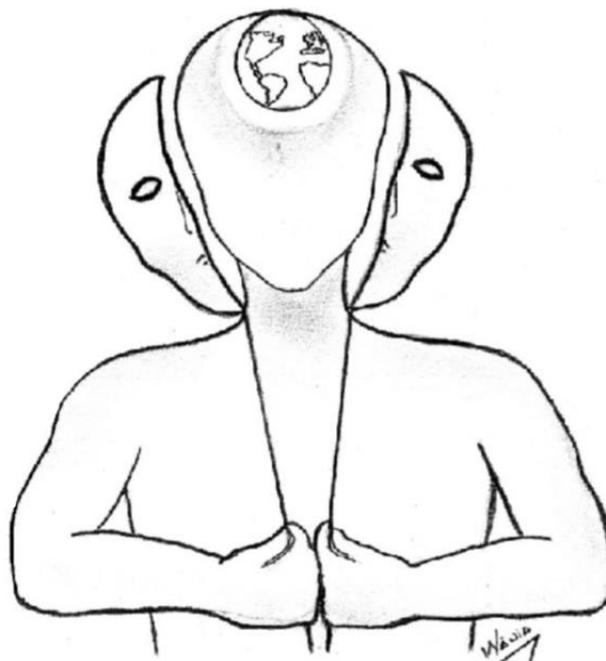


Figura-9: As faces do *eu*.

Fonte: Wânia. Rabisco moldurado, 2014.

A ilustração aqui apresentada simboliza o olhar para a alteridade pelo prisma ecológico, a *ecoteridade*, que nos põe no mesmo horizonte com os demais seres que mesmo sendo diferentes, não são inferiores a nós, pois também são possuidores de vida, de alma, de sentimentos, no sentido de termos sido gerado no mesmo útero, a natureza. No modo de vida dos povos tradicionais os seres humanos tem o papel de atuar como uma ponte, eles não são produtores, conquistadores ou transformadores da natureza, são cuidadores, agricultores e mediadores, intermediários dentro do todo, cultivando o que a natureza os oferece.

No âmago da cultura desses povos as mulheres são exemplos salutares por meio da relação alteritária marcada pelo equilíbrio, cuidado e responsabilidade com a manutenção da vida natural, assim como a preocupação com as próximas gerações. Diante desse enunciado, recorreremos novamente à opinião de Amazonas que nos auxilia ao enfatizar que “as mulheres mais velhas repassam sua sabedoria e experiência de vida para as mais jovens, enquanto as crianças aprendem brincando, saltitando, participando dos trabalhos e ouvindo os mais velhos” (entrevista, 2020).

É enfatizada na opinião de Amazonas a relação da mulher com a natureza, com o trato com a terra em especial, por meio dos ensinamentos e responsabilidade com as gerações futuras. O trabalho na agricultura é considerado um rito de procriação da vida que perpassa por todo o corpo da Mãe-Terra, o qual é realizado e conduzido pela mulher, demarcando a sua

interação cósmica e a sua atuação protagônica. Esta atuação engendram uma “consciência agrícola, uma concepção de mundo que tem na percepção de uma solidariedade mística entre a fertilidade da terra e a fecundidade da mulher uma das suas intuições fundamentais” (ELIADE, 2007, p. 70).

Ao longo do processo histórico, as mulheres, por meio de suas práticas ecológicas, já vêm desenvolvendo uma *ecosofia*¹⁴⁴, mas que necessitam serem visualizadas como forma legítima de vida sustentável, o *Bem Viver*, valorizando a atuação delas junto ao meio ambiente, reconhecendo aquilo que as aproxima da casa comum, a alma feminina¹⁴⁵. Para Torres (2012, p.110), “são as mulheres que tem mais zelo pelo meio ambiente do que os homens. Elas estabelecem uma relação de cumplicidade com os elementos terra, floresta e rios”.

O *ethos* do *Bem Viver* tem um conjunto de significados complexos que se entrelaçam com o princípio feminino¹⁴⁶ como vida abundante, vida agradável, vida harmoniosa, vida sublime, vida inclusiva ou saber como viver com a natureza. Na concepção indígena do *Sumak Kawsay*¹⁴⁷, origem *Quéchuá*, ou *Suma Qamaña*¹⁴⁸ de origem *Aymara*, essa perspectiva reflete a experiência milenar dos povos ameríndios. A vida destes povos representa um exemplo vivo de convivência, inter-relação e interdependência entre as pessoas e a natureza no âmbito da *ecologia integral* em que toda a criação se mistura com os elementos naturais.

Os princípios da *Pachamama*, o princípio ou eterno feminino, postos no horizonte do *ethos* do *Bem Viver*, baseiam-se na ecologia integral e no cuidado com a *casa comum*. Isso significa que cuidar da *casa comum*, da *Nhandereko-há*, é cuidar de nós mesmos. Nesse sentido, a permanência das desigualdades sociais e econômicas, das injustiças e a violação dos direitos humanos, tão insistentes no modelo de sociedade capitalista, significa que não estamos cuidando de nós mesmos e muito menos da terra e de outros seres vivos. Significa que a humanidade tem se distanciado cada vez mais da aura da *Pachamama*.

¹⁴⁴ Ver Guattari. As três ecologias, (1993).

¹⁴⁵ Ver Stein, (1999).

¹⁴⁶ Ver Shiva, (1988).

¹⁴⁷ É uma expressão originária da língua quíchuá, idioma tradicional dos Andes. *Sumak* significa plenitude e *Kawsay*, viver.

¹⁴⁸ Refere-se à vida boa no sentido moral de vida correta ou viver bem.

Os princípios que conduzem o *ethos* do *Bem Viver é Pachacêntrico*¹⁴⁹, em vez de antropocêntrico. Na *Pacha* não existe a dicotomia entre seres vivos e corpos inertes, todos eles têm vida, e a vida é entendida como a relação entre as partes do todo. E em especial, não há uma separação entre seres humanos e natureza. Tudo forma parte da *Pacha*, como uma totalidade, tem vida. Na música *A mãe do Brasil é indígena*¹⁵⁰, Mirian Krexu realça a perspectiva *Pachacêntrica* ao revelar que a nossa maternidade ancestral é indígena, uma ligação umbilical com os povos da terra, com a floresta e com os rios, a gênese da vida natural, a qual todos nós fazemos parte. Vejamos:

A mãe do Brasil é indígena [...]
Sua raiz vem daqui, do povo ancestral
que veste uma história, que escreve na pele
sua cultura, suas preces e suas lutas [...]
o Brasil todo é terra indígena [...]
 você deveria ter mais orgulho do sangue
 indígena que corre em suas veias.
A mãe do Brasil é indígena.
 (Krexu Mirian, 2019).

Os trechos da música refletem a relação de alteridade com a Grande Mãe, a *casa comum* de toda a criação. É necessário reconhecer o valor dos povos ancestrais, que incansavelmente lutam para que essa relação prevaleça; é preciso levar em consideração que essa conexão não se dá somente pelo externo, nas necessidades do corpo físico, mas também por vias internas, pela sensibilidade ao cultivo da vida, pois a terra significa uma realidade ampla que representa o território de vida e de sentido de mulheres, homens, animais, vegetais entre outras formas de existência que habitam e convivem em determinada porção do planeta.

Os preceitos do *Bem Viver* engendram uma forma de relação em que a vida dos seres humanos e de toda a natureza encontram-se em primeiro lugar, prezando e garantindo a sobrevivência das próximas gerações. Na cosmovisão dos povos indígenas, o passado, o presente e o futuro coexistem e estão inter-relacionados de forma dinâmica. De acordo com Acosta (2016, p.307), “a distinção entre passado, presente e futuro é apenas uma ilusão

¹⁴⁹ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que indica que na Amazônia em particular, as relações entre natureza e cultura são inseparáveis e indissociáveis, embrenhadas aos mitos, lendas, rios, florestas, águas que compõem um sistema complexo imaginário dos povos amazônicos.

¹⁵⁰ Música composta por Mirian Krexu no ano de 2019.

obstinadamente persistente”, uma vez que, na tradição dos povos indígenas¹⁵¹, o tempo e o espaço são interpretados de forma cíclica e não linear, uma visão incompatível com os conceitos convencionais de evolução e progresso. O tempo move-se em espiral, quando há um avanço, vem um retorno; e um retorno traz um avanço.

Essa visão questiona o próprio sentido da concepção de ‘desenvolvimento’ de sempre avançar em direção a um ponto mais alto, sempre na busca de algo melhor. Essa transformação ascendente é fictícia na perspectiva do *Bem Viver*, para a qual o movimento exige viradas, mudanças e reencontros com o passado, presente e futuro, um movimento frenético de eterno retorno, como nos sugere Nietzsche (2012).

A perspectiva do *Bem viver* nos remete à concepção da invaginação dos sentidos proposta por Maffesoli (2012, p. 59), ou seja, “uma lógica de regresso. Um retorno ao ventre, aos sentidos, ao sensível [...] Encontrar sua origem no corpo natural: a mãe natureza”. Esse autor sugere a existência de uma força matricial cósmica que entrelaça as mulheres à natureza, pois ambas são geradoras de vida, ou como o autor denomina, há uma fusão feminina. Tapajós, um dos participantes desta pesquisa, converge para esse postulado ao revelar que,

Os indígenas, por se encontrarem num vínculo mais sólido com o meio ambiente, a Mãe-Terra, a grande geradora, procura cuidar, respeitar e valorizar porque sabem que dependem dela para viver bem e se manter por gerações no seu local de origem. Se nos inspirarmos na natureza, se imitarmos seus modos de vida, se nos aliarmos a ela - em vez de combatê-la, encontraremos o caminho para um convívio rico e saudável (entrevista, 2020).

É percebida no relato de Tapajós a fusão feminina sugerida por Maffesoli (2012), que é visualizada pela face do eterno feminino contido na figura da Mãe-Natureza, uma entidade que nutre os seres, por meio dos rios, florestas e riquezas naturais. Um princípio condutor espelhado na relação de alteridade que os povos tradicionais possuem com a Grande Mãe, fazendo-os “compreender a Amazônia e sua natureza como um corpo único no qual elementos materiais se unem a elementos imateriais, ricos e densos de simbologia que falam sobre a vida e as coisas de quem habita a floresta” (TORRES, 2015, p.32).

¹⁵¹ Podemos citar como exemplo o povo *Amondawa*, situado no Estado de Rondônia. Esses indígenas vivem sem usar referências sobre semanas, meses ou anos. Não fazem aniversários e possuem remota noção numérica. Nesse povo a noção de espaço está relacionada à demarcação natural feita pelos leitos de rios. Já a noção de tempo encontra-se imbricada a jornada da existência, que é organizada ciclicamente, um retorno a matriz da vida, a natureza. Ver Witkoski. Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais, (2010).

Na Amazônia a relação simbólica das mulheres com a natureza não é um modo vida que sugere um mero estado idílico, mas o equilíbrio entre os variados elementos que formam parte do todo, harmonia entre os seres humanos e também entre a humanidade e a natureza, entre o material e o espiritual, entre o conhecimento e a sabedoria, entre diferentes culturas e entre diferentes identidades e realidades. É uma versão do desenvolvimento que é menos antropocêntrica e mais holística e humanizada.

Sob a luminosidade do *ethos* do *Bem Viver*, é que efervesce na cultura dos povos da Amazônia a aura que faz de mulheres e homens desta região um protagonismo mítico-sagrado na relação com os elementos naturais. Como é caso da mitologia da origem da argila¹⁵², do povo *Awajún*¹⁵³, na qual as mulheres são vistas como possuidoras da conexão sagrada com a dona da terra, *Nugkui*.

Na narrativa desse povo a arte da cerâmica é considerada uma dádiva de *Nugkui*, entidade feminina, a dona da terra que fornece *duwe* (argila) e alimentos em abundância quando ela é tratada com os devidos cuidados e respeito. A cerâmica é de vital importância para o ato de cozinhar e servir as refeições que nutrem e alegam a família.

Para Lévi-Strauss (1985), a cerâmica ameríndia consiste em dar forma à matéria disforme, o barro, sem usar moldes, mas usando rolos de argila amassados com as mãos, fazendo o contato com o corpo da Mãe-Terra. E esse contato, segundo o mito, gera o sentimento de posse e ciúme de *Nugkui* sobre as mulheres, fazendo com que a extração da argila, modelagem, secagem, queima e pintura dos vasos, exijam grande dedicação e sigilo delas, o que inclui resguardo com restrições alimentares e abstinência sexual. Se as oleiras quebram o minucioso protocolo de relações com *Nugkui*, as peças de barro trabalhosamente fabricadas também se quebram. “O ciúme da dona da Terra possui três agravantes: a menstruação, a gravidez e as relações sexuais. Se caso a mulher se encontrar numa dessas condições, ela não pode pisar na mina de argila” (BROWN, 1985, p.123).

¹⁵² A história conta que *Nantu* construiu uma casa e uma roça de abóboras para sua esposa *Auju*. Quando chegou o tempo da colheita, *Nantu* falou para sua esposa colher e cozinhar as abóboras maduras. *Auju* foi na roça, modelou e queimou panelas de barro, ferveu as abóboras maduras nas panelas novas, mas depois comeu tudo, abrindo a boca que nem uma grande tigela. De volta pra casa, ela mentiu para o marido dizendo que as abóboras estavam verdes. Isso aconteceu várias vezes, deixando *Nantu* suspeito até que ele decidiu segui-la na roça e a viu devorando as abóboras sem guardar nada pra ele. Então, *Nantu* decidiu ir embora para o céu subindo por uma corda. *Auju* quis segui-lo, mas ela estava muito pesada por causa de sua barriga cheia: a corda se rompeu e ela caiu. Quando seu corpo atingiu o chão, sua barriga explodiu e o conteúdo se espalhou pelos cantos, transformando-se em depósitos de argila. Por isso, o barro para a cerâmica é escorregadio, liso como óleo de gordura.

¹⁵³ São povos nativos da Amazônia andina (Peru). Vivem as margens do rio *Marañon*, e seus afluentes – rios Santiago, Nieva, Cenepa, Numpatakay e Chiriaco.

Nugkui, a dona da terra, como quase todos os seres cosmológicos benéficos dos *Awajún*, tem horror dos fluidos sexuais¹⁵⁴. Se uma mulher vai pegar argila depois de ter tido relações sexuais, ela percebe o cheiro e vai embora. As oleiras evitam contrariar *Nugkui*, pois seu ciúme tem efeitos nefastos, como fazer as panelas quebrarem na hora de queimá-las. As mulheres grávidas também não podem pegar a argila. Quando elas copulam também não podem pegar. Mas existem outras atitudes femininas que também contrariam *Nugkui*; por exemplo, quando uma mulher serve os alimentos e as bebidas sem os modos à mesa devidos. É necessário que a mulher use a louça dirigindo-se a cada pessoa de maneira diferenciada: esposo, filha, filho, sogra, cunhada entre outros. Caso contrário, a argila desaparece¹⁵⁵.

Também nessa tradição, as moças antes de casar precisam cultivar o amor à dona da terra, respeitando o processo ritualístico e evitando os comportamentos de pouca atenção e mesquinaria que podem causar o ciúme de *Nugkui*. A vida toda elas continuarão cuidando zelosamente dessa parceria, pois sua autonomia como mulher depende da sua relação pessoal com a dona da terra. Amazonas nos revela que a tradição como a do povo *Awajún* fez parte de suas experiências de vida, como ela mesma nos revela:

Antigamente, nossas avós não sabiam o que era comprar um prato, uma taça de plástico, uma panela de alumínio, então cada mãe dava orientação para sua filha para que ela pudesse aprender a fazer panelas de barro, fazer pratinho de barro, de argila, para que ela pudesse servir a comida quando ela fosse senhorita, no dia quando ela tivesse seu marido (entrevista, 2020).

Note-se que na fala de Amazonas aparece a tradição do manuseio da cerâmica feita de argila que é constituída por um simbolismo que habita na terra e com a terra, pois a terra é a parceira natural das mulheres. É por meio desta conexão mística com a natureza que elas se preparam e se formam como pessoa¹⁵⁶, conferindo a próxima geração estes mesmos ensinamentos. Éstes (1997) denomina essa mística de princípio selvagem, isto é, o que norteia e articula a energia feminina presente tanto na natureza humana, quanto na extra-humana. Esse princípio se converte em modos de vida recíproco, equitativo e respeitoso com o meio natural, o que entre os povos tradicionais é praticado como *Bem Viver*.

Por esta forma de pensar e agir, a Mãe-Terra, não é meramente uma fonte de recurso econômico. A natureza é a principal fonte de vida que alimenta, sustenta e ensina. Ela é, portanto, não só uma fonte produtiva, mas “o próprio centro do universo, núcleo da cultura e a

¹⁵⁴ Ver Brown. *Magia e significado na sociedade amazônica*, (1985)

¹⁵⁵ Ver Brown, (1985).

¹⁵⁶ Refere-se à formação da personalidade limiar. Perspectiva contida no segundo capítulo (item 2.3) deste estudo.

origem da identidade étnica” (TOLEDO e BASSOLS, 2015, p. 72). Saber conviver com essa Mãe é a garantia de permanência de gerações presentes e futuras. As práticas ecológicas das mulheres garantem esta permanência, uma vez que a sobrevivência dos povos indígenas está relacionada a um ‘saber viver’¹⁵⁷, adequando seu modo de vida às dinâmicas climáticas que existem na região.

Os povos indígenas têm a consciência de que somente por meio do cuidado com os recursos naturais será possível garantir a sobrevivência de seus descendentes, por gerações, como já ocorreu no passado (ACOSTA, 2016). Para que esse equilíbrio se mantenha é fundamental que as práticas ecológicas das mulheres sejam valorizadas e visualizadas na medida em que elas se constituem numa pedagogia. Essas práticas sociais ensinam que o lidar com a mãe terra, se servindo dela, permitindo que ela se regenere e se transforme gerando vida, expressando uma convivência comunitária, princípio este de Bem Viver. Elas ensinam que deve existir uma relação alteritária com a natureza.

É dessa relação pedagógica de ensinamento às novas gerações que nascerá um modo possível de vida sustentável. Viver sustentavelmente na cultura indígena é viver de acordo com esse princípio, em comunidade, respeitando todas as formas de vida, pois é na comunidade que os saberes são compartilhados; “é na comunidade que as pessoas se apropriam dos saberes; é na comunidade que as pessoas vivem e fazem parte” (STEIN, 1999, p. 171); é na comunidade que se constroem e reconstroem valores, que expressam o sentimento de cuidado e o trato responsável com a natureza, garantindo recursos para a sobrevivência das gerações futuras.

É por essa ótica que visualizamos que a relação mística das mulheres com a *tríade materna* (terra, água e floresta), se constrói pelo coletivo, pela alteridade, pelo companheirismo, pela conservação da natureza, pela valorização dos saberes tradicionais, dos costumes, das tradições. É possível que esses valores possam reavivar e fortalecer o planeta com ações entrelaçadas entre os humanos e a natureza, numa relação justa e equitativa, que mantenha viva a vida e a perenidade do próprio planeta.

¹⁵⁷ São saberes que contém tradicionalmente uma variedade de técnicas de uso da terra e de enriquecimento do solo compatíveis com as condições climáticas da Amazônia. Por meio desse conjunto de saberes, os povos indígenas conseguiram adaptar suas vidas em cada um dos habitats amazônicos: florestas ao longo dos rios e lagos, planícies alagadas de várzea e matas de terra firme.

CAPÍTULO IV- EDITH STEIN NO TEMPO CONTEMPORÂNEO AMAZÔNICO

Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi, ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: 'Ela não vai conversar comigo não?'. Ao que seu facilitador respondeu: 'Ela está conversando com a irmã dela'. 'Mas é uma pedra'. E o camarada disse: 'Qual é o problema?'. (KRENAK, 2019).

4.1- A dor das minorias indígenas na Amazônia

A experiência milenar dos povos tradicionais representa um caminho possível de convivência e inter-relação na *casa comum*. Cuidar da *casa comum* implica em cuidar uns dos outros numa atitude de respeito pela vida e pela dignidade de cada um(a) e de todos(as) simultaneamente. Este parece ser um princípio ancestral dos povos ameríndios, realçando que “somos parte da terra, a terra é parte de nós. Um é a extensão do outro, nós não vivemos a sós. Se nós cuidarmos da terra, a terra cuida de nós” (WERÁ, 2016, p. 44).

O cuidado é uma das questões centrais na experiência dos povos indígenas, é a atitude de respeito para com todos os seres planetários. Para esses povos este princípio universal do cuidado estabelece as bases da relação proporcional entre humanos e natureza, ambos criados como extensão da empatia pela vida, como sugere Stein (1999). O cuidado da terra pela mulher/homem é proporcional ao cuidado da mulher/homem pela terra. Estabelece-se, então, o princípio da alteridade que é a pedra basilar da convivência na *casa comum*, na prática da "ecologia integral vivida com alegria e autenticidade” (FRANCISCO, 2015, p. 10).

A empatia humana, nesse sentido, parte de um princípio da responsabilidade carregado de valores que intrinsecamente levam o sentido da sustentabilidade como ética e moral humana. Jonas (2006), acentua esta noção num princípio ético e coerente com a transposição da vida humana para que se garanta a sustentação da vida futura do planeta. Este princípio sempre esteve presente nas culturas ameríndias e se transveste de um valor fundamental no tempo contemporâneo no amadurecimento da sociedade para compreender os limites da violação ao meio ambiente.

O modo de vida desses povos antes da chegada dos colonizadores expressava uma inter-relação de equilíbrio e interdependência entre os seres humanos e a natureza numa

permanente atitude de responsabilidade, de cuidado e proteção da sociobiodiversidade, em função de uma *civilização* justa, solidária e sustentável. Entre eles, seu estilo de vida e suas cosmovisões são tão variadas como o território, pois eles tiveram que se adaptar à terras sujeitas a período de abundância e também de escassez de recursos.

De acordo com Alfredo Wagner (2004), na região amazônica em particular, os *Territórios tradicionalmente ocupados* não são sobras exóticas do passado, e não são uma demografia, uma antropologia, uma história e uma geografia do pitoresco a desprezar a ciência. Ao contrário, juntamente com as comunidades indígenas elas representam hoje uma quantidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos obrigar a uma revisão de nossas ideias –inclusive constitucionais – de etnicidade e de territorialidade.

No âmago do vale Amazônico encontram-se milhares de comunidades de indígenas, afrodescendentes e povos tradicionais de modo que, por sua vez, são muito diferentes entre si e compõem um território de grande diversidade humana. Esses grupos refletem uma fonte inesgotável de saberes, presentes em práticas que subsidiam suas experiências, e os mantém ativos na manutenção de seus modos de vida. Tapajós, um dos sujeitos desta pesquisa, destaca que “entre os povos das florestas, o ser humano é apenas mais um em meio à natureza. A vida é o ponto de igualdade entre todos os seres, e cada elemento da natureza não é uma simples fonte de recurso para a sobrevivência, mas sim, uma fonte valorativa de saberes” (entrevista, 2020).

Para Tapajós o modo de vida das comunidades tradicionais da Amazônia engendra uma conexão com a ecologia humana¹⁵⁸. Trata-se de uma ecologia natural, em que o cuidado com as pessoas e o cuidado com os ecossistemas são inseparáveis, pois tudo se encontra interligado pelas linhas do imenso tecido da vida. Na tradição indígena em particular, a floresta não é um recurso para explorar, é um ser ou vários seres que possuem vida de valor semelhante à dos humanos, que tem sentimento, possuem alma e sentem dor.

A sabedoria dos povos ancestrais inspira a responsabilidade e o respeito pela criação com clara consciência dos seus limites, proibindo o seu abuso. Abusar da natureza significa abusar dos antepassados, dos irmãos e irmãs, de sua luz criadora, é pôr à venda a felicidade das gerações futuras. A carta do Chefe Seattle¹⁵⁹ do ano de 1854, põe em pauta as ameaças à terra que para o povo Seattle é genitora e deve ser tratada com respeito, afeto e carinho. Para o homem ocidental a terra é só um bem valioso que deve ser conquistado. Essa lógica afasta o

¹⁵⁸ É o estudo que tem como objeto de análise a relação do ser humano com o seu ambiente natural.

¹⁵⁹ Ver Seattle. Preservação do meio ambiente - manifesto do Chefe Seattle ao presidente dos EUA, (1987).

ser humano de sua responsabilidade e afetividade, substituindo o Bem Viver com a natureza e demais seres vivos, por uma lógica de consumo individualista de exploração da natureza.

As operações econômicas, nacionais e internacionais exploram as florestas, em particular a Amazônia, e não respeitam o direito dos povos indígenas ao território e sua demarcação, sua cultura e suas vidas, rotulando-os de selvagens e indolentes, e que em nome do progresso empresas sedentas por lucro fácil se apropriam de suas terras. Chegam a privatizar a própria água potável e com o aval das autoridades governamentais permitem que madeireiros, e empresas de mineração e petrolíferas dentre outras devastem as florestas e contaminem o ambiente, transformando a vida natural em relações econômicas. Na lógica da Terra como mercadoria, comercializa-se o ar, o céu, as águas e a paisagem em todo o seu resplendor. Tira-se sua alma, subjetividade e valor simbólico, transformando-os em produto comercial.

Santos (2009, p. 23) salienta que, “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”. Isso significa que o mundo está fraturado epistemicamente por linhas abissais que separam o existente do não-existente e o possível do indesejado. Essas linhas se movem de acordo com o tempo e com o contexto sociopolítico. O que torna intrigante observar que a maior parte das populações mundiais e as formas de produzir suas economias, seus saberes e seus modos de vida, não fazem parte do capitalismo moderno ocidental, encontram-se *do outro lado*, na considerada via oposta ao desenvolvimento.

Um exemplo disso são os movimentos de resistência e articulação política dos povos tradicionais, que lutam pelo direito de ser, de praticar a própria cultura e manter seu estilo de vida ancestral e sustentável. A organização desses povos, constantemente acuados pela globalização, são sintomas de rejeição a um modelo de sociedade fadada à ruína¹⁶⁰.

A universalidade do capitalismo moderno ocidental tenta se impor sobre povos culturalmente diferenciados, como os não ocidentais, os não cristãos, entre outros. Esta pretensão que, em outros momentos da história, levou ao desaparecimento de diversos povos¹⁶¹, hoje persiste na eliminação pela invisibilização das formas de saber e viver dos povos colonizados. Como exemplo disso, temos os saberes locais, que adquirem *status* inferior ao saber científico na modernidade e, desta forma, impõe-se uma nova forma de dominação e violência pelo não reconhecimento destas práticas sociais.

¹⁶⁰ Ver Leff. Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza, (2006).

¹⁶¹ São exemplos de grupos indígenas extintos no Brasil os Aimoré (Botocudo), que habitam o Estado do Espírito Santo, e os Caeté, antigos habitantes da costa nordestina. Ver Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro, (2000).

Nestes termos, a diversidade epistemológica do mundo fica reduzida à ciência produzida nos centros de pesquisa e nos laboratórios, recusando os saberes e experiências populares que são tratados como inexistentes. Parte-se, na sociedade capitalista ocidental, do pensamento de que o conhecimento tradicional é baseado em experiências de práticas locais, isoladas do mundo moderno contemporâneo. Desde a consolidação da ciência na aurora iluminista do século XVIII, os conhecimentos tradicionais, assim como os próprios povos tidos como minorias, foram reduzidos aos estigmas de supersticiosos e irracionais, subordinados à política moderna e ao conhecimento científico.

Observe-se que a lógica do capital não é fruto somente de seu tempo e espaço. As ações predatórias e do desmonte dos direitos das minorias ultrapassam os séculos e os continentes, como revela Edith Stein ao descrever a situação das minorias na Alemanha no início do século XX, sua época. A autora chama a atenção ao ressaltar que, “desde há alguns anos [...] sucedem-se acontecimentos que soam o desprezo pela justiça e humanidade, para já não falar do amor ao próximo. O poder governamental em suas mãos e dos seus aliados semeia ódio ao nosso povo” (STEIN, 1933, p. 01).

É evidenciado no pensamento de Stein que a ética utilitária de mercado é que alimenta os interesses das autoridades governamentais, provocando a vulnerabilidade das minorias e os danos produzidos ao meio ambiente. Essas implicações políticas e jurídicas contribuem no para a destruição e sustentam concepções egoístas da humanidade semeando o total desinteresse pela natureza e fortalecendo a lógica da destruição natural.

Na Amazônia, em particular, essas autoridades criminalizam os movimentos sociais que lutam contra a destruição de florestas e do ecossistema. Os padrões tiram a vida daqueles que se opõem aos projetos de exploração, que denunciam os incêndios florestais, que envenenam os rios entre outros. Há graves violações dos direitos humanos e novas escravidões que atingem especialmente as mulheres indígenas, que ao serem arrebatadas pelos projetos de exploração da região amazônica, são submetidas ao tráfico de pessoas, à prostituição, à indigência (TORRES; OLIVEIRA, 2012), dentre outras lástimas que recaem sobre aqueles que foram expulsos de seu contexto cultural. Suas terras se tornaram um âmbito de disputa do mercado global que representa a estrutura dessa racionalidade que governa o mundo para gerar morte entrópica do planeta (LEFF, 2006).

A Constituição brasileira de 1988 prevê o desenvolvimento sustentável com garantia da mesma qualidade de vida e disponibilidade de recursos para as presentes e futuras gerações. A previsão é de um desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro, garantindo a todos o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, como preleciona o

seu artigo 225¹⁶². Os legisladores, com efeito, não pensaram na terra como *Pachamama*, como um ser uno e indivisível, composto pelas suas florestas, rios, mares, animais, compondo um todo vivo. Não se alçou esse todo à condição de sujeito de direitos. Ou seja, não foi considerado o bem estar da *Pachamama*, a qual pertencemos, mas apenas a visão restrita do bem estar humano, e, apenas por causa deste, determinou-se que o meio ambiente deve ser mantido e equilibrado.

Em contraste aos preceitos constitucionais brasileiros as promulgações das constituições venezuelana (1999), equatoriana (2008) e boliviana (2009), trouxeram novos alentos aos direitos dos povos tradicionais ao reconhecer que a ordem é plural e intrínseca ao desafio de se atingir a interculturalidade e a transculturalidade. Tem-se um novo direito a horizontes transformadores, reconhecendo e respeitando as diferenças sob o pilar da alteridade e da empatia (DUSSEL, 2007).

Os povos indígenas, mulheres, negros, quilombolas, ciganos e outras minorias deixaram de ocupar a margem do sistema, e passaram a povoar o centro, a ter sua individualidade sociocultural reconhecida e respeitada. Com igual dignidade e respeito, passaram, pois, a emanar o direito e a ter esses direitos reconhecidos. A promulgação dessas constituições faz florescer a possibilidade de um novo olhar sobre a natureza. Agora, não mais um olhar de fora, como um cientista que diseca um coração para estudar sua distribuição anatômica. Mas sim, um olhar por dentro, para saber como aquele coração trabalha em vida e se correlaciona com os demais órgãos do corpo, formando um complexo e único ser vivo.

Da mesma forma pode se olhar a Terra, como *Pachamama*, pois ela deixa de ser algo inanimado a ser estudado de fora, e passa a ser um organismo vivo, um ente dinâmico composto por uma comunidade indivisível de seres animados e inanimados diversos e interdependentes. Nesse sentido, se antes o homem era o sujeito que usava, gozava e dispunha da natureza como se fazia com um bem ou mercadoria qualquer, agora, torna-se apenas uma singela célula, por vezes cancerígena, desse complexo ente vivo. Xingu, um dos sujeitos desta pesquisa, nos auxilia neste enunciado ao enfatiza que,

O desenvolvimentismo desenfreado, como se o planeta não tivesse limites, está em cheque. Esse é o momento para mudarmos o rumo da caminhada humana, reconhecendo, defendendo e cuidando dos direitos do planeta Terra, para que a espécie humana seja de fato expressão consciente na proteção de todos os seres vivos (entrevista, 2020).

¹⁶² Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. (Art. 225 da Constituição federal de 1988).

É perceptível no relato de Xingu a emergência de um biocentrismo paradigmático e transformador, despontando como o broto de uma nova semente e um novo olhar para a Mãe-Terra. A partir da ampliação da percepção sobre a existência na Terra, alcançaremos as bases para a realocação da importância, dos direitos e deveres dos seres humanos, engendrando a responsabilidade que o sofrimento de qualquer parte implica o sofrimento do todo. E mais; todas as partes da natureza são importantes, sem hierarquias. É o conceito da igualdade biocêntrica, onde todos os seres, vivos e não-vivos, têm igual direito à existência, em sua integridade singular e em suas relações com o todo ecossistema.

Baseados nessa premissa, a constituição dos países andinos, como é o caso da Bolívia e Equador, empaticamente atende os anseios dos povos tradicionais. Assim, os direitos da natureza foram normatizados no texto legal e a Pachamama é reconhecida como sujeito coletivo de interesse público, prelecionando-se direitos “para a vida, para a diversidade, para regar a floresta, para purificar o ar, para o equilíbrio, para restauração e para viver livre de contaminação” (Artigo 7º, Lei nº071/2010 da República da Bolívia).

Conforme esses preceitos, a *Pachamama*, passa a ser considerada viva, natureza que não só cria e recria os elementos da vida, inclusive a humana, mas que se auto-sustenta como ser auto-regulador, vivente. A visão transformadora da Terra, como *Pachamama*, é ressaltada como “um organismo vivo, uma perspectiva evolutiva, nós seres humanos, nascidos de húmus, somos a própria Terra que sente, pensa, ama, venera e hoje se alarma” (BOFF, 2008, p.100).

Boff acena para o fato de que o ser humano não está apenas sobre a Terra, mas sim é a própria Terra, pois é homo (homem), que vem de húmus (terra fértil). A humanidade não só pertence à Terra, mas forma um todo uno e indivisível com todos ou outros seres bióticos e abióticos que compõem os sistemas vivos, encontrando-se naturalmente na fluidez de sua existência. Isso significa que a desordem de um, serve de ordem para o outro e vice-versa, formando um tênue equilíbrio entre a ordem e a desordem¹⁶³. É a partir dela que a vida se perpetua, desse superorganismo vivo.

De acordo com Solimões a percepção de que “a realidade amazônica aparenta seguir o leito contrário às perspectivas de conservação ambiental, tão debatida no cenário mundial, pois a natureza amazônica padece, tomba diariamente frente aos projetos de exploração” (entrevista, 2020). Esses projetos ditos desenvolvimentistas, que avançam sobre as terras indígenas, possuem em sua maioria a convivência e o apoio das entidades governamentais. São

¹⁶³ Ver Progogine. A nova aliança: a metamorfose da ciência, (1997).

eles os principais responsáveis pelas queimadas, desmatamento, poluição dos rios dentre outras ações predatórias a natureza amazônica.

Krenak (2019, p. 42) assinala que “a natureza é para todos, mas que não pode ser exaurida de modo predatório. Os rios é, para os indígenas, considerado um avô, e que foi todo coberto por material tóxico, de modo criminoso, destruindo a vida dos que viviam em sua extensão”. Perceba-se que na visão de Krenak, os indígenas consideram a natureza como família, eles respeitam essa conexão, ao fazerem uso dos recursos que ela disponibiliza para a plenitude da vida. As pessoas que estão divorciadas dessa conexão não têm qualquer compromisso com os aspectos sagrados da natureza e, por isso, extraem dela os recursos, sem pensar nela como uma Mãe que os amamenta e os mantém vivos.

Para os indígenas, a natureza é um ente sagrado no qual se têm experiências não apenas de sobreviver, mas também a orientação para a vida. É na natureza que esses povos encontram inspiração para sonhar, cantar, curar, resolver questões práticas da vida. Por isso, sua visão de preservação é a de que seus antepassados tinham uma relação fraterna com a terra, a água, floretas, assim como toda a natureza. É justamente isso que os indígenas procuram repassar para as futuras gerações, uma forma empática e alteriária de se pensar a natureza, usando sua sabedoria para ensinar aos humanos a ciência do amor, da solidariedade e do cuidado. Como a terra cuida dos homens, como as árvores cuidam do solo, como o solo alimenta a população microbiana¹⁶⁴ que é invisível aos nossos olhos, mas que desenvolve um papel extraordinário em todo o nosso sistema.

Krenak (2019, p. 44), observa que “somos alertados o tempo todo para as consequências das escolhas que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira, talvez possamos abrir nossa mente para salvar os outros, para salvar a nós mesmos”. A ameaça que os povos indígenas sofrem não diz respeito apenas ao comprometimento de suas vidas, mas se trata da sobrevivência de toda a população do planeta devido à exaustão das fontes de vida que acontece de modo crescente no mundo.

Edith Stein já acenava em seu tempo sobre a indolência das entidades governamentais em relação aos direitos das minorias, uma vez que, “as ações governamentais conduzem muito ao desespero, já que rouba a possibilidade de subsistência econômica, a honra, a vida e o direito aos cidadãos que mais necessitam [...] esta é uma pequena amostra dos muitos sacrifícios que hão de vir” (STEIN, 1933, p. 01).

¹⁶⁴ Ver Kambeba. O lugar do Saber, (2020).

Qualquer projeto de exploração destinado para a Amazônia deve assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas, dando provas de compreensão que o desenvolvimento de um grupo social requer constantemente o protagonismo dos atores sociais locais a partir da sua própria cultura. A própria noção de desenvolvimento deve ser entendida dentro do mundo de símbolos e hábitos próprios de cada grupo humano, posto que, as culturas ancestrais dos povos nativos nascem e se desenvolvem em estreito contato com o ambiente natural circundante, dificilmente podem ficar ilesas quando se deteriora este ambiente.

Essa percepção de desenvolvimento predatório é revestida de violências geradoras de conflitos ecológicos¹⁶⁵ em todo o mundo. Movimentos sociais e diferentes culturas como é o caso dos povos indígenas, reivindicam seus direitos territoriais e lutam por justiça ambiental, pelo cuidado e respeito à sacralidade da Mãe-Terra, seu sustento e existência através dela.

O Papa Francisco (2015, p. 12) considera que "proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar", uma vez que, a ideia de desenvolvimento é contratante entre os povos tradicionais e as elites econômicas. Enquanto, para os primeiros, o *progresso* significa a garantia da sobrevivência em condições plenas e o alcance de uma convivência baseada numa relação de respeito e interdependência com a natureza sem prejuízos para nenhuma das partes, para o capitalista, o *progresso* significa tão somente o avanço da economia, a dominação e o controle da exploração comercial dos recursos naturais. Enquanto para os primeiros, *progresso* significa *Bem Viver*, para o capitalista, significa *Viver Bem*, isto é, adquirir bens, competir no mercado, ter poder de compra, possuir posses e propriedades.

O modo de viver dos povos tradicionais não significa ausência do *progresso* e nem um anacronismo civilizacional. Pelo contrário, significa um *desvio* do modelo de desenvolvimento baseado na lógica capitalista neoliberal ou neocolonial. É a comprovação de outra realidade possível. Não se trata de uma rejeição à ciência e às novas tecnologias. As alternativas à sociedade neoliberal ao mercado e ao consumo em larga escala podem contar com as inovações tecnológicas de ponta, desde que estejam a serviço da vida com qualidade e dignidade para todos os seres vivos sobre a terra. É o que revela a opinião de Xingu, ao ressaltar que “diante da dualidade civilizacional em que vivemos uma relação harmoniosa, entre aqueles que habitam, cultivam e zelam as florestas e os que vivem na selva de concreto, é o maior símbolo de progresso que se pode alcançar” (entrevista, 2020).

¹⁶⁵ Ver Martinez-Alier. O ecologismo dos pobres, (2007).

Para nosso informante os indígenas quando permanecem em suas terras, são quem melhor as cuidam, são eles os guardiões da unidade sagrada, da aliança imorredoura entre o céu e a terra, da qual somos parte e parcela. Não obstante, é necessário que se mantenham vigilantes e que não se deixem encantar pelos cantos das *Iaras do progresso*¹⁶⁶, ou seja, pelas ofertas interesseiras de grupos de poder, que por meio dos projetos políticos e econômicos dominantes, almejam exacerbadamente a exploração da casa comum iniciada com os colonizadores.

Os gráficos, as tabelas e os orçamentos dos projetos para o desenvolvimento não levam em conta as potencialidades e limites dos rios, da floresta e da terra e muito menos a vida dos povos que nelas habitam e tiram delas seu sustento. Pelo contrário, promovem a sua destruição paulatinamente. Sabe-se, porém, que não é possível ecologizar o capitalismo, como já alertava-nos Engels (1979, p. 452), ao salientar que “não devemos vangloriar-nos demais com as vitórias humanas sobre a natureza, pois a cada uma destas vitórias, a natureza vingará-se às nossas custas”. O fim do mundo ou a queda do céu talvez seja uma breve resposta do prazer extasiante de nos sentirmos os soberanos do planeta.

Shiva (1991, p.77), chama a atenção dizendo que esta realidade que se costuma chamar desenvolvimento “é um processo de mau desenvolvimento, uma fonte de violência contra os povos, as mulheres e a natureza em todo o mundo, que tem as suas raízes nos postulados patriarcais de homogeneidade, dominação e centralização”. Uma de suas principais preocupações gira em torno do modelo dominante de agricultura que afeta o meio ambiente e a vida, em todo o planeta.

Essa preocupação encontra eco no aceno de Kopenawa e Albert (2015, p. 98), ao destacarem que “aqueles que agem em nome do progresso e do desenvolvimento esqueceram o céu e só ficaram com a terra. Se mantivermos unidos céu e terra, espírito e matéria, o Grande Espírito e o espírito humano então salvaremos a humanidade e a nossa Grande Mãe-Terra”. Essa, seguramente, é a grande missão de todos os povos.

O maior desafio é a salvar a Terra, nossa Mãe, que a todos gera e sustenta e sem a qual nada neste mundo é possível. Precisamos ouvir sua mensagem e incorporarmo-nos em seu compromisso, para fazermos-nos também, testemunhas da beleza, da riqueza presente no espelho aquático dos rios, na sincronia do movimento das folhas das árvores, enfim, na vitalidade da Mãe-Terra. Essa perspectiva é traduzida artisticamente na música *Rio*¹⁶⁷ ao

¹⁶⁶ Nesta reflexão fazemos referência ao termo que faz referência às propostas que almejam a corrupção, enganação, usurpação e outros.

¹⁶⁷ Música composta por Arnaldo Antunes e Marisa Monte no ano de 2009.

manifestar a conexão necessária com natureza em vigor do compromisso com a vida planetária. Vejamos:

Ouve o barulho do rio, meu filho; deixa esse som te embalar. As folhas que caem no rio, meu filho, terminam nas águas do mar. Quando amanhã, por acaso faltar uma alegria no seu coração, lembra dos sons dessas águas de lá, faz desse rio a sua oração...

(Monte; Antunes, 2006)

A canção ajuda a expressar uma iniludível riqueza de vida e tão grande beleza que compõe o corpo da Mãe-Terra. Na Amazônia, a água é a rainha, os rios e córregos lembram veias, que escorrem e alimentam todas as formas de vida. Nessa região, as águas derivam numa alternativa dolorosa de vazantes e enchentes dos grandes rios. Estas se mostram sempre de um modo assombrador. Os rios são inquietos, saltam fora do leito, levantam em poucos dias o nível das águas. A enchente é uma paragem na vida, entrelaçadas nas malhas dos igarapés durante os invernos densos e paradoxais, de chuva que fertilizam a terra, mas também de temperaturas sufocantes. A vazante no verão é referência às atividades rudimentares daqueles que ali vivem, que compatibilizam seu modo de vida com a fluidez e imprevisibilidade da força da natureza.



Figura-10: Crianças a brincar no rio
Fonte: Pataxó, Alice, (2019).

A imagem apresentada realça a concepção contida nas tradições dos povos tradicionais, nas quais os rios, as montanhas, os trovões, os mares e as manifestações naturais têm grande importância e poder. Em algumas crenças antigas, o poder destes seres era tão grande que eles eram vistos como divindades soberanas da criação e da fertilidade, veneradas nos ritos sagrados. É o caso do mito do *katxanawa*¹⁶⁸ do povo *Huni Kuin*¹⁶⁹ que atribue aos elementos naturais o poder de manter a vida e o equilíbrio entre tudo o que existe. Todas as coisas vivas têm o mesmo valor intrínseco, ou seja, a mesma importância ecológica, pois tudo tem vida, tudo está interligado numa grande teia da vida¹⁷⁰ ou num imenso *micélio*¹⁷¹ da existência, como enfatiza Xingu ao assinalar que,

Reconhecer nossa conexão com a natureza é bastante simples e acessível, independentemente de onde moremos. Mesmo vivendo em torno de concreto e plástico, se não tivéssemos a natureza nada disso seria possível. Basta começarmos a abrir mão da natureza que veremos as coisas desaparecer (entrevista, 2020).

A Mãe-Terra aparece na fala de Xingu como um sistema vivo dinâmico formado pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e seres vivos, inter-relacionados, interdependentes e complementares, compartilhando um destino mais abrangente para *coisas vivas* do que simplesmente os seres vivos, englobando também o universo mítico e sagrado dos povos ancestrais e comunidades tradicionais.

Essa percepção contrasta com a visão que o homem ocidental tem sobre os indígenas. Para Kopenawa e Albert (2015), o espírito invasor¹⁷² vê nos povos da floresta uma *humanidade obscurecida* que precisa ser “civilizada”, tal como eles são, sedentos por domínio

¹⁶⁸ Na época da colheita dos legumes, é uma bonita e animada festa de um a três dias de duração, com vestimentas típicas, danças, cantos, tomada de *caiçuma* (bebida feita com raiz de mandioca) e refeições coletivas dentro do *shubuã* (um local coberto de palha, usado para festas). As danças, circulares e em fila com traçado imitando o movimento da jiboia, se dão em torno dos legumes, dispostos no centro. Nas vestimentas, saíotes de palha para homens e mulheres, sutiãs de cuiá enfeitados de sementes para mulheres e parte dos homens se cobre totalmente com palhas verdes. Há também abundância de pintura corporal com jenipapo e urucum, e de enfeites: cocares, colares e pulseiras. Ver Aquino, (1982).

¹⁶⁹ Os povos indígenas que vivem em territórios situados na fronteira do estado do Acre com o Peru.

¹⁷⁰ Ver Capra. A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos, (1996).

¹⁷¹ É uma parte do cogumelo que se expande abaixo do solo criando uma rede de conexão entre todas as espécies vegetais, algo assim como a rede da internet, que lhes permite não só se comunicar, mas também cuidar, se proteger, se alimentar e abastecer-se de água. Quando uma árvore da floresta se abate, este micélio comunica ao restante das árvores que uma delas está agonizando, e os outros, através do micélio, começam a cuidar do tronco que resta para tentar salvar essa vida. Eles alimentam, dão-lhe água e a protegem. Pois, esse tronco moribundo faz parte da família da floresta.

¹⁷² Na língua Yanomâmi é denominado como *Napë*. Ver Kopenawa e Albert, (2015).

e escravidão, que enxergam a natureza como amostras grátis que ainda não foram devoradas. A cultura da floresta é vista como obstáculo para suas conquistas. Bem por isso, a insistência no paradigma do *Bem Viver* tem provocado a fúria das elites econômicas que não aceitam outro modo de vida que não seja o modelo capitalista ocidental¹⁷³.

Para Capra (1996), boa parte dos problemas atuais decorre do fato de a humanidade ter ignorado e interferido nos padrões e processos de relacionamento dos ecossistemas, que sustentam a vida. Por isso, a relação de convivência dos povos tradicionais com a *casa comum* representa um *drible* nas práticas degradadoras que objetivam o “progresso” sem vida, uma humanidade sem alma, que tem em suas mãos as manchas de sangue da senhora da vida, a Mãe-Terra.

Diante dos impactos negativos da forma de vida nas sociedades capitalistas, os princípios que norteiam a vidas dos povos tradicionais inspiram muitas pessoas, grupos e instituições a se empenharem na busca por meios e possibilidades de uma convivência que retome e dê novos significados às relações humanas, baseadas em práticas de cooperação e de participação que não interfiram negativamente na natureza e realcem o véu sagrado da Grande Mãe sobre a vida dos seres.

4.2 - A poética da vida como pele da floresta

Entre os povos que vivem na floresta amazônica encontramos por via de seus modos de vida e de suas tradições, fortalezas que resistem à antropização dos espaços naturais, a Cultura suplantando a Natureza de modo violento e irreversível, com base na pura e simples ‘negação da cultura da floresta’. Na contracorrente do modelo de civilização ocidental na cultura da floresta prevalece não a relação sujeito-objeto, antropocêntrica, de poder e dominação, mas “estrutura-se de forma orgânica por meio da relação recíproca entre todos os seres vivos, vistos como sujeitos, e não como objetos, que são portadores de vida, de alma, de energia vital” (STEIN, 2000, p.122). Isto é uma relação alteritária com a floresta e seu fluxo de vida, sem que ela deixe de ser floresta, pois alterando-se, tornou-se ‘outra’, mas mantendo a sua autonomia de sujeito, sujeito da sua própria renovação e reprodução.

Esta compreensão de natureza foge ao entendimento moderno que preconiza a existência da natureza na exterioridade humana. Latour (2018), critica tais concepções ao

¹⁷³ Ver Gudynas. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo, (2011).

chamá-las de obstáculos das representações sociais da natureza que a constroem, e muitas vezes trazem graves prejuízos como o darwinismo social em determinismos biológicos. A natureza como construção social não existiria e seria apenas representação humana de natureza. Mas a natureza existe independente do ser humano e não ao contrário. O homem/mulher se insere na exterioridade do mundo que constitui a natureza e sua existência composta por animais, plantas, terra e água, que é o tecido da terra.

O ser humano se ressignifica e se tece no tecido da Terra. Em comunidades tradicionais da floresta a tessitura poética da vida se auto compõe dos elementos genéticos da vida biológica, simbólico e do imaginário. Essas comunidades conferem dignidade de sujeito aos não-humanos. Essa relação simétrica e equitativa é uma relação ética e também poética na qual se reside a alteridade *pura*, que nos modos de ser e pensar dos povos indígenas, em particular, se almeja a manutenção da vida em geral. Essa *alteridade indígena* tem, para nós, valor de tesouro e sabedoria no horizonte do *ethos* do *Bem Viver*, no qual se reconhece na cultura dos povos da floresta o sentido da igualdade como valor dimensionado à existência daqueles que povoam o universo, sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis.

Essa perspectiva revela uma afetividade cósmica. Os indígenas promovem a conversão estetizante da realidade em signos, através dos seus afazeres diários, do diálogo com os banzeiros, do companheirismo com as estrelas, da solidariedade com os ventos que agitam as folhas nas árvores, da paciente amizade com os rios. É como se mundo fosse uma só cosmogonia, uma imensa e verde cosmo-alegoria. Um mundo único real-imaginário que nele foi sendo constituída uma poética do imaginário, cujo alcance atinge a relação natureza e cultura.

Viveiros de Castro observa que essas comunidades conferem aos animais e às plantas, via de regra, os caracteres subjetivos da pessoa humana, consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa. Nas cosmologias ameríndias, “os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito; o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 123).

No mundo ocidental, regido pelo pensamento lógico e pelo princípio da não contradição, as diferenças são externas e extensivas, e servem para determinar os indivíduos em uma série de essências ou identidades fixas (classe, gênero, espécie dentre outras). Não obstante, a experiência ameríndia subverte essa ideia, pois no modo de pensar dos povos indígenas, é da natureza do ser, em qualquer uma das suas manifestações, diferir de si mesmo,

tornando-se outro. Cada ser é não só o que é, mas também, essencialmente, o que não é¹⁷⁴. A diferença é externa e categoriza os seres em: humanos, animais, plantas, espíritos entre outros, mas internamente somos filhos do mesmo útero, a natureza. Em outras palavras, somos diferentes e semelhantes ao mesmo tempo, somos demonstrações da força complexa e sublime do universo.

Tapajós, nosso informante, chama a atenção para o fato de que “devemos nos libertar da ilusão de ótica, que somos algo diferente e superior ao resto. Temos que ampliar nosso círculo de compaixão e entender que somos parte do todo e abraçar todas as criaturas vivas e toda a natureza e sua beleza” (entrevista, 2020). Há na fala de Tapajós a ideia de que a humanidade vem perdendo o laço instintivo com a natureza, ocasionado, entre outras razões, pelo avanço do cientificismo, e conseqüentemente, perdendo-se o sentido da magia ou do encantamento do mundo. Isto é, a estreita relação da vida humana para com a Terra e através da Terra para com todo o universo. Como salienta Montgomery (2008, p. 58-59), “nossa conexão com o espírito começa com nossa conexão com a Terra e os elementos que sustentam a vida. É aqui no mundo natural que nossa conexão com o espírito é facilmente encontrada e fácil de experimentar, porque é intrínseca a terra”.

Na perspectiva dos *Yanomami*, a vida é guiada por uma força ultraterrena, é o que conduz a existência, as árvores da floresta e as plantas cultivadas que não crescem sozinhas, mas por obra de *Në roperi*¹⁷⁵, o espírito da fertilidade, que faz crescer a vegetação por onde passa e se parece com um ser humano, mas é visível apenas para os xamãs “É ele que faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos. Ele é tudo o que prospera. Assim que o xamã faz a dança para *Në roperi*, as flores começam a desabrochar nas árvores, os galhos ficam férteis e carregados de frutas” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 209).

Na cosmologia indígena, a floresta é uma imensa plantação não humana sobre-humana, sendo cultivada pelos espíritos protetores. Para os *Achuar*¹⁷⁶, povo da Amazônia equatoriana, a floresta é cultivada por *Shakaim*, espírito tutelar das plantas, mestre dos destinos vegetais e grande jardineiro da floresta¹⁷⁷. A esta floresta-sujeito, sensível e inteligente, com uma relação profundamente ética e poética, contrapõe-se a visão ocidental da

¹⁷⁴ Ver Mauro. A estrutura orgânica da comunidade: contribuições de Edith Stein em *Indivíduo e Comunidade*, (2018).

¹⁷⁵ Para os *Yanomami*, é considerado um estado/princípio de fertilidade compartilhado por plantas selvagens. Ver Kopenawa, Albert, (2015).

¹⁷⁶ Povo localizado que ocupa fronteira leste dos *Shuar* e *Huambisa* ao longo do rio Pastaza, na Amazônia equatoriana.

¹⁷⁷ Ver Descola. *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, (1986).

floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem, isto é, objeto do olhar estético-cultural das representações artísticas e do conhecimento científico.

Na margem oposta a esse pensamento, na tradição dos povos ameríndios, a paisagem não possui sua representação tão simples ao necessitar ser interpretada por um mero olhar. A paisagem tem sentido monossêmico que é a de face da natureza enquanto Mãe, a Mãe-Terra, a Mãe-Floresta, a que sustenta a existência da vida.

Nas zonas de planícies quentes de florestas ricas em flora e fauna a Mãe-Terra é a Grande Casa que guarda a vegetação, a água, os animais e a natureza em seu conjunto. Na cultura *Guarani* a terra recebe o nome de *Ñandereta*¹⁷⁸. Os povos *Guarayo*, *Chiquitano*, *Mojeño* e também os *Guarani* rendem um culto permanente à Terra e, antes de caçar ou pescar, os indígenas desses povos conversam com a natureza, pedindo licença para obter os frutos de suas entranhas. Amazonas, nossa informante, revela que “não se pode entrar disparando uma espingarda na floresta. É preciso pedir permissão com muito respeito para caçar animais silvestres” (entrevista, 2020), uma vez que, os espíritos protetores da mata, água, terra, os guardiões do corpo da Grande Mãe rejeitam qualquer forma de degradação à casa comum.

Os ritos indígenas consideram a Mãe-Terra, a Pachamama, como protetora de todos os nascidos nos povos da floresta. Ela é considerada a senhora das florestas, reguladora dos ventos, controladora e germinadora das águas, a evocação a seu nome é notadamente feita em tempo de plantar e colher nas sociedades agrícolas que valorizam em alto teor o alimento produzido pela terra. São realizados rituais para fazer à abundante colheita ou para pedir um ano com clima favorável para a produção de alimentos.

Para Bachelard (1998), a natureza é a inesgotável fonte de inspiração poética, que reporta a um sentimento humano primitivo, a uma realidade orgânica primordial que pontifica os elementos naturais que estão ligados às imagens substanciais de um “elemento feminino, elemento que simboliza as forças humanas mais escondidas, mais simples, mais simplificantes” (BACHELARD, 1998, p.6). Para este pensador, os componentes da natureza como a floresta, engendra uma série de imagens profundas que conduzem a uma intimidade que alcançam nosso cerne modificando os olhares, as contemplações que transcendem a imaginação materializante, provocando uma apreciação que mergulha na profundidade do elemento como é o caso de Heráclito, segundo o qual ninguém entra no mesmo rio mais de

¹⁷⁸ Na tradição guarani que pode ser traduzido por Nosso País, ou Território.

uma vez – o ser humano teria o mesmo destino do líquido, qual seja, se transitório, metamorfoseante.

A cultura dos povos tradicionais da Amazônia engendra a união da Terra e toda a vida por meio da interconectividade espiritual. Assim como proposto pela lei hermética da correspondência¹⁷⁹, na tradição indígena, em particular, todas as coisas estão interconectadas e todas são importantes; assim, não se pode separar o físico do espiritual, nem o visível do invisível. As culturas desses povos reconheceram desde muito tempo que a única constante é a mudança e que o princípio de interdependência é essencial para a sobrevivência.

Capra (1996) descreve por meio da Física um campo de energia que conecta toda a vida, entre os indígenas a teia de vida é a própria Natureza. Tudo se torna sagrado no templo da espiritualidade natural (ecológica). O Céu torna-se o Pai, que ensina o caminho das estrelas e das origens ancestrais. A Terra torna-se a Mãe, que ensina os caminhos das relações, das integrações e da evolução na matéria. O grande Avô é o Sol, que ensina a sabedoria dos ciclos e do círculo da vida; a Avó Lua, com sua serenidade, ensina a arte de sonhar e os mistérios que iluminam os caminhos pelas noites da vida. As Árvores e os Vegetais tornam-se o Povo em Pé; as Águas, o Povo das Águas; o Trovão, o Espírito do Trovão; as Pedras, o Povo de Pedra e todos os Animais tornam-se os Irmãos mais jovens, cada um com sua anatomia peculiar. Tudo possui uma energia vital, uma força, um espírito. Tudo se torna sagrado.

Para Xingu, “na cultura da floresta cada elemento do planeta ao nosso redor, seja árvore, rio, cachoeira, rocha, animal ou humano está integrado de espíritos, que se relacionam uns com os outros” (entrevista, 2020). Isto é, os espíritos são conscientes, e também podem ser interpretados como representantes das essências subjacentes às aparências superficiais (HARTMANN, 2013). Alguns espíritos cuidam dos recursos de caça e pesca, são considerados para os *Yanomami*, como ‘pele da floresta’ ou *Urihi*, como assinalado anteriormente, enquanto outros não têm nenhuma tarefa específica além de assediar aqueles que se aventuram nas profundezas da floresta. Vários seres espirituais habitam árvores; outros adotam a forma humana e punem aqueles que cometem excessos contra a providência da

¹⁷⁹ Lei que significa que o que está em cima (seu consciente) é como o que está em baixo (seu subconsciente) e o que está dentro (as emoções geradas pela ideia posta em seu subconsciente) é como o que está fora (resultado no mundo físico gerado pelo universo com base nas emoções e vibrações geradas pelo seu corpo, seguindo seu subconsciente). Essa perspectiva pode mudar de acordo com o referencial. A perspectiva da Terra normalmente nos impede de ver outros domínios acima e abaixo de nós. A nossa atenção está tão concentrada no microcosmo que não nos percebemos o imenso macrocosmo à nossa volta. O princípio de correspondência diz-nos que o que é verdadeiro no macrocosmo é também verdadeiro no microcosmo e vice-versa.

natureza, maltratam os animais, destroem as florestas ou penetram nos lugares sagrados sem pedir licença ou permissão¹⁸⁰.

Na tradição do povo *Pankararé*¹⁸¹ os espíritos guardiões da floresta são, por exemplo, Mãe da seringa, Curupira, Mãe da piassava e *Tapirê-iauara*, que ajudam a preservar os recursos da floresta criando zonas de não caça e não pesca. Esses entes são forças ancestrais que instituem comunicação, que ajudam, orientam contra abusos durante a atividade de caça e unem a comunidade.

Assim como no mito de Eco e Narciso¹⁸², a natureza, representada pela figura de Eco, a casa comum, possui sua própria forma de se defender do egocentrismo, egoísmo e narcisismo do capitalismo ocidental que encontra seu reflexo na figura de Narciso, o *anthropos*¹⁸³. A Grande Casa, a natureza, dispõe de técnicas de resistência aos ataques humanos: com o calor úmido e abafado, cipós emaranhados, trançados de espinhos, bichos que penetram a carne, folhas que causam queimaduras, capins que cortam a pele, as feras, insetos transmissores de doenças, formigas tucandeiras, cobras gigantes. Entretanto, defende-se também com os poderes de encantamento dos seus entes lendários: a Matinta Perêra, o Curupira, o Mapinguari, Jurupari, a Boiuna dentre outros. Loureiro (2015) ressalta que as cobras, conforme a sabedoria indígena, podem hipnotizar as pessoas com o olhar, tal qual sucedera com o índio *Kaxinawá*¹⁸⁴, que, atraído, passara a caminhar sem rumo em busca da mirada de uma jiboia gigante que corta os rios e ludibria seus predadores.

A floresta (bem como os demais espaços naturais), com sua diversidade de elementos físicos (entidades biológicas) e elementos *sutis* (entidades espirituais), infunde seu poder espiritual naquele que a sabe penetrar em estado de ternura. Além disso, cada árvore atua como uma espécie de condensador de energia mágica. De acordo com Mercier (1983, p. 17),

¹⁸⁰ Para obter permissão de acesso aos recursos ou proteção contra acidentes quando se adentra numa floresta ou qualquer outro ambiente natural, fazem-se oferendas aos donos do mato geralmente na forma de tabaco, pequenas contas, flores, incensos, frutas e grãos diversos.

¹⁸¹ Grupo indígena que habita o semiárido do Estado da Bahia.

¹⁸² Ovídio conta a história de uma ninfa bela e graciosa tão jovem quanto Narciso, chamada Eco e que amava o rapaz em vão. A beleza de Narciso era tão incomparável que ele pensava que era semelhante a um deus, comparável à beleza de Dionísio e Apolo. Como resultado disso, Narciso rejeitou a afeição de Eco até que esta, desesperada, definhou, deixando apenas um sussurro débil e melancólico. Para dar uma lição ao rapaz frívolo, a deusa Némesis condenou Narciso a apaixonar-se pelo seu próprio reflexo na lagoa de Eco. Encantado pela sua própria beleza, Narciso deitou-se no banco do rio e definhou, olhando-se na água e se embelezando. As ninfas construíram-lhe uma pira, mas quando foram buscar o corpo, apenas encontraram uma flor no seu lugar: o narciso. Ver Ovídio. *Metamorfoses*, (2000).

¹⁸³ Termo de origem grega que está relacionado a ser humano e *logos*, razão, pensamento e discurso.

¹⁸⁴ Grupo indígena que se encontra no *Acre*, mais precisamente nas áreas do Alto Rio Purus e Igarapé do Caucho.

“*Dríade*¹⁸⁵ é uma entidade que vive no interior da árvore, difundindo suas forças etéreas e da qual é também uma expressão. *Hamadríade*¹⁸⁶, por outro lado, é a entidade que vive no exterior da árvore, que lhe comunica os poderes etéreos exteriores e a protege”.

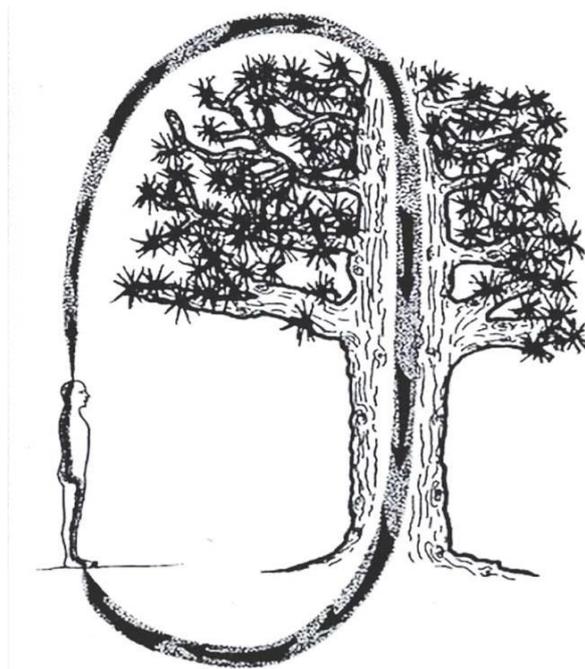


Figura-11: Sincronicidade da Vida
Fonte: Hartmann, Franz (2013).

A imagem apresentada elucidada bem o pensamento de Mercier considera que a percepção e o sentir do ser humano se unem a essas entidades (presente na árvore), elas lhe insuflam uma nova força que o desperta para o mundo fascinante da natureza. O arcano do mistério verde é aberto. O espírito se purifica das paixões vulgares e a alma, libertada, remonta à superfície do corpo, infama o sangue de uma intensidade nova e difunde todo o seu maravilhoso poder. São árvores as sagradas da vida que conectam os mundos natural, humano e espiritual às forças que permeiam o cosmos.

Para Starhawk (2003), nas épocas em que o espírito da Grande Mãe era adorado, os seres humanos viviam em maior harmonia com eles mesmos e com a própria força vital.

¹⁸⁵ Eram as ninfas protetoras das florestas e Bosques, das árvores grandes que protegiam os carvalhos, não eram imortais, mas viviam longos anos, os mesmos que as árvores que protegiam. A dríade ou dríada, na mitologia grega, era uma ninfa associada aos carvalhos. De acordo com uma antiga lenda, cada dríade nascia junto com uma determinada árvore, da qual ela exalava. A dríade vivia na árvore ou próxima a ela. Quando a sua árvore era cortada ou morta, a divindade também morria. Os deuses frequentemente puniam quem destruíra uma árvore. A palavra dríade era também usada num sentido geral para as ninfas que viviam na floresta.

¹⁸⁶ Eram as ninfas que nasciam com as árvores, devendo protegê-las, e com as quais partilham o destino. Calímaco, conta no seu Hino a Delos, que a disposição e temperamento destas deidades variava em conformidade com a das suas protegidas (árvores), dispensando-se em prantos ao chegar da queda das folhas ou da estridente alegria à chegada das chuvas da primavera sobre a juventude das verdes folhagens.

Nesse tempo havia uma unidade primordial, quando uma Mãe-Terra e um Pai-Espírito desfrutavam de uma relação harmoniosa. A natureza era considerada a mais pura representação e conexão com o divino, o grande útero, símbolo do fenômeno da criação e da transformação, na medida em que “o divino está presente em cada flor e em cada árvore, em cada animal ou pássaro, cristal ou nuvem, oceano ou folha, rio ou flor. Ele existe intensamente como ser elementar dentro de cada forma” (STEIN, 2003, p. 94). Esses enunciados também podem ser representados de maneira artística por meio da canção *Amazônia Santuário Esmeralda*¹⁸⁷ ao reluzir o manto sagrado da Grande Mãe presente no semblante da natureza amazônica. Vejamos:

*Amazônia santuário esmeralda
Pôr-do-sol beija tuas águas
pátria verde florecida
pelas lágrimas divinas
a grinalda do luar vem te abençoar
Templos de rios, florestas,
lagos e cachoeiras
encontro das águas das cores da natureza
anavilhanas, jaú, janauari
macurinã, mamiranuá
(Haidos, Pantoja, 2006).*

Esses fragmentos da canção desfiam o sentimento que os povos indígenas da Amazônia têm pela floresta, rios e terra. Trata-se daquilo que Krenak (2019) denomina de *pensamento mágico*, essa mágica que devolve para a humanidade a capacidade de surpreender com a beleza do céu, com os desenhos das nuvens, com o movimento da terra, com os formatos das montanhas, isto é, resgatar o sentido cósmico da vida¹⁸⁸. Observe que há uma relação simbólica com os elementos da natureza: “quando eu vou a um riacho, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas” (KRENAK, 2019, p.66).

De acordo com Xingu, “a cosmovisão dos povos antigos abre uma perspectiva sobre ‘a terra viva’, como um ‘viver dentro’, um caminho de autoconhecimento sobre o sentido da vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com a natureza e com as pessoas” (entrevista, 2020). Kopenawa (2015) apresenta uma visão geral sobre o conhecimento

¹⁸⁷ Toada composta por Demetrios Haidos e Geandro Pantoja, em 2006, para o boi Garantido de Parintins – AM.

¹⁸⁸ Ver Cohn. Ailton Krenak. Série Encontros, (2015).

florístico dos *Yanomami*, na qual a terra, os rios e a floresta são as mantenedoras da vida, inclusive a humana. A floresta em partícula, é a grande fonte de energia cósmica que vitaliza os seres visíveis e invisíveis e que sem ela o céu caíra, ou seja, a brisa leve da existência se dissipará diante do ar denso e cinza do progresso¹⁸⁹.

Na tradição desse povo, os espíritos da floresta (*xapiri*), são seus guardiões, mantendo-a viva e úmida, mesmo sentindo dor ao ser queimada; só aparenta ser imutável e quieta porque os *xapiri* corajosamente a defendem dos seres que podem causar-lhe danos como os do vendaval e do caos. Os espíritos ou princípios enérgicos que vigoram a fertilidade da floresta são os que propiciam sua abundância e a mantém viva. Essa energia vivaz deixa seus vestígios no cheiro característico exalado pela fertilidade, no desabrochar das flores, nas folhas que caem, amontoando-se no solo, nas terras avermelhadas das profundezas dos rios que revelam um sopro de vida úmido, oriundo da escuridão e do caos dos grandes rios.

O espírito da floresta emana a aura da vida natural cintilada nas árvores, folhas e animais. Essa aura é a luz da floresta, o sopro de vida, sua respiração, um ofegar longo que vem do centro da terra, uma entidade essencial viva, uma representação cosmológica, complexa e dinâmica, que assume a condição primordial da gênese da vida do planeta, e para senti-la é preciso saber ver para efetivamente ver. Um olhar repousado na sensibilidade com a alma posta no olhar.

A transfiguração do olhar acontece no momento em que se percebe a diversidade verde do verde, no valsar dos buritizeiros orquestrados pela força do vento, na volúpia dos pássaros revoando, no banzeiro dos rios que norteia a jornada do canoeiro e na interferência lunar na sorte do pescador. É o que reflete a fala de Tapajós ao afirmar que “na floresta, experimenta-se o sentimento do sublime da natureza, uma experiência transcendente que resulta em experiências vividas” (entrevista, 2020).

Werá (2017) assinala que são complexas as formas de contato com a fluidez da natureza amazônica, essa é uma impressão constante, isto é, esse próximo-distante, esse pertolonge, esse tocável-intocável, é um sentimento de limiaridade, em que os homens e mulheres da Amazônia vivem seu cotidiano, que se apresenta a eles revestido pela atmosfera de uma coisa rara, única. O olhar que se dirige para a Amazônia está impregnado dessa estética limiar que é todo próprio das situações auráticas, como põe em relevo Benjamin (2012, p.127), ao caracterizar a aura na arte original no sentido de que é “a única aparição de uma realidade longínqua, por mais próxima que esteja”.

¹⁸⁹ Ver Kopenawa, Albert, (2015).

Na Amazônia, mesmo nos conflitos gerados pela devastação crescente de sua celebrada natureza, os fatores de auratização ficam evidentes. A Amazônia é um bem único e universal, impossível de ser recuperado, se destruído, o desaparecimento de fauna e flora representaria uma perda insubstituível, acervo de formas de vida incalculáveis contida nesse fecundíssimo útero do universo, um princípio instaurador. A Amazônia é concebida como um bem único e irrepitível, revelador de uma acumulação de símbolos do imaginário universal que vão motivando a criação de uma surrealidade real¹⁹⁰, uma fonte singular de recurso de poetização da história, das epopeias, resultante da mistura da história real com a dos mitos e lendas da região.

Pode-se proferir que é nesse ambiente que caminha o *bachelardiano* homem noturno, da Amazônia, uma espécie de Hesíodo tropical¹⁹¹ no exercício de sua teogonia cotidiana, ao enaltecer espontaneamente esse universo cheio de representações. Na visão dos povos tradicionais amazônicos, a floresta parece estar constituída de uma força própria, criadora de uma realidade instauradora de vidas, capaz de ultrapassar o simples campo de escombros da observação e memória social. O amor, por exemplo, pode estar expresso no *Tambatajá*¹⁹², uma planta que florejou no lugar onde um apaixonado índio *Macuxi* sepultou sua amada; também é o amor do Boto que se “ingera” em gente, exímio sedutor de moças da Amazônia que aparece a elas sob a forma humana e vestido de branco, depois retornando às águas sob a forma de animal. Pode ainda ser a aparição fatal de uma face feminino à flor das águas profundas do rio, a *Uiara*, entidade que atrai os jovens fascinados por ela para as águas profundas do amor e da morte. Em outras palavras, as incontáveis representações como as do amor, vão se instalando nesse vasto teatro imagético, tornando-o cenário natural significante, sensível e aparente.

A dinâmica natural que compõe a floresta amazônica reflete um sistema autopoiético com início e fim em si mesma, se produzindo e se reproduzindo, se alimentando e se realimentando num devir da existência, num estar vivo como sugere Ingold (2015); segundo o qual a natureza como um todo é um sistema vivo, auto-organizador, um paradoxo, aberto e

¹⁹⁰ Refere-se ao universo amazônico como um limiar da percepção, uma dupla percepção da vida, entre o imaginário e a realidade.

¹⁹¹ Ver Loureiro. *Cultura Amazônica*, (2015).

¹⁹² Planta de folhas triangulares, de cor verde escura, trazendo em seu verso uma outra folha de tamanho reduzido, cujo formato se assemelha ao órgão genital feminino. A união das duas folhas simboliza o grande amor existente entre o casal da tribo *Macuxi*. Ver Brasil. *Amazônia: reino da fantasia*, (1987).

fechado, se ajustando e se desajustando, partindo da ordem e a desordem, da complexidade e da não complexidade, enfim, uma dádiva do universo.

Alguns autores como Maturana e Varela (1995, p. 52-55), opinam que, “esses seres vivos se caracterizam – literalmente - por produzirem de modo contínuo a si próprios, o que indicamos quando chamamos a organização que os define de organização autopoietica [...], que estão dinamicamente relacionados numa rede contínua de interações”. Tudo é parte do todo, a vida é parte da natureza; a natureza é parte da Terra; a Terra é parte do universo, tudo vive em constante integração como uma densa malha composta por um entrelaçamento de linhas que formam a teia da existência, onde tudo gira na clave de luz do infinito, complexificando-se, integrando-se e metamorfoseando-se no intenso fluxo da vida.

Na autopoietica da vida amazônica, os filhos da floresta mantêm seus hábitos em contraste com as cidades rumorosas e perturbadoras. Cultivam uma relação solidária e recíproca entre si, mesmo com os dissabores a que são submetidos e o distanciamento, têm capacidade de se empatizar com a vida do outro, um sentimento que parece escasso em face da sofreguidão do possuir capitalista. Os povos da Amazônia, “são amigos do sol, entendem os recados dos pássaros, conhecem os segredos do vento, conversam com as estrelas da noite” (MELLO, 2005, p. 79).

Pizarro (2012) ressalta que a Amazônia—ou as Amazônias—, é uma nação de águas e selva que atravessa oito países, alimenta uma infinita diversidade de formas de vida humana que mantêm uma relação comum e intensa com a natureza, compartilhando experiências no desvendamento dos segredos do universo e articulam modos de interagir com a realidade. Amazonas chama a atenção para o fato de que,

Ao referirmo-nos a cultura amazônica, não podemos deixar de mencionar que se trata de um universo imaginário habitado por entidades que são encarregadas de proteger os filhos da terra e o seu meio natural. Os entes sagrados repousam na floresta e no fundo do rio. Na região amazônica, é possível, sim, que humanos e as entidades sagradas passem de mãos dadas nos bosques e remem lado a lado nas águas doces (entrevista, 2020).

Para Amazonas, na Amazônia, a relação humano-natureza é intermediada pelo devaneio contemplativo cujo mosaico de vida é contemplado pelos sentidos. É por meio desta arte cósmica que os homens e mulheres da região se afirmam no mundo, estabelecendo um vínculo afetivo com a paisagem e conhecendo-se melhor. É a partir dessa vivência que vão desenvolvendo e ativando a sua sensibilidade estética, o que resulta na transfiguração da floresta, da terra e dos rios.

Por isso, entende-se que o aceno de Amazonas para que possamos compreender a cultura amazônica é levar em conta seu imaginário social, inundado de poeticidade que vem da alma, fecundado por alegorias e também instituidor de verdades coletivas. É nesse terreno que a oralidade ocupa papel central na narrativa dos mitos que povoamos os cursos fluviais e os bosques de seres sobrenaturais que habitam o âmago dessa região.

A expressão cultural da floresta lança raios de luzes em meio aos tempos sombrios de desumanidade. Essa forma de pensar e agir dos povos da floresta engendra uma antítese do modelo de sociedade capitalista ocidental, na medida em que pleiteia uma reconciliação com a natureza, rema contra a correnteza da racionalidade moderna que desconsidera a vida com o intuito de dominar natureza e os próprios seres humanos.

A floresta como um dos úteros da Grande Mãe, conserva reluzente a centelha da esperança dentro de si, mantém o farol da utopia aceso, deixando transbordar seus sentimentos na *poiesis* da vida, entremeada de memórias referentes aos espaços, paisagens destoantes que parecem esculpidas artisticamente nos delicados detalhes do vasto patrimônio vegetal do planeta, a floresta. Esse universo florístico e líquido da Amazônia é povoado por seres visíveis e invisíveis em suas matas que retumbam seus cantos e encantos, como um verdadeiro uirapuru, cujo melodioso canto chega a arrebatrar ouvidos humanos e amansar até feras quando ecoa por entre a selva ao aurorear.

4.3 – Edith Stein além de seu tempo, empatia e sororidade

Ao nos encaminharmos para o término desta tese, deslindada nas discussões que entremeia a alma da Amazônia ou a aura da Mãe-Terra com as práticas sociais das mulheres e as asserções de Edith Stein, pode-se dizer que o estudo revela aspectos importantes das relações de gênero neste espaço regionalizado.

Destoando da resistência na inserção de mulheres no mundo intelectual, Stein acreditava no protagonismo e na emancipação feminina. Para ela, a contribuição que a mulher poderia dar à sociedade seria a partir de sua singularidade feminina, não como uma sócia ou inimiga dos homens, mas em sua potencialidade, defendendo a autovalorização do ser mulher, uma valorização das suas particularidades para se alcançar a igualdade entre os gêneros.

Em seu tempo, Stein chamava a atenção para os perigos eminentes nos estudos que formavam equivocadamente as teorias sobre a organização da sociedade, vertentes que partiam de promessas de que se alcançaria o total entendimento da dinâmica social a partir da análise do Ser Humano como uma categoria generalizadora. Ou seja, sem levar em consideração as particularidades e contextos, e por meio desse processo, simplificando e categorizando o grau de desenvolvimento de cada pessoa e povo. Em Stein, para compreendermos quem/como é o ser humano, é necessário individuar as diferenças, como as de gênero, considerando sempre nessas diferenças a possibilidade de uma problematização e superação, almejando sempre a relação equitativa entre homens e mulheres.

Na efetivação desse pensamento, as mulheres (alemãs) que no tempo de Stein ainda tinham acesso ao espaço privado e poucos aos públicos, inserem-se numa perspectiva ético-social e jurídico-política, o que justifica o fato de as ideias dessa pensadora ser vista como ideias revolucionárias, uma vez que, no horizonte da proposta *steiniana* encontra-se a *alteridade feminina*¹⁹³ como condição para se entender a relação de igualdade entre mulher-homem, isto é, “no resgate dos direitos femininos, no cuidado com a vida, no fortalecimento e alargamento dos espaços de atuação e de conquista de sua cidadania” (PERETTI, 2009, p. 199). Iraildes Caldas expressa poeticamente o vigor interno da mulher como símbolo de luta, resistência e superação. Vejamos:

*Mulher, resgata a tua essência,
Tua autoridade
Tu nasceste em direção à luz.
As pedras que atravessam
O teu caminho te
Conduzem à evolução,
Ao crescimento
Se jogarem pedras em ti
Tu germinarás como
Flores e se revestirá de primavera
Porque tuas raízes estão
Fincadas no bem.
(Caldas, 2020)*

Essa constelação de versos acentua a dedicação de Stein ao enfrentamento dos problemas em torno da condição das mulheres. Isto rendeu-lhe notoriedade entre os

¹⁹³ O reconhecimento do valor equitativo como condição para se entender o significado da plena igualdade entre mulher-homem. Ver Stein, (1999).

intelectuais de sua época, ao ponto de ser reconhecida entre seus colegas, por ocasião de sua festa de despedida, após o exame de maturidade, os professores a cumprimentaram com uma expressão dizendo: *igualdade entre homem e mulher, assim gritam as sufragistas, certamente um dia a veremos na função de ministro*¹⁹⁴.

Essas palavras direcionadas a Stein sinalizavam as bandeiras de luta das mulheres de sua época, e que ainda encontra eco nos movimentos feministas atuais. Isto consiste a atualidade de pensamento de Stein, concepções que engendram os sentidos de igualdade, reciprocidade e respeito às diferenças, sejam elas físicas ou psíquicas, devem guiar o fluxo da existência de mulheres, homens e o primor da vida planetária¹⁹⁵, como assinala Estés no poema *de onde uma mulher retira tanta força*¹⁹⁶. Vejamos

*Toda mulher parece uma árvore.
Nas camadas mais profundas de sua alma
ela abriga raízes vitais que puxam a
energia das profundezas para cima,
para nutrir suas folhas, flores e frutos.
Ninguém compreende de onde uma mulher
retira tanta esperança, tanta vida.
Mesmo quando são cortadas, tolhidas,
retalhadas de suas raízes ainda nascem
brotos que vão trazer tudo de volta à
vida outra vez. Elas têm um pacto com
essa fonte misteriosa que é a natureza.
(Estés, 1997. p. 122)*

O poema de Estés nos auxilia no entendimento sobre a concepção de *empatia como qualidade da alma feminina* sugerida por Stein, esclarecendo sua percepção de *feminino*, na qual a mulher ocupar lugar de destaque, porém, não é dela a exclusividade dessa faculdade natural. O feminino na fenomenologia *steiniana* engendra um núcleo profundo na inteireza de todos os seres, inclusive no ser masculino, uma constituição que estrutura a vida humana e não-humana, possuidor de uma sensibilidade e força enérgica, saga, ânsia, garra, inteligência, sabedoria que lhe permite a existência. E, assim, ela propõe um outro modelo epistemológico de feminilidade ao considerar que “a alma feminina precisa ser ampla e

¹⁹⁴ Letra de cantos entoados por opositores ao movimento feminista no início do século XX. Ler Edith Stein (1992).

¹⁹⁵ Ver Bello, A. Edith Stein: a paixão pela verdade, (2014).

¹⁹⁶ Poema retirado da obra *A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem*, (2007), de Clarissa Pinkola Estés.

aberta a tudo que obtém vida; ela precisa ser clara, senhora de si e de sua existência” (STEIN, 1999, p. 141)

Grolli (2004) ressalta que por via da sororidade as mulheres emergem-se como protagonistas de sua própria história. Conduzidas pelo sentimento empático, mulheres agricultoras, artesãs, indígenas, pescadoras dentre outras, buscam na própria natureza a identificação de sua luta e de sua existência. O prezar do direito da mulher, torna-se um laço estreito de sororidade, uma forma de resistência que transcende o campo antropológico no sentido de que, “a conexão da mulher com a natureza vigora sua luta pela terra e por seus direitos a ela” (SHIVA, 2002, p. 25).

A garantia do direito das mulheres à terra¹⁹⁷ é um passo importante ao reconhecimento da condição *sagrada* da terra, como algo muito importante para a garantia da vida. Garantir a valorização e o equilíbrio desse elemento passa a ser fundamental também para a sobrevivência das espécies, inclusive o ser humano. Proteger a Mãe-Terra é tornar efetivo o direito ao chão no qual ocorreu o nascimento dos antepassados, no chão que conecta a vida em suas múltiplas dimensões.

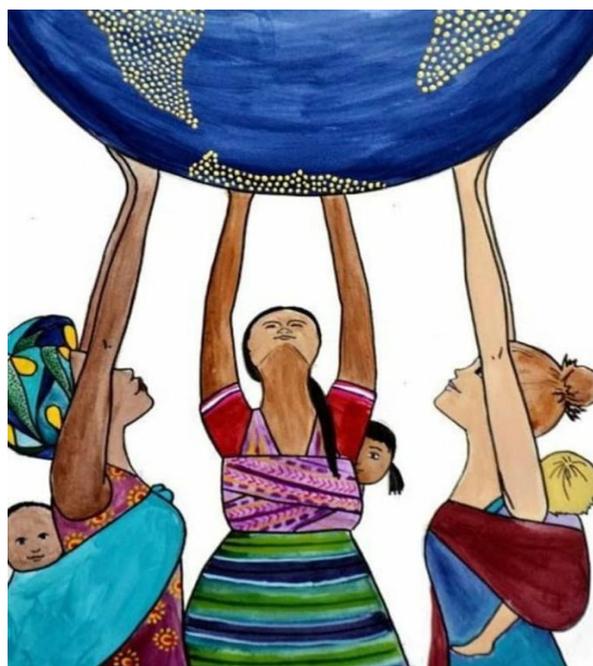


Figura-12: Sororidade ecológica
Fonte: Carmézia Emiliano, óleo sobre tela, 2003.

A imagem apresentada nos auxilia a evidenciar que a relação de sororidade encontra-se no fluxo da empatia, se configurando socialmente na vigorosa luta das mulheres no almejo

¹⁹⁷ São direitos garantidos na constituição boliviana (2009, Art. 403) e equatoriana (2008, Art. 71).

de seus direitos e em defesa da Mãe-Terra, a vida natural. É o que enfatiza Estés (2007, p. 35), ao expressar que “se você viver a sua vida profundamente a seu próprio modo e da melhor forma possível, sua vida passa a não ser apenas um exemplo, mais um banquete para as outras. Porque, quando uma pessoa vive de verdade, todos os outros também vivem”.

Em conformidade com o pensamento de Estés, nossa informante Amazonas afirma que “a sororidade possui o sentido que está para além do campo político, é um sentido de cumplicidade, empatia, de fraternidade como crescimento que busca, acima de tudo, gerar mudança nas relações entre as mulheres, e elas com o todo” (entrevista, 2020).

Note-se que a fala de Amazonas encontra morada na perspectiva de Stein, que vê a preocupação das mulheres pela vida e dignidade dos seus semelhantes¹⁹⁸ e que está estreitamente relacionada aos bordados da alma feminina no tecido da vida, no tear de uma *filosofia do feminino*. Isto revela o afetivo reconhecimento da alma feminina como uma energia cósmica que flui na existência, conduzindo, transformando e plenificando a vida. Essa energia vivaz se manifesta de forma fluída em mulheres, homens, animais, plantas, na natureza em geral, uma vez que, “natureza e cultura não são realidades separadas, mas são realidades interconectadas que nos permitem ser o que somos e permitem à Terra ser hoje o que ela é. Natureza e cultura são inseparavelmente razão e emoção” (GEBARA, 1997, p. 68).

A perspectiva da alma feminina como promotora da empatia, alteridade e da sororidade, engendra uma possível minimização no dualismo que segrega os gêneros, assim como também, a desconstrução de vertentes deterministas que defendem uma natureza superior masculina ou humana, perante as demais formas de vida, como ressalta Juruá, um dos sujeitos desta pesquisa, ao evidenciar que “um dos mais visíveis legados de Edith Stein é a defesa de uma alma feminina, vigorosa, densa e atuante na totalidade da vida” (entrevista, 2020).

É perceptível na opinião de Juruá que a concepção de alma feminina pode ser considerada o legado da fenomenologia *steiniana* para as relações de gêneros e na relação humano-natureza. Essa percepção de alma atuante na relação com o corpo que se encontra submetido a interferências externas, como cultura, religião, leis entre outras possui ressonância em outras literaturas. É o caso da obra *As mulheres que correm com os lobos* de Clarissa Pinkola Estés e a obra *a alma imoral* de Nilton Bonder. Nesta última, a dissidência da alma também é representada por meio da arte cênica.

¹⁹⁸ A semelhança neste caso é tratada no pensamento de Stein no horizonte da vida, no compartilhamento da existência. Ver Stein, (1999).

A *alma imoral*, produção cênica de cunho filosófico que está em cartaz desde o ano de 2006, é protagonizada por Clarice Niskier, trazendo um monólogo que aborda questões como religião, ciência, território e fisicalidade a fim de discutir conceitos de corpo e alma. Trata-se de expor a tradição e transgressão, obediência e ruptura, e, assim, partindo das concepções bíblica e científica, refletir sobre as diversas formas de viver, as escolhas que são feitas, e sobre como a ideia do corpo moral pode interferir na plenitude humana. Isto leva à transgressão da alma, a enxergar a realidade por meio de lentes destituídas de normatizações e tradições imbuídas de tabus.

O monólogo é formado por um encadeamento de ideias e conceitos, apresentando um tipo de linguagem que não é mero instrumento de comunicação, mas sim um ir e vir históricos em prol da preservação do ser humano como ser histórico. Desvenda conceitos tradicionais e errôneos afirmados por dogmas religiosos, em que a carne (o corpo, erroneamente considerado imoral) se investe contra a alma (considerada erroneamente moral). Por isso, é preciso transgredir, desobedecer, quebrar paradigmas para que a alma se mostre de forma livre. Essa percepção encontra no poema de Iraildes Caldas uma versão que representa a alma como morada das inquietações, desejos e vontades. É o recanto das energias que vigoram a vida no lume da existência. Vejamos:

*Erótica é a alma que é imoral
O corpo é a morada do espírito
Lugar de todas as ardências
(Caldas, 2020)*

Esses versos realçam artisticamente a mensagem auferida a cada cena do monólogo teatral, um tom de crítica à moral, uma crítica velada por uma sincronia retórica entre os verbos e os gestos, entre o erótico e as normas, entre o corpo e a alma, que nos possibilita refletir sobre uma realidade interdisciplinar, religião e biologia, tradição e sobrevivência, continuidade e mutação que não são áreas desconexas (CARVALHO, 2001). Mais do que tudo, numa realidade que redescobre o corpo, faz-se necessária uma nova linguagem para descrever a natureza humana.

Essa performance teatral provoca a comparação entre preservação e evolução com tradição e traição, *A alma imoral* aponta para um paraíso onde os únicos mandamentos eram *multiplicar-se* e lidar com a questão da *transgressão*. A consciência humana é formada desta descoberta fantástica de que a tarefa não é apenas a procriação, mas, nas condições certas e na

medida certa, transcender a nós mesmos. Esta traição para nós mesmos, que é vital para a continuidade da espécie, dá sentido a existência da alma (BONDER, 1997).

A alma é o elemento do próprio corpo que está comprometida com as alternativas fora deste corpo. E, enquanto o corpo forja a moral para garantir sua preservação através da normatização da vida, a alma engendra transgressões. Esta alma que questiona a moral, assumindo-se muitas vezes ‘imoral’, é apresentada através de incontáveis fissuras transgressivas nos fortes da cultura dos povos.

A reflexão proporcionada pela representação cênica ocasiona um estremecimento nas estruturas do que é certo ou errado, a obediência e a desobediência, as fidelidades e as traições. É um convite a conhecer as profundas conexões entre o traidor e o traído, entre a marginalidade e a santidade, a alma e o corpo, e a tensão entre a natureza e cultura, a qual é representada no ato da nudez da protagonista, um despir-se das vestimentas morais. Um desnudar-se do modismo temporal da sociedade, pois como acrescenta Solimões, um dos participantes desta pesquisa, “não há nudez na natureza. A nudez é produto da cultura” (entrevista, 2020).

Solimões observa o fato de que a vestimenta é consubstanciada por uma série de fatores que formam e moldam as pessoas, “habitando-as a certas formas de agir e pensar, transmitidas de geração a geração. Tornando-se tradicionais, elas acabam consolidadas, não admitindo dúvida nem tolerando questionamentos” (NIETZSCHE, 1998, p. 87). Não obstante, o enxergar da alma transcende a moralidade que circunda o corpo, é um olhar destituído de limitações diretivas, sem ofuscamento normativo, uma vez que, aquele que não enxerga não sabe o que não vê, porque quando sabe o que não vê de alguma forma já está vendo. Já o que vê pensa que tudo o que vê é o que é, porque quando sabe que tudo o que vê não é tudo o que é, de alguma forma já está vendo o que não vê¹⁹⁹, isto é, ao enxergarmos o que não era visto, o que era a nós ocultado, confirma o romper de paradigmas, é o revisar de pré-conceitos e determinações instituídas historicamente.

Com o propósito de destituir da realidade das mulheres uma moral castradora das virtudes da alma, como é o caso da Amazônia, Stein dedicou-se aos estudos da formação humana, mais precisamente na formação educacional das mulheres, sugerindo uma educação que formasse o ser humano em todas as dimensões (corpo, alma e espírito), não apenas uma *pseudo* formação, voltada somente para a aquisição de conteúdo o que ela denominava de

¹⁹⁹ Frase circunscrita do enredo de Clarice Niskier. *A Alma Imoral*. Peça baseada na obra homônima de Nilton Bonder, (2014).

formação enciclopédica²⁰⁰. Considerava incompleta e inadequada como fundamento da pedagogia, uma educação que não levasse em consideração a subjetividade humana, as vivências, as potencialidades e peculiaridades. Embora ainda não utilizasse a expressão educação integral, era assim que ela concebia uma *formação autêntica*²⁰¹. São, ainda hoje, comuns as propostas formativas reducionistas que visam preparar para o mercado de trabalho, para o vestibular, para o pensamento crítico. Isoladamente, nenhuma dessas propostas é suficiente para uma formação plena do ser humano.

Stein enxergava o ser humano como um ser de multidimensionalidade, assumindo por meio desta uma conotação inovadora em seu tempo, na medida em que para ela a educação das mulheres deveria articular a formação mediada e a autoformação. Ou seja, formando-as por inteiro; corpo (ofícios), espírito (intelecto) e alma (internalidade). Esses aspectos estabelecem uma concepção de educação transdisciplinar e integradora ainda almejada nos tempos hodiernos.

Note-se que as questões cintiladas no pensamento de Edith Stein, em sua época, ainda estão presentes nas propostas de diversas áreas sociais, como é o caso dos direitos das mulheres, da educação integral e da assistência assistida aos mais necessitados, como nos revela um dos participantes desta pesquisa, ao enfatizar que “as ideias de Stein não encontram margem em seu momento histórico, é a voz de uma mulher de coração peregrino que ultrapassou as obscuridades de seu tempo e espaço, e que inspiram e motivam aqueles e aquelas que buscam a verdade e a justiça” (Jari, 27 anos, entrevista, 2020).

Em seu relato, Jari acena para um singular legado deixado por uma mulher, filósofa, professora e judia, que amargou durante a maior parte de sua vida as lástimas de um mundo marcado por preconceitos, intolerância e tirania, e que mesmo diante de um ainda tímido reconhecimento, o exemplo de Stein proporciona uma forma de pensar por via da alteridade e empatia a relação humano-humano e humano-natureza, pois “quando não há mulher, falta o toque da harmonia natural [...]. Explorá-las é um crime de lesa a humanidade, é verdade. Mas explorar a natureza é algo ainda pior, é destruir a beleza que Deus quis dar ao mundo” (PAPA FRANCISCO, 2017, p. 157).

²⁰⁰ Termo utilizado por Stein durante a conferência sobre os *Problemas da formação feminina* (1932). Ver Stein. Problemas de formação feminina. In: STEIN, (1999).

²⁰¹ Ver De Rus. A visão educativa de Edith Stein: Aproximação de um gesto antropológico integral, (2015).

Essas reflexões ajudam a iluminar os caminhos da humanidade, dissipando a névoa da ignorância e intolerância que ainda persiste em turvar diversas realidades²⁰². A canção *Juízo Final*²⁰³ de Nelson Cavaquinho parece traduzir bem a proposta *steiniana* em regar as relações com empatia, alteridade e reciprocidade para que floresçam nos povos realidades justas e igualitárias. Vejamos:

*Quero ter olhos pra ver:
A maldade desaparecer! [...]
O Sol há de brilhar mais uma vez
A luz há de chegar aos corações
Do mal será queimada a semente
O amor será eterno novamente [...]*
(Soares; Nelson, 1973)

Os trechos da canção nos auxiliam no reconhecimento do itinerário *steiniano*, pondo em relevo uma trajetória marcada pela luta em defesa da vida solidária, digna e justa, como nos acrescenta Jari, ao revelar que “a própria vida de Stein efetiva suas perspectivas. Atuou como enfermeira, cuidando dos órfãos durante a grande guerra e na educação de mulheres, mostrando que suas concepções não emanavam apenas de um campo teórico, mas sim, de suas próprias vivências” (entrevista, 2020).

É por meio desse legado de Stein, que se formaram, principalmente nas duas primeiras décadas do século XIX, vários grupos²⁰⁴ de pesquisa no Brasil, abordando e desenvolvendo estudos que possuem como fio condutor as elucubrações *steinianas*. É o caso do grupo de pesquisa presente na cidade de Manaus²⁰⁵, que desenvolve estudos que relacionam a realidade amazônica ao pensamento de Stein, no sentido de comprovar que é possível adotar outros modos de compreensão da realidade da região, que não seja por via de um modelo

²⁰² Podemos citar como exemplo, povos que vivem sob regimes ditatoriais ou em condição de miséria, como é o caso da nação da Coreia do Norte e do Haiti.

²⁰³ Música composta por Nelson Cavaquinho e Elcio Soares, em 1973.

²⁰⁴ Dentre os grupos de pesquisa sobre o pensamento *steiniano* podemos citar como exemplo, o Grupo de Pesquisa Edith Stein: Estudos integradores da pessoa humana, iniciado no ano de 2012, o qual encontra-se vinculado a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – sobre a responsabilidade do Professor Juvenal Savian Filho e o Grupo de Estudos de Filosofia Fenomenológica em Edith Stein – GEFES, iniciado no ano de 2016, que está vinculado: Curso de Filosofia do Instituto de Cultura e Arte/ICA da Universidade Federal do Ceará (UFC) e encontra-se sobre a responsabilidade das professoras: Ursula Anne-Matthias, Maria Inês Castanha de Queiroz e Karleane Santana de Araújo.

²⁰⁵ O grupo de estudo e pesquisa sobre o pensamento da filósofa Edith Stein presente na cidade de Manaus, Estado do Amazonas, é formado pelos estudantes de teologia do Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia (ITEPES). O instituto pertence à Arquidiocese de Manaus, que tem como mantenedora a Associação Amazônica para a pesquisa e educação cristã.

socioculturalmente hierarquizador, presente desde o processo da colonização. A pensadora inspira muitos pesquisadores a buscarem construir estudos tendo por base uma relação de empatia e alteridade com os povos que buscam examinar em suas pesquisas.

Na opinião de Jari, “as divícias do pensamento de Teresa Benedita da Cruz²⁰⁶ devem sempre se fazer presente nos princípios que norteiam as lutas por dias melhores, não só na Amazônia, mas onde houver injustiça, pois essas fizeram o sentido de sua vida e de sua morte”. O relato de Jari remete-nos às cenas finais do filme *a sétima morada*²⁰⁷, as quais mostram os últimos momentos de Edith Stein naquele 09 de Agosto de 1942. Caminhando pelas veredas infectas do campo de concentração de Auschwitz, seu olhar abatido, seu andar lento, provas evidentes de que se tratava de alguém que estava no limite de suas forças. Mas apesar da debilidade física exposta no olhar cansado, sentia-se ainda a firmeza de seu propósito, visto que, nem a maldade humana, nem os horrores da guerra, foram capazes de curvar o seu desejo e disposição em cuidar do próximo.

Com a cabeça raspada e o corpo nu, a caminhar rumo à câmara de gás aonde viria a morrer junto ao seu povo, mostrava que a violência, o preconceito e a intolerância não foram capazes de remover o desejo de paz de seu coração peregrino, que percorreu longas estradas, mas, agora tinha certeza que encontraria o descanso almejado no destino final, pois como foi escrito por ela, em suas últimas palavras no campo de concentração, *a morte é uma Páscoa!*²⁰⁸.

²⁰⁶ Nome pelo qual Edith Stein foi canonizada pelo Papa João Paulo II no dia 11 de outubro de 1998.

²⁰⁷ Filme lançado em 6 de junho de 1996 sobre a direção de Márta Mészáros e protagonizado por Maia Morgenstern, a produção cinematográfica italiana apresenta o percurso da vida de Edith Stein, desde a sua tenra infância até o momento final de sua vida na câmara de gás no campo de concentração de Auschwitz.

²⁰⁸ Ver Novinsky. Inquisição e Nazismo, Reflexões e Paralelos, (2008).

Considerações finais

*A alma têm a capacidade de ver longe,
remar muito e se curar razoavelmente bem.
Trate de usá-la
Clarissa Pinkola Estés (2007)*

A alma feminina como representação da vida natural encontra no recinto amazônico uma vigorosa expressão simbólica, já que nesse imensurável manto verdejante se bordam inimagináveis formas de vida, ornando sua existência, entrelaçando e conectando seus caminhos, dando feitiço ao tecido universal. Não obstante, a alma feminina não possui morada definitiva nesse cenário, isto é praticamente irrealizável, pois ela habita intensamente todos os lugares porque o seu fadário é delinear o fluxo e o sustento da vida planetária.

O universo imaginário e afetual da Amazônia nos fez entendê-lo como tecido composto por linhas de multiplicidade, onde se desenvolve um vínculo sentimental com a terra, a floresta e as águas, engendrando experiências que marcam profundamente o jeito de viver e ser-no-mundo. No manto amazônico, vidas fluem no ritmo do banzeiro das águas, verdadeiras ‘veredas’ que conduzem de um lugar a outros sonhos e histórias próprios da vida humana, que nesta região é orquestrada pelos encontros e desencontros que ocorrem entre o corpo e as energias emanadas da alma.

A natureza amazônica nos mostra os caminhos pelos quais mulheres e homens caminham. Lugar de muitos segredos e mistérios, que fazem retumbar um imaginário rico de simbolismos em cada leito de rio, em cada furo de igapós, em cada picada na mata e em cada forma de vida. Foi em meio a esse cenário que buscamos investigar por via desta tese a fonte fertilizadora e *animadora* desta energia que habita a vida natural na região, a qual denominamos de *internalidade transcendental*, uma pujança cósmica que circunda a existência, permitindo a criação, a transformação, a vida e a morte.

Com cuidado, investigamos autores que falam sobre os sentidos do feminino, como Edith Stein, Vandana Shiva, Michel Mafessolli, Iraildes Torres entre outros, em livros, teses e dissertações sobre os mais diversos aspectos dessa perspectiva. Com calos nas pontas dos dedos e com a visão embaçada, fomos tecendo a escrita desta tese que ora apresentamos à academia. As reflexões que fizemos nos transpuseram a outras dimensões simbólicas da cultura amazônica, levando-nos a cada leitura, a um passeio peripatético pelo liceu de cada

autor, ou simplesmente abrindo uma fenda no tempo ao devanearmos no universo imaterial dos mitos, os quais fizemos questão de situá-los em nossa escrita.

No mito transparece o sentido limiar entre a realidade e o imaginário, a possibilidade de ficar despido, estando vestido; de morrer, estando vivo; de navegar, sem se mover; de procurar, sem encontrar e ao mesmo tempo encontrar o que nem procurou. O mito é o outro oculto, é fronteiroço, é aquela verdade velada, às vezes, numa linguagem tão complexa que somente a poesia é capaz de interpretar o que não pode ser deslindável. O mito é o próprio giro do tempo sem tempo algum, é a nudez da alma, ou seja, se não nos desprendermos de nossos saberes e conhecimentos pré-concebidos, é possível não percebermos o que o mito dispõe.

Essa investigação foi conduzida nas diferentes áreas do conhecimento humano como Filosofia, História, Antropologia e Artes, de forma interdisciplinar, transcendendo sua visibilidade revelando vivências demarcadas por um tempo e uma identidade coletiva, sejam elas culturais ou não. A proposta interdisciplinar nos permitiu entender que a região amazônica emerge como um campo fértil de subjetividade imaginativa capaz de cintilar os estudos sobre a *alma humana e os sentidos do feminino* em suas dimensões de descontinuidade, bifurcação, acaso, desvio e polifonia.

A perspectiva interdisciplinar nos permitiu construir diálogos afluentes entre as áreas relacionadas com as vozes ecoadas do campo. Ficou escrita em nossa tese e impressa em nossa alma, a memória, os saberes e os sentimentos que eram somente do outro, agora passa a ser compartilhado, posto em meio à ágora da ciência em forma de conhecimento.

Ao investigarmos a *alma humana e os sentidos do feminino*, percebemos que as virtudes *almáticas*, não se submetem às normas ou padrões estabelecidos pela sociedade ou instituições normalmente vinculadas a grupos ou pessoas comuns do povo que pretendam moralizar e docilizar seu símbolo de manifestação, o corpo. Por essa característica, as manifestações da alma se dinamizam em sua relação com o corpo, a alma feminina em particular, engendra uma diluição dos antigos padrões estabelecidos. Assim como um rizoma, cria rotas de fuga e/ou desvios por meio de uma *poiesis* mística e criadora, dissipando as definições fixas de feminino e masculino, ampliando a percepção sobre os gêneros, reluzindo-os como princípios efetivos e tênues que conduzem a vida para além dos fatores biológicos.

Constatamos nesta pesquisa que os sentidos do feminino na Amazônia estabelecem uma relação simbólica entre as práticas sociais das mulheres e sua conexidade com a natureza, no sentido de que o trato cuidadoso com a terra, com a floresta e com os rios, constituiu-se

numa estética da alma feminina, guardiã do húmus criador, que no horizonte da existência alcança todas as formas de vida.

A aura amazônica é, cravejada por uma subjetividade noturna e lunar, com afetos e imagens que simplesmente não podem ser deixadas de lado. A perspectiva da alma feminina nos ajuda a tecer linhas entrecruzadas entre o sistema simbólico e suas relações com os sistemas culturais e biológicos, reconhecendo a relação criativa e essencialmente *poiética* entre os elementos naturais e a representação feminina. Há na cultura dos povos ancestrais da região uma relação mítica, sagrada e maternal com a terra, a floresta e as águas dos rios, semblantes da Grande-Mãe, a Pachamama, a protetora e reguladora de tudo que habita em seu corpo de forma visível e invisível.

A investigação da alma feminina pela perspectiva mítica nos convida a subir no dorso da Grande Mãe, para encontrar o Grande Feminino que se busca. Constatamos que o princípio ou eterno feminino, essa força poderosa está presente em tudo. É a senhora do tempo e com o tempo ela brinca. Ela está sempre ali. Manifesta na mãe, mas também no pai; manifesta no aconchego do *oikos*, a casa comum. O feminino foi o passado, é o presente e será o futuro, pois ele mesmo é o tempo que se metamorfoseia de vida.

É por essa premissa que esta pesquisa enveredou-se por um diálogo fecundo entre a perspectiva da alma feminina evidenciada por Edith Stein com os saberes locais, pondo no epicentro das discussões o contexto amazônico, o imaginário dos povos tradicionais para fazer delirar o debate em torno do princípio ou eterno feminino, tendo como lugar de partida as práticas sociais das mulheres. É, este, pois, o lugar de enunciação deste estudo, a cultura feminina rizomática da floresta, onde seus complexos significados e interpretações escapam por entre os dedos de qualquer definição pontificada pela ciência moderna.

Nesta tese constatamos que a perspectiva de Edith Stein acerca da alteridade e empatia, que é esteada pela alma feminina, não se restringe ao âmbito das relações humanas. A alteridade consubstanciada pelo fluxo da empatia é assinalada no pensamento da filósofa como uma atitude emanada da alma, uma relação estreita entre humano-humano e humano-natureza, isto é, o que se sobressai não é uma ética antropológica, mas sim, o cuidado e a responsabilidade pela manutenção da totalidade da vida.

Identificamos na pesquisa, que a representação do feminino no interior do pensamento *steiniano*, encontra-se circunscrita ao retorno às coisas primeiras, uma ética que se deve manter com a natureza. A perspectiva de gênero é realçada nesse cenário por meio da representação da alma feminina que transgrede a definição de mulher e também de homem,

posta como força, energia e vitalidade, que incidem na natureza como devemos construir e experimentar a nossa relação com ela.

Essa interconexão da alma feminina com a natureza é visualizada nas práticas ecológicas, na atuação das mulheres no trato com a terra, em sua relação de afetividade e sororidade com a natureza, a Grande-Mãe, emanando uma força criativa não arbitrária sobre a vida dos seres, que não exime os homens deste universo enérgico e místico, no sentido de que, alma feminina como princípio criador encontra-se no âmago dos seres e os interligam por meio da relação de alteridade e empatia com a natureza.

Pelas sendas da concepção de alteridade, esta pesquisa também examinou as relações de gênero, respeitando o tempo e espaço no qual viveu Edith Stein, aproximando-a com efeito da atualidade das mulheres amazônicas e suas expressões culturais no trópico úmido. A alteridade é constatada como uma das questões centrais desta tese, no que diz respeito à extensão do olhar equitativo sobre outro, um olhar para fora da órbita antropológica, isto é, alcançando a vida extra-humana. A alteridade é a faculdade nucleadora do *ethos* do *Bem Viver* entre os povos ameríndios, uma a atitude de cuidado para com todos os seres, estabelecendo o respeito pela *casa comum* e reconhecendo-o como esteio central na relação humano-natureza, uma relação repousada no sentimento de empatia pela vida.

O *ethos* do *Bem Viver* expressa uma relação de alteridade e empatia entre os seres humanos e a natureza, a Grande-Mãe, numa permanente atitude de responsabilidade, de respeito e proteção da vida planetária. Na tradição dos povos indígena, os elementos naturais não são um mero recurso para explorar, é um ser semelhante, detentor de vida e alma, e de valor igual a dos seres humanos. A relação de alteridade e empatia entre esses povos inspira a responsabilidade e o cuidado com a vida natural, pois ferir a natureza, é sangrar os corpos de seus ancestrais, é se desfazer da mantenedora das gerações futuras.

Por meio da representação das faces de um *feminino transcendental* presente na tradição dos povos da Amazônia, esta tese tece reflexões acerca do eterno feminino ou princípio feminino não como uma categoria fixa que estrutura os papéis dos gêneros, como sugere o pensamento ocidental, mas como uma faculdade pujante e imensurável, que nos entrelaça e nos envolve por uma *autopoiesis* da vida.

Dessa expressão do feminino na cultura dos povos da floresta emerge uma relação afetiva entre a vida humana e não-humana, uma conexão mística e mítica, que só é possível compreendermos se recorrermos à imaginação que, por força de um exercício racional, unindo em si mito e realidade, realidade e ciência, numa linguagem que comunga a ciência e

os saberes, a imanência e a transcendência, tudo num dado momento de um contínuo velar e desvelar de uma limiaridade ancestral do feminino.

Essas experiências vividas ao longo dos estudos na jornada desta pesquisa fez-nos mais enriquecidos sobre os sentidos do feminino, que mesmo diante de realidades destituídas de relações de subjetividade não perde a beleza do semblante vigoroso que cria e recria cenários férteis de erotização e criatividade. Apresentamos esta tese à comunidade científica como uma via epistêmica das relações de gênero, assim como reveladora de mundos históricos, míticos e mágicos, mundos percorridos rizomaticamente pelo pesquisador.

Esperamos que esta tese tenha ressonância na academia e para o enriquecimento das discussões de gênero na Amazônia, da mesma forma que contribuiu imensamente para o meu crescimento intelectual enquanto pesquisador, mas especialmente, para o meu crescimento humano e espiritual. O que apresentamos à academia é fruto de um pensamento reflexivo, maturado muito mais em incertezas do que certezas; animado com a perspectiva de experimentar o ser e o não-ser; angustiado na escolha das palavras e da linguagem; aberto para aceitar o novo; entusiasmado pela inquietude incurável do pesquisador que, a cada leitura e a cada voz ouvida adentrou na roda do tempo, o tempo que me fez navegar pelas águas turvas do soberano da floresta e de atravessar as veredas asfálticas da grande metrópole.

Esta tese está revestida de um sentimento que revigorou e revigora o meu espírito científico, que energiza minha ânsia de continuar operando dialogicamente com a constelação de vozes advindas do campo. Permitiu-me conversar com autores de diferentes matizes conceituais, imagens e imaginários preparados sensivelmente, para que a natureza possa nos murmurar os seus segredos, porque tudo se torna possível na vida de quem decide embarcar na indelével e frutuosa manifestação de um ser de alma inquieta, que é capaz de fazer abrolhar de suas entranhas o que quiser fazer germinar.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.
- AGASSIZ, Louis e AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil – 1865-1866**. Belo Horizonte : Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1975.
- ALBERT, B; KOPENAWA, D. **Yanomami, l'esprit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain, (2003).
- ALBISETTI, César e VENTURELLI, Ângelo J. **Enciclopédia Bororo**, v. 2. Campo Grande, Museu Regional Dom Bosco, 1969.
- ALFIERE, Francesco. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ALIER, Joan Martinez. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo: Contexto, 2007.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. 32. ed. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2001.
- ANDRADE, Martin; NOVAES, Priscila. **Desconstruindo Amélia**. Deck Produções Artísticas Ltda, 2009. Disponível em: [http: <www.lettras.mus.br/ desconstruindo-amélia/48316/>](http://www.lettras.mus.br/desconstruindo-amelia/48316/). Acesso em 12 de dez. 2020.
- ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas. In: **Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais**, Belo Horizonte: ANPUR. v. 6, n.1, p. 09 a 32. Maio 2004.
- ANTUNES, Arnaldo; MONTE, Marisa. **Rio**. Monte Songs Ed. Mus. Ltda, 2009. Disponível em: [http: <www.lettras.mus.br/ rio/97398/>](http://www.lettras.mus.br/rio/97398/). Acesso em 30 de dez. 2020.
- AQUINO, Terri Valle de. **Índios Caxinauá: de seringueiro caboclo a peão acreano**. Rio Branco: s.ed., 1982.
- ARISTÓTELES. **De Anima (Sobre a Alma)**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- A SÉTIMA MORADA. Direção de Márta Mészáros. Polónia: Paramount Pictures, 1996. 1 DVD (108 min).
- AVELINE, Carlos C. **A vida secreta da natureza: uma iniciação à ecologia profunda**. Blumenau: Ed da FURB, 2004.
- BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BACHELARD, G. **A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre as imagens da intimidade**. Tradução Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BACHELARD, G. **O direito de sonhar**. Tradução José Américo Costa Pessanha. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

BARROS, M. **O Espírito vem pelas Águas**. Goiás: Editora Redes, 2002.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

BEAUVOIR, S. **Balanço Final**. 2a. ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova, 1982.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo. A experiência vivida** (vol.2). 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. Tradução: Paulo Rouanet. 8ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BELLO, Ângela Ales. **A Fenomenologia do se humano: traços de uma filosofia no feminino**. Bauru: EDUSC, 2000.

BELLO, Ales, A. **Edith Stein: a paixão pela verdade**. Curitiba: Juruá, 2014.

BELLO, Ângela Ales. **Fenomenologia e ciência humanas: psicologia, história e religião**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

BERGSON, H.O **Pensamento e o movente**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.

BITAR, Rodrigo; YOSHI, Ronaldo. **Terra: nosso corpo, nosso espírito**. Manaus: Boi Caprichoso, 2020.

BOFF, Leonardo. Planeta Terra, ecologia e ética. In: ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização: desafios socioeconômicos, éticos e educativos**. Ed. Vozes, Petrópolis, 2000.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BONDER, Nilton. **A alma imoral: traição e tradição através dos tempos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BOLEN, Shinoda Jean. **As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres**; tradução Maria Lydia Remédio - revisão Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Traduzido por Fernando Tomaz, 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Russel Brasil, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **“Outros afetos, outros olhares, outras ideias, outras relações”**. A Questão Ambiental: cenários de Pesquisa. Textos NEPAM, Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1995.

BRASIL, Altino Berthier. **Amazônia: reino da fantasia**. Porto Alegre, Posenato Arte & Cultura, 1987.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1988.

BROWN, M. **Magia e significado na sociedade amazônica**. São Paulo: IBRASA, 1985.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Entrevista de Joseph a Bill Moyers; org. por Bety Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPRA, Fritjof. **Alfabetização ecológica: a educação das crianças para um mundo sustentável**. São Paulo: Cultrix; 2006.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução: Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas para uma vida sustentável**. São Paulo: Cultriz-Amana-Key, 2004.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. Traduzido por Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

CALDAS, Iraildes, [coord.]. **Caracterização das Condições de Vida das Famílias do Município de Iranduba - AM**. 1ª. ed. Manaus: EDUA - Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

CALDAS, Iraildes. **Poemas**. Manaus-AM, 2020: no prelo.

CARTA DA TERRA. **Educação para o desenvolvimento sustentável**, 1974. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21/_arquivos/carta_terra.pdf>. Acesso em: 09 de Dez. de 2019.

CARVALHO, E. de A. **Transdisciplinaridade e educação do futuro**. Jornal APASE. São Paulo, ano XII, v. 92, jul, 2001.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTRO, Ricardo G. **Ecoética Amazônica: o Bem-Viver e o Princípio da Responsabilidade de Hans Jonas**. Curitiba: CRV, 2019.

CAVALCANTI, Raísa. **O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2000.

CHALLAYE, Félicien, **Pequena história das grandes religiões**. 2. ed. Tradução de Alcântara Silveira, São Paulo: Ibrasa, 1967.

CHALLAYE, F. **Pequena História das Grandes Religiões**. São Paulo: IBRAPA, 1962.

CHRISTI, Carol. **“Por que as mulheres têm necessidade da Deusa”** São Paulo: Cone Sul/UNIUBE, 1999.

COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COLER, Ricardo. **O reino das mulheres. O último matriarcado**, trad. Carlos Vieira da Silva, Lisboa: Quetzal editores, 2008.

COSTA, Heloísa Lara Campos da. **As Mulheres e o poder na Amazônia** – Manaus: EDUA, 2005.

DA SILVA, A. **A construção de gênero nas Relações Internacionais: Direitos Humanos das Mulheres e a necessidade de instrumentos eficazes à sua consolidação**. [Dissertação]. Florianópolis: Universidade Federal de SC, 2013.

DE RUS, E. **A visão educativa de Edith Stein: Aproximação de um gesto antropológico integral**. Belo Horizonte: Artesã Editora LTDA, 2015.

DESCOLA, P. **La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, (1986).

DELEUZE, Gilles; FELIX, Guattari. **Diferença e repetição**. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi; Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; FELIX, Guattari. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.1**. 2. ed. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; FELIX, Guattari. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4**. 2. ed. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DUARTE, Durango. **Manaus, entre o passado e o presente**. Biblioteca do Exército-RJ. Disponível em: <<http://www.bibliex.eb.mil.br/>>. Acesso em 07 de jul. 2020.

DUBOST, Matthieu. **"Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas"**. Les Études Philosophiques, 2006.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Tradução Helder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

EISLER, Riane. **O prazer sagrado: sexo, mito e a política do corpo**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rocco: Rio de Janeiro, 2007.

EQUADOR. Constituição (2008). **Constituição da República do Equador**: promulgada em 28 de setembro de 2008. Disponível em: <<http://biblioteca.espe.edu.ec/upload/2008.pdf>>. Acesso em 02 de fev. de 2020.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Paola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EMILIANO, Carmézia. **Sororidade ecológica**. 2003. Pintura, óleo sobre tela, 160 x 260 x 5 cm. Disponível em: < <http://sagrado-feminino.blogspot.com/2010/04/para-filhas-e-filhos-da-grande-mae/>>. Acesso em: 03 de janeiro de 2021.

ENGELS, F. **Dialética da Natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. ESPINOSA, Baruch de. **Ética: demonstrada à maneira dos geômetras**. Os Pensadores. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 2009.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. Tradução de Waldéa Barcellos: Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ESTÉS, Clarisse Pinkola. **Mulheres que Correm com Lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

EURÍPIDES. **As bacantes**. Tradução e introdução de Eudoro de Sousa. São Paulo: hedra, 2010.

FAUR, Mirella. **O Anuário da Grande Mãe. Guia prático de rituais para celebrar a Deusa**. Ed. Gaia, São Paul, 2001.

FRASER, Nancy. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação**. *Revista Estudos Feministas*, vol. 15, n. 2, Florianópolis, mai-ago/2007.

FERNANDES, Jaime Moura. **Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena**. Acessado em 22 de julho de 2014. Disponível em: <http://www.neai.ufam.edu.br/index.php/secoes/espaco-amerindio-neai/80-o-imortal-e-lider-supremo-dos-umuri-mahsa-jaime-diakara-dessana>. Acesso em 06 de Novembro de 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**. Traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões**. Traduzido por Lígia M. Ponde Vassalto. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

FRANCISCO, PP. **A felicidade nessa vida: uma meditação apaixonada sobre a existência terrena**, org. Natanele Benazzi; trad. Miguel Freitas da Costa. 1ª ed. Alfragide D. Quixote, 2017.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia**, São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. *Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão** (1927). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLE, Francisco Silva. **Pré-história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 2002.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da aluna brasileira**. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 1999.

GARCIA, Jacinta Turolo. **Edith Stein e a Formação da Pessoa Humana**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**; tradução de Vera Ribeiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**. Ensaio para Repensar o Conhecimento e a Religião. Editora Olho d'água, 1997.

GEBARA, Ivone. **Teologia Feminista**. In: Curso de Verão: Ano V. (Org. José Oscar Beozzo). São Paulo: Paulinas, 1991.

GIMBUTAS, M. **Mulheres e a deusa**. Santa Barbara, CA: ed. Opus, 1990.

GIMBUTAS, Marija. A Vênus Monstruosa da Pré-História – criadora divina”. In: CAMPBELL, J. et al. **Todos os Nomes da Deusa**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. 2ª edição. Manaus: Editora Valer, 2007.

GROLLI, Dorilda. **Alteridade e Feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GROULT, Benoîte. **A este respeito a recolha**. Trad. Clélia Berrettini. 2.ed. São Paulo, Perspectiva, 2002.

GUDYNAS, Eduardo. **Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo**. Quito: ALAI – America Latina en Movimiento, N. 462, 1-20; fevereiro, 2011.

HAIOS, Demetrios; PANTOJA, Geandro. **Amazônia Santuário Esmeralda**. Manaus: Boi Garantido, 2006.

HARDING, M. Esther. **Os Mistérios da Mulher Antiga e Contemporânea**. Uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.

HARTMANN, Franz. **Os elementais: sua natureza e diversas categorias, grupos, gêneros e classes**. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2013.

HAYES, Shannon. **Radical Homemakers: donas de casa radicais**, Left to Write Press, Richmondville (Estados Unidos), 2010.

HERÁCLITO. **Fragments**. In: Os Pré-Socráticos. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1989

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HILLMAN, J. **Uma busca interior em Psicologia e Religião**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

HUGO, V. **Autoconhecimento: caminhos para a excelência pessoal**. trad. Ernani José Mottin - Editora AGE Ltda, 2002.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

INSTITUO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2AVitK8>. Acesso em: 27 dez. 2020.

JOÃO PAULO II. Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOHNSON, Robert A. **SHE: a chave do entendimento da psicologia feminina**: Mercuryo, São Paulo-SP, 1987.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2006.

JUNG, Carl Gustav. *Animus e Anima*. 12ª edição, São Paulo: Cultrix, 1999.

JUNG, Carl Gustav. **Obras completas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **O Homem e seus símbolos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Os Símbolos da Transformação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do Saber** [recurso eletrônico], São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

KHARDANA, C. **Constelações familiares**, 2016. Disponível em: <<http://carmemkhardana.com.br/circulo-do-sagrado-feminino/>>. Acesso em 24 de março de 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Traduzido por Beatriz Perrone – Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSS, M. V. **Feminino + Masculino**: uma nova coreografia para a eterna dançadas polaridades. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

KREXU, Mirian. **A mãe do Brasil é indígena**. Deck Produções Artísticas Ltda, 2019. Disponível em: <http://www.lettras.mus.br/a-mae-do-brasil-e-indigena/48318/>>. Acesso em 26 de dez. 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2019.

KRUGER, Marcos Frederico. **Amazônia: mito e literatura**. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2011.

LACAN, J. “**A significação do falo**” In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como associar a ciência à democracia**/ Bruno Latour; traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. – São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**/ Enrique Leff; tradução Luís Carlos Cabral. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVI-STRAUSS. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

LÉVI-STRAUSS. **Mito e significado**. Traduzido por Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVI-STRAUSS. **O cru e o cozido, Mitológicas I**. São Paulo, Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS. **O Homem nu (Mitológicas v.4)**. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Casac Naif, 2011.

LÉVI-STRAUSS. **O pensamento selvagem**. Traduzido por Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 5ª edição. Manaus: Valer Editora, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário – obras escolhidas**. São Paulo: Escrituras, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

MACHADO, Abmael. **Pequeno ensaio sobre as lendas e folclore de Rondônia**, 1987.

MÃE!. Direção de Darren Aronofsky. Estados Unidos: Paramount Pictures, 2017. 1 DVD (115 min.).

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. 2. ed. Trad. Albert Christophe. Petrópolis: Vozes, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus: comunhões emocionais**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Traduzido por Rogerio de Almeida Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Traduzido por Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

- MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. **1944 - A república dos bons sentimentos: documento** / Michel Maffesoli; tradução de Ana Goldberger. — São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.
- MARTINEZ-ALIER, J. **O ecologismo dos pobres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MATOS, Maria Izilda. **História das mulheres e gênero: usos e perspectivas**. In: MELO, Hildete Pereira de; PISCITELLI, Adriana; MALUF, Sonia Weidner; PUGA, Vera Lúcia (org). *Olhares feministas*. Brasília: Ministério da Educação, 2009.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco García. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- MATURANA, Humberto Romesín; VARELA, Francisco García. **A Árvore do Conhecimento**. Trad. Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Workshopsy, 1995.
- MAURO, Gabriel Silva Rosa. **A estrutura orgânica da comunidade: contribuições de Edith Stein em "Indivíduo e Comunidade"**. Crátilo, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 01-14, dec. 2018. ISSN 1984-0705. Disponível em: <<https://revistas.unipam.edu.br/index.php/cratilo/article/view/757>>. Acesso em: 03 fev. 2021.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- MELATTI, J.C. **Índios do Brasil**. 5a ed., São Paulo: Editora HUCITEC e Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MELO, Regina Lúcia Azevedo de. **Ykambiabas –Filhas da Lua, Mulheres da Terra**. São Paulo: Editora Nelpa, 2012.
- MELLO, Thiago. **Amazonas: Pátria da Água**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- MERCIER, Mario. **Iniciação ao xamanismo e à magia natural: a natureza e o sagrado**. São Paulo: Pensamento, 1983.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Traduzido por José Artur Gianotti. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- MINDLIN, Betty. **Diários da floresta**. São Paulo: Terceiro nome, 2006.
- MINDLIN, Betty e Narradores Indígenas. **Moqueca de Maridos**. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1997.
- MONTGOMERY, Pam. **Plant spirit healing: a guide to working with plant consciousness**. Rochester: Bear & Company, 2008.
- MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

- MORIN, Edgar. **O método 5: A humanidade da humanidade:** a identidade humana. Tradução Jeremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez, 2000.
- MURARO, Rose Marie. **A mulher no terceiro milênio.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MYLOVIEW. **A face da mãe natureza.** 2017. Pintura, acrílico sobre tela, 140 x 230 x 5 cm. Disponível em: <<https://aminoapps.com/c/oracao-a-mae-terra/>>. Acesso em: 15 de novembro de 2020.
- NAESS, A. **Ecology, community and lifestyle.** Tradução Speranza. New York: Cambridge University Press, 1995.
- NASCIMENTO, Solange pereira do. **O Feminino Sateré-Mawé e suas Manifestações Simbólicas na Amazônia,** 2016. Disponível em:<<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2314>>. Acesso em: 26 de dezembro. de 2020.
- NASCIMENTO, Solange pereira do. **Vida e Trabalho da Mulher Indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-apé, Iranduba/AM,** 2013. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2314>>. Acesso em: 28 de Set. de 2020.
- NEUMAN, Erich. **A grande Mãe:** um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NEUMAN, Erich. **O medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina.** São Paulo, Paulus: 2000.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra.** Tradução José Mendes de Souza. Versão para E-book, 2002.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Trad. Paulo Cesar de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.
- NISKIER, Clarice. **A Alma Imoral.** Peça baseada na obra homônima de Nilton Bonder, Teatro Glauce Rocha, Rio de Janeiro, 18 de abril de 2014.
- NOVINSKY, A. **“Inquisição e Nazismo, Reflexões e Paralelos”,** Curso de Pós- Graduação, História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 2008.
- OLIVEIRA, Caroline Silvestre. Poema: **Tua força, mulher amazônida.** Belém-PA, 2020.
- OLIVEIRA, M. **Dia da Amazônia: as lições do Bem Viver,** 5 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://repam.org.br/?p=1607>> Acesso em 13 de janeiro de 2020.
- OVÍDIO. **Metamorfoses.** Trad. Manuel Maria Barbosa du Bocage. São Paulo: Hedra, 2000.
- PANKARARU, Maria et al. **Memórias da mãe terra.** Ilhéus - BA: Thydêwá, 2014.

PAREDES, M. Rigoberto "**Anotaciones Bibliográficas. Las obras de don Horacio H. Urteaga.** Tradução Antônio de Pádua Danesi. La Paz-Bol, ed. Sep, 1921.

PARISE, Maria Cecília Isatto. **As colorações da alma na análise da pessoa humana segundo Edith Stein**, 2014. Disponível em: <<http://ppg.unifesp.br/filosofia/dissertacoes-defendidas-versao-final/dissertacao-maria-cecilia-isatto-parise/>>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2020.

PAROKUMU, Umúsin Panlõn, KENHÍRI, Tolamãñ. **Antes o mundo não existia - A mitologia heróica dos índios Desãna.** São Paulo: Cultura. 1980.

PATAXÓ, Alice. **Crianças a brincar no rio.** 2019. Fotografia, 140 x 220 x 5 cm. Disponível em: <<https://janelasabertas.com/2019/07/08/viagem-para-a-amazonia/>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2020.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.

PINTO, Renan Freitas. **Geografia do Exótico.** in Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura. Manaus: Valer, nº 1, 125-136, abril, 1999.

PIZARRO, Ana. **Amazônia: as vozes do rio.** Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PLATÃO. **O Banquete.** São Paulo, Edipro, 1996.

PLATÃO, **Timeu.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.

PLOTINO, **Enéadas (III-IV).** Tradução por Jesús Igal. Madrid: Gredos, (1992).

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: a metamorfose da ciência,** 1997.

QUINTANEIRO, Tania. **Retratos de Mulher- O Cotidiano Feminino No Brasil Sob o Olhar de Viazeiros do Século XIX.** Petrópolis: Vozes, 1996.

RICHARDI, Jana. **O Útero e a tríade *natura*.** 2016. Pintura, óleo sobre tela, 180 x 240 x 5 cm. Disponível em: <<https://aminoapps.com/c/oracao-a-mae-terra/>>. Acesso em: 8 de junho de 2020.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa – Tomo 1.** ed. Lisboa: Biblioteca de filosofia contemporânea, 1991.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. “**Ecologia de Saberes**” In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SBERGA, A. A. **A formação da pessoa em Edith Stein.** São Paulo: Paulus, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Trad. de M. F. S. Correia. Porto: Rés, 2007.

SEATTLE (Chefe Índio). **Preservação do meio ambiente - manifesto do Chefe Seattle ao presidente dos EUA**. Trad. Magda Guimarães Babel Cultural. São Paulo, 1987.

SEIXAS, Raul; COELHO, Paulo. **Medo da chuva**. Philips Records, 1974. Disponível em: [http: <www.letras.mus.br/raul-seixas/48316/>](http://www.letras.mus.br/raul-seixas/48316/). Acesso em 03 de jan. 2020.

SEIXAS, Raul; ROBERTO, Claudio. **Maluco beleza**. Eldorado, 1977. Disponível em: [http: <www.letras.mus.br/raul-seixas/48310/>](http://www.letras.mus.br/raul-seixas/48310/). Acesso em 30 de ago. 2020.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia**. Montevideu: Instituto del Tercer Mundo, 1991.

SHIVA, Vandana. “**A semente e a Terra: mulheres, ecologia e biotecnologia**” In: OLIVEIRA, Rosiska; CORRAL, Taís (Org.). **Terra Feminina**. REDEH, 1988.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**. Editora Gaia Ltda, 2002.

SNOW, C.P. **As duas culturas e uma segunda leitura: uma versão ampliada das duas culturas e a revolução científica**. Tradução Geraldo de Souza/ Renato Rezende Neto. São Paulo: Editora da USP, 1995.

SOARES, Élcio; NELSON. **Juízo Final**. Philips Records, 1973. Disponível em: [http: <www.letras.mus.br/nelson-cavaquinho/30810/>](http://www.letras.mus.br/nelson-cavaquinho/30810/). Acesso em 03 de fev. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Traduzido por Sandra Regina Goulard Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STARHAWK, J. **A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à Grande Deusa**. São Paulo: Nova Era, 2003.

STEIN, E. **Carta ao papa Pio XI sobre a perseguição aos judeus**. Münster, 12 de abril de 1933. Disponível em: <http://www.ifen.com.br/monografia/cynthialeite.pdf>. Acessado em 15 de Dezembro de 2020.

STEARNS, P. N. **Historia das relações de gênero**. Trad. De Mirna Pinsky. Sao Paulo: Contexto, 2007.

STEIN, Edith. **A Mulher: Sua missão segundo a natureza e a graça**. Tradução de Alfred J. Keller. Bauru/SP: EDUSC, 1999.

STEIN, Edith. **A estrutura da pessoa humana**. Tradução de Angela Ales Bello. Bauru: EDUSC, 2000.

STEIN, E. **Escritos autobiográficos y cartas**. V. I. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo–Ed. el Carmen–Ed. de Espiritualidad, 2002.

STEIN, Edith. **Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere**. Tradução de Angela Ales Bello. Roma: Città Nova, 2003.

TOLEDO, V; BARRERA-BASSOLS, N. **A memória biocultural. A importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: Edua, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. (Org.). **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**. Manaus: Valer, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas. (org). **O ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Valer/Fapeam, 2012.

TORRES, Iraildes Caldas; Nunes, Sheila. **Dor e coragem no ritual da Tucandeira: o significado mitopoético da virilidade**, In: TORRES, Iraildes Caldas (org). *Mulheres Sateré-Mawé : a epifania de seu povo e suas práticas sociais* . Manaus: Valer, 2014.

TORRES, Iraildes Caldas. SANTOS, Fabiana Vinente dos. **Intersecção de gênero na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2011.

TORRES, Iraildes Caldas, OLIVEIRA, Márcia Maria de. **Tráfico de Mulheres na Amazônia**. Florianópolis: Mulheres, 2012.

TSÉ, L. **Tao Te Ching - O Livro do Caminho e da Virtude**. Tradução e notas: Huberto Rohden. Rio de Janeiro. Ediouro, 1973.

TUBERT, Silvia. **Mulheres sem sombra: maternidade e novas tecnologias reprodutivas**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa**. São Paulo: *Ciência & Ambiente*, 2005.

WÂNIA. **As faces do eu**. 2014. Pintura, rabisco moldurado, 150 x 240 x 5 cm. Disponível em: <<http://sagrado-feminino.blogspot.com/2010/04/para-filhas-e-filhos-da-grande-mae/>>. Acesso em: 18 de novembro de 2020.

WATSON, Jassy. **Pachamama**. 2013. Pintura, acrílico sobre tela, 160 x 220 x 5 cm. Disponível em: <<https://feminismandreligion.com/2018/07/29/pachamama-august-1st-a-day-to-honour-the-great-mother-goddess/>>. Acesso em: 8 de junho de 2020.

WEIL, S. A gravidade e a graça. A atenção e a vontade. In S. Weil, **A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

WERÁ, Kaká (org.). **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

WERÁ, Kaká. **O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani**. São Paulo: Polar, 2016.

WITKOSKI, A. C. **Terras, florestas e águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais**, Annablume. Rio de Janeiro, (2010).

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**, Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília – DF, 2018.

ANEXOS

Anexo: A – O Semblante Feminino na Amazônia – 2021

Figura – O semblante feminino na Amazônia.
Fonte: Silva, Amanda, 2021. Lápis sobre papel.

Poema: “A limiaridade da alma”

*A alma contempla a vida no espetáculo da
existência, valsa, e vibra, e afasta, e aproxima,
e beija e esbraveja a fluidez das forças, luz e
sombra, feminino e masculino, banzo e remanso.
A alma como Coruja de Minerva que alça seu voo
com o início do crepúsculo, a primavera do
limiar da existência, a flor mais preciosa
da árvore da vida, que nos concebe o prazer
no mergulhar em nós mesmos ao encontro de
nossa força interna para nos reconstituir.*

(Adson Bulhões)

Anexo: B – A Carta de Santa Tereza Benedita da Cruz (Edith Stein)– 1993

Edith Stein

À Sua Santidade Pio XI sobre a perseguição dos judeus na Alemanha
(12 de abril de 1933)

Santo Padre!

Como filha do povo judeu, e, pela graça de Deus, desde há onze anos, filha da Igreja Católica, atrevo-me a expor ante o Pai da Cristandade o que oprime milhões de alemães.

Desde há algumas semanas, na Alemanha, sucedem-se acontecimentos que soam a desprezo pela justiça e humanidade, para já não falar do amor ao próximo.

Há vários anos a esta parte dos dirigentes (Führer) nacional-socialistas proclamam o ódio aos judeus. Depois que tomaram o poder governamental em suas mãos e de armarem os seus aliados – entre eles alguns criminosos conhecidos -, apareceram já os resultados da sementeira desse ódio. Há pouco tempo, o próprio governo reconheceu a existência de se terem cometidos excessos. Porém, não é possível termos uma ideia da amplitude desses fatos porque a opinião pública está amordaçada. Mas a crer no que vim a saber, por informações pessoais, de modo algum os poderemos considerar como casos isolados. Por pressão de algumas vozes do estrangeiro, o regime passou a adotar métodos “mais suaves”. E fez passar a mensagem de que “não se deve tocar em um só cabelo dum judeu que seja”. Contudo, a declaração governamental de boicote conduz muito ao desespero, já que com o boicote rouba aos homens a possibilidade de subsistência econômica, a honra e a pátria aos cidadãos. Através de notícias privadas fiquei, a saber, de cinco suicídios na última semana por causa destas perseguições. Estou convencida de que esta é uma pequena amostra dos muitos sacrifícios que hão de vir.

Publicamente, faz-se constar a modo de lamento de justificação que esses infelizes não têm força suficiente para suportar o seu destino. Em grande parte, porém, a responsabilidade recai sobre os que levaram tão longe. E cai ainda sobre os que sobre isto guardam silêncio.

Tudo isto que acontece e diariamente acontece é fruto dum regime que se diz em si mesmo “cristão”. Desde há algumas semanas, não apenas os judeus, mas milhares de autênticos católicos alemães, e creio que do mundo inteiro, esperam e confiam que a Igreja de Cristo erga a voz para pôr fim a este abuso do nome de Cristo. Esta idolatria da raça e do poder do Estado, com que dia a dia se matraqueiam as multidões pela rádio, não será por acaso uma verdadeira heresia?

Não é a guerra de extermínio contra o sangue judeu um insulto à Sacratíssima Humanidade do Nosso Redentor, à Santíssima Virgem e aos Apóstolos? Não está tudo isto em absoluta contradição com o comportamento de Nosso Senhor e Salvador que, desde a Cruz, rezou pelos seus perseguidores? E não é esta uma mancha negra neste Ano Santo que deveria ser um ano de paz e de reconciliação?

Todos os que somos fiéis filhos da Igreja e que, de olhos abertos, refletimos a situação da Alemanha, tememos o pior para imagem da Igreja se ela se mantém em silêncio durante mais tempo. Estamos também convencidos que jamais, nos tempos futuros, o atual regime alemão concederá a paz se o silêncio da Igreja se mantiver.

Por mais algum tempo a perseguição contra o catolicismo far-se-á em silêncio através de formas menos brutais que contra o judaísmo. Não será, porém, menos sistemática. Não tardará muito em que, na Alemanha, católico algum poderá ascender a um cargo sem primeiro aceitar incondicionalmente o novo rumo.

Aos pés da Sua Santidade peço Bênção Apostólica.

Dra Edith Stein

Professora no Instituto Alemão de Pedagogia Científica
Münster / W Collegium Marianun

Fonte: Novinsky, 2018.

Anexo: C – Simpósio Amazônico sobre Edith Stein– 2017

SIMPÓSIO AMAZÔNICO
EDITH STEIN
Antropologia Personalista e Suas Intersecções

Conferências | Minicursos | Debates

 8 a 10 de Março  18h às 21h30  Auditório da Faculdade Salesiana Dom Bosco Centro

Realização:



Fonte: <https://mathfne.wixsite.com/simposioedith/o-evento>

GLOSSÁRIO

Alteridade Indiferente – Representa uma projeção do Outro como um Ser destituído de valor semelhante a aquele que o classifica e subordina. Essa concepção assinala para um esvaziamento interior do Ser, determinando seu valor unicamente pela via social.

Alteridade Pura – Termo utilizado para identificar a relação alteritária mediada pelo valor equitativo entre os seres humanos e não-humanos.

Drible – Define o sentido de desvio na expressão de Deleuze (2012), ou seja, novas rotas para a construção de conhecimento fora do panorama estruturalista.

Ecoteridade – Representa a natureza como Ser de valor equitativo. No sentido da ecoteridade, a natureza humana e não-humana, encontram-se no horizonte da igualdade e complementaridade no âmbito da vida.

Espelhamento Estético – Representa não só aquela inscrita no espaço artístico convencional das obras classificadas e aceitas como arte, mas a capacidade de sentir, de perceber, os sentimentos que fazem parte da vida.

Face Erínia – Representa características do feminino como símbolo da punição, vingança e perversidade.

Feminino Primordial – Refere-se ao sentido universal do ser, destituído de reducionismos biológicos e regimentos sociais. É o ser em seu sentido totalizador, a vida.

Feminino Profundo – Qualidades que transbordam às delimitações biológica do sexo feminino.

Iaras do progresso – Refere-se às propostas que almejam a corrupção, enganação e usurpação das terras indígenas.

Internalidade Transcendental – A alma feminina como condutora da criação da transformação da vida.

Maternidade Universal – Representação da maternidade como uma faculdade que encontra-se na natureza de forma totalizante por meio da criação, transformação e responsabilidade com a vida.

Outro Puro – Percepção do Outro como Ser constituído de valor semelhante, um Ser de complementariedade.

Pachacêntrico – Representa que na Amazônia em particular, as relações entre natureza e cultura são inseparáveis e indissociáveis, embrenhadas aos mitos, lendas, rios, florestas, águas que compõem um sistema complexo imaginário dos povos amazônicos.

Pather-capital – Refere-se à conjuntura sócio-histórica que dimensiona os valores do patriarcado alinhado ao ponto de vista econômico, político e cultural que incidem na vida cotidiana dos indivíduos e estruturam valores, modos de pensar, de ser e agir.

Pessoalidade Limiar – Representar a personalidade como advinda do processo formativo fluído que leva em consideração os fatores internos derivados da alma (força singular) e fatores externos oriundos do contexto social (força coletiva).

Redução Aurática – Representa obliterar o poder simbólico do feminino despindo seu véu de ancestralidade.

Requite Materno – Representa às faculdades maternais, tanto no seu sentido espiritual o qual se reflete as virtudes do cuidar, abraçar o que é vivo, proteger, nutrir dentre outros, quanto no sentido da capacidade biológica de gerar a vida.

Theagonia – Representa o eterno feminino como energia pujante que conduz a vida natural e, por extensão, o cosmo. A Theagonia está associada à cosmogonia dos povos tradicionais (que gira em torno da origem do mundo), o sentimento materno, altero, que expressa o sentimento de reciprocidade com a natureza.

Thea-Mater – Representa a Terra como Mãe de todos os seres materiais e imateriais.

Tríade Materna – Representar a tríade terra/água/floreta como a face feminina, criadora e regeneradora da natureza, em particular, a natureza Amazônica.